

# НЕКОТОРЫЕ АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЧЕЛОВЕКОЦЕНТРИРОВАННОГО ПОДХОДА<sup>1</sup>

М.К. ГРОСИЦКАЯ

Статья посвящена исследованию аксиологических предпосылок человекоцентрированного подхода в плоскости философии диалогизма, христианской мысли, традиции экзистенциальной и гуманистической психотерапии. Аксиология стержневых концепций подхода (теория организма, самоактуализации, триада базовых терапевтических условий) исследуется с опорой на концепт развития (становления) и концепт отношений. Определяется место духовного измерения в терапевтических отношениях как практике диалога.

**Ключевые слова:** аксиология психотерапии, диалог, духовная практика, психотерапевтические отношения, религия и психотерапия, философская антропология, человекоцентрированный подход.

## Введение

Судьба человекоцентрированного подхода парадоксальна. К. Роджерс, и это уже стало достоянием учебных пособий, совершил гуманистическую революцию в мире психотерапии. Осуществил поворот к человеку. Но с течением времени его подход, по крайней мере в отдельных сферах, не избежал судьбы многих гуманитарных систем, тяготеющих к редукции до формально-технологического измерения. Ясно, что в такой ситуации именно человек как ценность остается за бортом [Варко 2014, с. 179].

Триада базовых терапевтических принципов рожерианства (конгруэнтность, эмпатия, позитивное принятие) оказалась универсальной моделью для применения в различных коммуникативных контекстах: от детско-родительского до делового. Сегодня на Западе базовые прин-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ, проект № 15-06-10889 «Синергийно-феноменологический подход в консультативной психологии». This article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Humanities (project № 15-06-10889 «Synergic-Phenomenological Approache in the Consulting Psychology»).

ципы PCA (Person-centered approach<sup>2</sup>) повсеместно встроены в культуру экологичного общения. На это указывает Брюс Медор, что PCA и философия, стоящая за размышлениями Карла Роджерса пронизывает, пропитывает сегодня так много групп и институтов» [Колпачников 2009]. Однако предположение Б. Медора о том, что человекоцентрированный подход распространяется синхронно с его философией, не так уж очевидно. Во-первых, потому, что философия и аксиология не сопутствуют практике по умолчанию, а являются плодом соответствующей рефлексии. Во-вторых, предложенные К. Роджерсом терапевтические условия, будучи изъяты из ценностного контекста, оказываются сведены до удобной технологии, которая может обслуживать совершенно различные принципы. В первую очередь речь идет о принципе эффективности, по отношению к которому эмпатия, принятие и конгруэнтность оказываются средствами достижения результата.

Взгляд на проблему эффективности в антропологической перспективе предлагает Ольга Седакова [Седакова 2014]<sup>3</sup>. Она высказывает мысль о том, что сегодня эффективность является основанием нового тоталитаризма. Дискурс эффективности стремится подмять под себя человека, гуманитарные практики и способы их осмысления. Мы видим это на примере болезненных отношений психотерапии со страховой медициной в США и Европе. Речь идет о сделке: избавить пациента от проблемы с минимальными затратами времени и средств. При таком подходе к психологической помощи философия в практике оказывается лишней, а вместе с ней — то, что составляет внутреннее содержание и цель жизни человека как субъекта терапевтического процесса. Ясно, что человекоцентрированный подход, как и родственные направления экзистенциально-гуманистического толка, не может пожертвовать человеком. В этом случае требуется переосмысление проблемы эффективности — выработка такого подхода, который возьмет за точку отсчета именно ценность, а значит — вертикальное измерение субъекта и процесса психотерапии.

Задачи психотерапевтической компаративистики также требуют обращения к аксиологии, с учетом актуального состояния практики лечения разговором. Хотя век психотерапии в сравнении с другими ориентированными на человека практиками не так уж долгов, на сегодняшний день в ней сложилась устойчивая картина внутреннего разнообразия, которая позволяет специалистам различных направлений спокойно развиваться в своем русле, не оспаривая и не пересматривая ценностные

---

<sup>2</sup> Person-centered approach (англ.) — человекоцентрированный подход.

<sup>3</sup> Лекция, прочитанная О.А. Седаковой в Свято-Филаретовском институте (Москва, 02.09.2014 г.).

ориентиры этого маршрута. Самоопределение условного психотерапевта человекоцентрированного подхода достигается уже не путем сепарации от психоанализа или конфронтации с бихевиоризмом, как это было во времена К. Роджерса, который стремился найти новые пути осмысления клинического опыта. Сегодня ответы на центральные вопросы практики чаще могут быть получены путем углубления в предлагаемую систему смыслов, которые транслирует профессиональное сообщество в процессе обучения и коллегиального взаимодействия. Этот феномен можно понять как общую установку на демократию в мире профессиональных воззрений, а также тенденцию к интеграции, направленную на повышение эффективности деятельности (ее можно приблизительно сформулировать в виде тезиса: «все, что работает, мне подходит»). При видимой открытости к восприятию несовпадающих взглядов, такая демократическая и интегративная установка позволяет успешно избегать диалога и стороннего взгляда на себя, а значит, грозит тем, что рефлексивный взгляд на собственную практику утратит остроту. В связи с этим задачи психотерапевтической компаративистики стоят по-прежнему остро, требуя обращения к концептуальным основаниям деятельности различных терапевтических подходов.

Таким образом, исследование аксиологического измерения человекоцентрированного подхода служит ответом на внутренние и внешние вызовы, которые возникают сегодня в профессиональном поле психотерапии в целом и РСА в частности.

В качестве объекта нашего исследования в данной статье выступает человекоцентрированный подход как психотерапевтическое направление, включающее собственную онтологию, антропологию, теорию личности, представление о норме и патологии, технику психотерапевтической помощи и взгляд на помогающие отношения. Название направления претерпевало изменения в ходе развития и оформления концепции в 40—60-х гг. прошлого века<sup>4</sup>. Мы используем итоговый вариант именованного и устоявшуюся традицию перевода, признанную Обществом человекоцентрированного подхода в России.

Предметная область исследования — аксиология человекоцентрированного подхода в следующих аспектах: концепт становления (развития), концепт отношений, проблема духовного измерения психотерапии и предпосылки аксиологии в плоскости философии диалогизма,

---

<sup>4</sup> 1940-е гг.: «индирективная терапия» с упором на новаторскую недирективную технику [Роджерс 2006]. От нового метода — к новой философии жизни и взаимоотношений. 1950-е гг.: «клиент-центрированная терапия» с упором на роль клиента [Роджерс 2007]. 1960-е гг.: «человеко-центрированная терапия», сложившаяся антропологическая модель [Роджерс 2004].

христианской мысли, традиции экзистенциальной и гуманистической психотерапии.

Исследование ценностного поля РСА требует метода историко-философского анализа и обращения к широкому кругу источников. Это и труды христианских мыслителей, в частности митрополита Антония Сурожского (Блума) и Пауля Тиллиха, и работы философов, оперирующих фундаментальной для психотерапии категорией диалога: Мартина Бубера, Эммануэля Левинаса, Михаила Бахтина. Это также работы современных исследователей и практиков человекоцентрированного подхода, и прежде всего труды Карла Роджерса, в которых он, с одной стороны, формулирует основные принципы подхода, а с другой — находит возможности для описания трансцендентного опыта. Мы опираемся и на опыт аксиологического анализа психотерапии и теоретико-методологической рефлексии в работах отечественных авторов: Ф.Е. Василюка, Л.И. Воробьевой, Е.И. Кирилловой, А.Ф. Копьева, Т.В. Снегиревой.

Аксиология человекоцентрированного подхода проблематична, главным образом по причине той двойственности, которой отмечены взгляды К. Роджерса на духовное измерение его практики. Эта двойственность проявляется в двух вопросах, касающихся ценностных оснований психотерапии и христианской духовной практики.

1. Болевая точка в отношениях человекоцентрированного подхода с духовно-ориентированными течениями — отсутствие полной ясности, на что направлен смысловой акцент в антропологии К. Роджерса: на самоактуализацию или же на альтруистическую установку (и сопутствующие концепты диалога, служения, любви к ближнему). Основанием для постановки проблемы служит беседа К. Роджерса с М. Бубером [Василюк 1994]. Данный аспект аксиологии человекоцентрированного подхода исследует Т.В. Снегирева [Снегирева 2010], рассматривая базовые принципы РСА в свете христианских ценностей. Исследовательница анализирует философско-антропологическое измерение таких концептов, как «тенденция личности к самоактуализации» и «безусловное принятие». Опыт обращения Т.В. Снегиревой к широкому ценностному контексту, позволяющему осмыслить культурно-религиозное значение элементов психотерапевтического дискурса, служит методологическим подспорьем данного исследования, в котором мы делаем попытку сопоставить иудео-христианские, экзистенциальные и гуманистические взгляды на человека.

2. Второй вопрос касается места духовного переживания в психотерапевтическом опыте: данная проблематика проявляется в диалоге К. Роджерса с протестантским теологом Паулем Тиллихом [Роджерс, Тиллих 1994]. В рамках этого конфликтного аспекта аксиологии на одной чаше весов оказывается свидетельство самого К. Роджерса о трансцендентном опыте Встречи, которое приводится в часто цитируемой статье 1986 г.

[Роджерс 2002]. На другой — опыт последовательного дистанцирования от религиозности, что прослеживается в ряде работ и бесед К. Роджерса [Роджерс 2004], где он склонен противопоставлять религиозные и гуманистические ценности, становясь на сторону последних.

В отечественной психологии исследование ценностной проблематики в концепции РСА проводилось в рамках интент-анализа Е.И. Кирилловой и А.Б. Орловым [Кириллова, Орлов 2010]. Авторы выявляют динамику в развитии интенциональности К. Роджерса с опорой на этапы, связанные со сменой названия метода. Один из выводов, сделанный авторами, состоит в том, что по мере становления подхода важную роль начинает играть интенция помощи, направленная на самосознание и контакт клиента с его подлинной сущностью. Иными словами, здесь намечается новый виток развития человекоцентрированного подхода в направлении к сущностно-центрированному. Результаты этого исследования частично помогают разрешить заявленный выше конфликт между секулярной риторикой К. Роджерса и его свидетельством о трансцендентном опыте в его поздних работах. В этом случае мы вместо конфликта имеем дело с развитием личного и профессионального мировоззрения.

В настоящей статье мы не будем стремиться разрешить или отметить ценностный конфликт между РСА и духовно-ориентированными традициями диалогической философии и христианской мысли. Наша цель — исследовать аксиологию человекоцентрированного подхода, решая следующие задачи: 1) исследовать ключевые антропологические концепты человекоцентрированного подхода в религиозно-философском и психологическом контекстах; 2) описать место духовной реальности в системе личных взглядов, профессиональных концепций и метода К. Роджерса.

В аксиологии подхода нас интересуют в первую очередь два базовых концепта, которые участвуют в формировании заявленной проблематики: концепт развития (становления) и концепт отношений. В первых двух рубриках они рассматриваются и осмысляются в ценностном контексте. Анализируются такие понятия, как полноценно функционирующий организм, идея самоактуализации, триада терапевтических условий. Заключительная рубрика посвящена проблеме духовного изживания и месту диалога в человекоцентрированном подходе.

## **1. Концепт становления (развития)**

### **1.1. Ценностный контекст**

Базовая ценность человекоцентрированного подхода сформулирована в заглавии основополагающей работы К. Роджерса «О становлении

личностью» [Роджерс 2004]. Характер представлений, которые составляют содержание роджерсианской концепции становления личности, позволяют говорить как о психологическом, так и о религиозно-философском ценностных контекстах.

В понимании такой фундаментальной задачи человека, как становление в полноте заложенных возможностей, сходятся религия, философия и психотерапия. «Мы должны — это именно наш долг — вырасти в полный свой рост, иначе все, что мы ни делаем, не имеет ценности», — пишет митрополит Антоний Сурожский [Антоний 2006, с. 245]. Представители дизайн-анализа Л. Бинсвангер и М. Босс делают акцент на необходимости для человека воплотить свой потенциал. Саморазвитие личности в дизайн-анализе понимается как безусловная необходимость, обязанность человека и его судьба, в то время как остановка этого процесса рассматривается в качестве причины психических нарушений. Одним из главных идеологов идеи развития личности в психологии принято считать А. Маслоу, понимавшего под самоактуализацией полноценное развитие человека и связывавшего болезнь с заторможенностью личностного развития.

В связи с аксиологией развития важно поставить вопрос о разграничении таких понятий, как индивид и личность, каждое из которых предполагает свой вектор становления. На это различие указывает М. Бубер в диалоге с К. Роджерсом: «Индивид представляет собой определенную уникальность человеческого существа. И он может развиваться, просто разворачивая эту свою уникальность. Это то, что Юнг называет индивидуацией. Он может все более и более становиться индивидуальностью, не становясь при этом в большей степени человеком. Мне известно множество примеров людей, ставших очень-очень индивидуальными, в высшей степени отличными от других, очень развитыми в их таковости, вовсе не будучи тем, что бы мне хотелось называть человеком. Индивид — это просто данная единственность, способность развиваться так-то и так-то. Но личность — это, я бы сказал, индивид, действительно живущий с миром. Именно с миром, я не имею в виду в мире, — именно в реальном контакте, в действительной взаимности с миром во всех точках, где мир может встречать человека. <...> И если я открыто могу сказать “да” и “нет” определенным явлениям, я против индивида и за личность» (цит. по: [Василюк 1994, с. 40]).

Различение индивидуального и личностного соответствует двойственности в формах бытия, которые М. Бубер называет основными парами слов: «Я-Ты» и «Я-Оно». В отношении «Я-Ты» Я вовлечено. В отношении «Я-Оно» Я обособляется, воспринимает себя как отдельное, как носителя ощущений, полученных от окружающего мира. По мнению М. Бубера, каждый живет в двойственном Я, но человек тем в большей

степени личность, чем сильнее в человеческой двойственности его Я: Я основного слова «Я-Ты» [Бубер 1999].

Аналогичное противопоставление прослеживается у митрополита Антония Сурожского: с одной стороны, Я как особь, индивидуум, а с другой — Я как личность, персона. Индивидуум — предел деления и предел распадаения, он описывается в категориях, общих для всех людей (цвет глаз, цвет волос и т.д.). Индивидуальное бытие утверждается за счет противопоставления себя другим. Митрополит Антоний определяет эту ситуацию как аспект греховности человека. Он отмечает, что самоутверждение индивидуальности вызвано страхом быть раздавленным другими (средой), и тогда отношения между субъектом и его окружением понимаются как вражда, отделенность. В свою очередь личность неповторима и не нуждается в противопоставлении. Это тот уникальный замысел о человеке, который есть у Бога. Владыка Антоний связывает личность с Божественным именем: «И если мы хотим представить себе все значение имени для личности, которая его носит, допустимо сказать, что это то имя, то державное, творческое слово, которое произнес Бог, вызывая каждого из нас из небытия, слово неповторимое и личное» [Антоний 2006, с. 56].

Различение «индивида» и «личности» является в ценностном контексте способом вынести суждение о тех или иных формах бытия человека. В системе психотерапевтического подхода указанной оппозиции будут соответствовать представления о норме и патологии с опорой на разработанную теорию личности.

## 1.2. Теория полноценно функционирующего организма

В центр разработанной им теории личности К. Роджерс ставит категорию организма. В работе «О становлении личностью» [Роджерс 2004] он развивает концепцию организма как вписанного в общество — организма социального и реализующего тенденцию к конструктивному развитию. Все, происходящее в любой момент внутри оболочки организма, принадлежит к феноменальному полю, или полю опыта человека, и потенциально может быть осознано. Феноменальное поле состоит из всей совокупности переживаний и представляет собой индивидуальную систему ориентации человека. В это поле К. Роджерс помещает Я, которое он понимает как текучую, изменяющуюся и развивающуюся конфигурацию, или гештальт. К. Роджерс вводит понятие «идеальное Я» — такое же изменчивое, при этом максимально ценное и желательное для человека представление о себе. Соответствие между Я и «идеальным Я» может быть показателем душевного здоровья, в то время как рассогласование между ними служит источником неудовлетворения и невротических трудностей.

Позитивный смысл придается в теории человекоцентрированного подхода не только соответствию между реальным и идеальным Я, но и соответствию между организмическим переживанием и внешними проявлениями Я. Это соответствие обозначается как «конгруэнтность». В свою очередь, под неконгруэнтностью понимается несоответствие, присутствие различий между сознанием и опытом, между опытом и сообщением об опыте.

На пути развития личности возникают препятствия, которые К. Роджерс связывает со спецификой общения ребенка с родителями (их фигуры символизируют социум вообще, и здесь К. Роджерс близок к воззрениям З. Фрейда на формирование психической инстанции «Сверх-Я»). Он полагает, что ведущим мотивом в раннем детстве служит потребность в любви и позитивном внимании. Одобрение поступка воспринимается ребенком как одобрение его самого, а наказание за проступок — как персональное отвержение. Таким образом, ребенок начинает действовать ради получения любви и одобрения, пренебрегая своими истинными стремлениями, интересами и импульсами. Способы поведения, отрицающие отдельные аспекты Я ребенка, К. Роджерс называет условиями ценности, которые в дальнейшем становятся главным препятствием для реалистического восприятия себя и составляют сферу неконгруэнтности человека. При этом на пути своего развития индивид способен осознавать рассогласование между представлением о себе и актуальным опытом, что и делает возможной психотерапию.

Способом преодоления психологических проблем в психотерапии служит построение отношений, основанных на конгруэнтности, принятии и эмпатии. Если эти условия соблюдаются, отношения оказываются для человека целительными, так как позволяют ему в безопасной принимающей атмосфере встретиться с отвергнутыми частями себя и принять себя целиком, во всех проявлениях. «Психотерапия (по крайней мере психотерапия, центрированная на клиенте) это процесс, в ходе которого человек становится своим организмом — без самообмана, без искажения» [Там же, с. 61], — пишет К. Роджерс.

Антропологическая модель человекоцентрированного подхода базируется на представлении о совершенном, полностью функционирующем человеческом организме. Что включает эта модель, можно понять, проследив за способами концептуализации понятия «организм» в следующих категориях: естественность, целостность, конструктивность, процессуальность, социальность.

**Целостность.** Организм, по К. Роджерсу, составляет основу личности — уникального Я, которое рождается в акте глубоких взаимоотношений (в частности, в человекоцентрированной психотерапии). Самого себя в этом контексте К. Роджерс называет «повивальной бабкой» при рождении новой личности. Личность и индивид не различаются

К. Роджерсом так, как это происходит в диалогическом и религиозном дискурсе. На место этой оппозиции приходит противопоставление естественности (подлинности) и социальной желательности, фальши (неконгруэнтности). Раскол между ложной картиной себя, основанной на ожиданиях общества, и естественными внутренними проявлениями должен быть снят в результате позитивного опыта отношений и процесса самопознания. Итогом становится целостность как тождественность самому себе, без внутреннего конфликта.

**Естественность.** Организм, по мысли К. Роджерса, это прежде всего природа, и потому категория естественности занимает в его теории важное положение. Эскизно можно наметить историю формирования такого ценностного приоритета в антропологической системе создателя РСА. В ранней юности К. Роджерс работал на отцовской ферме, где учился терпеливому, заинтересованному вниманию к естественным фазам развития жизни. В дальнейшем он осмыслил свой юношеский опыт в рамках практики, сравнивая терапевта с садовником. Роль витальности в концепции организма определила линию дальнейшего развития РСА, которую реализовал в методе фокусирования Ю. Джендлин, обратившийся к телесному аспекту переживания.

**Конструктивность.** В своей организмической природе человек описывается К. Роджерсом как прекрасный, конструктивный, вписанный в реальность. Этот аспект его теории традиционно связывают с руссоизмом благодаря акцентам на чувстве (сентиментализм), личности (индивидуализм) и природе (натурализм). В то же время подобную веру в благость человека нельзя не связать и с христианскими ценностями, а также с тем временем в жизни К. Роджерса, когда он готовился к пастырской деятельности. Вера в человека и его доброе, творческое начало — одна из базовых для теории и практики К. Роджерса ценностей. В ней звучит глубинное согласие с христианским взглядом на человека, как его выражает митрополит Антоний Сурожский: «В каждом человеке есть свет, правда и бесконечные творческие возможности к становлению; <...> если ему помочь, если его поддержать, если его вдохновить, тот хаос, который нас часто пугает в человеке, может родить звезду. <...> И в этой уверенности, в этой вере нет наивности; она вырастает с опытом, которая зиждется на знании самого себя и на знании жизни и людей» [Антоний 2006, с. 247].

**Процессуальность.** Человек, по К. Роджерсу, представляет собой не застывшую сущность, а процесс становления. Эта идея в контексте теории человекоцентрированного подхода понимается разнопланово. С одной стороны, витально, как в таком описании человека: «Он все более и более становится самим собой... живым, дышащим, чувствующим, пульсирующим процессом» [Роджерс 2004, с. 67]. С другой стороны, в

плане духовном — как «возможность стать», заложенная в человеке потенция, — в согласии с диалогическим принципом исходной открытости, человеческого существования.

**Социальность.** Согласно взглядам К. Роджерса, «прорвавшись вглубь к нашей организмической природе, мы обнаружим, что человек по своей природе благ, положительен и представляет собой животное общественное» [Там же, с. 60]. Для К. Роджерса положительная направленность заложенных в индивидууме тенденций тесно связана с адаптацией к обществу. Но в отличие от принципов бихевиоризма, адаптация достигается не поведенческой перестройкой, а утверждением новой нормы отношений, в основе которых лежит описанная К. Роджерсом триада: конгруэнтность, эмпатия, позитивное принятие.

Различение «индивида» и «личности» в контексте иудео-христианского мировоззрения связано с проблемой грехопадения и отпадения человека от Бога. В картине К. Роджерса нет места идее фундаментальной поврежденности человека. В его концепции организма скорее можно узнать Адама до грехопадения, в его невинности, открытости, творческой потенции. В то же время теория личности К. Роджерса остается секулярной. Вне фигуры Бога проблема «индивидуальности» предстает как замыкание на себе, экзистенциальная закрытость и разворачивается в поле межличностных отношений. В аксиологии человекоцентрированного подхода эту проблему стоит рассматривать в связи с концептом самоактуализации.

### **1.3. Самоактуализация в системе ценностей РСА**

Исходно предложенный А. Маслоу термин не подразумевал противопоставления субъекта его окружению, а саморазвития — альтруизму или ценности отношений. Отец гуманистической психологии отвечает на подобные замечания попытками «привлечь внимание к тому эмпирическому факту, что люди, достигшие самоактуализации, отличаются альтруизмом, преданностью, самоотверженностью и отнюдь не асоциальны» [Маслоу 1997, с. 76]. Несмотря на это, понятие «самоактуализация», если брать его в контексте христианской этики и антропологии и системы экзистенциальной философии, звучит чужеродно. Критика гуманистического пафоса концепта самоактуализации, с точки зрения религиозности, направлена, во-первых, на тенденцию к обособлению, противопоставлению себя окружающей реальности. Во-вторых, с духовных позиций оспаривается вера в возможность становления, душевного исцеления, актуализации всех заложенных потенций исключительно человеческими силами. Эта проблема, в частности, является одной из тем диалога К. Роджерса с П. Тиллихом. Последний ставит под сомнение такую степень актуализированности терапевта, которая позволила

бы создать необходимые условия для самоактуализации клиента: «Кто свободен настолько, чтобы создавать эту ситуацию свободы для других? <...> Но теперь давайте предположим, что она существует каким-то иным образом» [Роджерс, Тиллих 1994, с. 144].

Взгляд К. Роджерса на самоактуализацию укоренен в его вере в человека. Начиная с 1940-х гг. К. Роджерс определяет свой подход как такой, в котором именно человек, а не проблема, ставится во главу угла. Цель психотерапии — не решить локальную трудность, а помочь индивиду вырасти до интегрированной личности с широкими возможностями совладания [Роджерс 2006, с. 51]. В ходе психотерапии терапевт может опираться на некоторые базовые тенденции, присущие организму, такие как стремление к внутреннему росту, здоровью и адаптации. «Это стремление, которое видно во всякой органической и человеческой жизни, — расширяться, распространяться, становиться автономным, развиваться, достигать зрелости, — стремление выразить и реализовать все способности организма» — так описывает К. Роджерс стремление к самоактуализации [Роджерс 2004, с. 21], которое называет главной движущей силой жизни и условием психотерапии<sup>5</sup>.

Становление личности происходит в борьбе с условиями ценности, ограничениями внешних оценок, требованиями общества, науки и религии. Вот некоторые векторы развития этого процесса, описанные в работе «О становлении личностью»: прочь «от фасадов», от должного, от соответствия ожиданиям, от угождения другим — к управлению своей жизнью и поведением, к сложности бытия, к открытости опыта, к принятию других, к вере в себя. Как видно, в большей степени здесь акцентируется движение от других к себе, что в русскоязычном контексте лингвистически выражается в элементе «само-»: как в слове «самопознание», так и в словах «самореализация» и «самоактуализация». Однако смысловой оттенок этого поворота к себе связан не с отказом от отношений, а со сменой самого способа «находиться в отношениях». Говоря словами М. Бубера, вместо поверхностной видимости диалога предлагается «действительное бытие с миром» [Василуек 1994, с. 42].

<sup>5</sup> Схожее определение дает термину А. Маслоу: «Гораздо лучшим термином является “самоактуализация”, как я ее понимаю. Этот термин выражает “полноценное развитие человека” (исходя из его биологической природы), которое (эмпирически) нормативно для всего вида, безотносительно ко времени и месту, т. е. в меньшей мере культурно обусловлено. Оно соответствует биологической предопределенности человека, а не исторически-произвольным, локальным ценностным моделям, которым зачастую соответствуют термины “здоровье” и “недуг”. Оно также обладает эмпирическим содержанием и практическим смыслом» [Маслоу 1997, с. 32].

## 2. Концепт отношений

### 2.1. Ценностный контекст

Роль отношений выходит на первый план в связи с проблемой онтологической открытости. Открытость — качество бытия человека, роль которого активно разрабатывается диалогической традицией философии и христианскими мыслителями. Религиозная мысль утверждает изначальную открытость человека своему Творцу и ближнему. Свт. Игнатий Брянчанинов пишет о человеке: «Не дано ему пребывать единственно с самим собою, вне общения: это ему неестественно» [Брянчанинов 2010, с. 411]. Диалогическое мировоззрение помещает человека в ситуацию, где предельным смыслом наделены акты Творения и Откровения, понятия как первые проявления Диалога. Перед их лицом человек навсегда остается «ответным», открытым.

Противоположная ситуация, т. е. состояние закрытости и отделенности, осмысливается как греховная, демоническая, не отвечающая главной задаче человека на земле. М. Бахтин осмысляет такую оторванность человека от его истока (человек становится «самодовлеющим и самодовольным перед лицом смысла») как изнутри переживаемое грехопадение, «бытие лжи и ложь бытия» [Бахтин 1979, с. 207]. М. Бубер выделяет здесь не только онтологический, но и психологический аспект, а именно: то глубокое противоречие с самим собой, которое свойственно тому, кто замкнулся в своих границах и отгородился от мира.

На протяжении века развития психотерапии ценность отношений оказывалась в разном статусе. Мы можем проследить развитие взглядов на фактор отношений от помехи (исходная точка зрения З. Фрейда на феномен переноса) к средству (в рамках более позднего психоанализа), а затем и к стержневому феномену терапии. Экзистенциально-гуманистическая психотерапия второй половины XX в. опирается на диалогическую традицию, когда обращается к категориям «встречи» (экзистенциальная психотерапия, А. Лэнгле), «присутствия» (Дж. Бьюдженталь), «диалога» (гештальт-терапия, Г. Йонтеф). Ее интересует прежде всего человек как субъект, наделенный потенциалом, свободной волей и ответственностью, не объяснимый в качестве суммы составляющих и реализующийся в плоскости межличностных отношений. Именно с таким субъектом выстраиваются психотерапевтические отношения, причем он признается заслуживающим ответного присутствия терапевта в качестве личности, не защищающейся, не отстраняющейся, не надевающей маску эксперта. «Психотерапия должна оставаться постоянной попыткой двух людей восстановить полноту человеческого бытия путем взаимоотношения между ними. Любая методика, занимающаяся другим без “Я”, поведением при исключении переживания, взаимоотношениями при

пренебрежении личностями в их связи, индивидуумами при исключении их взаимоотношения и более всего объектом-который-нужно-изменить, а не личностью-которую-нужно-принять, просто увековечивает болезнь, которую она должна лечить. И любая теория, не основанная на природе человеческого бытия, есть ложь и предательство человека», — провозглашает Р. Лэйнг [Лэйнг 1995, с. 215].

## **2.2. Антропология клиента и терапевта в РСА**

К. Роджерс делает упор на роль особого рода отношений, способствующих становлению личности: помогающие отношения. Их критерием выступает направленность на исцеление и личностный рост Другого, страдающего от некоторых проблем и нуждающегося в помощи.

К. Роджерс рассуждает об отношениях в психотерапии в терминах условий: «Как установить с этим человеком такие отношения, которые он мог бы использовать для своего развития?» [Rogers 1957, p. 97]. Условия формулируются следующим образом: два лица находятся в психологическом контакте. Первый клиент пребывает в состоянии психического расстройств, раним и встревожен. Второй, консультант, активно участвует в общении. Затем перечисляются условия их контакта: консультант испытывает безусловное уважение к клиенту; консультант переживает эмпатию, приняв точку зрения клиента, и дает это ему понять; эмпатическое понимание и безусловное уважение консультанта передаются клиенту.

В рамках помогающего дискурса К. Роджерса отношениям отводится роль средства, направленного на решение задач самопринятия, самопознания клиента, реализации личностного потенциала клиента. Между тем опытные свидетельства о терапевтическом контакте К. Роджерса с клиентами явно переносят акцент на сами отношения как самодостаточную исцеляющую силу. Это не технология, а творческий акт, в котором оба участника приближаются к тому, чтобы максимально полно присутствовать в настоящем моменте.

Личностные задачи участников помогающих отношений различаются. Клиент, помимо того что идет на риск самораскрытия и производит работу выражения себя для другого, работает прежде всего в направлении самопринятия. Таков итог успешной терапии и желательное состояние человека, согласно К. Роджерсу. Для него конгруэнтность имеет экзистенциальное значение, так как свидетельствует о мужестве быть самим собой. В полной мере это может быть достигнуто только в процессе отношений. Таким образом, клиент в рамках психотерапии движется к идеалу бытия самим собой и формуле полноценно функционирующего организма с присущими ему характеристиками, которые мы описали ранее.

Какова же задача терапевта как еще одной личности, присутствующей в терапевтических отношениях? К. Роджерс формулирует ряд вопросов, поло-

жительный ответ на которые задает вектор внутренней работы консультанта. Вот некоторые из них: могу ли я восприниматься другим как достойный доверия, надежный человек? Могу ли я максимально точно передать то, что я испытываю в данный момент? Могу ли я позволить себе испытывать к другому человеку положительные чувства — симпатию, привязанность, любовь, интерес, уважение? Могу ли я принять все качества человека, которые он проявляет? В состоянии ли я допустить себя полностью в мир чувств и личностных смыслов клиента и видеть их такими же, какими их видит он? Могу ли я освободить клиента от угрозы внешней оценки? Могу ли я воспринимать другого индивида как человека, который находится в процессе становления, или мое и его прошлое ограничивает мое восприятие? [Роджерс 2004].

В работе «О становление личностью» К. Роджерс делает важное замечание: «Если бы я мог ответить утвердительно на все эти вопросы, я думаю, что тогда любые отношения, в которые я вошел бы, были бы помогающими, стимулирующими развитие» [Там же, с. 34]. Очевидно, К. Роджерс рассматривает идеал помощи как предельную цель своей практики.

Итак, антропология, стоящая за фигурой терапевта, диалогична, так как рассматривает человека в его обращенности к Другому, как бы «ради Другого». Здесь К. Роджерс близок В. Франклу. Последний критиковал избыточное внимание на самонаблюдении и саморефлексии и делал акцент на том, что смысл достигается способностью человека к самотрансценденции, к выходу за собственные пределы. Он настаивал на том, что только путем «размыкания» себя вовне человек может реализовать себя. В работе «Человек в поисках смысла» В. Франкл пишет: «Полная саморефлексия, однако, не только невозможна, но и не требуется, ведь в задачу духа не входит наблюдать и отражать самого себя. Сущность человека включает в себя его направленность вовне на что-то или на кого-то, на дело или на человека, на идею или на личность! И лишь поскольку мы интенциональны, постольку мы и экзистенциальны; лишь в той мере, в какой человек духовно сопresentsует чему-то или кому-то, духовной или иной сущности, лишь в меру такого сопresentsуствия человек сопresentsует себе. Человек не для того здесь, чтобы наблюдать и отражать самого себя; он здесь для того, чтобы предоставлять себя, поступаться собой, чтобы, познавая и любя, отдавать себя» [Франкл 1990, с. 236].

В христианских терминах можно сказать, что в пределе К. Роджерс утверждает идеал любви к ближнему — особой практики отношений, направленной на рост и становление Другого. В то же время от самого ближнего (клиента) этого не требуется в обязательном порядке. Такое распределение ролей напоминает заботу родителя о ребенке или границы планки достижений (меры самоотверженности и альтруизма) для мирян и духовенства. Вероятно, здесь можно проследить следы пасторского призвания, с которым была связана судьба К. Роджерса до начала

работы в сфере психологической помощи. Однако нужда в Другом, которая является неотъемлемым качеством клиента в модели терапевтической ситуации К. Роджерса, также делает его участником диалога.

### 2.3. Терапевтические условия (триада К. Роджерса)

**Конгруэнтность**<sup>6</sup>. Это первое условие помогающих отношений. Термин подразумевает соответствие, понятое в двух планах. В плане внутренней реальности человека конгруэнтность означает сознание собственного опыта, т. е. соответствие того, что человек переживает в качестве организма, тому, что он понимает о себе, с его Я-концепцией. Роджерс описывает это как необходимость осознавать любое испытываемое чувство или отношение. В плане межличностных отношений, внешней реальности конгруэнтность предполагает соответствие между переживанием человека и его выражением: речь идет о прозрачности для собеседника, подлинности в самопредъявлении.

Конгруэнтность выступает желательным состоянием для личности вообще и для личности консультанта в частности, хотя, согласно К. Роджерсу, никто не может удовлетворить требованию конгруэнтности на все сто процентов. Ограничение связано с тем, что человек не в состоянии самостоятельно отследить собственную потребность в психологической защите и полностью контролировать меру осознанности переживаний. Поэтому мы вправе сказать, что конгруэнтность представляет собой не столько цель психологической работы, сколько этико-психологический идеал, по направлению к которому личности предлагается расти.

В аспекте ценностной системы развитие способности быть конгруэнтным можно понять как заботу о полюсе Я в отношении «Я-Ты» и обеспечение такого условия диалога, по М. Буберу, как «бытие у себя» [Бубер 1999]. Человек, проживающий свою жизнь во всю отведенную ему силу, конгруэнтен: он находится в интимных, ясных отношениях с собой, хорошо знает и принимает себя во всем разнообразии и изменчивости своих чувств; своей искренностью и надежностью он устраняет преграды между собой и другими. В картине антропологических взглядов К. Роджерса конгруэнтность превосходит статус средства терапии и становится выражением упования о человеке — полноте его возможностей и отношений.

Другая важная в ценностном отношении тема связана с проблемой выбора. Конгруэнтность предполагает риск, на который добровольно и ответственно может пойти человек: риск предъявить себя в своей наготе, подлинным, незащищенным, несмотря на опасность быть отвергнутым, осмеянным или непонятым. «Я постоянно стою перед лицом экзистен-

<sup>6</sup> Конгруэнтность — лат. *congruens, -ntis* — соразмерный, соответствующий.

циального выбора конгруэнтности моего общения тем переживаниям, которые я сознаю на самом деле», — пишет К. Роджерс [Роджерс 2004, с. 205]. Он полагает, что именно от этого выбора зависит, будут ли отношения развиваться в сторону единения и взаимопонимания или в сторону разобщения и отсутствия согласия. В этом положении роджерсианской теории нам важен, с одной стороны, идеал согласия и единения, уходящий корнями в христианские ценности. С другой стороны — признание К. Роджерсом двойственности в природе человека. Очевидно, что если в представлении К. Роджерса субъект может сделать выбор в пользу конгруэнтности, т. е. предпочесть диалог, то он может выбрать и обратное — замкнутость на себе, закрытость, с которой связываются качества фальши, лжи, страдания. Здесь принципы РСА сближаются с иудео-христианской аксиологией в утверждении дилеммы: порождающая смысл открытость и опустошающая самозамкнутость.

**Позитивное принятие**<sup>7</sup>. Это второе условие роджерсианской терапии — описывает отношение к Другому (клиенту) и открывающимся в опыте переживаниям, т. е. тесно связано с конгруэнтностью. «Под принятием я понимаю теплое расположение к нему как к человеку, имеющему безусловную ценность, независимую от его состояния, поведения или чувств. Это значит, что он вам нравится, вы уважаете его как человеческое существо и хотите, чтобы он чувствовал по-своему», — описывает это условие К. Роджерс [Там же, с. 20].

В концепции позитивного принятия наиболее полно раскрывается вера К. Роджерса в человека, в его прекрасный, конструктивный, реалистичный организм. Исполнение этого условия требует от субъекта способности разглядеть за фасадами, вплоть до асоциального поведения, позитивное ядро личности. Терапевтический результат состоит в принятии клиентом того факта, что он достоин, чтобы его любили. Клиент обнаруживает: ничего плохого не произойдет, если он выпустит в свой внутренний опыт положительные чувства, которые испытывает по отношению к нему другой человек, терапевт. Свободное переживание доброжелательного отношения обобщенно выражается К. Роджерсом в следующей формулировке: «Я могу разрешить другому положительно относиться ко мне и сам могу полностью принять такое отношение. Это позволяет мне осознать, что я питаю глубокий интерес к другим и они мне небезразличны» [Там же, с. 50]. Таким образом, позитивное уважение и принятие в терапии служит выражением безусловной веры терапевта в позитивную суть личности клиента и становится способом для клиента встретиться с реальностью собственной положительной природы.

---

<sup>7</sup> Позитивное принятие — англ. *unconditional positive regard*. О развитии понятия см.: [Снегирева 2010; Сэнфорд 1998].

Важное требование, которое выдвигает К. Роджерс к чувству позитивного принятия, — безоценочность. Пафос теории сводится к тому, чтобы утвердить Другого в его инаковости: не просто смириться с ней, но именно «захотеть, чтобы он чувствовал по-своему». Это вопрос такого же экзистенциального выбора, как и конгруэнтность. Если элемент уважения и положительного отношения может быть обоснован позитивными качествами человека как такового, то принятие является актом свободной воли и не имеет рациональных оснований. Это акт творчества, «поворот воли» [Филипповская 2009, с. 210]. За условием безоценочного принятия стоит призыв к бескорыстной любви: «Это простое человеческое чувство, идущее от одного человека к другому; чувство, которое мне кажется более главным, чем сексуальное или родительское. Это такое положительное чувство по отношению к человеку, к которому не примешано желание изменить направление его развития или как-либо его использовать» [Роджерс 2004, с. 48]. В беседе К. Роджерса с П. Тиллихом звучит согласие в представлении о любви (агаре), которая вслушивается в Другого и служит преодолению экзистенциального разделения между людьми.

**Эмпатия**<sup>8</sup>. Как терапевтическое условие в концепции К. Роджерса эмпатия служит свидетельством отношения к человеку как к личности со всем богатством его переживаний. «Принятие не многого стоит до тех пор, пока в него не входит понимание, — отмечает К. Роджерс. — Только тогда, когда я понимаю чувства и мысли, которые кажутся вам такими ужасными, такими глупыми, такими сентиментальными или эксцентричными, только когда я понимаю их так, как вы, и принимаю их так, как вы, — только тогда вы действительно чувствуете, что у вас есть свобода исследовать все глубоко скрытые расщелины и укромные уголки вашего внутреннего опыта. Эта свобода — необходимое условие отношений» [Там же, с. 21]. Таким образом, терапевт утверждает клиента как уникального Другого не только актом веры в человека вообще, а в процессе размыкания собственного внутреннего мира, в акте понимания и со-переживания, встреченного актом открытости и доверия со стороны клиента. К. Роджерс называет эту особую активную разновидность слушания одной из самых мощных сил, обеспечивающих изменение.

К.В. Ягнюк выделяет концептуальное ядро, которое могло бы лежать в основе универсального определения эмпатии, разделяемого большинством авторов: «Эмпатия предполагает способность занимать позицию другого... подразумевает принятие роли другого и понимание чувств, мыслей и установок другого человека» [Ягнюк 2003, с. 48]. Т.Д. Карягина выделяет в качестве ключевой характеристики эмпатии у К. Роджерса ее

<sup>8</sup> Эмпатия (греч.) — страсть, страдание.

феноменологическую трактовку, когда опыт клиента воспринимается в его собственной системе отсчета [Карягина 2013].

В работе «Способ бытия» К. Роджерс дает развернутое определение: эмпатия «...означает вхождение в личный перцептивный мир другого и основательное его обживание. Она подразумевает чувствительность к постоянно изменяющимся в этом другом человеке чувственным смыслам, которые плавно переходят друг в друга... Эмпатия означает временное проживание в жизни другого человека, осторожное перемещение в ней без того, чтобы делать какие-либо оценки; эмпатия означает ощущение смыслов, которые он или она едва ли осознают, но без стремления раскрыть неосознаваемые чувства, поскольку это могло бы быть слишком угрожающим... Эмпатия означает частую сверку с человеком в отношении точности ваших ощущений и руководство теми реакциями, которые вы получаете от него. Вы являетесь надежным спутником человека в его или ее внутреннем мире» [Rogers 1980, p. 134].

К. Роджерс выделяет несколько граней эмпатического способа общения, которые более отчетливо обрисовывают эмпатию как терапевтический метод. Он требует от терапевта способности погружаться в мир клиента как в собственный: «Быть с другим таким способом означает на некоторое время оставить в стороне свои точки зрения и ценности, чтобы войти в мир другого без предвзятости» [Rogers 1975, p. 3]. Это подразумевает способность терапевта в достаточной мере чувствовать безопасность такого путешествия и уверенность в своей способности в любой момент вернуться обратно.

Развернутая теория эмпатии в человекоцентрированном подходе — одна из основных причин, по которым в связи с ПСА говорят о концепции Диалога. Эмпатия как терапевтическое условие реализует интенцию к открытости и пониманию, что можно считать коммуникативными проявлениями диалогической позиции. Тем не менее вопрос о диалогичности эмпатии остается дискуссионным. Обсуждается вопрос о том, насколько эмпатия оставляет пространство для личностного присутствия эмпатирующего (терапевта). Ф.Е. Василюк, в частности, пишет о том, что эмпатия в той же степени монологична, как и интерпретация [Василюк 1988, с. 32]. Если при интерпретации клиент позиционируется как неспособный понимать себя в собственном ценностном контексте, т. е. эта функция полностью делегируется аналитику, то при эмпатии от своего ценностного контекста отказывается уже терапевт. С этой точки зрения диалог в помогающих отношениях человекоцентрированного подхода невозможен из-за утраты полюса терапевта как субъекта, подлинно присутствующего в ситуации консультирования и свободно относящегося к клиенту собственным уникальным способом. Этот нюанс чутко подмечен в отечественном диалогическом подходе, где пристальное внимание уделено равноценности участвующих в диалоге сознаний [Копьев 1990].

В контексте ведущейся дискуссии по вопросу диалогизма эмпатии мы предлагаем обратиться к следующим аспектам эмпатического слушания и соответствующей антропологии у К. Роджерса. Первый аспект связан с таким качеством эмпатичного консультанта, как способность выходить за свои пределы и пересекать границы чужого внутреннего мира, не теряя при этом себя. Второй относится к смыслу, поиск которого становится истинным предметом психотерапевтической работы.

**Эмпатия: выход за пределы себя.** Применительно к описанному К. Роджерсом навыку мы можем говорить, с одной стороны, о риске соприкоснуться с Другим во всей его инаковости, с другой стороны, о самой способности совершить это метафизическое движение. Из триады К. Роджерса именно эмпатия предполагает такое представление о человеке, при котором он не ограничен тотально собственным способом восприятия, переживания или думания. Другими словами, эмпатия означает возможность свободы человека от самого себя.

Способность к эмпатии также свидетельствует о возможности или даже праве человека принять чужое: соприкоснуться с ним в такой близости, как с самим собой. В аксиологическом поле эта мысль отсылает к идее взаимной связанности и взаимной ответственности, о которой, в частности, говорит Э. Левинас: «Один-для-другого — как “сторож брату своему”, как один-ответственный-за-другого. Между одним, т. е. мною, и другим, за которого я в ответе, зияет бездонная пропасть, — но она же есть пропасть не-безразличия ответственности, означивание значения, не сводимое к какой-либо систематизации. Это и есть неразличенность самой близости к ближнему, благодаря которой только и образуется глубинная общность между мною и другим, единство человеческого рода...» (цит. по: [Снегирева 2010, с. 134]). Мы делаем вывод, что концепция эмпатии К. Роджерса предполагает такую антропологическую картину, в которой человек способен и должен быть для Другого «ближним», что позволяет говорить о библейских предпосылках аксиологии РСА.

**Эмпатия: роль Другого в порождении смысла переживания.** В работе «Эмпатия» [Rogers 1975] К. Роджерс использует разработанное Ю. Джендлином понятие переживания (experiencing), понимаемое как «некий телесный, изнутри чувствуемый процесс, характер и смысл которого зависит от терапевтического взаимодействия» [Джендлин 1993, с. 78]. Процесс эмпатического понимания описывается как пронизательное улавливание смысла состояния, переживаемого клиентом в данный момент, — смысла, который пока не доступен клиенту. Указывая на возможные смыслы переживаний другого, терапевт помогает клиенту переживать более полно и конструктивно [Роджерс 2004].

На то, что эмпатия представляет собой нечто большее, нежели точное отражение выражаемого клиентом содержания, указывает В. Кайль:

«Эмпатическое понимание терапевта должно герменевтически превосходить инконгруэнтное самопонимание клиента. В противном случае эмпатическое понимание остается поверхностным и неэффективным» [Кайль 1996]. Концепция герменевтической эмпатии помогает увидеть возможность для более полного присутствия терапевта в реальности терапевтического процесса. Именно с терапевтическими реакциями «еще-непринятия» и «еще-не-понимания», в которых выражается ответ терапевта на неконгруэнтность клиента и происходит расширение непосредственного эмпатического вслушивания, превращение эмпатии в герменевтическую, В. Кайль связывает «личную силу» терапевтической встречи.

К. Роджерс, Ю. Джендлин, В. Кайль развивают представление о том, что терапевт необходим клиенту для встречи со смыслом его переживания — необходим не как зеркало, а именно как Другой со своими реакциями, личностными смыслами и ценностями. Это ставит рожерианскую традицию эмпатии в аксиологическую перспективу диалога, который Л.И. Воробьева называет «культурной психотехникой смыслопорождения» [Воробьева 2006].

### 3. Проблема духовного измерения психотерапии

#### 3.1. Религия, наука, опыт в мировоззрении К. Роджерса

К. Роджерс занимал по отношению к проблеме духовности неоднозначную позицию. Он был воспитан в семье строгих протестантов, чьи взгляды были отмечены, говоря словами Макса Вебера, «духом формальной добропорядочности и методической аскезы». Религиозность семьи в дальнейшем ассоциировалась у К. Роджерса с суровым воспитанием и жесткими, вплоть до изоляции, семейными границами. В 1920-х гг. после поездки в Китай К. Роджерс отошел от веры своих родителей и увлекся поиском объединяющего начала для мировых религий. Несмотря на произошедшие изменения в отношении к протестантизму, по возвращении К. Роджерс два года провел в Нью-Йоркской объединенной теологической семинарии. Однако и этот опыт привел его к отказу от религии и выбору светской профессии психолога.

Наука не стала для К. Роджерса новой религией. В диалоге с П. Тиллихом К. Роджерс признается: «Мне кажется, мы оба пытаемся преодолеть некоторые тенденции, очень характерные для современного мира: логико-позитивистский, ультрацентристский подход, упор на механистическую и детерминистскую точку зрения, которая, как я понимаю, превращает человека в простой объект, и пытаемся найти какую-то альтернативную позицию по отношению к жизни» [Роджерс, Тиллих 1994, с. 145]. В книге «О становлении личностью» (глава 10 «Люди или наука?

Философский вопрос») К. Роджерс указывает на противоречие между уважаемым им логическим позитивизмом, в духе которого он был образован, и субъективно ориентированным экзистенциальным мышлением, которое глубоко соответствовало его опыту психотерапии [Роджерс 2004]. Он описывает контраст между строгой объективностью себя-ученого и «почти мистической субъективностью» себя-терапевта.

В мировоззрении К. Роджерса, возможно, стержневым элементом предстают вера в человека и опора на опыт. Он пишет: «Ни мысли других, ни мои собственные мысли не важны так, как то, что я испытываю. Именно к опыту я должен снова и снова возвращаться, чтобы приблизиться к постижению истины. <...> Ни Библия, ни пророки, ни Фрейд, ни исследования, ни открытия Бога или человека не могут превзойти мой собственный опыт» [Там же, с. 16].

Знаменательно то, что строгая опора на опыт как на единственный достоверный источник знания, т. е. в известной мере материалистическая установка, как раз и сделала доступным для исследователей и коллег духовный горизонт терапевтической практики К. Роджерса. На позднем этапе развития своего подхода он пишет: «Опыт каждого из нас включает трансцендентное, неопишемое, духовное. Я вынужден признать, что я сам, как и многие другие, недооценивал важность мистического, духовного измерения» [Роджерс 2002, с. 57]. В той же работе мы находим часто цитируемое описание переживания трансцендентного: «Я не могу ничего сделать, чтобы вызвать это состояние, но когда я могу расслабиться и стать ближе к своей трансцендентальной сущности... в такие моменты кажется, что мой внутренний дух вышел вовне и прикоснулся к внутреннему духу другого человека» [Там же, с. 34]. Исходя из данных К. Роджерсом описаний, можно утверждать, что его духовное переживание имеет внеконфессиональный характер. Ценность, стоящая за его опытом, есть ценность Встречи и Диалога.

### **3.2. Психотехника и духовность**

Аксиология диалога позволяет по-новому взглянуть на терапевтические условия К. Роджерса. Л.И. Воробьева указывает на тот факт, что диалог, понятый как открытие смыслового измерения в человеке, не может являться только психотехникой, но становится практикой изменения жизни в соответствии с необходимостью держать ответ за ее смысл (психотехника здесь употребляется в своем узком «технологичном» значении) [Воробьева 2006]. А.А. Пузырей ссылается на высказывание К. Роджерса о том, что, хотя человекоцентрированный подход не испытывает недостатка в психотехниках, его ядро заключено не в них, а «в плане собственно диалогического личностного контакта, по отношению к которому, соответственно, психотехнический контакт оказывается несамодостаточным» [Пузырей 2005, с. 192].

В развитии человекоцентрированного подхода большое значение уделяется тому, чтобы избежать выхолащивания терапевтических условий до голой техники (например, отражения чувств). Противостоят тенденции к измелеченному пониманию выдвинутых К. Роджерсом условий может, как отмечает М. Боуэн, установка терапевта на духовное развитие [Боуэн 1992]. Интересный взгляд на феномен духовного развития в человекоцентрированной терапии предлагает Д. Брэзиер. Он задается вопросом, служит ли терапия в понимании К. Роджера целям самоактуализации терапевта или только клиента. Выдвигая концепцию первичного альтруизма, Д. Брэзиер приходит к мысли, что терапия даже в большей мере способствует именно духовному росту терапевта, так как он реализует в процессе работы альтруистическую установку. В этом смысле помощь клиенту может быть оказана только в той мере, в какой клиент способен освоить эту установку [Брэзиер 2005].

Тот факт, что человекоцентрированный подход имеет дело с духовным измерением в человеке, рождает вопрос об определении места психотерапии К. Роджера относительно духовных практик. С.С. Хоружий дает следующее определение духовной практики: «Направленный процесс преобразования человеком собственной энергийной проекции к некоторому телосу, или же “высшему духовному состоянию”» [Хоружий 2000, с. 434]. Различные практики могут затрагивать человека во всей полноте, с учетом «третьего» измерения их принадлежность именно к духовным практикам определяется их целью.

В этом отношении важно замечание Э.С. Робина Скиннера о том, что, хотя гуманистическая психология проявляет определенный интерес к мистическим, трансперсональным переживаниям, человек продолжает рассматриваться ею как центр вещей, а его эгоистические или альтруистические потребности «принимаются за чистую монету». Психолог предлагает рассматривать психотерапию и духовную традицию как два измерения, расположенные под прямым углом одно к другому и имеющие принципиально разные фундаментальные цели. По мысли Робина Скиннера, психотерапия имеет дело с человеком в горизонтальном измерении, по линии от рождения до смерти. В то время как священные традиции, начинаясь на горизонтальной временной оси, обращены к вертикальной линии развития, что предполагает постоянную устремленность человека к духовному преображению и росту и служение этой цели. По его мнению, гуманистические психологи, в частности К. Роджерс, часто смешивают уровни психики и духа и тем самым могут принести человеку вред, так как «предлагают полуистину, а не реальную вещь, способную утолить этот более глубокий голод» [Скиннер 1998, с. 228].

Однако, как показывает настоящее исследование, аксиология человекоцентрированного подхода — явление более комплексное, динамическое и личностное, нежели ярлык «гуманистической психологии»,

как это понимает Робин Скиннер. Именно опора на личный опыт К. Роджерса и выдвинутую им концепцию помогающего контакта позволяет говорить о том, что в человекоцентрированном подходе место духовному измерению находится в плоскости отношений, укорененных в аксиологии диалога и христианской ценности любви (agape).

### **3.3. Духовная реальность диалога**

Л.И. Воробьева, вслед за М. Бахтиным, полагает, что категория диалога подразумевает такую философскую антропологию, при которой человек понимается как уникальное существо, которому бытие не дано, а задано как задача, существо, брошенное в духовное, а не только в социальное пространство [Воробьева 2006]. В свою очередь Т.В. Снегирева анализирует диалогические концепции В.В. Бибихина, А.А. Ухтомского, Э. Левинаса, исходя из понимания Другого как опыта духовности [Снегирева 2012]. В. Франкл указывает на возможность духовного сущего «соприсутствовать» иному сущему как изначальную способность человека, сущность духовного существования, духовной реальности [Франкл 1990].

Мы делаем вывод о том, что диалог как фундаментальная ценность для человекоцентрированного подхода объединяет в себе и принцип самоактуализации, и принцип альтруистического служения. В обоих случаях человек рассматривается как открытый для Другого. Субъект нуждается в Другом для приращения смысла (позиция клиента) и утверждает Другого как цель и ценность (позиция терапевта), при этом обе установки взаимно дополняют друг друга и стремятся к интеграции.

### **Заключение**

Мы рассмотрели вопрос о том, какие соки питают древо человекоцентрированного подхода на религиозно-философской и психологической почве. Для анализа ценностных предпосылок подхода мы выделили такие базовые концепты, как принцип развития и принцип отношений. Это позволило проследить, как соотносятся элементы теории РСА с духовной проблематикой и сделать следующие выводы.

**1. Представление об организме и оппозиция «индивид—личность».** Выделенная оппозиция является чертой религиозного мировоззрения с опорой на библейское Откровение. Она описывает такие формы бытия человека, при которых он либо открыт к своему Творцу и ближнему (личность), либо замкнут, отгорожен, центрирован на самом себе (индивид). В концепции организма человек рассматривается К. Роджерсом вне проблемы грехопадения, в его изначальной благодати. За организмом признается изначальная социальность: потребность в отношениях и способность к ним. Оппозиция «индивид—личность» в аспекте противопоставления фальши и подлинности находит отражение в представле-

ниях о норме и патологии человекоцентрированного подхода (конгруэнтность в противопоставлении конфликту).

**2. Самоактуализация и проблема отношений.** Мы предлагаем различать эгоистические коннотации термина и тот смысл, который вкладывает К. Роджерс в идею «само-», т. е. идею возвращения к себе. Это смысл подлинности, который противопоставлен ориентировке на внешние ценности, опыту недоверия и чуждости самому себе. Самоактуализация, по К. Роджерсу, становится залогом диалогических отношений — таких отношений, в которых человек участвует как личность, в своей правде и глубине.

**3. Самоактуализация и проблема духовного измерения в деле становления личности.** Диалог К. Роджерса с ценностным сознанием христианства и диалогизма разворачивается по поводу проблемы ограничений человека в отношении собственного развития и установления конструктивных, исцеляющих отношений. В центре дискуссии оказывается категория свободы. К. Роджерс осмысляет свободу как результат такого сближения с собой, когда внешние ценности перестают определять жизнь. В свою очередь мировоззрение, опирающееся на трансцендентную реальность, указывает на невозможность для человека быть до конца свободным от самого себя.

**4. Базовые принципы помогающих отношений РСА и принципы диалога.** Мы проследили, как варьируется антропологический идеал в зависимости от того, идет ли речь о терапевте или клиенте. Если для первого ключевой становится установка на служение Другому, делу его становления, то для второго ведущей задачей оказываются самопринятие и самоактуализация при необходимом участии Другого. Подобное распределение ролей позволяет думать о следах пастырской идентификации К. Роджерса и о роли детско-родительской модели отношений в человекоцентрированном подходе.

Исследование позволило выявить антропологический идеал, стоящий за концепцией отношений в целом и за каждым из выделяемых условий терапии: конгруэнтность, принятие, эмпатия. Мы пришли к выводу, что роджерсианские принципы отношений находятся в согласии с христианской категорией любви к ближнему и философской категорией диалога. Открытость как подлинное состояние бытия человека утверждается во всех трех терапевтических условиях.

**5. Роль духовного измерения в мировоззрении К. Роджерса.** Биографический обзор и анализ эпистемологической рефлексии К. Роджерса показал, что в концепции подхода психолог опирается на реальность собственного опыта, включая реальность переживания священного (трансцендентного).

**6. Психотехника и духовная практика.** Мы проследили, какое место отводится духовному измерению в рефлексии подхода последователями К. Роджерса. Высветилась тенденция к тому, чтобы удерживать ориентир

на духовную реальность и экзистенциальный смысл терапевтических условий. В ценностном пространстве триада К. Роджерса предстает более чем средством достижения психотерапевтического результата. Терапевтические условия раскрываются как смысловые доминанты, описывающие вектор усилия участника отношений в направлении встречи личностей.

**7. Духовная реальность диалога в структуре РСА.** Общим выводом исследования является тезис о том, что духовное измерение человекоцентрированной терапии раскрывается в пространстве отношений, которые реализуют ценность диалога с такими присущими ему свойствами, как: онтологическая открытость, необходимость Другого в деле личного развития, утверждение Другого как предельной ценности.

Внимательное вслушивание в опыт участников психотерапевтических отношений снимает налет утилитарности с запроса на эффективность и позволяет рассуждать об этой проблеме в терминах предпринятого личностного усилия и направления его вектора. Событие диалога не может быть гарантировано, служить обещанным результатом. Однако оно является вершиной, наличие которой обеспечивает смыслопорождающую динамику психотерапевтического процесса. В отношении предельных ценностей клиент и терапевт становятся ответственными и дерзающими субъектами.

Прояснение и анализ аксиологии позволяют с большей ответственностью интерпретировать события психотерапии как те «эффекты», которые подразумевает разговор об эффективности, и делать это с учетом вертикального измерения процесса и достоверной реальности терапевтических отношений.

## ЛИТЕРАТУРА

- Антоний (Блум), митр. Сурожский.* Человек перед Богом. М.: Практика, 2006. 348 с.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 445 с.
- Боуэн М.В.-Б.* Духовность и личностно-центрированный подход // Вопросы психологии. 1992. № 3—4. С. 24—33.
- Брэзиер Д.* Карл Роджерс и его последователи: Психотерапия на пороге XXI века. М.: Когито-Центр, 2005. 315 с.
- Брянчанинов Игнатий, свт.* Слово о человеке: Избранные творения. СПб.: Приход святителя Игнатия Брянчанинова, 2010. 720 с.
- Бубер М.* Два образа веры. М.: АСТ, 1999. С. 590.
- Варко Н.А.* Человекоцентрированный подход в медицине на примере нейропсихологической реабилитации // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2014. Т. 11. № 2. С. 178—189.
- Василюк Ф.Е.* Диалог Карла Роджерса и Мартина Бубера // Консультативная психология и психотерапия. 1994. № 4. С. 37—59.
- Василюк Ф.Е.* Уровни построения переживания и методы психологической помощи // Вопросы психологии. 1988. № 5. С. 27—37.

- Воробьева Л.И.* Диалог и коммуникация // Консультативная психология и психотерапия. 2006. № 2. С. 3—28.
- Джендлин Ю.Т.* Субвербальная коммуникация и экспрессивность терапевта: тенденции развития клиенто-центрированной психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 1993. № 3. С. 75—92.
- Кайль В.* Герменевтическая эмпатия в клиент-центрированной терапии // The power of the person-centered approach / ed. by U. Esser, H. Pabst, G.-W. Speierer. Köln: GwG. 1996. P. 65—80. URL: <http://carl-rogers.ru/articles/105-empathy-w-kail.html> (дата обращения: 08.10.2015).
- Карягина Т.Д.* Эволюция понятия «эмпатия» в психологии: дис. ... канд. психол. наук. М., 2013. 175 с.
- Кириллова Е.И., Орлов А.Б.* Интент-анализ психотерапевтической речи К. Роджерса: Случаи Герберта, Глории и Джен // Консультативная психология и психотерапия. 2010. № 4. С. 134—165.
- Колпачников В.В.* Человекоцентрированный подход сегодня // Консультативная психология и психотерапия. 2009. № 1. С. 136—146.
- Копьев А.Ф.* Психологическое консультирование: опыт диалогической интерпретации // Вопросы психологии. 1990. № 3. С. 17—25.
- Лэйнг Р.Д.* Расколотое «Я». СПб.: Белый Кролик, 1995. 352 с.
- Маслоу А.* Психология бытия. М.: Рефл-бук, 1997. 300 с.
- Пузырей А.А.* Психология. Психотехника. Психагогика. М.: Смысл, 2005. 488 с.
- Роджерс К.* Клиентоцентрированный/человекоцентрированный подход в психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2002. № 1. С. 54—69.
- Роджерс К.* Клиент-центрированная психотерапия: Теория, современная практика и применение. М.: Изд-во Института психотерапии, 2007. 560 с.
- Роджерс К.* Консультирование и психотерапия. Новейшие подходы в области практической работы. М.: Изд-во Института психотерапии, 2006. 512 с.
- Роджерс К.* О становлении личностью: Психотерапия глазами психотерапевта (html-версия, испр. изд. книги: Роджерс К. Становление человека: Психотерапия глазами психотерапевта. М.: Прогресс, 1994) / пер. М.М. Исениной, под ред. Е.И. Исениной (термин. правка В. Данченко). Киев: PSYLIB, 2004. URL: <http://psycheresurs.ru/d/294831/d/rodzhers-k.-o-stanovlenii-lichnostyu.pdf> (дата обращения: 25.12. 2015).
- Роджерс К., Тиллих П.* Диалог К. Роджерса и П. Тиллиха // Консультативная психология и психотерапия. 1994. № 2. С. 143—150.
- Седакова О.А.* Поэзия и антропология // Материалы лекции в Свято-Филаретовском институте (Москва, 02.09.2014). URL: <http://sfi.ru/sfi-today/article/i-chto-chelovek-chto-ego-beregut-gnezdo-razorennya-i-stona.html> (дата обращения: 13.10.2015).
- Скиннер Робин Э.С.* Психотерапия и духовная традиция // Психотерапия и духовные практики: Подход Запада и Востока к лечебному процессу / сост. В. Хохлов. Минск: Вида-Н, 1998. С. 221—245.
- Снегирева Т.В.* «Другой» как опыт духовности // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 4. С. 16—59.
- Снегирева Т.В.* За гранями текста. Клиенто/человекоцентрированный подход и практическая христианская психология: возможен ли диалог? // Консультативная психология и психотерапия. 2010. № 2. С. 169—190.

- Энфорд Р. Исследование эволюции клиент-центрированного подхода в психотерапии // Эволюция психотерапии. М.: Класс, 1998. Т. 3. С. 28—45.
- Филипповская О.В. Неэвклидова геометрия: памяти Н.Л. Трауберг // Консультативная психология и психотерапия. 2009. № 3. С. 208—210.
- Франкл В. Человек в поисках смысла / под ред. Л.Я. Гозмана, Д.А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
- Хоружий С.С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека. М.: Библиотека Веб-центра «Омега», 2000. 783 с.
- Ягнюк К.В. Природа эмпатии и ее роль в психотерапии // Журнал практической психологии и психоанализа. 2003. № 1. С. 44—67.
- Rogers C. A way of being. Boston: Houghton Mifflin Company, 1980.
- Rogers C.R. Empatic: an unappreciated way of being // The Counseling Psychologist. 1975. Vol. 5. № 2. P. 2—10.
- Rogers C. The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change // Journal of Consultation Psychology. 1957. Vol. 21 (2). P. 95—103.

## SOME AXIOLOGICAL BACKGROUND OF PERSON-CENTERED APPROACH

M.K. GROSITSKAYA

The article studies the axiological presuppositions of Person-centered approach in the context of philosophy of dialogism, Christian thought and the tradition of existential and humanistic psychotherapy. Axiology of the core concepts of the approach (the theory of the organism, self-actualization, three main core conditions for therapeutic change) is studied based on the concept of development (formation), and the concept of relationship. The place of the spiritual dimension in the therapeutic relationship as a dialogical practice is defined.

**Keywords:** axiology of psychotherapy, dialogue, spiritual practice, psychotherapeutic relationship, religion and psychotherapy, philosophical anthropology, Person-centered approach.

### REFERENCES

- Antonii (Blum), mitr. *Surozhskii*. Chelovek pered Bogom. Moscow: Publ. Praktika, 2006. 348 p.
- Bakhtin M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva*. Moscow: Publ. Iskusstvo, 1979. 445 p.
- Bouen M.V.-B. *Dukhovnost' i lichnostno-tsentrirrovannyi podkhod*. Voprosy psikhologii. 1992. № 3—4. P. 24—33.
- Brezier D. *Karl Rodzhers i ego posledovateli*. In: *Psikhoterapiya na poroge XXI veka*. Moscow: Publ. Kogito-Tsentr, 2005. 315 p.
- Bryanchaninov Ignatii, svt. *Slovo o cheloveke*: Izbrannye tvoreniya. St. Petersburg: Publ. Prikhod svyatitelya Ignatiya Bryanchaninova, 2010. 720 s.
- Buber M. *Dva obraza very*. Moscow: Publ. AST, 1999. P. 590.

- Varko N.A. Chelovekotsentrirovanniy podkhod v meditsine na primere neiropsikholo- gicheskoy reabilitatsii. Psikhologiya. Zhurnal Vyshei shkoly ekonomiki. 2014. T. 11. № 2. P. 178—189.
- Vasilyuk F.E. Dialog Karla Rodzhersa i Martina Bubera. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 1994. № 4. P. 37—59
- Vasilyuk F.E. Urovni postroeniya perezhivaniya i metody psikhologicheskoy pomoshchi. Voprosy psikhologii. 1988. № 5. P. 27—37.
- Vorob'eva L.I. Dialog i kommunikatsiya. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2006. № 2. P. 3—28.
- Dzhendlin Yu.T. Subverbal'naya kommunikatsiya i ekspressivnost' terapevta: tendentsii razvitiya kliento-tsentrirovannoy psikhoterapii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 1993. № 3. P. 75—92.
- Kail' V. Germenevticheskaya empatiya v klient-tsentrirovannoy terapii. In: The power of the person-centered approach (ed. by U. Esser, H. Pabst, G.-W. Speierer). 1996. Koln: GwG. P. 65—80. URL: <http://carl-rogers.ru/articles/105-empathy-w-kail.html> (data obrashcheniya: 08.10.2015).
- Karyagina T.D. Evolyutsiya ponyatiya «empatiya» v psikhologii: dis. ... kand. psikhol. nauk. Moscow, 2013. 175 p.
- Kirilova E.I., Orlov A.B. Intent-analiz psikhoterapevticheskoy rechi K. Rodzhersa: Sluchai Gerberta, Glorii i Dzhen. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2010. № 4. P. 134—165.
- Kolpachnikov V.V. Cheloveko-tsentrirovanniy podkhod segodnya. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2009. № 1. P. 136—146.
- Kop'ev A.F. Psikhologicheskoe konsul'tirovanie: opyt dialogicheskoy terpretatsii. Vo- prosy psikhologii. 1990. № 3. P. 17—25.
- Leing R.D. Raskolotoe «Ya». St. Petersburg: Publ. Belyi Krolik, 1995. 352 p.
- Maslou A. Psikhologiya bytiya. Moscow: Publ. Refl-buk, 1997. 300 p.
- Puzyrej A.A. Psikhologiya-psikhotehnika-psikhagogika. Moscow: Publ. Smysl, 2005. 488 p.
- Rodzhers K. Klientotsentrirovanniy/chelovekotsentrirovanniy podkhod v psikhoterapii. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2002. № 1. P. 54—69.
- Rodzhers K. Klient-tsentrirovannaya psikhoterapiya: Teoriya, sovremennaya praktika i primenenie. Moscow: Publ. Instituta Psikhoterapii, 2007. 560 p.
- Rodzhers K. Konsul'tirovanie i psikhoterapiya: Noveishie podkhody v oblasti prakticheskoy raboty. Moscow: Publ. Instituta psikhoterapii, 2006. 512 p.
- Rodzhers K. O stanovlenii lichnost'yu: Psikhoterapiya glazami psikhoterapevta (html— versiya, ispr. izd. knigi: K. Rodzhers. Stanovlenie cheloveka: Psikhoterapiya glazami psikhoterapevta. [M.: Progress, 1994], per. M.M. Iseninoy, pod red. E.I. Iseninoy, termin. pravka V. Danchenko). Kiev: PSYLIB, 2004. URL: <http://psycheresurs.ru/d/294831/d/rodzhers-k.-o-stanovlenii-lichnostyu.pdf> (data obrashcheniya: 25.12. 2015).
- Rodzhers K., Tillikh P. Dialog K. Rodzhersa i P. Tillikha. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 1994. № 2. P. 143—150.
- Sedakova O.A. Poeziya i antropologiya. Materialy lektsii v Svyato-Filaretovskom insti- tute (Moskva, 02.09.2014). URL: <http://sfi.ru/sfi-today/article/i-chto-chelovek-chto-ego-beregut-gnezdo-razorenya-i-stona.html> (data obrashcheniya: 13.10.2015)

- Skinner Robin E.S.* Psikhoterapiya i dukhovnaya traditsiya. Psikhoterapiya i dukhovnye praktiki: Podkhod Zapada i Vostoka k lechebnomu protsessu (sostav. V. Khokhlov). Minsk: Publ. Vida-N, 1998. P. 221—245.
- Snegireva T.V.* «Drugoi» kak opyt dukhovnosti. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2012. № 4. P. 16—59.
- Snegireva T.V.* Za granyami teksta. Kliento/chelovekotsentrirovanniy podkhod i prakticheskaya khristianskaya psikhologiya: vozmozhen li dialog? Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2010. № 2. P. 169—190.
- Senford R.* Issledovanie evolyutsii klient-tsentrirovannogo podkhoda v psikhoterapii. Evolyutsiya psikhoterapii. T. 3. Moscow: Publ. «Klass», 1998. P. 28—45 (in Russ.).
- Filippovskaya O.V.* Neevklidova geometriya: pamyati N.L. Trauberg. Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya. 2009. № 3. P. 208—210.
- Frankl V.* Chelovek v poiskakh smysla (pod red. L.Ya. Gozmana, D.A. Leont'eva). Moscow: Publ. Progress, 1990. 368 p.
- Horujy S.S.* Pravoslavnaya askeza — klyuch k novomu videniyu cheloveka. Moscow: Biblioteka Veb-Tsentra «Omega», 2000. 783 p.
- Yagnyuk K.V.* Priroda empatii i ee rol' v psikhoterapii. Zhurnal prakticheskoi psikhologii i psikhoanaliza. 2003. № 1. P. 44—67.
- Rogers C.* A way of being. Boston: Houghton Mifflin Company, 1980.
- Rogers C.R.* Empatic: an unappreciated way of being. The Counseling Psychologist. 1975. Vol. 5. № 2. P. 2—10.
- Rogers C.* The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. Journal of Consultation Psychology. 1957. Vol. 21(2). P. 95—103.