

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МЕТОД ОСОЗНАНИЯ ЖИЗНЕННЫХ СМЫСЛОВ

Часть 1

В.С. КУБАРЕВ

В статье раскрывается модель феноменологической рефлексии и рассматривается изменение ее содержания, связанное с обращением феноменологии к экзистенциальным проблемам человека. Показывается, что ядром этих изменений является введение принципа двойной опосредованности опыта сознания: символом и текстом. В связи с этим феноменологическая рефлексия рассматривается как личностная рефлексия и понимается как механизм инициального опыта.

Ключевые слова: самобытие, личностная рефлексия, символ, текст.

В современной литературе, как отмечает Ф. Герхард [Gerhard, 1994], происходит субъективация и субъективизация феномена смысла жизни, в результате чего в фокус теоретической мысли помещается осознающий себя субъект, перед которым и ставится задача на смысл или, более широко, осмысление жизни. Отсюда особую актуальность приобретает вопрос о механизмах осознания субъектом своих жизненных смыслов, одну из возможностей психологического исследования которых открывает феноменология, понимаемая нами не столько как теория или философская концепция, представленная соответствующими мыслителями и их концептуальными моделями, сколько как метод познания. Как отмечает А.М. Улановский, «феноменология — это прежде всего метод познания, а не система взглядов и истин. Ее следует принимать и практиковать как способ или стиль» [Улановский, 2007, с. 130]. М. Мерло-Понти подчеркивает: «...феноменологию можно принимать и практиковать как способ или стиль, она существует как движение еще до того, как достигает полного философского осознания ... Феноменология доступна только феноменологическому методу» [Мерло-Понти, 1999, с. 6]. Для нас важно то, что точкой отсчета для этого метода является сознающий субъект, который на себе практикует феноменологиче-

ский взгляд (феноменологическая рефлексия) на свой жизненный мир, в результате чего, ему оказывается доступна смысловая сторона жизни.

Таким образом, феноменология позволяет обозначить начальную точку движения нашей мысли на пути поиска (осознания) жизненных смыслов: изнутри осознающего себя и свой жизненный мир субъекта. В начале размышлений мы находимся в контексте феноменологии Э. Гуссерля, смысл которой В.И. Молчанов описал следующим образом: «Если для Киркегора философия — это, прежде всего, гегелевская философия и непосредственное отношение индивида к абсолютному достигается не в философии, а в религии откровения, то Гуссерль создает новую форму идеалистической философии, где это отношение реализуется в самоявленном духовном опыте, в основе которого — феноменологическая рефлексия» [Молчанов, 2007, с. 76]. Другими словами, жизнь в ее смысле, постижима не только в опыте религиозного приобщения к Божественному началу, но и в опыте феноменологической рефлексии, практикуемой субъектом на себе.

Основная задача феноменологической рефлексии заключается в сдвиге наивной установки сознания, полагающей жизненную ситуацию, как объективную предстоящую субъекту данность, вызывающую у него те или иные эмоциональные состояния, на сами эти состояния, рассматриваемые как переживание смысла-контекста этой ситуации, который самой ей не принадлежит, но интенционально ей приписывается. Интенциональность означает, что жизненная ситуация еще до того, как является субъекту в качестве предстоящей ему объективной данности, то есть в качестве неких мирособытий и обстоятельств, в которых он мог бы действовать, и относительно которых испытывал бы те или иные эмоциональные переживания, наделяется определенным смысловым контекстом, который собственно и определяет характер тех переживаний, вызываемых этой ситуацией у субъекта.

Если сформулировать суть интенциональности в мотивационном ключе, то она может быть обозначена как сила, которая притягивает внимание к предмету до того, как субъект обратит внимание на этот предмет или как смысл, конституирующий ситуацию, как субъективно значимую для субъекта ситуацию. Наивная установка сознания заключается в том, что субъект полагает, что смысл жизненной ситуации присущ самой ситуации и непосредственно в ней осознаваем. Как отмечает В.И. Молчанов: «Само собой разумеется, что определенное значение или смысл, возникает всегда в связи с определенным обстоятельством, ситуацией, событием или, в самом широком смысле, положением дел. Однако это не значит, что само положение дел содержит в себе смысл,

который может быть передан сознанию непосредственно» [Молчанов, 2007, с. 91]. То же самое подчеркивает Ж.П. Сартр, критикуя эмпирическую психологию: «С самого начала психолог-эмпирик, определяя человека его желаниями, остается жертвой субстанциалистской иллюзии. Он рассматривает желание как находящееся в человеке в качестве «содержания» сознания и полагает, что смысл желания присущ самому желанию» [Сартр, 2000, с. 354].

Несмотря на то, что феноменологическая рефлексия состоит в переводе взгляда с жизненной ситуации на ее переживание, последнее рассматривается не как эмпирическая субъективность, редуцированная к внутреннему эмоциональному состоянию и противопоставленная объективности мира, но как переживание, укорененное в интенциональной структуре жизненной ситуации и соответственно выступающее переживанием ее смысла, являющегося имплицитной формой укорененности субъекта в жизненном мире, имплицитной формой его захваченности миром. Отсюда лозунг Э. Гуссерля «назад к самим предметам», которые взятые в их смысловом содержании представляют собой уже не натуральные объекты, но предметности сознания или ноэмы, то есть смысловые образы предметов (но не имманентные, а трансцендентные) или феноменальный образ жизненной ситуации, раскрывающий смысловой контекст ее переживания (как яблоки Сезана, это не натуральные яблоки, но предметные единицы переживания).

В этой связи М. Мерло-Понти пишет: «Рефлексия не отворачивается от мира, чтобы обратиться к единству сознания как основе мира, она отступает в сторону, чтобы увидеть бьющие ключом трансценденции, она ослабляет интенциональные нити, связывающие нас с миром, чтобы они явились взору, лишь она может быть осознанием мира, поскольку обнаруживает его как что-то странное и парадоксальное» [Мерло-Понти, 1999, с. 13]. Поэтому, как Э. Гуссерль [Гуссерль, 2005] так, например, и М.К. Мамардашвили [Мамардашвили, 1994], и М. Мерло-Понти [Мерло-Понти, 1999] говорят не об отрицании мира, данного в естественной установке сознания, но о «взятии его в скобки», «подвешивании», «воздержании», которые, сохраняя естественную картину мира в качестве фона, позволяют конституировать его феноменальную картину, высвечивая этим смысловой контекст жизненной ситуации и преодолевая ее непосредственную данность.

Примером в данном случае может служить мнимая ситуация детской игры, позволяющая ребенку действовать не в непосредственно воспринимаемом сенсорном поле, но в смысловом поле игры. Как отмечает Л.С. Выготский, «действие в ситуации, которая не видится, а только

мыслится, действие в воображаемом поле, в мнимой ситуации, приводит к тому, что ребенок научается определяться в своем поведении не только непосредственным восприятием вещи или непосредственно действующей на него ситуацией, а смыслом этой ситуации» [Выготский, 2006, с. 211]. Что касается феноменологической рефлексии взрослого, то она конституирует смысловой контекст или смысловой горизонт переживания жизненной ситуации, этим обнаруживая ее имплицитную сторону в ее тайной законосообразности, которую М. Мерло-Понти описывает следующим образом: «Если рассматривать событие вблизи, в тот момент, когда оно переживается, кажется, что все происходит случайно, что все решилось благодаря каким-то амбициям, удачной встрече, благоприятному стечению обстоятельств. Но одна случайность уравнивается другой, и вот уже собирается множество фактов, вырисовывается определенный способ выбирать позицию в отношении человеческой ситуации, событие, контуры которого определились и о котором можно говорить» [Мерло-Понти, 1999, с. 19].

Для того, чтобы жизненная ситуация предстала как ноэма, то есть в ее смысле для субъекта, она, с одной стороны, должна быть «подвешена» перед внутреннем взором как воображаемая (эйдос), а не натурально воспринимаемая ситуация. Как пишет М.К. Мамардашвили, «в феноменологическом сдвиге внимания или редуктивном подвешивании натурального представления внешней действительности мы должны получить характеристики этого видения движением в его собственной системе, т. е. оставаясь в рамках феномена сознания и не выходя за эти рамки, — и в этом смысле ухватить описанием, а не объяснением» [Мамардашвили, 1994]. С другой стороны, она должна быть «распрошена» об ее смысле, который самой ей не принадлежит, но конституируется этим расспрашиванием: «Дело за тем, чтобы этот еще безмолвный опыт... довести до чистого выражения его собственного смысла» [Гуссерль по: Мерло-Понти, 1999, с. 15].

В этой связи Е.В. Зинченко отмечает: «Феноменолог обнаруживает мир в проговаривании опыта мира. Описание опыта это не описание индивидуальных состояний и ощущений, но разворачивание / раскрытие смысла» [Зинченко Е.В.]. А так как «... смысл не существует вне его схватывания или понимания» [Молчанов, 2007, с. 92], то раскрывается он посредством феноменологической рефлексии. Поэтому Э. Гуссерль подчеркивает, что «... феноменологическая рефлексия не есть простое схватывание впечатлений или интроспекция. В рефлексии схватывается в единстве поток сознания, следовательно, рефлексия конституирует сознание как поток» [Гуссерль по: Молчанов, 2007, с. 92]. В.И. Молча-

нов [там же] отмечает, что рефлексия понимается Э. Гуссерлем не как нечто репродуктивное, ретроспективное, фиксирующее продукт деятельности сознания (в таком случае допускается существование этого сознания до рефлексии и, таким образом, оно рассматривается как объект), но как конституирующий процесс, в котором собственно смыслообразующая функция в рефлексии себя порождает и воспроизводит. Отсюда сознание у Э. Гуссерля «есть смыслообразование и смыслоконституирование, которое обнаруживается в рефлексии, являющейся основным методом феноменологического исследования сознания» [Гуссерль, 2005].

Предметом феноменологической рефлексии, как мы сказали, выступает переживание и его интенциональная структура, осознание которой инициирует смыслообразование. Следуя феноменологическому методу в русле психологии, наша задача заключается в сдвиге фокуса внимания (эпохе) с мира на переживание мира, и его понимание как динамической единицы жизни сознания (душевная субъективность): «психолог редуцирует в-мире-имеющую-место внутри привычно значащего для него мира субъективность к чисто душевной субъективности» [Гуссерль, 1991]. В этом сдвиге нам необходимо в интуитивном созерцании описать смысловую структуру переживаемого опыта мира (ноэму): «Феноменологический опыт — это, естественно, не что иное, как та рефлексия, в которой нам становится доступным психическое в его собственной сущности, причем рефлексия, которая мыслится в качестве осуществляемой в теоретических интересах и которая последовательно проводится, так, что подвижно-текущая специфическая жизнь Я, жизнь сознания не только поверхностно осматривается, но эксплицируется в созерцании в соответствии со своими собственными существенными составными частями и, как мы уже говорили, во всех горизонтах» [Гуссерль, 2005].

Картину, открывающуюся в результате сдвига внимания с сознания мира на жизнь сознания (то есть в результате феноменологической редукции), которая испытывается субъектом в его переживаниях, направленных на мир, С.Л. Франк описывает следующим образом: «Наша душевная жизнь не абсолютно прозрачна, но и не абсолютно непроницаема: созерцающая поверхностные душевные явления, мы имеем перед собой не густой занавес, который нужно было бы поднять, чтобы увидеть глубину сцены, а скорее дымку, сквозь которую вырисовываются или могут вырисовываться контуры заднего плана. Это необходимо уже потому, что сама эта дымка не плоска, а имеет пластические очертания, с выпуклостями и углублениями, так что уже в лице ее самой мы имеем де-

ло с ближайшими, более доступными слоями того, что находится в глубине» [Франк, 2000].

Глубинный слой, просматриваемый сквозь внешнюю поверхность душевной жизни, и является интенциональной структурой переживания, базовая особенность которой — прозрачность (очевидность) для феноменологического рефлексивного описания. К. А. Свасьян, проясняя феноменологию Э. Гуссерля, отмечает: «Как таковая, очевидность сущностно принадлежит интенциональности и, более того, представляет собой универсальный способ интенциональной соотнесенности сознания» [Свасьян, 2010]. Сама же душевная жизнь, таким образом, является интенциональным переживанием, которое «имеет ввиду», «полагает», «мнит», «подразумевает» («внутренняя целесообразность» [Дильтей, 1996]) жизненный смысл, который и необходимо «довести до чистого выражения» [Э. Гуссерль].

Отсюда формой существования жизненного смысла как предмета феноменологической рефлексии, является интенциональное переживание. Из допущения о прозрачности интенциональной структуры переживания для рефлексирующего субъекта (очевидность опыта, созерцательная интуиция) формулируется и цель описательной феноменологии — непосредственное и непредвзятое описание опыта как он есть. Как пишет А.М. Улановский: «цель феноменологии заключалась как раз в интуитивном, непредубежденном, доскональном, дескриптивном, аналитическом установлении различий и в приведении к ясности феноменов сознательной жизни» [Улановский, 2007, с. 132].

Но насколько действительно субъект в своей субъективной жизни (то есть в своем бытии) прозрачен для самого себя? П. Рикер, рассматривая феноменологию в контексте психоанализа, дает отрицательный ответ на этот вопрос и выдвигает два критических тезиса:

1) «Мы знаем теперь, что интенциональная жизнь, взятая во всем ее объеме, может иметь иные смыслы, отличные от непосредственного смысла. Наиболее скрытая, наиболее общая и, надо признать, наиболее абстрактная возможность бессознательного вписана в этот изначальный разрыв между уверенностью относительно сознания и истинным знанием о сознании; это знание не дано, его необходимо искать и находить; адекватность “я” и “я”, которую можно было бы назвать самознанием в самом значительном смысле этого слова, стоит не в начале, а в конце» [Рикер, 2002];

2) признание прозрачности бытия субъекта для самого субъекта исключает из философского осмысления феномен бессознательного («феноменология нуждается в бессознательном» [П. Рикер, 2002]), в

контексте которой сознание должно рассматриваться в плане его собственного развития (эпигенез): «...сознание начинает понимать, что оно должно со всей строгостью переосмыслить себя и свои необоснованные претензии, которые являются следствием нарциссического отношения непосредственного сознания к жизни» [там же] и далее: «этим я хочу сказать, что вопрос о сознании, мне думается, связан с таким вопросом: каким образом человек выходит из своего детства, как он становится взрослым?» [там же].

В первом тезисе фактически вводится проблема самообмана (несопадение действительных и непосредственно из себя осознаваемых жизненных смыслов), наиболее остро поставленная в психоанализе и осмысленная в контексте феноменологии Ж.П. Сартром, с точки зрения которого самообман коренится в структуре для-себя, и в этом смысле является неустранимой «постоянной угрозой всякого проекта человеческого бытия» [Сартр, 2000, с. 64]. В отечественной психологии эта проблема нашла выражение, например, у Д.А. Леонтьева [Леонтьев, 2003] в идее о принципиальном несопадении личностного (отраженного в сознании) и жизненного (онтологического и неосознаваемого) смыслов. В.В. Знаков, считает, что «исток проблемы самопонимания следует искать в расхождении между тем, как анализирующий себя человек действительно понимает себя и тем, как он должен понимать, т. е. должен был бы понимать себя в соответствии со своим настоящим, подлинным бытием» [Знаков, 2007].

Во втором тезисе говорится не только о необходимости признания феномена бессознательного и включения его в феноменологический дискурс, что позволит понимать само сознание (об этом писали также М.К. Мамардашвили с А.М. Пятигорским [Мамардашвили, Пятигорский, 1997]), но и о том, что феноменология в контексте психоанализа связывается с проблемой целостности личности и экзистенциальным опытом, в результате чего рефлексия из феноменологической превращается в личностную рефлексию [Росохин, 2010], рассматриваемую как механизм развития личности. В целом критика постулата о внутренней прозрачности бытия субъекта для сознания субъекта (иллюзия самосознания) приводит П. Рикера к пониманию герменевтической природы рефлексии, как в отношении сознания, так и бессознательно в их диалектическом единстве. Рассмотрим более подробно основные аспекты обозначенной проблематизации и ее последствия.

П. Рикер утверждает, что основная ошибка феноменологии — это тезис о возможности непосредственного описания субъектом самого себя в его внутренней истине, то есть что самобытие субъекта доступно в

непосредственном виде самому этому субъекту в акте его осознания. Мыслителями, которые подорвали, как пишет П. Рикер, уверенность сознания в самом себе, были Ф. Ницше, К. Маркс и З. Фрейд: «Прежде всего, они боролись против одной и той же иллюзии, окруженной ореолом авторитета, — иллюзии самосознания. Эта иллюзия была первым плодом победы, одержанной над предшествующей иллюзией — иллюзией вещи. Философ, воспитанный в школе Декарта, знал, что вещи вызывают сомнение, что они не такие, какими кажутся; но он не сомневался в том, что сознание таково, каким оно предстает перед самим собой; в нем смысл и осознание смысла совпадают. Благодаря Марксу, Ницше и Фрейду мы стали сомневаться. Вслед за сомнением в вещи мы подошли к сомнению в сознании» [Рикер, 2002].

Таким образом, если Э. Гуссерль направлял свою феноменологию на редукцию внешней объективной ситуации, на которой «смысл не написан», к сознанию, но при этом, как мы отмечали, утверждал очевидность интенциональной структуры переживания, то есть ее совпадение в акте осознания с осознаваемым смыслом, то П. Рикер подчеркивает ее принципиальную бессознательность, то есть недоступность жизни сознания для самого сознания. Ж.П. Сартр это несовпадение обозначил как несовпадение феномена бытия и бытия феномена, осмыслив бытие как дорефлексивную и принципиально недоступную для рефлексии структуру для-себя.

Э. Гуссерль, поставив проблему отношения рефлексии к неререфлексивному, понимал последнее хотя и не как непосредственную данность, но, все же, как потенциально осознаваемое, то есть как неактуальное сознание, этим, с точки зрения П. Рикера, не развенчав до конца рефлексивное сознание: «Следует довести до конца развенчание рефлексивного подхода к сознанию: бессознательное, к которому отсылает иререфлексивное феноменологическое метода, еще “способно стать сознательным”; оно неотделимо от сознания, оно то, что находится вне внимания, оно — как бы неактуальное сознание, если сопоставлять его с сознанием актуальным. Такова теорема, выводимая в первом томе “Идей”: сознание не может быть полностью актуальным; оно — это отношение к неактуальному сознанию. Но совокупность фактов, которые необходимы для выработки понятия о бессознательном, не входят в эту теорему. Это говорит о ее ограниченности» [Рикер, 2002].

И если в феноменологии Э. Гуссерля интенциональная структура есть глубина переживания, проглядываемая со стороны сознания субъекта (рефлексия неререфлексивного), то в психоанализе, на основе которого П. Рикер и строит свою критику, интенциональная структура — бессознательное как другая сторона сознания [Юнг, 1998], которая, во-

первых, не представима со стороны сознания (точнее, мы можем ее представлять, но наше представление не она сама) и, во-вторых, имеет свою особую, автономную по отношению к сознанию природу и соответственно «логику существования» (отсюда у З. Фрейда противопоставление сознания и бессознательного, живущих разными принципами (реальности и удовольствия), а у П. Рикера две герменевтики, но не противопоставленные, а диалектически дополняющие друг друга).

Связывая в феноменологическом ключе понятия сознание и бессознательное, необходимо подчеркнуть, что это не противостоящие друг другу натуральные реалии, как их представлял классический психоанализ, но стороны одного феномена, феномена Сознания. В этой связи М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский пишут: «Основной парадокс психоанализа, может быть (как и парадокс феноменологии и экзистенциализма), состоит в том, что термин “сознание” стал двусмысленным, расплылся. Проблемой стало не бессознательное, а сознание, которое осталось непонятым и непонятым. З. Фрейд и К.Г. Юнг открыли цивилизованному миру бессознательное, в порядке аналитического процесса отчленяющего бессознательное от сознательного для того, чтобы сделать более содержательным аналитическое понимание сознания» [Мамардашвили, Пятигорский, 1997].

Из выше сказанного получается, что феноменологическая редукция, которую Э. Гуссерль практиковал относительно объективной стороны жизненной ситуации, теперь должна быть применена относительно самого сознания. Если до этого мы сомневались в очевидности жизненной ситуации и обнаруживали за ее поверхностью сознание в его интенциональной направленности, рефлексия которой позволяла конституировать смысловые структуры «актуального опыта мира» [Зинченко Е.В.] в многообразии его смысловых горизонтов, то теперь мы должны сомневаться в очевидности самого сознания, за поверхностью которого обнаруживается бессознательное. В этом новом сомнении, по нашему мнению, заложен кардинальный разворот феноменологии: если до этого исходной точкой для феноменологической рефлексии выступала ситуация погруженности субъекта в жизненный мир, а основной заботой было понимание актуального опыта мира или, говоря психологическим языком, жизненных отношений (связей), которыми человек укоренен в мире, то теперь исходной точкой становится обращенный к себе субъект (он всматривается не в окружающий мир, а в себя), забота которого — понять собственное бытие или испытать опыт самобытия. С этим разворотом изменяется вся феноменологическая картина, в рамках которой мы мыслим. Обозначим эти изменения.

1. Если до разворота центральной фигурой мысли является «жизнь в мире» (бытие в мире), за которой признается онтологическое первенство, и которая рассматривается как некая предельная мера опыта, с которой сопоставляются все его частные варианты, то после разворота центральной фигурой становится субъект как носитель жизни или «жизнь, происходящая в субъекте» (самобытие), за которой признается исток, первоначало, из которого исходит сама возможность опыта.

2. Если до разворота взгляд человека был устремлен к миру, а рефлексия была необходима для того, чтобы, как пишет М. Мерло-Понти [Мерло-Понти, 1999], ослабить интенциональные нити, связывающие нас с миром и обнаружить таинство мира и таинство разума (истина мира), то после разворота взгляд человека направлен на него самого и рефлексия необходима, чтобы понять тайну жизни самого субъекта как личности, его судьбу (истина субъекта). В первом случае рефлексия — субъективация мира, а во втором — объективация самобытия.

3. Если до разворота предметом осмысления является «актуальный опыт» (действительная вовлеченность в мир) и соответственно актуальное переживание мира, то после — «инициальный опыт» и переживание себя (возможность амплификации сознания).

4. Если до разворота субъект погружен в мир, то после он сам является миром, превосходящим тот, в который он погружен. Соответственно в первом случае мир является носителем Логоса («единственный предсуществующий Логос — это сам мир» [Мерло-Понти, 1999]), а во втором — субъект, но не в его эмпирической субъективности, а в его самобытии.

5. Если в первом случае феноменологическая рефлексия рассматривается в контексте проблемы познания (феноменология как раскрытие мира), то во втором случае в контексте проблемы смысла жизни (феноменология как путь к Себе [М.К. Мамардашвили, 1984а]).

6. Если до разворота редукции подвергается окружающий мир как объект, данный в естественной установке восприятия, а предметом преобразования является сама эта установка, то после — редукции должно быть подвергнуто сознание, а предметом преобразования становится самосознание [П. Рикер, 2002].

Но что представляет собой сознание как объект для редукции, и каким понятием мы можем его объективировать? М.К. Мамардашвили [Мамардашвили, 1992] в этой связи, вслед за К. Марксом, говорит о превращенной форме сознания. То есть то, что доступно рефлексивному сознанию — это превращенные формы жизни сознания, но не сама его жизнь. Если для Э. Гуссерля исходной ситуацией для феноменоло-

гической редукции была объективная сторона жизненной ситуации, а сознание рассматривалось как ее субъективный контекст, который не может быть представлен в качестве психического объекта, но только как интенция, направленная на саму ситуацию, то в концепции превращенной формы, последняя является сознанием-объектом, который, с одной стороны, имеет внешнюю (видимую) — образную или предметную и внутреннюю (скрытую) — смысловую плоскости, выступая, как пишет М.К. Мамардашвили, интенциональным объектом, и, с другой стороны, обладает собственным существованием, являясь динамическим образованием.

То есть помимо натуральных объектов мира, которые сами по себе не несут смысла (также как и натуральные психические субстанции (у Ж.П. Сартра, например, желания)), но наделяются им со стороны интенционального сознания, в теоретическую картину вводятся смысловые объекты (символы), которые сами собой являются «свидетельством» смысла, который они одновременно и являют собой, и скрывают в себе, выступая ко всему прочему не застывшими структурами, а динамическими, аффективно-смысловыми образованиями [Зинченко, 1991], то есть единицами жизни сознания. Это «живые» объекты, в которых выражается и сбывается «сама говорящая о себе» жизнь сознания, а не естественные объекты, за которыми скрывается и в которых застывает «молчаливая» до-сознательная жизнь в мире. Таким образом, мы имеем дело с двумя измерениями или плоскостями объективности: а) естественной объективностью, скрывающей молчаливую жизнь в мире (горизонтальная плоскость); б) символической объективностью, выражающей и производящей собой жизнь сознания (вертикальная плоскость). Феноменология, таким образом, начинает разворачиваться не в горизонтальной, а в вертикальной плоскости жизни.

Концепция превращенной формы переворачивает привычную систему субъект — объект, снимая это противопоставление. М.К. Мамардашвили отмечает: «Вообще этот случай, как и многие другие в гуманитарных науках, показывает, что приходится оперировать понятием единого континуума бытия-сознания и рассматривать «бытие» и «сознание» лишь в качестве различных его моментов, имея в виду области, где теряют смысл классические различения объекта и субъекта, реальности и способа представления, действительного и воображаемого и т.д.» [Мамардашвили, 1992]. В этой связи, если соотносить «жизнь в мире» и «жизнь сознания», то будет принципиальной ошибкой рассматривать первую как происходящую вне субъекта в объективном мире, а вторую как внутреннюю жизнь субъекта в ее отдельности от жизни в мире. Ес-

ли такое происходит с человеком, то мы имеем дело с распадом личности и отчужденностью. В этом контексте Н.М. Бахтин совершенно прав, считая, что «внутренняя жизнь зарождается из трусливого сладострастия и бессильной жадности. Этими же чувствами она питается и живет» [Бахтин, 2008, с. 51], но из этого еще совершенно не следует, что бытием обладает только жизнь в мире, а самобытие субъекта лишь симулякр жизни.

Рассматривая превращенную форму, как форму существования жизни сознания, мы не подменяем одну жизнь другой, но переходим на более высокий уровень осознания жизни, на котором жизнь получает новую, личностную, форму существования. Вводя в нашу теоретическую картину самобытие наряду с бытием в мире, мы говорим не о еще одном бытии, но о сдвиге установки сознания: от понимания мира как носителя жизни к пониманию субъекта в качестве такого носителя (жизнь зарождается не в мире, а в субъекте). Отсюда если мир и является местом воплощения смысла (в этой связи тезис В.В. Бибикина [Бибихин, 1998], что мы узнаем себя, бросая себя на что-то), то его источником является сам человек, осознающий себя носителем бытия, существование которого он и испытывает на себе, переживая символические объекты. Но это уже не трансцендентное, как вне-сознательное, а личностное, как опосредованное сознанием бытие.

Символический объект может быть рассмотрен в двух аспектах: а) как феномен самобытия; б) как герменевтическая единица сознания. В первом случае утверждается, что символический объект не застывшая форма, но динамическое аффективно-смысловое образование, в форме которого происходит событие жизни личности (свершение самобытия). В психоанализе жизненная сила самобытия (либидо) выражается в специфических энергетических образах — символах. Для К.Г. Юнга «Либидо непостижимо никак иначе, кроме как в определенной форме, то есть оно идентично образам фантазий. И мы можем вновь освободить его из бессознательного, лишь поднимая наверх соответствующие ему образы фантазий» [Юнг, 1998, с. 216]. В другом месте К.Г. Юнг пишет: «Либидо, подобно физической энергии, проходит через все возможные превращения, о которых нам свидетельствуют фантазии бессознательного и мифы. По-видимому, эти фантазии суть, прежде всего, самоотображения энергетических процессов превращения, которые имеют, конечно, свои определенные законы, определенный путь свершения» [Юнг, 1995, с. 246]. А.И. Красило отмечает, что «эмоциональное содержание смысла имеет форму специфического образа, который на основании проведенного русскими философами ана-

лиза его культурно-исторической стихии есть все основания называть мифологическим» [Красило, 1998, с. 21].

Для М.К. Мамардашвили самобытие обнаруживается в качестве событийной реальности жизни личности только опосредованно впечатлением, под которым он понимает «самоговорящее «явление» (*то есть собственно символ или феномен — КВС*), которое своим изображением порождает некие состояния, причем порождает как бы непосредственно» [Мамардашвили, 1984а], «ударя какой-то истиной, которую мы еще не знаем» [там же], и, иницилируя опыт, который предстоит испытать и понять. Подчеркивая динамический характер впечатлений, М.К. Мамардашвили обозначает их как «удары по чувствительности», приводящие человека в неустойчивое противостояние, которое он должен разрешить не действием, но переживанием и пониманием, стоящего за ним события (то есть смысла). Таким образом, символический объект в его динамическом аспекте — это «упакованное» переживание, ожидающее осмысления.

Принципиальное значение имеет то, что процессы превращения, отображающие Себя в символических образах — не случайные движения самобытия, никак друг с другом не связанные, но являются выражением сакральной смыслообразующей динамики, производящей глубинные трансформации личности. Эту внутреннюю трансформацию К.Г. Юнг обозначил как путь индивидуации, К. Дюркхайм и М. Гиппиус как путь инициации, М.К. Мамардашвили как драму бытия, а Б.П. Вышеславцев как сублимацию, возвышающую человека к его духовной истине. Это путь внутреннего высвобождения человека навстречу его духовному началу (Самость (К.Г. Юнг), Суть (К. Дюркхайм), Dasein (М. Хайдеггер)). Подчеркнем, что символический образ — не просто выражение самобытия, «логика» существования которого могла бы выступать для нас как задача на понимание его значения, то есть осознание смысла, но «упакованное» событие, которое человеку предстоит на себе пережить и изменить себя в опыте переживания, то есть событие, в топосе которого человеку предстоит пройти путь к своей внутренней полноте.

Э. Эдингер пишет: «Символ приводит нас к недостающей части целостной личности. Он позволяет нам установить связь с нашей первоначальной всеобщностью. Символ устраняет нашу расщепленность, отчужденность от жизни» [Эдингер, 2000, с. 123]. К. Ясперс, рассматривая символ как единственный путь к скрытым основаниям самобытия, отмечает, что опыт, в нем «заложенный» (то есть опыт встречи с сакральной полнотой своего существования), это «такое потрясение, которое

не ведет к ассимиляции чуждого, но толкает нас к преобразению в иное соразмерное нам воплощение» [Ясперс, 1999, с. 236]. Это потрясение связано с тем, что глубинные трансформации жизни личности, выражающиеся в символе, несут в себе опыт, превосходящий наличные возможности индивида, его наличный уровень самосознания, а соответственно его актуальный опыт существования в мире. То есть символ, выражающий самобытие, это источник инициального опыта, который М.К. Мамардашвили называет «невербальным корнем бытия»: «Мы говорили о том, что есть какая-то внутренняя длительность, или длящееся действие, или вечный акт, скрытый, на основе которого в человеческих существах появляются какие-то состояния или впечатления, вырастая из некоторого корня, который я назвал невербальным корнем испытания» [Мамардашвили, 1984а].

Рассмотрим основные особенности символа. Во-первых, как мы отметили выше, в символе выделяются две стороны: а) видимая, то есть непосредственно ухватываемая во внутреннем взоре в качестве образа, либо при восприятии мира в качестве предмета; б) скрытая, смысловая сторона, недоступная для ее непосредственного «прочтения». Как отмечает Ю.М. Лотман, специфика символа такова, что в плане выражения он принадлежит к «... профанической, открытой и демонстрируемой сфере культуры», а в плане содержания «... к сакральной, эзотерической, тайной или романтической потребности выразить невыразимое» [Лотман, 1992, с. 194].

С.С. Аверинцев пишет: «Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немислимые один без другого (ибо смысл теряет вне образа свою явленность, а образ вне смысла рассыпается на свои компоненты), но и разведенные между собой и порождающие между собой напряжение, в котором и состоит сущность символа. Переходя в символ, образ становится «прозрачным»; смысл «просвечивает» сквозь него, будучи дан именно как смысловая глубина, смысловая перспектива, требующая нелегкого «вхождения» в себя» [Аверинцев, 2001, с. 155].

М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский выделяют две стороны символа, одна из которых обращена к индивидуально-психическому механизму (то есть «воспринимаема» индивидом), а другая к неизвестным структурам и состояниям сознания, в которые еще необходимо войти и которые нельзя иметь в качестве знания. Как отмечает Т.М. Буякас, «эта неотделимость символа от жизни сознания и обращенность его другого конца в нашу психику, иначе говоря, сопряженность в нем жизни сознания и работы психики позволяет нам соприкоснуться с не-

посредственной жизнью сознания и как-то реконструировать ее. Ведь буквально знать эту жизнь мы не можем» [Буякас, 2000, с. 100].

Специфика символа состоит в том, что он одновременно и являет собой смысловую глубину, и скрывает ее своей видимой стороной. В этой связи, рассматривая символ как феномен (в целом сознание как символ и как феномен), М.К. Мамардашвили подчеркивает, что он экранирует себя, образуя внутреннее пространство, недоступное для наблюдения, то есть, как бы отбрасывает «тень, которая индуцирует зону принципиального непонимания, «мертвое пространство», непроницаемое для луча сознания» [Мамардашвили, 1992]. Более того, возникновение символа означает проявляющееся существование теневой стороны жизни, событий внутренней жизни, которые своей символизацией случаются, предстая перед субъектом в качестве упакованных всегда еще неизвестных форм опыта, которые предстоит распаковать.

Важно подчеркнуть, что, говоря об экранировании смысловой глубины видимой стороной символа, акцент необходимо делать не на том, что эта глубина скрывается видимой стороной (в этом случае допускается ее объективное существование, независимое от события символизации), но на том, что она впервые себя проявляет через свою видимость. То есть видимая сторона символа не скрывает, как полагалось в классическом психоанализе, а, отбрасывая тень, обнаруживает глубину, тайную сторону жизни, невербальный корень, из которого «вырастает» опыт. В этом и заключается «функция» символа как живого феномена, функционального органа сознания [Зинченко 1991], а не просто как семиотического объекта.

Н.В. Кулагина [2006] в этой связи вслед за П. Флоренским характеризует символ как «меняющую таинственную прелесть», «высвечивающую действительность иными мирами». В контексте нашей темы это означает, что именно символ является посредником, конституирующим сакральную законосообразность жизни, которую человеку и необходимо «научиться» видеть. Очень точно эту мысль выражает Т.М. Буякас: «Символ как бы формирует в психике субъекта некоторый «орган жизни» — пару очковых стекол, с помощью которых видимая реальность начинает иначе оформляться. Он становится, говоря словами М.К. Мамардашвили, некоторой «формой для опыта», т. е. открывает субъекту возможность видеть реальность не как цепь невыносимых событий, как тупик, а как условия для внутреннего странствия, поиска, т. е. способа построения своего жизненного пути» [Буякас, 1999, с. 61].

В этом контексте важно различать два типа символов или, точнее, два модуса его существования: а) первичные символы, функционирующие

на уровне спонтанной деятельности сознания (сновидения, впечатления, невротические симптомы и т. д.) и в этом смысле являющиеся непроизвольными образованиями (происходят в нас независимо о нас); б) вторичные символы, функционирующие на уровне интерпретационной деятельности в рамках той или иной герменевтической системы (например, религиозные символы). Если в первом случае символ выступает как живой феномен, «высвечивающий глубину действительности», ее сакральную неизвестную сторону (собственно жизнь сознания, скрытую за эмпирической картиной мира), то во втором случае символ рассматривается в отношении того смыслового содержания, которое он символизирует как носитель этого содержания, раскрываемого интерпретацией, целью которой является «объяснить, сделать возможным, допустимым, само собой понятным то, что в предмете символизировано и может в нем содержаться» [Мамардашвили, Пятигорский, 1997].

То есть в первом случае символ рассматривается в отношении самобытия, а во втором в отношении рефлексии сознания с соответствующей ей герменевтикой (текст, распаковывающий смысл символа). Это различие необходимо для того, чтобы не впасть в ошибку, как это случилось с классическим психоанализом, и не рассмотреть смыслы, полученные в результате интерпретации первичного символа в качестве их объективного содержания, существующего независимо от самого символа и его интерпретации. Важно отметить следующую мысль М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского: мы можем сказать, что, скажем, Солнце — символ мужского начала, а Земля — символ женского начала. Это означает, что мы вторично интерпретируем эти символы как указывающие на некие бессознательные структуры личности. Но нельзя сказать, что этими структурами является мужское и женское начала, которые символизируются в Солнце и Земле, так как объективность не может символизироваться.

Далее, символ, рассмотренный как семиотическая единица, то есть как вторичный символ, отличается от знака. Л. Бинсвангер [по: Нидлмен, 1999] выделяет три базовых отличия:

— Символ — непосредственное выражение реальности. Знак — обозначение реальности. То есть знак — предметная отнесенность сознания, вносящая разделение субъект — объект. Символ — погруженность субъекта в реальность и ее непосредственное переживание. Собственно символ и есть переживаемая реальность. Выражение реальности / обозначение реальности.

— Символ есть форма переживания реальности и одновременно переживаемая реальность. Знак есть форма замещения реальности, при

этом его обозначаемое (то есть реальность) не присутствует в момент присутствия знака. Переживание реальности / замещение реальности.

— Символ предполагает участие субъекта в той реальности, которая выражает себя в символе. Знак — полагание реальности, вне участия в ней в момент полагания. Участие / не участие в существовании реальности.

Следующее, на чем необходимо сделать акцент, — на отношении символа к личности. Выше мы отмечали, что символ является упакованным переживанием события самобытия, происходящего в бессознательных глубинах и инициирующего опыт, в котором трансформируются смысловые структуры и способ жизни личности. Как отмечает В.В. Архангельская, «открытие в себе присутствия и действия внутреннего плана своей жизни, ее «бытийного измерения» становится для человека новым — «инициальным» — опытом, который, как о том говорит и К. Юнг, открывает для человека путь глубинных внутренних трансформаций, своего рода внутренней душевно-духовной «алхимии» [Архангельская]. Но дело в том, что сама трансформация не происходит автоматически вследствие «восприятия» самого символического факта бессознательного события (тем более, что само оно ненаблюдаемо), но требует его вторичного переживания или вторичного воспроизведения на уровне сознания, то есть осознания и извлечения опыта. Отсюда ценность символа заключается не только в выражении, но и в повторном переживании бессознательного события жизни личности, что возможно лишь в случае его сознательной реконструкции, то есть осознания. В этой связи К.Г. Юнг подчеркивает: «Скользкая между определенностью и неопределенностью мифологема и мерцающий символ выражают душевные процессы удачнее, совершеннее и притом бесконечно яснее самого что ни на есть ясного понятия, поскольку символ дает нам не только зрительный образ процесса, но также — и это, возможно, настолько же важно — его повторное переживание: сопереживание того полумрака, который лишь бережным сочувствием может быть понят, а от грубого натиска ясности попросту рассеивается» [Юнг, 1996, с. 132—133].

М.К. Мамардашвили отмечает, что событие бытия имеет двойное существование: как первичное событие, когда «... мы пришли в движение — двинулись вместе с Богом, то есть стали причастны в «новом творении» к какому-то первоакту, к первоактивности» [Мамардашвили, 2002], и вторичное воспроизведение этого события в собственнлично-м усилиях, в котором человек «рисковал и стоял на карте»: «там, где мы не рискуем, где мы не поставлены на карту в своих переживаниях, в своих

восприятиях и в своей судьбе, там потерянное время ... только из того, что я испытал сам, и только из моей собственной тени вырастает действительное знание, действительное впечатление и действительный мир» [Мамардашвили, 1984а]. Эту двойственность события М.К. Мамардашвили называет зазором «творение — воспроизведение», а К.Г. Юнг в ней видит основу своего психотерапевтического метода: «Естественный процесс объединения противоположностей стал для меня моделью и основой метода, который по существу состоит в том, что мы то, что по природе происходит бессознательно и спонтанно, намеренно вызываем наружу и интегрируем в сознание и его восприятие» [Юнг, 1998, с. 86].

Важно подчеркнуть, что первичное событие самобытия («свет тьмы») невозможно наблюдать непосредственно (ослепнешь, не выдержишь полноты в нем проявляющейся, почему К. Ясперс и говорит о потрясении, толкающем к преобразению), но лишь реконструировать его в качестве возможности своего личного опыта по следам этого события, в качестве которых выступают первичные символы. Эту же двойственность опыта личности мы находим у К.Г. Юнга [Юнг, 1997] в описании алхимического делания (и собственно аналитической психотерапии), при котором Божественная драма переживается человеком на себе и этим превращается в трагедию жизни личности, в которой разрешается конфликт Божественных начал (света и тьмы). И опять же, воспроизводим и переживаем мы эту Дрину не по религиозным текстам и вторичным символам и, конечно же, не в натуральном виде, но следуя первичным символам. Э. Нойман в этой связи говорит о законе вторичной персонализации, заключающемся в том, что «первично трансперсональная сущность, которая поначалу за таковую и принимается, в ходе развития становится личностной... Для структуры личности необходимо, чтобы сущность, первоначально принявшая образ трансперсональных божеств, в конечном счете была осознана как сущность человеческой психики» [Нойман, 1999]. Этим вторичным воспроизведением-переживанием, как пишет А.А. Пузырей, мы при-водим феномен посредством нашего активного его высматривания, к нему Самому, то есть при-водим личность к самобытию.

В этом ключе, как и А.В. Россохин, мы можем здесь увидеть «идею о рефлексии не как о вынесенной полностью во вне интеллектуальной процедуре наблюдения и осознания, но как об активном рефлексивном процессе, осуществляющемся внутри происходящего события...» [Россохин, 2010, с. 38]. Такое понимание рефлексии мы встречаем в работах И.Н. Семенова, С.Ю. Степанова, В.Г. Аникиной. С нашей точки зрения рефлексия превращает бессознательную динамику самобытия, выража-

яющуюся в символе, в опыт личности, ее преобразующий, являясь механизмом этого преобразования. Таким образом, рефлексия жизни сознания (осознание жизненных смыслов), будучи опосредованной символом, размещается в зоре между бессознательным событием самобытия (внутренним творческим первоактом жизни), и осознанием-воспроизведением-переживанием (собственно рефлексия) этого события как события жизни личности.

В этом зоре человеку необходимо пройти путь и извлечь (вторично пережить) упакованный в символе опыт, трансформировав и преобразив при этом себя. Путь заключается в понимании, говоря словами М.К. Мамардашвили, «кто ты и что с тобой происходит». Единицей анализа этого пути-понимания является текст (возможно, потенциальный [Бахтин, 1979], в котором зафиксирован реальный, живой путь человека, который «выходил из какой-то темноты — из темноты своей жизни, из темноты впечатлений, из темноты существующих обычаев, из темноты существующего социального строя, из темноты существующей культуры и своего “Я”, ее носителя — и должен был пойти куда-то — куда светит указующая стрелка его уникального личного опыта» [Мамардашвили, 1984 б]. Отсюда феноменологическая рефлексия сознания предстает перед нами не в форме идеальных актов, производящих редукцию предметностей сознания, как ее понимал Э. Гуссерль, но как «нацеленность к творческому говорению» (О. А. Кривцун, А.В. Россохин), «философское свершение» (К.Г. Юнг) или как майевтическая герменевтика (А.А. Пузырей), распутывающая смысловые узлы жизни (В.П. Зинченко). П. Рикер в этой связи пишет: «Начиная с них (Ницше, Маркс и Фрейд. — КВС), понимание становится герменевтикой: отныне искать смысл не значит разбирать по складам осознание смысла, а значит расшифровывать выражения смысла в сознании» [Рикер, 2002]. Сознание же в герменевтическом контексте предстает как «...такой текст, который возникает актом чтения этого текста, который сам себя обозначает, который отсылает к самому себе» [Мамардашвили, Пятигорский, 1997], а его жизнь как бытие-к-высказыванию [П. Рикер, 1990]. Первичной (речевой) формой существования сознания как текста является высказывание [М.М. Бахтин, 1979], а рефлексивной формой существования — интерпретация [П. Рикер, 1990; М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский, 1997].

Подведем итоги. Нами выделены следующие последствия критики постулата непосредственности: 1) рефлексия из феноменологической, заключающейся в опыте описания смысловых структур переживания мирособытий, превращается в личностную рефлексию, которой конституи-

руется личностное событие, трансформирующее способ бытия субъекта (в этой связи смысл из структуры превращается в событие, а рефлексия в творчество говорения); 2) рефлексия разворачивается не в отношении бытия в мире и тех смысловых структур, которые лежат в опыте мира, но в отношении самобытия субъекта; 3) рефлексия из метода познания превращается в жизненную философию, конституирующую самобытие личности, то есть функциональный орган жизни сознания; отсюда «служит» рефлексия не познанию, а жизни; 4) рефлексия из непосредственного интуитивного постижения жизни сознания превращается в герменевтику, опирающуюся на двойное опосредование — символом и текстом.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С.С.* Статья для энциклопедии // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. 2-е, испр. изд. К.: Дух і Літера, 2001. С. 155—161.
- Бахтин Н.М.* Разложение личности и внутренняя жизнь. Эссе и статьи // Н.М. Бахтин. Философия как живой опыт. М., 2008.
- Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: «Искусство», 1979. 424 с.
- Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. 577 с.
- Буякас Т.М.* Личностное развитие в условиях работы самопонимания, опосредованной символами // Вопросы психологии. 2000. № 1. С. 96—109.
- Буякас Т.М., Зевина О.Г.* Внутренняя активность субъекта в процессе амплификации индивидуального сознания // Вопросы психологии. 1999. № 5. С. 50—61.
- Выготский Л.С.* Игра и ее роль в психическом развитии ребенка / Психология развития ребенка. М.: Смысл, Эксмо, 2006. 512 с.
- Вышевиццев Б.П.* Этика преобразенного Эроса. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.klex.ru/80r>
- Гуссерль Э.* Феноменология // Логос. 1991. № 1. С. 12—21.
- Гуссерль Э.* Чисто феноменологическая психология / Эдмунд Гуссерль. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 297—341.
- Дильтей В.* Описательная психология. СПб.: «Алетейя», 1996. 160 с.
- Зинченко В.П.* Посох О. Мандельштам и Трубка М. Мамардашвили. М.: Мысль, 1991 г. 327 с.
- Зинченко Е.В.* Фундаментальные принципы феноменологического подхода в психологическом познании. [Электронный ресурс]. URL: <http://hpsy.ru/authors/x792.htm>
- Знаков В.В.* Самосознание, самопонимание и понимающее себя бытие // Методология и история психологии. 2007. Т. 2. Вып. 3. С. 65—74.
- Красило А.И.* Психология художественного творчества. М.: Институт практической психологии, 1998. 136 с.
- Кривцун О.А.* Феномен рефлексии в художественном творчестве. [Электронный ресурс]. URL: <http://o-krivtsun.narod.ru/article-32.htm>

- Кулагина Н.В. Символ и символическое сознание // Культурно-историческая психология. 2006. № 1. С. 3—10.
- Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М.: Смысл, 2003. 487 с.
- Летуновский В.В. Экзистенциально-инициальная терапия К. Дюркхайма. [Электронный ресурс]. URL: <http://hpsy.ru/public/x1438.htm>
- Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра, 1992. 472 с.
- Мамардашвили М.К. Лекции по Античной философии. М.: «Аграф», 1999.
- Мамардашвили М.К. Картезианские размышления / Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002.
- Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Изд-во «Лабиринт», 1994.
- Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Тбилиси, 1984 (а).
- Мамардашвили М.К. Литературная критика как акт чтения // Вопросы философии. 1984 (б), № 2, с. 99—102.
- Мамардашвили М.К. Превращенные формы / Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992.
- Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Сознание и символ. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Пер с франц. // Под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: «Ювента», «Наука», 1999. 605 с.
- Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. 456 с.
- Морено Дж. Театр спонтанности. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.psyinst.ru/library.php?part=article&id=1063>
- Нидлмен Дж. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ Людвиг Бинсвангера / Бытие-в-мире. «КСП+», М.; «Ювента», СПб., 1999. 300 с.
- Нойман Э. Происхождение и развитие сознания. К.: Рефл-бук, Ваклер, 1999. 468 с.
- Пузырей А.А. Психология. Психотехника. Психагогика. М.: Смысл, 2005. 488 с.
- Рикер П. Живая метафора // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990, с. 296—316.
- Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002. 624 с.
- Россохин А.В. Рефлексия и диалог в измененных состояниях сознания: Интерсознание в психоанализе. М.: «Когито-Центр», 2010. 304 с.
- Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.
- Свасьян К.А. Феноменологическое познание (пропедевтика и критика). М.: Академический проект, Альма Матер, 2010. 206 с.
- Улановский А.М. Феноменологический метод в психологии, психотерапии и психиатрии // Методология и история психологии. 2007. Т. 2. № 1. С. 130—150.
- Франк С.Л. Душа человека. Мн.: «Харвест». М.: «АСТ», 2000, с. 631—990.
- Эдингер Э. Эго и архетип. М.: ПентаГрафик, 2000. 264 с.

- Юнг К.Г. Психологические типы. СПб.: Ювента, 1995. 716 с.
- Юнг К.Г. Парацельс как духовное явление // К.Г. Юнг. Собрание сочинений. Дух Меркурий. / Пер. с нем. М.: Канон, 1996. 384 с.
- Юнг К.Г. Психология и алхимия. Пер. с англ., лат. / Ред. С.А. Морозов. М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 1997. 592 с.
- Юнг К.Г. Психология бессознательного / Пер. с нем. В. Бакусева, А. Кричевского, Т. Ребеко. М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», «Канон+», 1998. 400 с.
- Юнг К.Г. Таинство воссоединения / пер. А.А. Спектор. Мн.: ООО «Харвест», 2003. 576 с.
- Ясперс К. Стринберг и Ван Гог: опыт сравнительного патографического анализа. СПб.: Академический проект, 1999. 238 с.
- Gerhard V. Sinn des leden: zusammenhang zwischen antiken und modernen philosophie // Praxis. Vernunft. Gemeinschaft: auf der suche nach einer anderen vernunft.- Weinheim: Athenaenum, 1994. — S. 371—416.

PHENOMENOLOGY AS A METHOD OF UNDERSTANDING THE MEANINGS OF LIFE, PART 1

V.S. KUBAREV

The article reveals the model of phenomenological reflection and explains how to change its content related to application phenomenology to existential problems of human being. It is shown that the core of these changes is the introduction of the principle of double mediation of experience of consciousness: symbol and text. Therefore, phenomenological reflection is seen as a personal reflection and is understood as a mechanism of the initial experience.

Keywords: self-existence, personal reflection, symbol, text.

- Averincev S.S. Stat'ja dlja jenciklopedii // Averincev S.S. Sofija-Logos. Slovar'. 2-e, ispr. izd. K.: Duh i Litera. 2001. S. 155—161.
- Bahtin N.M. Razlozhenie lichnosti i vnutrennjaja zhizn'. Jesse i stat'i // N.M. Bahtin. Filosofija kak zhivoj opyt. M., 2008.
- Bahtin M.M. Jestetika slovesnogo tvorchestva. M.: "Iskusstvo", 1979. 424 s.
- Bibihin V.V. Uznaj sebja. SPb.: Nauka, 1998. 577 s.
- Bujakas T.M. Lichnostnoe razvitie v uslovijah raboty samoponimaniya, oposredovannoj simbolami // Voprosy psihologii. 2000. № 1. S. 96—109.
- Bujakas T.M., Zevina O.G. Vnutrennjaja aktivnost' subekta v processe amplifikacii individual'nogo soznaniya // Voprosy psihologii. 1999. № 5. S. 50—61.
- Vygotskij L.S. Igra i ee rol' v psihicheskom razvitii rebenka / Psihologija razvitija rebenka. M.: Smysl, Jeksmo, 2006. 512 s.

- Vysheslavcev B.P.* Jetika preobrazhennogo Jerosa. [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://www.klex.ru/80r>.
- Gusserl' Je.* Fenomenologija // Logos. 1991. №1. S. 12—21.
- Gusserl' Je.* Chisto fenomenologicheskaja psihologija / Jedmund Gusserl'. Izbrannye raboty / Sost. V. A. Kurennoj. M.: Izdatel'skij dom "Territorija budushhego", 2005. S. 297—341.
- Dil'tej V.* Opisatel'naja psihologija. SPb.: "Aletejja", 1996. 160 s.
- Zinchenko V.P.* Posoh O. Mandel'shtama i Trubka M. Mamardashvili. M.: Mysl', 1991 g. 327 s.
- Zinchenko E.V.* Fundamental'nye principy fenomenologicheskogo podhoda v psihologicheskom poznanii. [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://hpsy.ru/authors/x792.htm>
- Znakov V.V.* Samosoznanie, samoponimanie i ponimajushhee sebja bytie // Metodologija i istorija psihologii. 2007. T. 2. Vyp. 3. S. 65—74.
- Krasilo A.I.* Psihologija hudozhestvennogo tvorčestva. M.: Institut praktičeskoj psihologii, 1998. 136 s.
- Krivcun O.A.* Fenomen refleksii v hudozhestvennom tvorčestve. [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://o-krivtsun.narod.ru/article-32.htm>
- Kulagina N.V.* Simvol i simvoličeskoe soznanie // Kul'turno-istoričeskaja psihologija. 2006. № 1. S. 3—10.
- Leont'ev D.A.* Psihologija smysla: priroda, stroenie i dinamika smyslovoj real'nosti. M.: Smysl, 2003. 487 s.
- Letunovskij V.V.* Jezkzistencial'no-inicial'naja terapija K. Djurkhajma. [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://hpsy.ru/public/x1438.htm>
- Lotman Ju.M.* Stat'i po semiotike i topologii kul'tury. Tallin: Aleksandra, 1992. 472 s.
- Mamardashvili M.K.* Lekcii po Antichnoj filosofii. M.: "Agraf", 1999.
- Mamardashvili M.K.* Kartezijskie razmyshlenija / Filosofskie čtenija. SPb.: Azbuka-klassika, 2002.
- Mamardashvili M.K.* Klassičeskij i neklassičeskij idealy racional'nosti. M.: Izd-vo "Labirint", 1994.
- Mamardashvili M.K.* Psihologičeskaja topologija puti. Tbilisi, 1984 (a).
- Mamardashvili M.K.* Literaturnaja kritika kak akt čtenija // Voprosy filosofii. 1984 (b), № 2, s. 99—102.
- Mamardashvili M.K.* Prevrashhennye formy / Kak ja ponimaju filosofiju. M.: Progress, 1992.
- Mamardashvili M.K., Pjatigorskij A.M.* Soznanie i simvol. M.: Shkola "Jazyki ruskoj kul'tury", 1997.
- Merlo-Ponti M.* Fenomenologija vosprijatija. Per s franc // Pod red. I.S. Vdovinoj, S.L. Fokina. SPb.: "Juventa", "Nauka", 1999. 605 s.
- Molchanov V.I.* Issledovanija po fenomenologii soznanija. M.: Izdatel'skij dom "Territorija budushhego", 2007. 456 s.
- Moreno Dzh.* Teatr spontannosti. [Jelektronnyj resurs]. URL: <http://www.psyinst.ru/library.php?part=article&id=1063>
- Nidlmen Dzh.* Kritičeskoe vvedenie v jezkzistencial'nyj psihoanaliz Ljudviga Binsvanger / Bytie-v-mire. "KSP+", M.; "Juventa", SPb., 1999. 300 s.

- Nojman Je.* Proishozhdenie i razvitie soznaniya. K.: Refl-buk, Vakler, 1999. 468 s.
- Puzyrej A.A.* Psihologija. Psihotehnika. Psihagogika. M.: Smysl, 2005. 488 s.
- Riker P.* Zhivaja metafora // Teorija metafory. M.: Progress, 1990, s. 296—316.
- Riker P.* Konflikt interpretacij. Oчерki o germenevtike / Per. s fr. i vstupid. st. I. Vdovinoj. M.: "KANON-press-C"; "Kuchkovo pole", 2002. 624 s.
- Rossohin A.V.* Refleksija i dialog v izmenennyh sostojanijah soznaniya: Intersoznanie v psihoanalize. M.: "Kogito-Centr", 2010. 304 s.
- Sartr Zh.P.* Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoj ontologii / Per. s fr., predisl., primech. V.I. Koljadko. M.: Respublika, 2000. 639 s.
- Svas'jan K.A.* Fenomenologicheskoe poznanie (propedevtika i kritika). M.: Akademicheskij proekt, Al'ma Mater. 2010. 206 s.
- Ulanovskij A.M.* Fenomenologicheskij metod v psihologii, psihoterapii i psihiatrii // Metodologija i istorija psihologii. 2007. T. 2 № 1. S. 130—150.
- Frank S.L.* Dusha cheloveka. Mn.: "Harvest". M.: "AST", 2000, s. 631—990.
- Jedinger Je.* Jego i arhetip. M.: PentaGraфик, 2000. 264 s.
- Jung K.G.* Psihologicheskie tipy. SPb.: Juventa, 1995. 716 s.
- Jung K.G.* Paracel's kak duhovnoe javlenie // K.G. Jung. Sobranie sochinenij. Duh Merkurij. / Per. s nem. M.: Kanon, 1996. 384 s.
- Jung K.G.* Psihologija i alhimija. Per. s angl., lat. / Red. S.A. Morozov. M.: "Refl-buk", K.: "Vakler", 1997. 592 s.
- Jung K.G.* Psihologija bessoznatel'nogo / Per. s nem. V. Bakuseva, A. Krichevskogo, T. Rebeko. M.: OOO "Izdatel'stvo AST-LTD", "Kanon+", 1998. 400 s.
- Jung K.G.* Tainstvo vossoedinenija / per. A.A. Spektor. Mn.: OOO "Harvest", 2003. 576 s.
- Jaspers K.* Strinberg i Van Gog: opyt sravnitel'nogo patograficheskogo analiza. SPb.: Akademicheskij proekt, 1999. 238 s.
- Gerhard V.* Sinn des leden: zusammenhang zwischen antiken und modernen philosophien // Praxis. Vernunft. Gemeinschaft: auf der suche nach einer anderen vernunft.- Weinheim: Athenaenum, 1994. — S. 371—416.