

ЭМПАТИЯ КАК МЕТОД: ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД¹

Т.Д. КАРЯГИНА

В статье рассматривается зарождение и становление понятия «эмпатия» в философских подходах конца XIX — начала XX вв. В качестве непосредственных предшественников понятия «эмпатия» рассматриваются понятия «сопереживание» В. Дильтея и «вчувствование» Т. Липпса. Анализируется, каким образом происходит оформление, синтез смыслов, характерных для современного понимания эмпатии. В качестве основного контекста, задающего направление такого синтеза, рассматривается проблема предмета и метода гуманитарных наук, и психологии в частности. «Переживание» и «эмпатия» с момента их обоснования в философских системах предстают в рамках связи предмета и метода понимающей психологии. Представлен подробный анализ видения этой тематики В. Дильтеем, Э. Гуссерлем, Э. Штайн, Т. Липпсом, М. Шелером, К. Ясперсом.

Ключевые слова: эмпатия, переживание, вчувствование, сопереживание, симпатия, понимающая психология, феноменология, философия жизни, метод психологии.

Для понимания роли и значения эмпатии как метода в психотерапии продуктивно в качестве исходной точки анализа рассматривать контексты возникновения и обоснования самого понятия «эмпатия» в философской и психологической мысли на рубеже XIX—XX вв. В качестве одного из основных контекстов выступает проблема **предмета и метода психологии**. Именно в это время формируется нерасторжимая связка предмет—метод: «психотехническая единица» (Ф.Е. Василюк) — «переживание-эмпатия». Такая связка является базовой для обоснования описательной и понимающей психологии В. Дильтея, Т. Липпса и др. Пути, по которым идея этой связи пришла в область клинической и психологической практики, были как прямыми (через феноменологию-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, 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»).

ческую психиатрию К. Ясперса), так и окольными — через вызревание необходимости в понятии, адекватно описывающем модус понимания в психоанализе, через экспириентальное развитие экзистенциальной проблематики у Ю. Джендлина, через терапевтическое новаторство К. Роджерса и Х. Кохута и т. д. Если философия первой половины XX в. постепенно отказывается от методологической роли эмпатии, не найдя выхода из противоречий ее изначальной трактовки, то в области психотерапевтической практики эмпатия как метод утверждается в качестве основания и средства реализации феноменологической установки по отношению к переживанию клиента. Однако создается ощущение, что постепенно эмпатия становится «общим местом», не требующим специальной рефлексии (возможно, это является одной из причин спада интереса к ней в 80—90-е гг. XX в.).

Анализ основных тенденций современного развития психотерапии показывает, что для обширного поля подходов и школ данная связка хотя и является системообразующей, но интерпретируется по-разному: например, чисто дескриптивно-феноменологическое видение роли эмпатии дополняется герменевтическим или конструктивистским [The power of... 1996; Empathy reconsidered... 1997; Elliott et al. 2004]. Можно предположить, что феноменологическое основание для данной части психотерапевтического поля действительно «лежит в основе»². Возникает вопрос: что, каким образом и почему «надстраивается», дополняется, трансформируется?

В данной статье мы рассмотрим, как проблема эмпатии решалась в философии второй половины XIX — первой половины XX в. Что такое эмпатия, каково ее место в системе методов и/или механизмов познания, возможно ли истинное познание с помощью эмпатии, и как она вообще возможна, — все это было предметом широчайшего обсуждения на рубеже прошлого и позапрошлого веков. Тому, как на методологические вопросы, касающиеся эмпатии, отвечает современная психология и психотерапия, мы планируем посвятить отдельную работу.

Наша задача, с одной стороны, определяется желанием «прописать» эмпатию как «зрелое» понятие с солидной историей, в которой «отметились» такие авторитеты, как Вильгельм Дильтей, Эдмунд Гуссерль, Макс Шелер (до сих пор приходится слышать, что эмпатию «придумал» Карл Роджерс). С другой стороны, история философского взгляда на эмпатию позволяет увидеть полноту и единство ее смыслов, разглядеть их отражение в многообразии современных трактовок, и, таким образом,

² Подробно о специфике феноменологического метода и феноменологической установки в психологии и психотерапии см. в исследованиях Н.П. Бусыгиной, А.М. Улановского [Бусыгина 2007; Улановский 2009].

историческая ретроспектива способствует конструированию целостной и многоуровневой актуальной теории эмпатии.

* * *

Постановка проблемы эмпатии в философии в течение долгого времени осуществлялась в первую очередь с позиций актуальных на тот момент проблем теории познания³. На первом этапе содержание того, что подразумевается под именем «эмпатия», определяется понятиями «вчувствование» (Т. Липпс), «сопереживание» (В. Дильтей) и их взаимодействием. Эти понятия развивались на пересечении нескольких взаимосвязанных философских направлений: философии жизни, описательной (понимающей) психологии и феноменологии. Общими для них являлись стремление к преодолению механицизма и рационализма философии Нового времени и новаторский подход к определению предмета и метода гуманитарных наук. При всем своем различии, оба понятия задают подход к эмпатии как к специфическому методу и феномену познания.

Важнейшей характеристикой вчувствования (*Einfühlung*), обусловившей его важность для теорий конца XIX — начала XX в., обосновывавших новые принципы методологии гуманитарных наук, является его «не-рациональность», «не-логичность». Традиционно областью, где признавалась роль такого типа познания, в европейской философии была область эстетического. Поэтому апелляция к тем феноменам, которые сейчас включаются в проблематику эмпатии, прослеживается и гораздо раньше: в эстетике Д. Юма (эстетическое познание и эстетическое наслаждение невозможны без симпатии), в эстетических воззрениях И. Канта и немецких романтиков [Agosta 2014]. У последних впервые появляется глагол «вчувствоваться» — «вложить» свои чувства в объекты природы, искусства, чтобы оживить, гуманизировать их [Stueber 2006]. Первая развернутая концепция вчувствования создавалась как концепция эстетического восприятия (Т. Липпс). Однако затем происходит перенос ее принципов, в том числе и на межличностное познание.

Аналогичный перенос имел место и в отношении понятия «сопереживание» (*Nacherleben*), которое изначально вводилось В. Дильтеем для обоснования специфики метода исторического познания.

³ Понятие эмпатии в психологии в настоящий момент имеет два основных взаимосвязанных смысловых оттенка. Это, во-первых, особое понимание чувств и состояния другого человека — «изнутри» его жизненного мира, во-вторых, отклик на это, сочувствие, забота. Второй смысл более связан с философской традицией понятия «симпатия».

Для Э. Титченера, переведшего в 1909 г. «вчувствование (Einfühlung)» Т. Липпса как «empathy», имела значение лишь его узкая авторская психологическая трактовка, как раз наиболее подвергаемая критике на данном этапе (подробнее о смысле «вчувствования» в концепции Э. Титченера см.: [Карягина 2013]). Еще долгое время, вплоть до конца 1930-х гг., именно термин «вчувствование» будет преобладать как в философии, так и в психологии⁴. Однако содержание этого понятия будет значительно дополнено, изменено по сравнению с изначальной трактовкой Липпса. Источниками трансформации являлись: с одной стороны, критика липпсовского «вчувствования» феноменологами — Э. Штайн, Э. Гуссерлем и М. Шелером; а с другой — концепция переживания В. Дильтея. С нашей точки зрения, трансформация содержания термина «вчувствование», особенно постепенное смысловое сближение терминов «вчувствование» и «сопереживание», происходила под значительным, если даже не определяющим, влиянием клинической и психотерапевтической практики. Уже у К. Ясперса — основателя феноменологической психиатрии — содержание понятия «вчувствование» существенно отличается от липпсовского, дополняется смыслами термина «сопереживание» у Дильтея. Именно такое значение вчувствования постепенно все чаще будет обозначаться словом «empathy» (подробнее см.: [Там же]).

Отмеченные выше философские подходы второй половины XIX — начала XX в. — философия жизни, описательная (понимающая) психология и феноменология — лежат в основании современной гуманитарной парадигмы. Предметом гуманитарных наук (и психологии в частности) объявлялось переживание, понимаемое как непосредственная данность жизни нашему сознанию, воплощаемое или выражаемое в духовных продуктах (В. Дильтей), как единица сознания, как интенциональное отношение (Э. Гуссерль). То, что представлено, выражается в переживании, и есть жизнь, но при этом и само переживание становится моментом жизни. Такое обоснование предмета гуманитарных наук требовало введения нового метода его исследования. Познание «чужого» переживания осуществляется, с одной стороны, как герменевтика, истолковывающая «продукты»,

⁴ В немецкой философии этого времени используются и специально создаются также другие слова, описывающие «пространственно» взаимодействие с чувствами другого, — «Mitföhlung», «Nachföhlung» и т. д. Они вводились, например, М. Шелером, чтобы показать, что тематика познания чувств другого не исчерпывается вчувствованием как «вкладыванием» чувств в объект. Эволюция понятия — сначала вчувствования, потом собственно эмпатии — отражает обобщение этих различных оттенков значения. В современных переводах работ тех лет на русский язык «Einföhlung» иногда переводится как «эмпатия», но чаще как «вчувствование». В современных переводах на английский используется слово «эмпатия».

воплощение переживания, а с другой — также как нечто непосредственно данное, переживаемое, в отличие от рациональных, логических способов, как, например, суждение по аналогии.

Мы сначала рассмотрим, как возникла методологическая связь переживания и сопереживания, а затем концепцию вчувствования Т. Липпса и ее критику феноменологами. Эта полемика ярко демонстрирует круг вопросов и тем, которые по сей день формируют «проблему Другого» в гуманитарных науках и практиках.

Понимающая психология В. Дильтея

Ситуация в психологии второй половины XIX в. характеризуется активными усилиями по поиску путей ее превращения в «позитивную» науку. После формулировки О. Контом основных принципов позитивистской науки и признания несоответствия психологии этим принципам возникают различные программы изменения ее (психологии) предмета и метода.

Большинство предлагаемых программ развития психологии ориентировались на поиск путей превращения ее в естественную науку и, соответственно, на поиск объективного метода изучения психики. Вильгельм Дильтей обосновывает два альтернативных подхода к изучению психики и, соответственно, отличает описательную психологию как основу всех гуманитарных наук от объяснительной психологии, как опирающуюся на нормы и принципы наук естественных: «Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем» [Дильтей 1996, с. 16].

До В. Дильтея различие между гуманитарными и естественными науками описывалось с точки зрения метода: в естественных науках методы познания не зависят от ценностей исследователя, не индивидуализированы, приводят к формулированию обобщающих понятий и законов, в отличие от наук о человеческом духе, о культуре. Он же обосновывает различие предметов естественных и гуманитарных наук, определяет принципиальное различие их методов. В. Дильтей, наряду с Ф. Ницше и А. Бергсоном, считается одним из основателей направления «философия жизни», которое развивало традиции немецкого романтизма, отвергавшего рационализм философии Нового времени. Жизнь как бесконечная реальность, не тождественная ни духу, ни материи, воспринимаемая человеком через переживание, постигаемая чувственно, интуитивно, является ключевым понятием этого направления. Жизнь не может являться «объектом», аналогичным объектам естественных наук. Именно жизнь, данная нам в переживании, с точки зрения В. Дильтея, способна стать предметом гуманитарных наук, «наук о духе». Он первым придает статус понятия термину «переживание».

Источниками фактов в естественных науках являются внешне наблюдаемые события, которые даны сознанию как «единичные феномены». Связи здесь устанавливаются за счет дополнительных умозаключений, гипотез и т.п. «надстроек» над наблюдаемым. В науках о духе же факты «непосредственно выступают изнутри, как реальность и как некоторая живая связь... в основе всегда лежит связь душевной жизни, как первоначально данное» [Дильтей 1996, с. 16]. Переживаемое связанное целое тут является первичным, различие отдельных его частей — вторично. Связанность определяется имманентной целесообразностью жизни, которая, как подчеркивают комментаторы, для Дильтея состоит в способности и «стремлении» жизни приводить себя к полноте [Архангельская 2005]. По мнению Дильтея, внутренние связи душевной жизни уже содержат в себе правила, от которых зависит течение отдельных душевных процессов, сущностно включают в себя измерение самопонимания. Природа не обладает такой телеологичностью, поэтому связи в науках о природе всегда только предполагаемые, гипотетические [Дильтей 1996].

Дильтей описывает многочисленные трудности, испытываемые современной ему объяснительной психологией: «Гипотезы, всюду одни гипотезы!» [Там же, с. 14]; «Могучая по содержанию действительность душевной жизни выходит за пределы этой психологии» [Там же, с. 28]. Необходимо отметить, что Дильтей противопоставлял свою описательную психологию наиболее механистичным ассоцианистским направлениям в экспериментальной психологии своего времени, но не экспериментальной психологии в принципе. Он говорит, что метод понимающей психологии должен быть аналитическим, «расчленяющим», но по-особому: описательная психология, по Дильтею, не нуждается в каких-либо «подставляемых понятиях». Если объяснительная психология начинается с гипотез, то описательная ими заканчивается. Цель описательной психологии — «изображение единообразно проявляющихся во всякой развитой человеческой душевной жизни составных частей и связей, объединяющихся в одну единую связь, которая не примышляется и не выводится, а переживается» [Там же]⁵. Таким образом, В. Дильтей выделяет переживание как особый предмет науки о «душевной жизни»

⁵ На начальном этапе своего обоснования различия описательной и объяснительной психологии Дильтей не развивает специальной концепции понимания как метода. В это время он использует помимо слова «описание» слова, которые переводятся на русский язык как «постижение», «познание», «проникновение» и т. д. [Дильтей 1996]. Концепция понимания, в которой занимает ведущее место сопереживание или повторное переживание, появится в его более поздних работах. После них, а также особенно после использовавшей идеи Дильтея в психиатрии работы К. Ясперса «Общая психопатология» (1913), описательная психология чаще станет называться понимающей психологией (термин Э. Шпрангера).

и формулирует принципиальные отличия предмета и метода естественных наук и наук о человеке. Метод психологии должен существенно отличаться от аналитического объяснения, исходящего из рациональных гипотез, предшествующих эмпирическому исследованию.

Дильтей подчеркивает, что содержание и смысл чужого переживания даются познающему субъекту непосредственно, изнутри за счет единообразия устройства душевной жизни познающего и познаваемого. Процедура понимания основана на человеческой «общности» и поэтому позволяет выйти за пределы единичного характера переживания: «Хотя в переживаниях мы таким вот образом и испытываем на опыте жизненную действительность в многообразии ее сопряжений, на первый взгляд все же может показаться, что в переживании мы можем знать всегда только единичное, то, что является лишь нашей собственной жизнью. Оно остается знанием о единственном в своем роде, и никакое логическое средство не может помочь нам выйти за пределы этого ограничения, предписанного характером опыта переживания. Только понимание снимает ограничение индивидуальным переживанием, так же как, с другой стороны, оно придает личным переживаниям характер жизненного опыта» [Дильтей 2004, с. 187]. Будучи понято другим человеком, переживание, оставаясь уникальным, единственным, расширяет область всеобщего.

Дильтей воплощает эти идеи, ставя задачу «критики исторического разума» (обоснование предмета и метода истории как системы наук о мире человеческого духа, критика рационалистической трактовки исторического бытия). История и в наибольшей степени искусство придают переживаниям бытийный статус. Гуманитарные науки, имеющие дело с историей и культурой, должны быть вооружены особыми методами изучения этих индивидуальных форм реализации жизни. Дильтей выделяет и обосновывает в качестве таких методов, во-первых, понимание переживания и, во-вторых, истолкование, герменевтику как «искусство понимания устойчиво фиксированных жизненных проявлений» [Там же, с. 265].

Рассмотрим подробнее, как обосновывается связка предмет-метод В. Дильтеем.

Во-первых, переживание, согласно мысли В. Дильтея, есть «подлинно данное», непосредственно данное, всегда находящееся в «нашем распоряжении». Будучи уникальным, оно всегда выражается через общее, культурно-историческое. Понимание основывается на непосредственном переживании, возникающем у субъекта, но не сводится к нему: «Человек познает себя только в истории, но никогда с помощью интроспекции» [Там же, с. 331]. Исторический контекст означает для Дильтея необходимость рассмотрения субъективных переживаний как

осмысленных, включенных в более широкие связи вне субъекта, — в духовной культуре, воплощенной в искусстве, религии, морали, праве: «Когда-то стремились понять жизнь из мира. Однако существует лишь один путь — от истолкования жизни к миру. И жизнь наличествует лишь в переживании, понимании и историческом постижении. Мы не вносим никакого смысла из мира в жизнь. Мы открыты возможности того, что смысл и значение возникают только в человеке и в его истории. Но не в отдельном, а в историческом человеке. Ведь человек есть историческое существо» [Там же, с. 345].

Во-вторых, переживание — не элемент сознания, а скорее, его единица — особая «связность» душевных процессов, которая неотделима от их выражения и воплощения — «духовного продукта», придающего переживанию ценность. Дильтей говорит о духовном как о смысловом: «общий дух, единая форма жизни находятся в структурной взаимосвязи, в которой они (части целого. — Т.К.) выражаются. Здесь, следовательно, существует отношение частей к целому, в котором отдельные части получают свое значение от целого, а целое — свой смысл от частей...» [Там же, с. 316]. «Только в сопряжении значения жизненных процессов с пониманием и смыслом жизненного целого взаимосвязь, которая содержится в самой жизни, получает адекватное воплощение» [Там же, с. 284—285].

Развивая концепцию понимания, В. Дильтей выделяет несколько его уровней в зависимости от «типа проявлений жизни». Эти типы выделяются им по степени связи с переживанием. Наиболее далеки от переживания и, следовательно, от переживающей личности — понятия, мысли, суждения, специально «высвобождаемые из переживания»: «...суждение выражает значимость содержания мысли независимо от обстоятельств своего возникновения, от различия времен и лиц» [Там же, с. 253]. Понимание в таком случае направлено лишь на содержание мысли, здесь нет требования «ретроспективного взгляда на душевную взаимосвязь».

Следующим типом «проявления жизни», по Дильтею, является поступок. Отношение поступка и внутреннего мира подчинено определенным правилам, и уже по поступку можно делать выводы о духовном. Но все-таки, считает Дильтей, поступок выражает отдельное, изолированное жизненное отношение и потому открывает лишь часть нашего существа, «не позволяет дать всестороннего определения внутренней жизни, из которой он возник» [Там же, с. 254].

И наконец, третий тип «проявлений жизни» — это выражение переживания. «Относительно душевной взаимосвязи выражение может сказать больше, чем какая бы то ни было интроспекция. Выражение поднимается из глубин, не освещенных сознанием» [Там же]. Именно здесь устанавливается особая, полная и целостная связь между переживанием и жизнью, из которой оно возникает, и эта связь по сути порождается,

возрождается в понимании переживания. Дильтей подробно разбирает художественные выражения и воплощения, относя их к высшим формам выражения переживания⁶.

Элементарные формы понимания истолковывают отдельные проявления жизни и «логически могут рассматриваться как заключения по аналогии» [Там же, с. 255]. Здесь нет необходимости в видении жизни в полноте и взаимосвязи. Но даже в этих элементарных формах понимания происходит приобщение индивида к человеческой общности, которая объективирована в культуре. Культура («мир объективного духа») образует «ту среду, в которой осуществляется понимание других людей и проявлений их жизни... все, в чем объективировался дух, содержит в себе нечто общее для “Я” и “Ты”» [Там же, с. 256].

В этом, по Дильтею, заложена возможность перехода от элементарных форм понимания к высшим. Мы способны достичь понимания других людей лишь благодаря чему-то общему в них и в нас. Наше понимание — это «как бы восхождение к индивидуализации» [Там же, с. 260] от общечеловеческого; понимание — всегда понимание единичного, уникального. Но как это возможно?

Позволим себе привести отрывок из главы «Перенесение-себя-на-место-другого, воссоздание, повторное переживание» книги Дильтея «Построение исторического мира в науках о духе» (курсив в цитате мой. — Т.К.):

«Душа следует привычными путями, на которых в аналогичных жизненных ситуациях она когда-то испытывала страдания и наслаждение, чего-то желала и каким-то образом действовала. Неисчислимые пути открываются в прошлом и в грезах о будущем; прочитанные слова становятся источником бесчисленных движений мысли. Уже одно то, что стихотворение указывает на внешнюю ситуацию, оказывает благотворное влияние тем, что слова поэта рождают соответствующее настроение. Здесь также налицо вышеупомянутое отношение, согласно которому *любые формы выражения переживания заключают в себе нечто большее, чем то, что существовало в сознании поэта или художника, и поэтому вызывают больший отклик*. Итак, если уже из постановки задачи понимания вытекает наличие пережитой мной самой душевной взаимосвязи, то ее следует охарактеризовать как перенесение собственной самости в данную совокупность проявлений жизни. Но на основе этого перенесения-себя-на-место-другого, этой транспозиции возникает высший вид понимания, где цельность жизни души становится действенной в понимании, — воссоздание или повторное переживание. Понимание — это

⁶ Специальное внимание «выражению переживания», по мнению комментаторов, Дильтей стал уделять под влиянием «семантических анализов Гуссерля» в «Логических исследованиях» (1901) [Куренной 2004].

операция, сама по себе обратная ходу воздействия. *Полное сопереживание обусловлено тем, что понимание движется вперед вместе с развитием событий.* Оно движется вперед, постоянно прогрессируя, вместе с самим течением жизни. Так расширяется процесс перенесения-себя-на-место-другого, процесс транспозиции. Повторное переживание — это творчество, осуществляющееся по ходу развития событий. Так мы движемся вперед вместе с историческим временем, переживая какое-то событие в далекой стране или то, что происходит в душе близкого нам человека» [Там же, с. 262]⁷.

Наше выделение касается двух взаимосвязанных аспектов, которые мы хотели бы подчеркнуть. Во-первых, то, что «перенесение» своей самости на место другого является только основой, на которой возникает высшее понимание. Во-вторых, в этом «перенесении» мы видим не просто процесс сопереживания, а его движение как развитие, прогрессирующее. Мы способны перенестись во внутренний мир другого человека за счет аналогичности общих принципов устройства душевной жизни и за счет нашей включенности в «общую жизнь» — историю и культуру. Ценностно-смысловая организация и направленность переживания — «имманентная телеологичность» как определяющая характеристика переживания — по сути дела и означает разворачивание переживания к его выражению и воплощению. Наш отклик на чужое переживание — это сопереживание в разворачивающемся, «прогрессирующем» акте понимания. В триаде «переживание—выражение—понимание» всегда существуют «дельты» между переживанием и его выражением, между выражением и пониманием, которые и позволяют двигаться к наиболее полному воплощению. Здесь, в этой «зоне ближайшего развития» переживания, две души начинают «действовать». Здесь — источник развития переживания и сопереживания.

Дильтей говорит о принципиальной сути и важности результата описываемого им процесса, но на деталях происходящего в «зоне ближайшего развития» не останавливается, возможно, избегая построения гипотез в духе объяснительной психологии: «психологически объяснить его (сопереживание. — Т.К.) не следует» [Там же, с. 263]. Это одно-

⁷ Оригинальные немецкие слова для описания высшей формы понимания, используемые В. Дильтеем в данной работе, — «Nacherleben» и «Hineinversetzen». Они переводятся в русских изданиях его работ как «повторное переживание» и/или «сопереживание» (в английском переводе «reexperiencing») и «перенесение-себя-на-место-другого». Один из авторов обобщает смыслы «Nacherleben» как «прогрессирующее переживание» [Зотов 2005]. Учитывая выделяемые нами аспекты, а также краткость, мы будем использовать слово «сопереживание». «Повторное переживание», с нашей точки зрения, в некоторой степени нивелирует творческий, созидательный характер процесса понимания.

значно не мыслительная операция, подчеркивает он. Использование слова «переживание» выражает апелляцию к цельности душевной жизни, которая проявляет себя в этом процессе. Он упоминает о близости значения своего понятия сопереживания понятиям сочувствия (симпатии) и вчувствования. Последнее Дильтей просто упоминает в связи с сопереживанием, а о сочувствии пишет, что оно значительно усиливает энергию сопереживания. Также он анализирует роль фантазии для воссоздания душевной жизни другого человека — она усиливает или ослабляет то, что уже заключено в наших собственных переживаниях. «Возможности, скрытые в душе, пробуждаются внешними словами, постигаемыми благодаря элементарным операциям понимания» [Там же, с. 262]. Поясняющие примеры Дильтея в основном касаются восприятия произведений искусства — лирической поэзии или драмы или чтения биографий и автобиографий исторических личностей. За счет сопереживания значительно расширяется наше психологическое пространство: мы переживаем множество жизней и открываем красоту неизвестных нам миров.

Дискуссия о вчувствовании в феноменологии:

Теодор Липпс, Эдмунд Гуссерль, Эдит Штайн, Макс Шелер

Теодор Липпс, автор первой психологической концепции вчувствования, был профессором психологии в Мюнхенском университете и приверженцем программы создания описательной психологии, причем методом этой психологии считал феноменологию. Именно на основе кружка Липпса, иногда называемого «Мюнхенской феноменологической школой», возникнет феноменологическое движение Э. Гуссерля, усвоившее некоторые его разработки, в том числе концепцию вчувствования [Куренной 1999]. Влияние идей Т. Липпса распространяется в первую очередь на философию, а не на современную ему научную психологию. В.А. Куренной, анализируя возникновение феноменологического движения под руководством Э. Гуссерля, отмечает, что, как признавал сам Гуссерль, ученики Т. Липпса понимали феноменологию лучше, чем те, кто учился непосредственно у Гуссерля [Куренной 1999].

Липпс оставался одним из немногих немецких психологов, не подпавших под влияние идей В. Вундта [Липпс 2007; Wispe 1987]. Атомизм современной ему психологии Липпс считает не просто заблуждением: «Всякая попытка понять жизнь сознания так, будто она состоит или складывается из элементов, всякая даже вообще мысль, что в нашем сознании что-либо “складывается”, свидетельствует о полном незнакомстве с тем, что является истинной сущностью сознания... Преодоление всякого психологического “атомизма” может быть признано первым условием всякой здоровой психологии» [Липпс 1907, с. 117—118]. По-

этому Липпс определяет предмет психологии через переживание или феномен сознания: «Психология есть учение о содержаниях или переживаниях сознания как таковых. Я разумею то же самое, когда говорю, что психология есть учение о явлениях или феноменах сознания» [Там же, с. 136]. Он подчеркивает непосредственную данность переживаний субъекту и ощущение единства переживания конкретного содержания и принадлежности его «Я»: «Это переживание и есть как раз то, что я непосредственно открываю или открыл в себе; это — преподносящиеся мне содержания или образы, мое внутреннее обладание последним (переживанием. — Т.К.); это факт “ощущения” или “представления”, т. е. оно заключается в отнесении содержаний к центральному пункту, называемому “Я”; такое отнесение переживается или обнаруживается одновременно со всяким содержанием; оно известно каждому, но не может быть описано подробнее» [Там же, с. 6].

Феноменология как описание противопоставляется Липпсом причинному объяснению. Но в качестве задач психологии он видит и описание феноменов сознания, и их объяснение. Первое заключается в регистрации, анализе, сравнении, «приведении в систематический порядок обнаруживаемых содержаний сознания, а также в открытии закономерностей, которые можно непосредственно в них заметить» [Там же, с. 137]. Другая задача состоит в установлении причинной связи между содержаниями сознания. Липпс пытается решить проблему научности психологии, не изменяя для нее сами принципы научности, а сближая описательные, феноменологические методы с классическими научными за счет введения процедур объяснения причинности [Куренной 1999]. Причинность познается «реальным Я» (или душой), которое оказывается носителем необходимых причинных отношений. «Во всех переживаниях нашего сознания вместе с тем переживается непосредственно наше Я, переживаниями которого они являются. Это Я есть объединяющий пункт сознания...» [Липпс 1907, с. 117].

За счет принадлежности нашему Я субъективные непосредственные переживания и мир духа в целом взаимосвязаны. Липпс прибегает здесь к той же логике, что и Дильтей, — возможности для познания уже заложены в имманентном единстве нашей душевной жизни. Собственно, именно такое, «анти-атомистическое» видение переживания, феноменов сознания объединяет рассматриваемые нами концепции. Только Дильтей объясняет это единство с помощью специальной трактовки переживания — как феномена уже не интрапсихического, а Липпс вводит «реальное Я», это единство обеспечивающее. Липпс, как мы увидим в дальнейшем, не совершает выхода за пределы традиционного для европейского рационализма разделения внешнего и внутреннего, мира и субъекта и потому вынужден искать и обосновывать особые механизмы

«вкладывания» внутреннего — чувств, мыслей — во внешний объект. У Дильтея же переживание — это, по сути, такая форма связи субъекта и мира, которая снимает их разделенность.

Липпс выделяет три сферы познания: о вещах, о себе, о других личностях. «Источником познания для сферы вещей является чувственное восприятие, для себя — внутреннее восприятие — ретроспективное постижение Я, а для сферы других — исключительное вчувствование» [Там же, с. 213].

В работе «Эстетика» (1903) Липпс описывает вчувствование как процесс, который запускается в человеке, воспринимающем произведение искусства или объект природы. Этот процесс по сути является проекцией чувств наблюдателя и «помещением», «вкладыванием» их в объект, при этом наблюдатель ощущает себя как бы внутри объекта. Эстетическое удовольствие является следствием реализации, воплощения себя с разной степенью свободы в процессе восприятия произведения искусства. Прекрасное — это идеальная свобода, с которой я выражаю жизнь — свою жизнь — в объекте искусства: если я в состоянии свободно выразить свои чувства (при проекции их на объект), значит, объект прекрасен для меня; «когда я неспособен выразить жизнь, когда чувствую себя неловко, подавленно при восприятии объекта», значит, объект воспринимается как уродливый (цит. по: [Agosta 2014]).

Как происходит эта проекция? В традиции немецкой эстетики, и тем более с феноменологических позиций, подчеркивался непосредственный характер эстетического переживания: мы воспринимаем нечто как прекрасное так же непосредственно, как цвет или громкость звука. За счет чего это возможно? Липпс объясняет: при восприятии внешнего объекта запускаются некоторые переживания, сходные с теми, которые были у меня, когда я был вовлечен в различные виды деятельности, в том числе телесные, двигательные. Так как я сфокусирован на внешнем объекте, я автоматически проецирую эти переживания в объект и ощущаю их как принадлежащие объекту. Если мои переживания ощущаются позитивно, «жизнеутверждающе», я воспринимаю объект как прекрасный, и наоборот. Для оптических иллюзий, например, это выглядит так: вертикальная линия воспринимается длиннее, чем горизонтальная, поскольку «борется с гравитацией», что предполагает усилие. Одна из фигур Мюллера-Лайера предполагает экспансию, другая — ограничение, поэтому первая кажется длиннее и т. д. (такое объяснение оптических иллюзий — по Липпсу, приводилось еще в «Экспериментальной психологии» Р. Вудвортса 1936 г. [Wispe 1987]).

Далее Липпс объясняет вчувствованием понимание эмоций и, шире, вообще ментальных состояний другого человека. Мы внутренне имитируем те движения тела, мимику, которые наблюдаем у другого. Вчув-

ствование базируется на нашей врожденной способности к моторному подражанию. Так как мы это подражание не осознаем, эстетические качества или эмоциональные состояния воспринимаются нами непосредственно.

Позже сфера применения понятия Липпсом будет расширена — до объяснения механизмов познания в целом. Так, понимание языка и обратный процесс — выражение мысли в словах — называются Липпсом частным случаем вчувствования. Он понимает вчувствование как «объективированное самочувствие» [Липпс 1907]. По сути дела для него вчувствование является универсальным процессом означивания и осмысления образов восприятия, добавления «внутреннего» содержания — чувств, представлений — во «внешние» объекты, в том числе в слышимую чужую речь или в собственную вербализацию. Именно это, по-видимому, имел в виду А. Белый, основатель русского символизма, отмечая, что «теория вчувствования Липпса есть своего рода теория символизма» (цит. по: [Пузыревский 2001, с. 32]).

Мы видим, что описание вчувствования у Липпса в чем-то близко описанию сопереживания Дильтеем — чувство жизни, свобода реализации, воплощение себя в объекте. Но для Дильтея транспозиция, перенесение себя в объект — лишь начальная точка анализа.

Исходя из того, как Т. Липпс расширил свою концепцию, становится ясно, что он пытался объяснить, как «Я» способно выходить за свои пределы, как осуществляется выражение «Я» вовне и понимание того, что находится вовне. Но это оказывается проблемой только в том случае, если «Я» понимается как изолированное, замкнутое на себя: «В полной, успешной эмпатии только мое эго существует для меня, а именно мое объективированное эго, которое проецируется на внешний объект», «мы связываем другого из черт нашей собственной личности» (цит. по: [Agosta 2014]). Для Дильтея такой проблемы нет: во-первых, на место познавательного отношения «субъект-объект», традиционно противостоящих друг другу, Дильтей ставит жизнь в ее полноте и многообразии, таким образом, противопоставление субъекта и объекта фактически снимается; во-вторых, в интерпретации Дильтея на первом месте — общность людей, их совместное существование в мире «объективного духа» — в мире культуры. Наше понимание Другого разворачивается в конкретном историческом и культурном пространстве, совместно создаваемом людьми.

Критики концепции Липпса касались в основном двух моментов: идентификации субъекта и объекта в акте вчувствования и кинестетического объяснения механизмов вчувствования. Так, по мнению ученицы Гуссерля Эдит Штайн, вчувствование у Липпса на самом деле есть идентификация, слияние объекта и субъекта. Это, очевидно, ошибочное

обвинение, «безжалостное прочтение» [Stueber 2006], которое в совокупности с критикой теории моторной имитации способствовало длительной дискредитации теории Т. Липпса. То, что субъект вчувствования переносит свои чувства в объект эмпатии, совсем не обязательно означает отождествление с ним, по Липпсу, а бессознательное имитирование экспрессии другого не означает слияния и неразличения субъекта и объекта. Приведенные выше высказывания Липпса действительно позволяют сделать такой вывод: при полной эмпатии мое эго занимает весь объект. Но здесь точнее было бы упрекать его не за идентификацию, а за подмену, замену — что в этом случае остается от объекта вчувствования, кроме внешней формы? Гуссерль отмечал, что термин *Einfühlung*, вероятно, не очень удачен, так как способствует преобладанию смыслов проекции [Moran 2004, p. 271].

Наиболее активная критика касалась кинестетического характера механизмов эмпатии. Феноменологи возражают Липпсу: мы понимаем и то, что не можем имитировать (пример Макса Шелера — виляние хвоста собаки). Мы часто имитируем, не испытывая никаких чувств [Stein 1989; Scheler 2011]. Позднее Гордон Олпорт также внесет свой вклад в такого рода критику — парализованные люди способны к эмпатии, а не должны были бы [Allport 1949]. Привлечение «кинестетической проекции» для объяснения вчувствования является для Т. Липпса, по сути, попыткой «добавить объективности» в описательную психологию. И если традиционным упреком Липпсу (например, в ранних работах Э. Гуссерля по поводу постановки вчувствования в центр концепции познания) был «психологизм», то по поводу «кинестетического» объяснения вчувствования упрек звучал как «психологический позитивизм» [Куренной 1999].

Феноменологи согласны с Липпсом в отрицании суждения по аналогии как механизма понимания чужого сознания. Гуссерль пишет о вчувствовании как аналогизирующей апперцепции. В «Картезианских размышлениях» (1930) именно вчувствование становится основой познания другого. Отвечая на вопрос: «Как я из моего абсолютного Эго могу выйти к другим Эго, которые не существуют во мне как действительные “другие”, но как таковые лишь интенционально осознаются во мне?» [Гуссерль 1998, с. 183], — Гуссерль выделяет именно вчувствование как процесс, способный дать опыт другого. Другой дан опосредованно, в «аналогической апперцепции» («аналогизирующем восприятии», «аппрезентации») — по аналогии с тем, как я сам дан себе в первопорядковом (ощущаемом как принадлежащем моему Я) мире моих переживаний. Это именно апперцепция, а не аналогия как мыслительный вывод. «Я и моя культура являются первопорядковыми по отношению к любой другой культуре. Последняя доступна для меня и для моих собратьев по культуре лишь посредством своеобразного опыта “другого”, своего рода

вчувствования в чуждое для меня культурное человеческое сообщество и в его культуру...» [Там же, с. 255].

Характерно, что Гуссерль отмечал влияние понимающей психологии В. Дильтея на свои размышления на позднем этапе творчества и сетовал на то, что не оценил близость их подходов ранее, на этапе создания «Логических исследований» [Пузыревский 2001]. Но наиболее важное значение для своего рода реабилитации вчувствования у позднего Гуссерля исследователи придают влиянию работы его ученицы Эдит Штайн, которая осуществила феноменологический анализ вчувствования [Куреной 1999; Пузыревский 2001].

Штайн определяет вчувствование как переживание (опыт) другого сознания и называет его особым типом восприятия (*perception sui generis*), для которого в современной ей психологии еще нет «ячейки классификации» [Stein 1989, p. 20]. Она отмечает, что все концепции вчувствования исходят из имплицитной убежденности, что чувства другого субъекта, его опыт даны нам. Задача феноменологии состоит в том, чтобы объяснить, как именно они даны, в чем именно состоит эта данность. Без прояснения этого вопроса невозможно решение задач психологии — исследование того, каким образом, за счет действия каких механизмов формируется мой опыт другого.

Дальнейший шаг в феноменологическом анализе — это понимание того, как такая данность способствует созданию целостных объектов в потоке моего опыта, решение вопроса, как мы конструируем, конституируем мир. Такое конституирование осуществляется людьми совместно. А если так, необходимо сконструировать других людей в моем сознании. По сути дела, до работы Штайн феноменология «не замечала» проблемы чужого сознания, которая является важнейшей для нее, так как одним из основных положений критики первых работ Гуссерля был упрек в солипсизме и невозможности обосновать универсальный характер знания.

Штайн подробно рассматривает, в чем суть вчувствования как переживания другого сознания, анализирует отличия вчувствования от симпатии, эмоционального заражения и идентификации, а затем намечает основные контуры для решения проблемы конституирования Другого и, более того, моего Я и мира в целом с помощью вчувствования.

Вчувствование, по Штайн, — это переживание особого рода. Как и любое переживание, оно ощущается как принадлежащее мне, актуальное здесь-и-сейчас, и является «первопорядковой» реальностью. Так же как при восприятии, его объект находится перед нами (мы «читаем» грусть на лице человека). Но по содержанию данное переживание не является первопорядковым — мы ощущаем его как «не свое», так же как мы различаем образ восприятия и образ памяти. Когда я пытаюсь привести чувства другого к ясной данности для меня, содержание, «втянувшее»

меня в переживание другого, перестает быть объектом. Я оказываюсь на месте субъекта этого переживания, в мире уже его объектов. И только после успешного прояснения содержания чужого переживания оно снова становится моим объектом. Данность другого сознания как чужого создает осознаваемую дистанцию между субъектом и объектом эмпатии, что позволяет контролировать процесс, не сливаться с объектом.

Таким образом, акт эмпатии, по Штайн, состоит из трех этапов: 1) появление переживания чужого чувства; 2) развертывание этого переживания, удовлетворяющее требованиям ясности; 3) детальное воплощение понятого опыта. Возможно неполное прохождение этих этапов, равно как возможны и различные степени требуемой ясности и, соответственно, степени воплощения переживания [Ibid., p. 9—10].

Первоочередная задача Штайн — показать, как даны нам чувства другого, и выявить специфику, особый характер этой данности. За счет именно этой специфики возможна роль вчувствования в конституировании Другого. «Именно потому, что Другой, его переживания даны моему Я по-другому, не так, как мои собственные переживания, для меня есть Ты. Но так как этот Ты переживает себя аналогичным со мной образом, это Ты — другое Я. Мое Я не индивидуализируется до встречи с другим, моя самость рождается в результате этой встречи, по контрасту с инаковостью другого» [Ibid., p. 38].

Гуссерль напишет об этом следующим образом: «...аппрезентированное бытие “другого” трансцендирует мое собственное бытие» [Гуссерль 1998, с. 224]; «каждый раз, когда удается понять, что происходит в других, это понимание открывает новые ассоциации и новые возможности понимания; ...любое такое понимание раскрывает мою собственную душевную жизнь со всеми ее общими и отличительными признаками и благодаря выявлению тех или иных новых черт делает ее плодородной в отношении новых ассоциаций» [Там же, с. 232]. За счет такого поворота Гуссерль обосновывает важнейшие для феноменологии понятия — жизненный мир и интерсубъективность.

Однако открытым остается вопрос: почему, за счет чего переживания другого даны нам? Отвергнув привлекаемую Липпсом идею моторной имитации, ни Штайн, ни Гуссерль не отвечают на вопрос. С их точки зрения, это не вопрос для философского анализа. Аналогично не ищет психологического объяснения процессам сопереживания и Дильтей. Но вопрос остается неразрешим для феноменологии на философском уровне: если первично мое Я, мое сознание, если Другой возникает в моей «монаде», как мое вчувствование может быть истинным, а не проективным? Чтобы ответить на этот вопрос, был необходим принципиальный отход, разрыв с картезианской традицией европейской гносеологии, постулирующей мое «изолированное» *cogito* как наиболее достоверный источник познания. В

конце жизни Гуссерль напишет: «Монады имеют окна, и эти окна — вчувствование» (цит. по: [Agosta 2014]). В своей работе 1934 г. «Nachlass», не опубликованной при его жизни, Гуссерль уделяет эмпатии намного больше внимания, чем в «Картезианских размышлениях». Эмпатическая настроенность на другого интерпретируется им как форма интенциональности и проявление постоянной соотносительности Я—другой [Agosta 2014]. Однако «монадность» тем не менее остается.

В феноменологии поставит проблему чужого сознания «с головы на ноги» ученик и Липпса, и Дильтея Макс Шелер, который утверждал: человек живет более в других, чем в себе, в сообществе, а не в индивидуальности, и за счет этого другие изначально уже живут в нас — нам нет необходимости проецировать в других собственные переживания. Помимо Шелера и другие феноменологи пытались преодолеть монолизм вчувствования, присущий видению этого акта у Липпса, Гуссерля и Штайн. Так, Г.Г. Шпет дополняет концепцию вчувствования представлением о коллективных переживаниях. С его точки зрения, конституирование другого не может быть проекцией, трансценденцией моего Я. Оно становится возможным только на основе совместного переживания, которое выражается в слове. Вчувствование в его концепции — это согласование смыслов с каждым участником взаимодействия [Власова 2000; Шпет 1996].

Макса Шелера в первую очередь интересует тема контакта человека с миром. Феноменология для него — это установка сознания на такой «контакт с самим миром», в котором вещи раскрывают себя, непосредственно проявляют себя в переживании [Васильева 2008]. В своих работах Шелер развивает тезис о том, что эмоциональное переживание ценности предшествует интеллектуальному постижению предмета и, далее, — основной вопрос феноменологии — как эта данность определяет наше познание.

В философии Шелера возникает другой образ человека: рациональность ограничивается сферой позитивных наук, а эмоциональная жизнь обнаруживает себя в качестве основы личностно-ценностного мира. Меняется и идея предназначения человека: Шелер отдает первенство реализации ценностных смыслов в личностном измерении, отодвигая на второй план достижения человека, основанные на рациональном постижении мира. Личность, направленная к ценностям, конституирует мир. Связь антропологии, теории познания и этики на основе феноменологического метода является сущностной характеристикой философии Шелера. Он делает темой феноменологического исследования сферу человеческих чувств, эмоциональное начало, которое в свете его философии обретает главное место в процессе познания мира [Васильева 2008; 2011]. Именно поэтому в основу своих теорий он кладет симпа-

тию — в ней и в любви, в первую очередь, реализуется такое личностно-ценностное постижение мира.

Симпатия для Шелера — не просто разделение чувств другого. Это интенциональный акт, направленный на познание личности другого как высшей ценности. Вчувствование является основой симпатии, но при этом их необходимо четко разделять. Он подвергает феноменологическому анализу различные формы симпатии и любви и разрабатывает классификацию их форм [Scheler 2011].

Шелер считает корневой ошибкой традиционной философии познания установку, постулирующую то, что знание себя предшествует знанию других и является более фундаментальным. В представлении Шелера дело обстоит в корне противоположным образом. Изначально опыт себя и опыт других не дифференцируются. Ребенок чувствует и мыслит чувствами и мыслями окружающих его взрослых. Существует единый поток опыта, в который он погружен. Лишь постепенно в этом потоке выкристаллизовывается то, что позже будет определено как «мое» и «чужое». Это происходит за счет того, что взрослые обращают внимание на переживания ребенка, они отражаются и подтверждаются значимыми другими. И даже когда будут интегрированы структуры моего эго, оно всегда будет существовать в потоке совместного со-знания, состоящего из переживаний множества людей. Язык закрепляет и фиксирует совместные смыслы. Именно это, по мнению Шелера, объясняет наше прямое, непосредственное знание психической жизни других. Не мы, проецируя себя в актах вчувствования, живем в других, а другие всегда живут в нас. И Эго, и не-Эго, будучи рождены в одном потоке переживаний, являются не антиподами, а скорее близнецами, между ними нет пропасти, через которую требуется наводить мосты [Ibid.].

Однако на определенном этапе развития возникает то, что и Шелер, и психологи называют фазой эгоцентризма. Сформировавшееся эго мнит себя центром Вселенной, свое считает всеобщим, все другие становятся объектами. «Эгоцентризм — это наивная уверенность в том, что мир вокруг меня есть единственно возможный мир. В познании это проявляется как солипсизм, в поведении — как эгоизм, в отношениях — как аутоэротизм» [Ibid., p. 58]⁸.

Переживание другого репрезентировано, дано нам непосредственно так же, как восприятие, воспоминание (здесь Шелер воспроизводит доказательство первопорядкового характера опыта вчувствования Э. Штайн). Говоря о сути актов вчувствования, он многократно подчеркивает, что они не имеют ничего общего с умозаключением по аналогии или моторной

⁸ Нельзя не отметить аналогичность полемики М. Шелера с собратьями феноменологами и заочной полемики Л.С. Выготского и Ж. Пиаже.

имитацией и проективным вчувствованием. По мнению Шелера, проекция приводит скорее к иллюзорному пониманию. Моторная имитация, подчеркивает Шелер, не предшествует пониманию переживания, а имеет место только после того, как мы уже знакомы с содержанием чувства. Когда мы невольно имитируем жест радости, импульс к имитации рождается не из-за зрительного образа экспрессии другого человека, а за счет того, что он уже оценен как жест радости. «Связь между экспрессивным выражением эмоции и ее содержанием — связь символическая, а не причинная» [Ibid., p. 10]. Шелер признает фундаментальный характер вчувствования, но не в понимании Липпса. Он описывает его с помощью понятий «викарное чувство», «репродуцированное чувство»⁹. Это именно особое вчувствование чужого чувства — не знание о нем, не суждение, но и не реальное переживание его. Он сравнивает викарное чувство с тем, как даны нам, например, пейзаж, который мы «видим» субъективно в памяти, или мелодия, которую мы в памяти «слышим»: это реальное видение или слышание, при том что объект восприятия в настоящем отсутствует, но прошлый опыт реально нам репрезентирован. Так же как Штайн, Шелер показывает, что специфика викарного чувства не в его, например, ослабленности по сравнению с реальным чувством другого, а в другом способе данности по сравнению с собственными чувствами. Возникает викарное чувство за счет социальной и культурной опосредованности индивидуального сознания.

Собственно, на концепции Шелера история вчувствования в философии завершается. Мартин Хайдеггер, продолжающий «анти-картезианскую» линию в феноменологии, уже не будет использовать это понятие.

Программа обоснования предмета и метода гуманитарных наук В. Дильтея не признается успешной в первую очередь как раз из-за понятия вчувствования-сопереживания: с позиций позитивистской критики оно признается ненадежным, субъективным и даже наивным. Феноменология «очищает» понятие, оставив за ним значение, сформулированное Эдит Штайн: переживание чужого сознания или викарное чувство. Вчувствование дает нам непосредственный опыт чужого сознания, и потому оно вписывается в структуру феноменологического метода, начальной целью которого является описание непосредственно данных субъективных феноменов. Однако несогласие с монологическим решением проблемы «другого сознания» через вчувствование в традиции Т. Липпса, Э. Штайн и Э. Гуссерля предопределяло переход философов к категориям, содержательно связанным с социально-культурным опосредствованием психического, с коммуникацией. Таково, например,

⁹ Это выражение и значение в своих последних, не опубликованных при жизни работах будет использовать и Гуссерль [Agosta 2014].

в трактовке Хайдеггера «со-бытие» и «понимающее бытие-с-другим» [Agosta 2014].

К моменту спада интереса к вчувствованию в философии оно уже было взято на вооружение практиками. В 1927 г. Шандор Ференци говорит об обязательности вчувствования как составляющей метода понимания в психоанализе и вводит «правило эмпатии» (в оригинале используется слово «вчувствование»). Еще раньше, в 1913 г., тогда еще практикующий психиатр, Карл Ясперс обосновывает с помощью вчувствования феноменологический метод в психиатрии. Обоснование необходимости эмпатии у Ференци и в целом проблематику эмпатии в раннем психоанализе мы подробно анализировали в другой работе [Карягина 2012]¹⁰. Рассмотрим, как вчувствование вводится в феноменологическую психиатрию Ясперса.

Понимающая психология К. Ясперса

Карл Ясперс обосновывает идеи понимающей психологии в своей работе «Общая психопатология» 1913 г. В этой работе используется именно термин «вчувствование» (Einfühlung)¹¹.

К. Ясперс также противопоставляет естественные науки и психологию. В первых мы стремимся постигнуть причинные связи, и это дает возможность *объяснения* тех или иных фактов. Но мысль о том, что сфера психического предполагает только понимание, а сфера физического — объяснение, характеризуется Ясперсом как ложная и поверхностная. «Каждое событие открыто для причинного объяснения, но для понимания существуют границы, которые определяются всем тем, что может быть обозначено как субстрат сферы психического... Ошибочно думать, что причинные механизмы в психическом одного человека могут быть эмпатически познаны другим и это приведет к открытию механизма причинности» [Ясперс 1997, с. 371].

Главной целью своей книги он ставит дополнение психиатрии понимающей психологией. К. Ясперс остается на позициях дуализма понимания и объяснения, считая его неизбежным и непреодолимым. В даль-

¹⁰ В дополнение к изложенному в этой работе, добавим, что, по мнению современных исследователей, недостаточное внимание к вчувствованию в раннем психоанализе было в значительной степени связано со следующим фактом: при издании на английском языке тех работ Фрейда, где употреблялось слово «вчувствование», оно было переведено как «симпатическое понимание» («sympathetic understanding»), что значительно искажало смысл понятия [Agosta 2014], с нашей точки зрения, по сути, нивелировало не только его методологический статус, но и статус понятия в принципе.

¹¹ В современном русском переводе этой книги К. Ясперса используется слово «эмпатия».

нейшем он будет активно по разным поводам критиковать психоанализ, и одним из поводов для критики являлось именно смешение объяснения и понимания; Ясперс называет фрейдистские интерпретации «как бы пониманием» [Там же, с. 373; Руткевич 1997].

Он также дифференцирует рациональное и эмпатическое понимание. «Мысли могут быть поняты согласно правилам логики, рационально (мы понимаем **сказанное**). Но если мы понимаем, каким образом некоторые мысли происходят из страхов, желаний, — значит, мы понимаем их в истинно психологическом смысле, эмпатически (т. е. мы понимаем **говорящего**)» [Ясперс 1997, с. 370]. Рациональное понимание — вспомогательное средство для психологии, в то время как «эмпатическое понимание приводит нас к самой психологии» [Там же, с. 370—371].

К. Ясперс дает такое емкое определение способа понимания, основанного на вчувствовании (курсив мой. — Т.К.): «**это субъективный, непосредственный охват психических взаимосвязей изнутри** (в той мере, в какой подобный охват вообще возможен)» [Там же, с. 373]. Это уже явно не проективное *Einführung* Липпса, а движение в направлении, развиваемом Дильтеем.

Ясперс в своем обосновании метода различает феноменологию и понимающую психологию. Феноменологический метод в психиатрии — это описание переживаний больного, в первую очередь как статических, отдельных феноменов, исходя из установки «назад к самим вещам», при четком разделении объективных фактов и субъективных феноменов, использование метода феноменологической редукции как непредубежденности и т. п.; при этом субъективные феномены «схватываются» только вчувствованием. Однако феноменологический метод не дает описание переживания в динамике, во взаимосвязях. Поэтому необходим также метод генетического понимания — это выявление посредством вчувствования происхождения одних событий из других и их взаимосвязей [Ясперс 1997; Власова 2010].

Продолжая традиции как Дильтея, так и феноменологов, Ясперс как об одной из основных характеристик вчувствования говорит о его «данности», «самоочевидности», переживании «непосредственной убежденности» в существовании некоторой связи психических явлений. Источник такой убежденности, в отличие от убежденности в истинности естественно-научного знания, не многократное повторение, а «опыт конфронтации с человеческой личностью» [Ясперс 1997, с. 369]. Ясперс исключает субъективизм такой трактовки понимания, подчеркивая, что для каждого данного случая суждение опирается на «объективный фактический материал, в терминах которого и понимается данная связь (т. е. на содержание, выражаемое средствами языка, на культурные факторы, на действия людей и характеристики их образа жизни, на их экспрессивную жестикуляцию и мимику)» [Там же].

Для дальнейшего развития уже экзистенциальной философии К. Ясперса понятие коммуникации, общения стало важнейшей категорией [Ясперс 1994]. Именно свой опыт врача-психиатра он указывает как источник мысли, легшей в основу его учения: «Человек как целое не объективируем. Поскольку он объективируем, он есть предмет... но в качестве такого он никогда не есть он сам... Теперь уже нельзя больше спутать объективно-предметное в человеке в эмпирическом смысле с ним самим как *экзистенцией, открывающейся в коммуникации* (выделено мной. — Т.К.)» (цит. по: [Гайденко 1994, с. 11]).

Как отмечает исследователь феноменологической психиатрии Ольга Власова, «Гуссерль никогда не использовал и ничего не говорил о возможности использования разработанного им метода в психопатологии, и сама специфика области приложения — феноменальная реальность психически больного человека, — а также сама ситуация его использования — взаимодействие больного и психиатра — привели к очень важному различию феноменологии как дескриптивной психологии у Гуссерля и у Ясперса (а затем и у всех представителей феноменологической психиатрии и экзистенциального анализа). *Феноменологический метод трансформировался из интрасубъективного в интерсубъективный* (выделено мной. — Т.К.)» [Власова 2010, с. 109].

Таким образом, эмпатия в представлении Ясперса не является мистическим постижением глубинных связей психических явлений, как обычно представляли ее критики концепций «понимающей психологии» [Зотов 2005; Пузыревский 2001], а является в целом, как и у В. Дильтея, результатом опыта человеческого общения и нашей «человечности», укорененной в культуре. Отметим также характер направленности эмпатии в концепции К. Ясперса: эмпатически мы понимаем *говорящего*, т. е. его личность, а не просто формальное значение им выраженного. Речь идет о смысловом, целостном понимании жизненного мира другого.

Статус вчувствования для К. Ясперса предельно высок: он фактически выделяет предмет психологии через границы возможностей эмпатии как метода — то, что может быть познано эмпатически, является психологическим. В дальнейшем такое представление об эмпатии найдет отражение в психологии самости Х. Кохута [Кохут 2000; Карягина 2012].

* * *

Рассмотренные нами трактовки вчувствования и сопереживания демонстрируют два важных аспекта проблематики эмпатии как метода в психологии и психотерапии. Первый касается достаточности эмпатии или понимания (в разных формулировках) как фактора «исцеления»

или личностного развития и соотношения «понимание-объяснение». Второй аспект можно сформулировать как проблему узкой и широкой трактовки эмпатии.

Липпс и Дильтей, обосновывая методологию психологического познания, демонстрируют два подхода: понимание (описание) плюс объяснение или понимание как единый достаточный метод. Дуализм понимания и объяснения, характерный для Липпса и его феноменологической школы, будет с большей легкостью обосновываться психиатрами, воспринявшими феноменологические установки, начиная с Ясперса (см.: [Власова 2010]). Феноменология Гуссерля, которая предлагала после фазы «очищения» и описания феноменов «непосредственное усмотрение» их сущностей, не могла быть в чистом виде воспринята специалистами, работающими с патологией сознания: как усмотреть сущность, с которой у нас не может быть ничего общего? Поэтому, освоив дескриптивную и «понимающую» фазу феноменологического анализа, «надстраивать» ее нужно было по-другому. Или, как формулировал это Ясперс, дополнять психиатрию понимающей психологией.

Полемика этих подходов всегда имела место в психотерапии. Что излечивает: понимание или объяснение (интерпретация), особенно, если оно базируется на понимании, если оба, то в каком соотношении и т. п. Другой вариант постановки вопроса: разделение теоретической и эмпирической психологии. Так, Хайнц Кохут считал психоанализ эмпирической психологией, и здесь понимание, базирующееся на эмпатии, — основной метод [Кохут 2000; Карягина 2012]. Спор, безусловно, не закончен, и, учитывая нарастающую тенденцию все больше уповать на «самые научные из научных» объяснений — нейронаучные, будет становиться еще острее.

Во всех рассмотренных нами концепциях вчувствование является механизмом понимания: для Липпса — основным, для Дильтея — одним из многих. Дильтей, за счет особого обоснования понятия «переживание», показывает множественность путей сопереживания, ему важен не столько конкретный механизм, сколько способ в целом — переживаемое сопереживание, такое же взаимосвязанное, смысловое, как его предмет, так же, в идеале стремящееся воплотиться, выразиться наиболее полно. Причем важнейшее значение имеет, по сути, герменевтическая характеристика понимания как бесконечного процесса взаимодействия частей и целого, как диалектики полного и неполного, выражения и понимания.

Шелер также рассматривает множество «сопереживательных» феноменов, но признает базовую роль вчувствования как викарного, замещающего чувства. Благодаря предпринятому им и Э. Штайн феноменологическому анализу, отвергается преимущественная проективность этого процесса, а подчеркивается его непосредственно-перцептивный

характер как особой данности, над которой могут надстраиваться различные процессы понимания и воплощения до варьлируемой «требуемой степени ясности».

Переводя на язык отечественной психологической традиции, можно было бы сказать, что Дильтей говорит о сопереживании как о деятельности, а Шелер и Штайн — как о высшей психической функции, для которой натуральной основой является способность к викарному чувствованию чужого состояния. Современные исследования, как известно, подтверждают существование нейрофизиологических механизмов, обеспечивающих нас такой способностью, и снимают, таким образом, с Теодора Липпса обвинения в необоснованности кинестетического характера механизмов эмпатии.

Различия широкой и узкой трактовки термина «эмпатия» затрудняют взаимопонимание исследователей в этой области уже многие десятилетия. В экспириентальных психотерапевтических подходах такое различие неизбежно находит отражение [Карягина 2015]. Так, в понимающей психотерапии выделяются сопереживание как принцип деятельности психотерапевта в целом и эмпатия как один из психотехнических методов работы с уровнем непосредственного переживания [Василук 2007], в процессуально-экспириентальной психотерапии заявляется в качестве основополагающего принцип эмпатического исследования (*empathic exploration*) и отдельно разрабатываются конкретные виды эмпатических интервенций для работы с различными видами и уровнями переживания [Elliott et al. 2004].

В академической психологии эта трудность различения узкого и широкого значения эмпатии умножается на отсутствие традиции научного обоснования переживания в его значении деятельности или единицы сознания. Чаще всего переживание является просто заменителем слова «чувство». Следствием этого является дробление эмпатии на когнитивную, аффективную, моторную и т. п., которое, безусловно, является оправданным для определенных исследовательских задач, но в целом не приводит к интегративному, целостному видению феномена. Так, например, лишь в 2013 г. появилось экспериментальное исследование, которое было проинтерпретировано в первую очередь с позиций дифференциации спонтанной и произвольной эмпатии, а не когнитивной и аффективной [Meffert et al. 2013].

Новаторство ввода переживания как целостной смысловой взаимосвязанности, единицы психического знаменовало практически революцию в философском понимании связи человека и мира, человека и других людей. От интенционально соотнесенной с миром и Другим «монады» Гуссерля к историческому человеку Дильтея и «живущему в других» эго Шелера неизбежно происходит коперниканский переворот от

интрапсихической детерминации к интерпсихической, который в психологии наиболее ярко обоснован Л.С. Выготским. Психотерапия, изначально создающая эту новую реальность и в ней только и живущая, несколько запоздала с ее признанием. Так, лишь в 2002 г. на Всемирном психотерапевтическом конгрессе было торжественно объявлено об окончании «эры эгомании». Психоаналитик Horst-Eberhard Richter отметил, что, по контрасту с фрейдовской моделью, «Мы» является первичной реальностью, в которой развивается «Я», и это должно быть фундаментом современной психотерапии [Schmid 2003].

Целью нашей статьи было показать, как неизбежно, необходимо было рождение понятия «эмпатия» для осуществления этой революции.

ЛИТЕРАТУРА

- Архангельская В.В.* Значение идей Дильтея для современной практической психологии: «жизненные понятия» и «категории жизни» // Московский психотерапевтический журнал. 2005. № 1. С. 30—42.
- Бусыгина Н.П.* Философские основания гуманитарной психологии // Московский психотерапевтический журнал. 2007. № 4. С. 26—46.
- Васильева С.В.* Антропология, теория познания и этика в философии Макса Шелера: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2008. 20 с.
- Васильева С.В.* Ценностный мир личности: к истокам антропологии Макса Шелера. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2011. 145 с.
- Василюк Ф.Е.* Семиотика и техника эмпатии // Вопросы психологии. 2007. № 2. С. 3—14.
- Власова О.А.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: дисс ... докт. философ. наук. Курск, 2010. 368 с.
- Власова Т.В.* Эмпатия: от психологии к феноменологии. Владивосток: ДВГМА, 2000. 84 с.
- Гайденко П.П.* Человек и история в экзистенциальной философии К. Яспера // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 5—26.
- Гуссерль Э.* Картезианские размышления / пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука; Ювента, 1998. 315 с.
- Гуссерль Э.* Логические исследования / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2011. 352 с.
- Дильтей В.* Описательная психология / пер. с нем. Е.Д. Зайцевой, под ред. Г.Г. Шпета. СПб.: Алетейя, 1996. 160 с.
- Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / под ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова; пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. М.: Три квадрата, 2004. С. 10—413.
- Зотов А.Ф.* Современная западная философия: Учебник. М.: Высшая школа, 2005. 781 с.
- Карягина Т.Д.* Откуда в психотерапии эмпатия: К. Роджерс и его психоаналитические предшественники и последователи // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 1. С. 8—31.

- Карягина Т.Д. Эволюция понятия «эмпатия» в психологии: дис. ... канд. психол. наук. М., 2013. 175 с.
- Карягина Т.Д. Экспериментальные подходы в современной психотерапии // Консультативная психология и психотерапия. 2015. Т. 23. № 1. С. 126—152.
- Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа: в 2 т. Т. 1 / под ред. А.В. Рассохина. М.: Ин-т психологии РАН, 2000. С. 282—299.
- Куренной В.А. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос. 1999 (21). № 11/12. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_11_12/11.htm (дата обращения: 01.12.12).
- Куренной В.А. Предисловие редактора // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / под ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова; пер. с нем. под ред. В.А. Куренного. М.: Три квадрата, 2004. С. 11—34.
- Липпис Т. Основные вопросы логики / пер. с нем. Н.О. Лосского. СПб.: Изд-во О.Н. Попова, 1902. 301 с.
- Липпис Т. Руководство к психологии / пер. с нем. М.А. Лихарева. СПб.: Изд-во О.Н. Попова, 1907. 394 с.
- Липпис Т. Самосознание, ощущение и чувство / пер. с нем. с предисл. и примеч. М.А. Лихарева. СПб.: Слово, 1910. 84 с.
- Липпис Т. Пути психологии // Фундаментальная психология у истоков неклассической парадигмы / сост., предисл. и заключ. ст. И.В. Журавлева. М.: Ком-Книга, 2007. С. 116—145.
- Пузыревский В.Ю. Феномен эмпатии в контексте современной западной философии: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2001. 214 с.
- Руткевич А.М. Понимающая психология К. Ясперса // История философии. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 1997. URL: http://philosophy.ru/iphras/library/i_ph_1.html#2 (дата обращения: 01.11.2015).
- Улановский А.М. Феноменология в психологии и психотерапии: прояснение неотчетливых переживаний // Московский психотерапевтический журнал. 2009. № 2. С. 27—51.
- Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос. 1996. № 7. С. 81—122.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.И. Левиной; вступ. ст. П.П. Гайденко: 2-е изд. М.: Республика, 1994. 527 с.
- Ясперс К. Общая патопсихология / пер. с нем. Л.О. Акопяна. М.: Практика, 1997. 1056 с.
- Agosta L. A Rumor of Empathy: Rewriting Empathy in the Context of Philosophy. NY: Palgrave Macmillan, 2014. 116 p.
- Allport G.W. Personality: A psychological interpretation. London: Constable, Company Ltd, 1949 (reprint). 588 p.
- Elliott R., Watson J.C., Goldman R.N., Greenberg L.S. Learning emotion-focused therapy: the process-experiential approach to change. American Psychological Association, 2004. 366 p.
- Empathy reconsidered. New directions in psychotherapy / ed. by A.C. Bozarth, L.S. Greenberg. Washington, DC: APA, 1997. 477 p.
- Meffert H., Gazzola V., Den Boer J.A., Bartels A.A., Keysers C. Reduced spontaneous but relatively normal deliberate vicarious representations in psychopathy // Brain. 2013

- (Aug). Vol. 136(8). P. 2550—2562. URL: <http://brain.oxfordjournals.org/content/brain/136/8/2550.full.pdf> (дата обращения 25.11.2015). doi:10.1093/brain/awt190
- Moran D.* The problem of empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein // *Amor amicitiae: on the love that is friendship. Essays in medieval thought and beyond in honor of the Rev. Professor James McEvoy* / ed. by T.A. Kelly, P.W. Rosemann. Leuven: Peeters. 2004. P. 269—312.
- Scheler M.* The nature of sympathy. New Brunswick; NJ: Transaction publishers, 2011. 274 p.
- Schmid P.F.* The characteristics of a person-centered approach to therapy and counseling: criteria for identity and coherence // *Person-Centered, Experiential Psychotherapies*. Vol. 2(2), 2003. P. 104—120.
- Stein E.* On the problem of empathy. Washington; DC: ICS Publications, 1989. 135 p.
- Stueber K.* Rediscovering empathy. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2006. 276 p.
- The power of person-centered approach* / ed. by U. Esser, H. Pabst, G.-W. Speierer. Koln: GwG, 1996. 312 p.
- Wispe L.* History of the concept of empathy // *Empathy and its development* / ed. by N. Eisenberg, J. Strayer. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987. P. 20—35.

EMPATHY AS A METHOD: THE PHILOSOPHICAL POINT OF VIEW

T.D. KARYAGINA

The article examines the emergence and establishment of the concept of «empathy» in philosophical approaches of the end of XIX — early XX centuries. As immediate predecessors of the concept of «empathy» the W. Dilthey's concept of «coexperience» (Nacherleben) and the T. Lipps's «feeling into» (Einfühlung) are discussed. The way of formation, synthesis of meanings, which are typical to the modern understanding of empathy, is analyzed. As a main context, which sets the direction of such a synthesis, the problem of the subject and method of the humanities and psychology in particular is considered. «Experience» and «empathy» since their appearance in the philosophical systems were viewed as the united concepts within the link between the subject and method of «understanding (descriptive) psychology». A detailed analysis of how W. Dilthey, E. Husserl, E. Stein, T. Lipps, M. Scheler and K. Jaspers viewed this problem is given.

Keywords: empathy, experience, Einfühlung, coexperiencing, Nacherleben, sympathy, descriptive psychology, phenomenology, philosophy of life, method of psychology.

REFERENCES

- Arkhangel'skaya V.V.* Znachenie idei Dil'teya dlya sovremennoi prakticheskoi psikhologii: «zhiznennye ponyatiya» i «kategorii zhizni». *Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal*. 2005. № 1. P. 30—42.

- Busygina N.P.* Filosofskie osnovaniya gumanitarnoi psikhologii. *Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal*. 2007. № 4. P. 26—46.
- Vasil'eva S.V.* Antropologiya, teoriya poznaniya i etika v filosofii Maksa Shelera: avtoref. dis. ... kand. filos. nauk. Moscow, 2008. 20 p.
- Vasil'eva S.V.* Tsennostnyi mir lichnosti: k istokam antropologii Maksa Shelera. Petrozavodsk: Publ. PetrGU, 2011. 145 p.
- Vasilyuk F.E.* Semiotika i tekhnika empatii. *Voprosy psikhologii*. 2007. № 2. P. 3—14.
- Vlasova O.A.* Fenomenologicheskaya psikhiiatriya i ekzistentsial'nyi analiz: diss...dokt. filosof. nauk. Kursk, 2010. 368 p.
- Vlasova T.V.* Empatiya: ot psikhologii k fenomenologii. Vladivostok: Publ. DVGMA, 2000. 84 p.
- Gaidenko P.P.* Chelovek i istoriya v ekzistentsial'noi filosofii K.Yaspersa. In: K. Yaspers. Smysl i naznachenie istorii. Moscow: Publ. Respublika, 1994. P. 5—26.
- Gusserl' E.* Kartezianskie razmyshleniya (per. s nem. D.V. Sklyadneva). St. Petersburg: Publ. Nauka; Yuventa, 1998. 315 p. (In Russ.)
- Gusserl' E.* Logicheskie issledovaniya (per. s nem. V.I. Molchanova). Moscow: Publ. Akademicheskii proekt, 2011. 352 p. (In Russ.)
- Dil'tei V.* Opisatel'naya psikhologiya (per. s nem. E.D. Zaitsevoi, pod red. G.G. Shpeta). St. Petersburg: Publ. Aleteiya, 1996. 160 p. (In Russ.)
- Dil'tei V.* Postroenie istoricheskogo mira v naukakh o dukhe. In: V. Dil'tei. *Sobr. soch.:* v 6 t. T. 3 (pod red. A.V. Mikhailova, N.S. Plotnikova; per. s nem. pod red. V.A. Kurenno). Moscow: Publ. Tri kvadrata, 2004. P. 10—413. (In Russ.)
- Zotov A.F.* Sovremennaya zapadnaya filosofiya: Uchebnik. Moscow: Publ. Vysshaya shkola, 2005. 781 p.
- Karyagina T.D.* Otkuda v psikhoterapii empatiya: K. Rodzhers i ego psikhoanaliticheskie predshestvenniki i nasledovateli. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya*. 2012. № 1. P. 8—31.
- Karyagina T.D.* Evolyutsiya ponyatiya «empatiya» v psikhologii: dis. ... kand. psikhol. nauk. M., 2013. 175 p.
- Karyagina T.D.* Ekspiriental'nye podkhody v sovremennoi psikhoterapii. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya*. 2015. T. 23. № 1. P. 126—152.
- Kokhut Kh.* Introspektsiya, empatiya i psikhoanaliz: issledovanie vzaimootnoshenii mezhdru sposobom nablyudeniya i teoriei. In: *Antologiya sovremennogo psikhoanaliza: v 2 t. T. 1* (pod red. A.V. Rassokhina). Moscow: Publ. Institut Psikhologii RAN, 2000. P. 282—299.
- Kurennoi V.A.* K voprosu o vozniknovenii fenomenologicheskogo dvizheniya. *Logos*. 1999 (21). № 11/12. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_11_12/11.htm (data obrashcheniya: 01.12.12).
- Kurennoi V.A.* Predislovie redaktora. In: V. Dil'tei. *Sobr. soch.:* v 6 t. T. 3 (pod red. A.V. Mikhailova, N.S. Plotnikova; per. s nem. pod red. V. A. Kurenno). Moscow: Publ. Tri kvadrata, 2004. P. 11—34.
- Lipps T.* Osnovnye voprosy logiki (per. s nem. N.O. Losskogo). St. Petersburg: Publ. O.N. Popova, 1902. 301 p. (In Russ.)
- Lipps T.* Rukovodstvo k psikhologii (per. s nem. M.A. Likhareva). St. Petersburg: Publ. O.N. Popova, 1907. 394 p. (In Russ.)
- Lipps T.* Samosoznanie, oshchushchenie i chuvstvo (per. s nem. s predisl. i primech. M.A. Likhareva). St. Petersburg: Publ. Slovo, 1910. 84 p. (In Russ.)

- Lipps T. Puti psikhologii. Fundamental'naya psikhologiya u istokov neklassicheskoi paradigmy (sost., predisl. i zaklyuch. I.V. Zhuravleva). Moscow: Publ. KomKniga, 2007. P. 116—145. (In Russ.)
- Puzryevskii V. Yu. Fenomen empatii v kontekste sovremennoi zapadnoi filosofii: dis. ... kand. filos. nauk. St. Petersburg, 2001. 214 p.
- Rutkevich A.M. Ponimayushchaya psikhologiya K. Yaspersa. In: Istoriya filosofii. Vyp. 1. Moscow: Publ. IF RAN, 1997. URL: http://philosophy.ru/iphras/library/i_ph_1.html#2 (data obrashcheniya: 01.11.15).
- Ulanovskii A.M. Fenomenologiya v psikhologii i psikhoterapii: proyasnenie neotchetlivykh perezhivaniy. Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal. 2009. № 2. P. 27—51.
- Shpet G.G. Yazyk i smysl. Logos. 1996. № 7. P. 81—122.
- Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii (per. s nem. M.I. Levinoi; vstup. st P.P. Gaidenko): 2-e izd. Moscow: Publ. Respublika, 1994. 527 p. (In Russ.)
- Yaspers K. Obshchaya patopsikhologiya (per. s nem. L.O. Akopyana). Moscow: Publ. Praktika, 1997. 1056 p. (In Russ.)
- Agosta L. A Rumor of Empathy: Rewriting Empathy in the Context of Philosophy. New York: Palgrave Macmillan, 2014. 116 p.
- Allport G. W. Personality: A psychological interpretation. London: Constable, Company Ltd, 1949 (reprint). 588 p.
- Elliott R., Watson J.C., Goldman R.N., Greenberg L.S. Learning emotion-focused therapy: the process-experiential approach to change. American Psychological Association, 2004. 366 p.
- Empathy reconsidered. New directions in psychotherapy* (ed. by A.C. Bozarth, L.S. Greenberg). Washington, DC: APA, 1997. 477 p.
- Meffert H., Gazzola V., Den Boer J.A., Bartels A.A., Keysers C. Reduced spontaneous but relatively normal deliberate vicarious representations in psychopathy Brain. 2013 (Aug). Vol. 136(8). P. 2550—2562. URL: <http://brain.oxfordjournals.org/content/brain/136/8/2550.full.pdf> (data obrashcheniya: 25.11.2015). doi:10.1093/brain/awt190
- Moran D. The problem of empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein. In: Amor amicitiae: on the love that is friendship. Essays in medieval thought and beyond in honor of the Rev. Professor James McEvoy (ed. by T.A. Kelly, P.W. Rosemann). Leuven: Peeters. 2004. P. 269—312.
- Scheler M. The nature of sympathy. New Brunswick, NJ: Transaction publishers, 2011. 274 p.
- Schmid P.F. The characteristics of a person-centered approach to therapy and counseling: criteria for identity and coherence. Person-Centered, Experiential Psychotherapies. 2003. Vol. 2 (2). P. 104—120.
- Stein E. On the problem of empathy. Washington, DC: ICS Publications, 1989. 135 p.
- Stueber K. Rediscovering empathy. Cambridge: Massachussets Institute of Technology, 2006. 276 p.
- The power of person-centered approach* / ed. by U. Esser, H. Pabst, G.—W. Speierer. Koln: GwG, 1996. 312 p.
- Wispe L. History of the concept of empathy. Empathy and its development / ed. by N. Eisenberg, J. Strayer. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1987. P. 20—35.