

ЗА ГРАНЯМИ ТЕКСТА КЛИЕНТО/ ЧЕЛОВЕКОЦЕНТРИРОВАННЫЙ ПОДХОД И ПРАКТИЧЕСКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ: ВОЗМОЖЕН ЛИ ДИАЛОГ?

Т.В. СНЕГИРЕВА

В статье рассматривается критика основ клиенто/человекоцентрированного подхода К. Роджерса со стороны практической христианской психологии. Предпринимается попытка понять, насколько базовые положения созданной им теории и практики психотерапии действительно противоречат христианскому мировоззрению и целям религиозно-ориентированного психологического консультирования. Представлен глубокий анализ двух ведущих концептов указанного подхода, вызывающих наибольшее отторжение со стороны христианских психологов, — тенденции личности к самоактуализации и безусловного принятия личности клиента. Автор отстаивает мысль, что подход Роджерса является уникальной концепцией психотерапии, где как раз и удалось реализовать, насколько это возможно, христианские ценности.

Ключевые слова: человекоцентрированный подход К. Роджерса, самоактуализация, безусловное принятие.

«На нашем жизненном пути встречаются два типа людей. Одни во имя науки отрицают религию, другие ради религии недоверчиво относятся к науке. Встречаются и такие, которые умели найти гармонию между этими двумя потребностями человеческого духа. И не составляет ли такая гармония той нормы, к которой должен стремиться человек? Ведь обе потребности коренятся в недрах человеческой природы»

Святитель Лука
(Войно-Ясенецкий), 2008, с. 10

1. Предисловие

Приезд Карла Роджерса в Россию в 1986г. оставил неизгладимый след в отечественной психотерапии. След этот не есть некое застывшее

явление, он, скорее, схож с живым разветвленным руслом, по которому направляется тот или другой водный поток. Известны имена отечественных психологов, точно следующих духу развитого Роджерсом клиент-то/человекоцентрированного подхода; существуют также попытки создания новых, «сыновних» психотерапевтических школ, творчески ассимилирующих теорию и практику этого выдающегося психотерапевта. Вместе с тем, в поле отечественной психологии имеется направление, где принципы роджерианской психотерапии встречают досадное непонимание. Досадное, поскольку, казалось бы, именно для данной области вдумчивое творческое освоение *PCA (Personcentered Approach)* могло бы оказаться особенно плодотворным [см.: Каллиас, Миллер, Лэйн и др., 2001]. Речь идет о молодой, но уже обретшей самостоятельность дисциплине — христианской психологии и практической ее ветви — христианском психологическом консультировании и психотерапии. Основания этой обескураживающей «невстречи» и побуждают заново обратиться к осмыслению теоретического наследия К. Роджерса. Необходимо понять, насколько базовые положения созданной им теории и практики действительно, как утверждают некоторые авторы, идентифицирующие себя с христианской психологией, противостоят целям христианского психологического консультирования.

Одна из задач данной статьи — представить альтернативное понимание клиенто/человекоцентрированного подхода, который, на наш взгляд, является уникальным образцом такой концепции психотерапии, где удалось, не погрешив против требований эмпирической психологической науки, которых К. Роджерс, по-своему, всегда придерживался, одновременно реализовать, насколько это возможно, христианские ценности.

2. Самоактуализация — путь в никуда или человеческое предназначение?

Прежде всего, острую критику навлекает на себя одно из основных положений теории К. Роджерса, согласно которому сущностной природой человека, позитивной по своему духу, присуща тенденция к самоактуализации. По утверждению Роджерса, данную тенденцию можно притормозить, но истребить, в ее глубочайшей основе, невозможно. Вспомним метафорический образ, послуживший формой выражения этой идеи: росток картофеля, который из полутьмы подвала неудержимо тянется к *свету*. Роджерс подчеркивал универсальность этой «могучей созидательной тенденции, сформировавшей нашу вселенную» и проявляющейся на всех ее уровнях, а не только в живых системах. Вместе с

тем, он выделял специфику ее активности на уровне человека: «Возможно, мы касаемся острия нашей способности преобразовывать себя, *создавать новые, более духовные направления в эволюции человека*» [Rogers, 1980, p. 134; Роджерс, 1998, с. 14]. В этих словах намечена философская основа человекоцентрированного подхода. При определенных условиях, созданных психотерапевтом, тенденция самоактуализации проявляется и в процессе психотерапии. Притом, что клиент может избрать любое направление в процессе своего изменения, в действительности, отмечает автор, «выбор падает, как правило, на позитивные и конструктивные пути» [Там же. С. 14].

Примером аргументации, к которой прибегают православные психологи, оспаривая данные положения, могут служить два наиболее общих высказывания. Они таковы: (а) «"самоактуализация" вне помощи Бога — это путь в никуда» [Морозова, 2008, с. 72]; (б) в секулярной психотерапии, сравнительно с христианской антропологией, произошел сдвиг «от ценности *спасения* к ценности *самореализации*» [Колпакова, 2009]. Более того, «терапевтический взгляд размывал личную моральную ответственность и продвигал этику самореализации, соответствующую идеологии потребления в условиях развития капитализма» [Там же].

Не будем впрямую доказывать сомнительность данных суждений. Вместо этого обратимся к некоторым страницам в истории понятия самоактуализации.

Известно, что авторство в этой области принадлежит отнюдь не Роджерсу. Он заимствовал данный термин у А. Маслоу, который и ввел его в научный оборот в сфере психологии. Подыскивая термин, который позволил бы отразить особенности жизненного стиля двух его учителей — Рут Бенедикт и Макса Вертхаймера, Маслоу, по его признанию, почерпнул понятие самоактуализации из работ другого своего учителя — нейрофизиолога Курта Гольдштейна [Маслоу, 1997]. Возможно, известную роль сыграли и взгляды К. Хорни. Как известно, она тоже была убеждена, что при благоприятных условиях человек непременно раскрывает свой врожденный потенциал и движется по пути самореализации. В поисках подходящего образа, способного выразить силу этой тенденции, она, как и Роджерс, прибегала к органической метафоре: «... как жемчуг развивается в мощное дерево» [Horney, 1950, p. 17]. По ее убеждению, психопатология возникает именно тогда, когда неблагоприятные жизненные обстоятельства мешают ребенку реализовать присущие ему потенции.

Но было бы ошибкой приписывать пальму первенства в рождении понятия самоактуализации упомянутому кругу психологов. Идея, согласно которой человеческое существо обладает уникальным набором потенций, стремящихся быть воплощенными, настойчиво возникала под раз-

ными названиями («саморазвитие», «самореализация», «раскрытие потенциала», «рост» и т.п.) в разные, включая и весьма древние, времена и у самых разных авторов. Перечисляя их, пришлось бы начинать с Платона, Аристотеля и святого Августина, а закончить длинным перечнем имен выдающихся психологов минувшего века, куда входят Бубер, Фромм, Олпорт, Юнг, не считая тех, что уже были названы выше. Таким образом, вопреки замечанию о специальном назначении понятия самоактуализации, призванного, якобы, обслуживать «идеологию потребления в условиях развития капитализма» [Колпакова, *op.cit.*], его можно отнести к числу одной из наиболее древних и устойчивых философских идей.

Несомненной заслугой Роджерса является разработка целей психотерапии в свете рассматриваемого понятия, а также условий, при которых становится возможной их относительная реализация в психотерапевтической ситуации. Собственно, сколь можно более полная актуализация внутреннего потенциала личности клиента перед фактом возникших на его жизненном пути экзистенциальных проблем и есть одна из основных задач, осуществлению которой споспешествует психотерапевт. Как признается Роджерс, он верит, что в глубине своего существа клиент лучше других знает себя, не только свои возможности, но и пути к разрешению переживаемых им проблем; все ответы на вопросы — в нем самом, только надо ему помочь их услышать. «Человекоцентрированный способ бытия в психотерапии ведет к процессу самоисследования и самораскрытия клиента и в конечном итоге — к конструктивным изменениям в его личности и поведении» [Роджерс, 2002, с. 58].

Из этих слов уже ясно, что главный «адресат» в психотерапии Роджерса — самосознание клиента. Основные «мишени» психотерапевтической работы — *понимание* клиентом самого себя, своих подлинных чувств и личностных смыслов; исследование своего *самоотношения* и *отношений* с другими, *контроль* над собственной жизнью, сопровождаемый *открытостью опыту*; наконец, *контакт* клиента с той *внутренней частью* личности, которая остается для человека непознаваемой и непостижимой¹.

¹ Здесь уместна ссылка на очень свежее по своему содержанию диссертационное исследование Е.И. Кирилловой «Интеннт-анализ психотерапевтической речи», где автор выделяет главную категорию собственно помощи клиенту и различает два класса составляющих ее психотерапевтических интенций: развивающие и сущностные. Они стимулируют понимание клиентом самого себя, рефлексию самоотношения, поиск личностных смыслов, контакт со своим внутренним трансцендентным «я» [Кириллова, 2010]. Интересно, что по мере становления профессионального мастерства Роджерса интенция помощи наряду с другими *основаниями* его метода (принятие, конгруэнтность и эмпатия) становится ведущей.

Когда в общении с психотерапевтом клиент испытывает на себе названные выше психотерапевтические интенции и они материализуются в новом для него эмоциональном опыте, последний приобретает силу *порождающего начала*: пережитые в процессе психотерапии мгновения «заразительны», память о них трансформируется в незатухающую энергию, которая побуждает воспроизводить этот опыт снова и снова, в обстоятельствах реальной жизни.

Казалось бы, свидетельства указанных выше целей, достигнутых в психотерапии и ставших ее осязаемым результатом, запечатлены в сотнях протоколов терапевтических сеансов Карла Роджерса. Но стоит обратить внимание на выразительный комментарий в примечании к одному из них, где ученый замечает, что развитие, личностный рост — это, скорее, *идеал*, нежели то, что может быть достигнуто; бесконечное приближение к этому идеалу и, тем самым, — к самому себе [Роджерс, 2000, с. 455; Тиллих-Роджерс, 1994, с. 149].

Яркую поддержку «секулярной идеи» — самоактуализации — можно найти в тексте иерусалимского исследователя, толкователя Ветхого Завета, Менахема Яглома. Его статьей открывается фундаментальный сборник, посвященный исследованию представлений о Совершенном человеке, существующих в разных культурных традициях [Яглом, 1997].

Автор анализирует известное библейское речение: «*Сотворим человека по образу нашему и как подобие наше*» (Быт. 1: 26). Он обращает внимание на два момента. Во-первых — некоторую «избыточность» данного описания: «по образу» и «как подобие» могут быть восприняты в качестве тавтологии. Во-вторых, — «безадресность» призыва «сотворим» (в другой редакции «сделаем»). Но, как справедливо замечает автор, в Святом Писании не может быть ничего излишнего или избыточного.

Ссылаясь на других комментаторов библейского текста, он поясняет, что два исходных определения, сочетающихся в данном речении, имеют разные значения. «Образ дан человеку изначально, подобие же существует лишь в потенциале: как предоставление человеку возможности дальнейшего уподобления Творцу и завершения творения» [Там же. С. 16]. Что касается обращения “сделаем”, то оно адресовано собственно человеку и связано с понятием уподобления — изначальной незавершенности и возможности продолжить акт творения. Изначальное несовершенство человека, являясь следствием его принципиального отличия от образа Того, по образцу которого он создан, определяет его способность к непрерывному движению и самосовершенствованию, а также его обязанность развиваться по собственной воле и призванию. Подводя итог размышлениям о Совершенном человеке, М. Яг-

лом замечает: в рамках традиционного ветхозаветного мышления понятие «совершенство» в принципе неприменимо к человеку, но может быть осмыслено в качестве цели человеческого существования, его предназначения. Совершенство недостижимо, но стремления к нему остановить нельзя, ибо оно — суть человека.

Очевидна известная соотнесенность между библейскими постулатами и атрибутикой понятия самоактуализации, невзирая на различие языков, с помощью которых она выражена: в одном случае — гуманистических, в другом — религиозных ценностей.

Приведу еще один текстовый фрагмент, соавторы которого обнаруживают интенцию диалога, а не глухого противостояния, в частности и по вопросу самоактуализации личности. Это фрагмент диалога К. Роджерса с известным теологом прошлого века Паулем Тиллихом [Тиллих-Роджерс, 1994], который я воспринимаю как образец диалогического общения вообще и не устаю его перечитывать, каждый раз открывая для себя что-то новое. Вопреки наличию противоречий во мнениях, эти двое — психотерапевт, предпочитающий облекать свои размышления о человеке «в гуманистические понятия или рассматривать их при помощи научных методов» [Op. cit. С. 143], и теолог, отстаивающий религиозные ценности, — достигли между собой высокого согласия, благодаря базовому принятию друг друга, а также соединяющей их доброй воле. Наперекор всем расхождениям, они истинно встретились.

Из многочисленных вопросов, затронутых в данном диалоге, собеседники рассматривали также и тему совершенного человека и ее решения в контексте проблемы самоактуализации.

«Что конституирует совершенного человека?» — вопрошает К. Роджерс и, конкретизируя свой вопрос, сразу связывает его с представлением об *открытости опыту*, ибо, как он полагает, именно это качество является *ключом* ко всему, что он надеялся бы увидеть в совершенном человеке. Если клиент станет более чувствителен к тому, что происходит в его душе и сознании, если он, вслушиваясь, будет более точен в восприятии окружающего мира — как мира реальности, так и мира отношений, — «я буду весьма удовлетворен», признается Роджерс. Быть открытым для него значит — быть все время «в процессе» — в процессе «все большего приближения к самому себе», что одновременно означает «становиться более социальным», стремиться «к более близким отношениям» с другими» [Там же. С. 146-147]. «Именно такого рода процесс создает смысл у зрелого человека», — заключает Роджерс.

«Открытость — это слово, которое мне очень близко», — с готовностью соглашается Тиллих, но предлагает при этом различать два во-

проса: способ (в частности, открытость) и цель. «Мы должны держать себя открытыми для любого опыта, — развивает он свою мысль. — Так что, я во многом согласен с тем путем, который Вы описали. <...> Я хотел бы верить даже, что в любом опыте сохраняется возможность *абсолютного* (предельного) опыта» как его высшей точки и конечного смысла [Там же. С. 148].

Продолжая говорить о цели, он буквально проясняет, освещает сказанное до этого момента Роджерсом в свете христианского восприятия. «Возможно, мы могли бы согласиться относительно <...> актуализации того, что сущностно дано нам, <...> “стать такими, какими нас видит Бог, во всех наших потенциях”. А что это означает на практике — это другой и очень важный вопрос. Вы уже указали кое-что из этого, в частности — стать социальными. Я думаю, это часть более широкого понятия. Я бы назвал это любовью, в смысле греческого *agape*, которое является особым словом в Новом Завете и означает любовь, описанную ап. Павлом (1 Кор. 13) — она принимает другого человека и затем пытается воссоединиться с ним и преодолеть разделение — экзистенциальное разделение, которое существует между людьми» [Там же. С. 148].

Мы видим, как Тиллих периодически вводит текущий диалог в русло того, что называется «вертикальным измерением» — как веры в предельный смысл жизни и абсолютную и безусловную серьезность человеческого стремления к нему. Каждый раз он делает заключительный аккорд, к которому органично вела мелодия в два голоса.

К понятию *agape* мы еще вернемся. А сейчас — самое время вспомнить о критике со стороны христианского психолога, уличающей секулярную психотерапию в отходе от богословской ценности *спасения*, место которого заняла пресловутая самореализация личности. Попытаемся разобраться, насколько гуманистическая консультативная психология и психотерапия, в самом деле, заслужили этот укор.

Как о высшем достижении своей работы, которое предполагает в психотерапевте особое состояние, когда он сам «приближается к своему внутреннему, интуитивному Я и к собственной трансцендентной сущности», Роджерс говорит о необычном переживании. Оно случается не часто и, скорее, произвольно, чем по сознательному намерению психотерапевта. «В такие моменты кажется, что мой внутренний дух (*spirit*) вышел вовне и прикоснулся к внутреннему духу другого человека. Наше отношение трансцендирует себя и становится частью чего-то большего» [Роджерс, 2002, с. 57]. Подводя итог тому эффекту, который достигается в психотерапии одновременно с соприкосновением психолога с неизвестным в нем самом, Роджерс заключает: «Имеют место существенные и очевидные *рост, исцеление, энергия*» [Там же].

Обратим внимание на то, что слова «исцеление» и «целый» происходят от общего корня. Но, мало того, этимология термина «спасение», восходящая к латинскому «Salus» или «Salvus», тоже означает «исцеленный», или «целый» (в противоположность состоянию внутренней разединенности, «разорванности», в котором пребывает библейский Адам после грехопадения). Можно заключить, что необычное, охватывающее как психотерапевта, так и клиента, духовное единение, которое, трансцендируя, ощущается как часть чего-то большего, несет на себе отблеск смысла, вкладываемого христианством в понятие спасения. Оно по своему тоже наделяется исцелением как энергийным ощущением целостности. Во всяком случае, безапелляционный укор в адрес гуманистической психотерапии по поводу «сдвига от ценности спасения к ценности самореализации», в данном случае теряет под собой твердую почву.

Помимо прочего, в обсуждении этого глубочайшего вопроса нельзя обойтись, на наш взгляд, без одного важного уточнения. Дело в том, что психотерапия не вправе посягать на цели *спасения* как христианской ценности, оставляя все приоритеты в этом отношении — церкви. Тут я опять обращаюсь к точке зрения П. Тиллиха, сегодня уже достаточно растиражированной в кругу христианских психологов. Как он считал, принести спасение, то есть преодолеть присущие природе человека в результате его грехопадения экзистенциальные данности — тревогу, самоотчуждение, вину, чувство смыслоутраты с помощью только психотерапии вряд ли возможно, «ибо для этого необходимо исцелить самый центр личности» [Тиллих, 1995, с. 326]. Однако Тиллих допускает, что психолог «может стать *орудием* спасения, как и любой человек: друг, родитель, ребенок» [Там же]. В свете сказанного кажется не таким уж случайным, что Роджерс определял свою роль в психотерапевтическом процессе, прежде всего, как *фасилитатора* (сподвижника, помощника) того изменения — роста, исцеления, — которое совершается с клиентом и которое сам он совершает в ходе и в результате психотерапии.

Тут в обсуждении проблемы самоактуализации можно было бы поставить условную точку, но вспомним, какой философский «зачин» лежал в ее основе. «Острые нашей способности преобразовывать себя» Роджерс соединял ни с чем иным, как «*созданием новых, более духовных направлений в эволюции человека*». Я, разумеется, не беру на себя дерзости сближать позицию Роджерса с тем богословским воззрением, которое собираюсь представить читателю ниже, тем более что и сам Роджерс вряд ли нуждался бы в подобной услуге. Скорее, хочу просто сопоставить две позиции — как две параллели, которые в дальней перспективе смыкаются друг с другом, хотя и иллюзорно. Думаю, Роджерс проявил бы к этому взгляду интерес.

Один из православных богословов XX века В.Н. Лосский среди многих других богословских проблем, вслед за своим отцом, также православным богословом Н.О. Лосским и святоотеческой мыслью, тоже рассматривал сокрытую в человеке тайну «образа» и «подобия», придавая ей поистине космический масштаб. Присутствие в человеке Божественного образа автор видел, прежде всего, в том, что человек, как и Бог, «существо личное», то есть свободное и ответственное. И по исходному Божественному замыслу, человек как вершина творения ответственен за мир, являющийся как бы его «природой», его «антропосферой». «Мы — то слово, тот логос, в котором мир высказывается, и только от нас зависит — богохульствует он или молится», — проникновенно замечает автор [Лосский, 2003, с. 500]. Человек для Вселенной выступает ее упованием соединения с Богом. Но в том же человеке — опасность поражения и утраты.

Можно было бы спросить, — ставит вопрос Лосский, — почему же Бог создал человека свободным и ответственным? И сам же отвечает: именно потому, что хотел призвать его к высочайшему дару — стать по благодати тем, чем сам Всевышний является по Своей природе. «Но этот зов требует свободного ответа, — подчеркивает Лосский. — Бог хочет, чтобы порыв этот был порывом любви. <...> А любовь предполагает свободу, т.е. возможность выбора и отказа. <...> Только сопротивление свободы придает смысл согласию. Любовь, которой хочет Бог, это живая взаимная напряженность противоположностей» [Там же. С. 500—501].

В самом своем величии — в способности стать Богом — человек способен к падению; но без этой способности пасть — нет и величия. И этот парадокс неустраим, — столь же обреченно, сколь и оптимистично замечает Лосский.

А что же Бог? Акт творения человека исполнен для него риском. Он вызывает к жизни *другого*: личное существо, которое способно от Него отказаться. Далее, что ни фраза — то новая антиномия. Всемогущество Бога таит в себе как бы Его бессилие. Бог не может проявлять насилие по отношению к человеческой свободе, ибо она исходит от Его всемогущества. Любовь Бога к человеку не может принуждать, ибо нет любви без уважения. Божественная воля будет всегда покоряться блужданиям, уклонениям, даже бунту воли человеческой, чтобы привести ее к взаимному согласию. Человек должен пройти через череду испытаний, чтобы обрести сознание той свободной любви, которой ждет от него Бог. «Таков Божественный промысел, и классический образ педагога покажется весьма слабым каждому, кто почувствовал в Боге просящего подаяния любви нищего, ждущего у дверей души и никогда не дерзающего их взломать» [Там же. С. 502—503].

Это ли не гуманизм, где, с одной стороны, самоактуализация принимается как неизбежность, без которой сужается возможность переживания человеком нечто такого, что принадлежит к абсолютно иному измерению, — измерению абсолютного? А с другой, — само понятие самоактуализации обогащается новыми смыслами. Но это — большая тема и новая дискуссия, которая выходит далеко за рамки настоящей статьи.

3. Онтологические корни принципа безусловного принятия личности клиента

Кажется, уже давно пора сделать вывод, что по отношению к секулярной психотерапии, и в частности, подходу Роджерса, со стороны христианских психологов возможны две стратегии. Одна — тотального неприятия; другая — диалога и поиска точек взаимного соприкосновения.

Следующим вопросом, вызывающим столь же острые споры, что и предшествующий, является провозглашенный К. Роджерсом принцип *безусловного принятия*, или, как он формулировался позже, *безусловного позитивного отношения* к личности клиента в условиях психотерапии. Можно думать, что и к этому принципу в известной мере относится упрек, который бросается православными психологами в адрес гуманистической психологии в целом: «Порождением терапевтической культуры является “человек психологический”, который рождается для того, чтобы получать удовольствие, в отличие от религиозного человека, рожденного, чтобы спастись» [Колпакова, 2009]. Безусловному принятию личности человека в условиях психотерапии, предполагающему создание особого климата, который способствовал бы открытости клиента перед самыми «запретными» и утаенными даже от него самого чувствами, противопоставляется категория *невидимая брань*, заимствованная из святоотеческого богословия и посему признаваемая более приоритетной как форма переживания человеком собственной «падшести». Подлинный смысл принципа безусловного принятия выхолащивается посредством его редукции к уровню успешного методического «приема», голой «техники». Надо ли говорить, что в таком ущербном виде он приобретает манипулятивный характер, то есть в содержательном плане превращается в свою противоположность.

Искажение смысла принципа безусловного принятия заставляет нас снова вторгаться в область теологии. По крайней мере, в некоторых богословских трудах предлагается неоднозначная точка зрения по основному вопросу богословия — о природной греховности человека. (Воз-

можно, об этом уместнее было бы говорить при обсуждении проблемы самоактуализации, но «основной» вопрос потому и основной, что всплывает при обсуждении всех важнейших богословских тем.) В христианской традиции существуют три фундаментальных догмата по данному поводу. Первый и основной догмат сводится к утверждению «Бытие как бытие есть *благо*». В библейской мифологии этому соответствует речение: «И увидел Бог все, что он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1: 31). Это «хорошо весьма» рефреном повторяется и по истечении шестого дня недели, когда «сотворил Бог человека по образу Своему, <...> мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1: 27). Следуя данному утверждению, об этой изначально данной природе человека можно мыслить как о сущностном благе. Второй догмат — универсальная ситуация *падения, греха*, где происходит символическое отчуждение человека от сущностного блага, которое сопровождается фундаментальными переживаниями тревоги, вины, изоляции, бессмысленности своего существования. Это экзистенциальное отчуждение рано или поздно настигает любого человека, живущего в любое историческое время. Третий догмат предполагает возможность чего-то «иного» относительно сущностного блага и экзистенциального отчуждения, то есть — возможность *спасения*, преодоления состояния глубокого разъединения и возврата человека к исходной цельности [Тиллих, 1995]. Отсюда — понятие *невидимая брань*.

Без этого предисловия мы не поймем всей философской глубины принципа «безусловного принятия», которую действительно не просто разглядеть за его очевидной методической полезностью в психотерапии.

... Вспоминается одна из моих внутренних реакций во время работы Карла Роджерса с группой московских психологов в 1986 г. Ведущие группу (сотерапевтом Карла была Рут Сэнфорд) во всех деталях раскрыли перед ее участниками механизмы действия безусловного принятия в процессе психотерапии, выделив важность освобождения клиента от вмешательства психологических защит. (Полагаю, что излишне раскрывать перед осведомленным читателем другие условия, являющиеся основой личностноцентрированного подхода, в комплексе с которыми выступает безусловное принятие, то есть конгруэнтность терапевта и эмпатическое понимание им клиента.) Тем не менее, это не мешало Роджерсу озадаченно повторять: «Я не знаю, почему, но когда этот необходимый и достаточный набор условий соблюдается, изменения в личности клиента обязательно происходят». Казалось бы, причем тут это «не знаю», когда все механизмы действия комплекса выделенных условий и, в частности, пресловутого «принятия» уже выявлены, а эффективность

их действия убедительно доказана! И только с перестройкой нашего собственного, тогда — сугубо материалистически настроенного сознания, смысл этого «не знаю» начал чуть-чуть проясняться.

Разумеется, онтология принципа безусловного принятия личности клиента выходит далеко за горизонт его методической значимости. Принуждающая сила данного условия в его сугубо методическом статусе не настолько велика, чтобы психотерапевт всегда и безропотно мог следовать ему. Лишь при одной важной предпосылке необходимость соблюдения указанного принципа может стать убедительной и до конца органичной. Но для этого терапевт должен исходить из понимания природы человека во всем трагизме его символической двойственности, видя в нем благое ядро и сопереживая символической драме падения, которая повторяется в каждой конкретной биографии.

«Невидимая брань» — потому и не видима, что это — интимная работа человеческой души, осуществление которой, увы, далеко не всегда увенчивается успехом, зачастую, как раз, порождая новые психологические трудности и переживания, которые и заставляют человека искать психологической помощи. Представление, что психотерапевт должен прямолинейно двигаться в рамках этого болезненного процесса, продолжая и даже усиливая его, будучи при этом таким же «падшим» существом, что и клиент, но почему-то решившим, что он наделен подобным преимуществом или правом (!), признаемся, — почти одиозно. Именно потому, что он выступает *орудием исцеления*, а не исправления или воспитательской муштры, психолог парадоксальным — с позиций догматического мышления — образом адресуется к истинной сущности сидящего перед ним человека, его внутреннему центру, полагая, что это безусловно благая и активная часть его личности. Поэтому-то Роджерс, работая с психологическими затруднениями клиента, обращался, прежде всего, к его самосознанию, видя в клиенте главного «эксперта», который, в конечном счете, как никто другой *знает* и причины возникновения этих затруднений и выходы из них. Что касается роли психотерапевта, то она сводится к содействию в проявлении этих интуиций, прорыве их в сознание клиента.

Теперь — о возможных аналогах безусловного принятия, которые могут найтись в христианском учении. Мы обнаруживаем на этот счет две, не совпадающие друг с другом, точки зрения.

Один из авторов, размышляя о том, что лежит в основе принципа безусловного принятия клиента, задается вопросом, «насколько похоже это «безусловное принятие» на ту любовь к ближнему, которая является краеугольным камнем христианского учения», то есть *аганэ* [Шеховцева, 2003, с. 94]. И, разумеется, отказывает ему в каком-либо сходстве,

на том основании, что психотерапевт-роджерсианец принимает клиента таким, каков он есть, со всеми его *слабостями и недостатками*, а это — «не та» любовь к ближнему. Предлагается другой, более соответствующий случаю, термин — *филия* [Юревич, 2000], которая соединяет состояния самого разного характера (симпатию, привязанность, дружбу, склонность и пр.) и нередко предполагает большую простоту в отношениях с объектом любви. Уточняется, что, помимо перечисленных выше значений, термин «филия» несет в себе также оттенок самолюбия как любви к себе такому, каков ты есть, а также самодовольства и самоуспокоенности [см. также: Шеховцева, 2009].

Такова первая точка зрения, высказанная православным психологом.

Уже в этом месте нашего обсуждения возникает вопрос: а как должны сочетаться между собой требование «невидимой брани», которой, якобы, во время консультации должен способствовать христианской психолог-консультант, и истинная христианская любовь к клиенту — *аганэ*? Не в отвлеченных терминах, а вполне психотехнически, в таком воплощении этой любви самим консультантом, чтобы ее смог ощутить клиент? Но, я надеюсь, к ответу на этот вопрос мы, в конечном счете, и подойдем в результате дальнейшего обсуждения этой совсем не простой темы.

А пока — еще одно необходимое отступление. Напомним, что в истории становления личностно-центрированного подхода отдельную его ступень составила смена в терминах — от *принятия* личности клиента к *безусловному позитивному отношению* к нему (жажда четкости и однозначности формулировок, как известно, особо отличала научную деятельность К. Роджерса). Потребность в позитивном отношении универсальна для всех представителей человеческого рода, — полагает Роджерс. — «Гипотеза состоит в том, что пациент переходит от восприятия себя как недостойного, неприятого и не заслуживающего быть объектом любви — к пониманию того, что он принят, уважаем и любим в рамках этих лимитированных отношений с терапевтом. Слово *любим* предполагает в данном случае самое глубокое и самое общее значение: *быть понятым и принятым на глубинном уровне*» [Rogers, 1951, p. 159. Цит. по: Сэнфорд, 1998, с. 38].

Рут Сэнфорд замечает по этому поводу, что ту же гипотезу можно описать несколько иначе, и вносит в нее новые важные акценты. «Поскольку клиент испытал принятие со стороны терапевта, он способен принять и испытать то же отношение к самому себе; а если он начинает относиться к себе принимающе, с чувством уважения и любви, то в состоянии испытать те же чувства по отношению к другим» [Сэнфорд,

1998, с. 38], или, по Роджерсу, стремиться к *близости с другими* [Роджерс-Тиллих, 1994].

Именно богатство, смысловая насыщенность всех этих содержательных оттенков позволили П. Тиллиху, в уже упоминавшемся нами диалоге с Роджерсом, провести прямую аналогию между безусловным принятием и новозаветным понятием *агапэ*: «Я бы назвал это любовью, в смысле греческого *агапэ*» [Op. cit. С. 148].

Что же произошло со словом *любовь* в рамках клиенто/человекоцентрированного подхода, почему оно не укоренилось в корпусе используемых Роджерсом понятий? Здесь уместно вспомнить одну историю, убеждающую нас в том, насколько каждое слово в рассматриваемом подходе взвешено и по-своему даже выстрадано. Среди сотрудников возглавляемого Роджерсом Центра был некто по имени Оливер Баун, категорически настаивающий на том, что термин «любовь» (в самом чистом значении этого слова) принципиально необходим в описании основных составляющих терапевтического отношения. Он предпринял отважную попытку превратить взаимодействие терапевта и клиента в реальные человеческие отношения. Однако практика работы в итоге вынудила Бауна к деликатному признанию: «Принятие — это явление эмоциональное, а не интеллектуальное», тем самым давая понять, что, при некоторой путанице в понимании обсуждаемого термина отношения могут становиться весьма опасными для терапии. «Термин *любовь* в нашем обществе так сильно замешан в романтических фантазиях, — вынужден был признаться он, — что из этого свехупрощения легко вытекает путаница в понимании <...> того *глубоко ответственного, честного, чуткого, зрелого и деликатного* отношения, которое присутствует в клиентоцентрированной психотерапии» [Цит. по: Сэнфорд, 1998, с. 40]².

Наиболее позднее толкование Роджерсом рассматриваемого термина звучит следующим образом: «...Принятие, забота или подтверждение (*prizing*) — это и есть *безусловное позитивное отношение*». Однако, проницательно комментирует Р. Сэнфорд, только «принятие, забота,

² Напомним, что вся деонтология психотерапии категорически исключает чувства дружбы, привязанности, любви в их натуральном проявлении со стороны как терапевта по отношению к клиенту, так и клиента по отношению к терапевту. Проблема «двойных ролей» в диаде психотерапевт-клиент считается одной из самых острых и важных при обсуждении психотерапевтической этики. Когда отношения выходят за границы психотерапевтических, клиенту обычно рекомендуется перейти к другому психотерапевту для продолжения терапии. История психотерапии хранит несколько ярких примеров подобных случаев, которые удостоились самого скрупулезного разбора в специальной литературе.

подтверждение» *без* безусловного позитивного отношения не передают сути *безусловности*» [Ор. cit. С. 40].

Для того чтобы завершить спор о значении терминов «безусловное принятие» и «безусловное позитивное отношение» и решения вопроса о том, чему они более соответствуют — новозаветному «агаре» или греческому «*philia*», напоследок приведем исполненное настоящего человеческого отчаяния вопрошание Рут Сэнфорд: «Где именно и сколь часто в своей жизни можно ощутить, что нас безусловно любят, целиком принимают, ценят, безусловно и безоговорочно видят в положительном свете? Многие ли с самого начала имели рядом значимого человека <...>, кто словами или без слов утверждал: «Я люблю тебя. Я уважаю твою индивидуальность, даже в тех случаях, когда не согласен с тобой и когда не одобряю того, что ты делаешь...?» [Сэнфорд, 1998, с. 41]. А читатель пусть сам решает, с верой во что, испытывая какие чувства и преследуя какие цели, могли быть написаны эти слова.

Вторая точка зрения на принцип безусловного позитивного отношения к клиенту и как бы небрежение его «грехами», предполагаемое самим словом «безусловность», в рамках христианского мышления выражена П. Тиллихом, причем выражена дважды — как в процессе диалога с Роджерсом, так и, в особенности, в одной из его работ [Тиллих, 1995]. И эту точку зрения отличает, прежде всего, возможность и допустимость комплементарности функций психотерапии и религии в обществе. «Морализм с необходимостью кончается в исканиях милости» [Там же. С. 340], — с достойным подражания лаконизмом выражает свою мысль Тиллих. Собственно, этим высказыванием можно было бы завершить тему противостояния христианской консультативной психологии и секулярных психотерапии и консультирования. Однако следующий абзац авторского текста содержит пояснения такого рода, что их невозможно не привести без ущерба для нашего обсуждения.

П. Тиллих предпринимает попытку соединить язык теологии и психотерапии, раскрывая значение слова *милость*. Милость, или милосердие, в христианском мышлении соединяет два элемента. Первый из них — *прощение грехов*, что на языке психотерапии выступает как *принятие* (прежде всего, принятие того, кто *непринимлем*, подчеркивает автор). Второй — *восстановление*, или *вхождение в новое бытие*, преодолевающее раскол между тем, что мы есть, и тем, чем должны быть. В новозаветном *спасении* присутствуют оба этих элемента. «Психотерапия, — пишет он, — вовлечена в решение тех же проблем. Психотерапия определенно антиморалистична, — констатирует Тиллих, и это звучит как приговор. Но далее суд сменяется на милость: «Она избегает приказаний, поскольку знает, что невротика невозможно изле-

чить моральными суждениями и моральными требованиями. Единственная помощь — принять того, кто неприемлем, вступить с ним в общение, создать сферу участия в новой реальности. *Психотерапия должна быть психотерапией милости, либо она вообще не сможет быть терапией*³ [Тиллих, 1995, с. 340].

4. Болевые точки

В конце двадцатых годов прошлого века К.Г. Юнг, размышляя над теоретической проблемой соотношения теологии и психоанализа, теологии и аналитической психологии, пришел к следующему заключению: «Любой серьезный психотерапевт будет только рад, если его усилия будут поддержаны и дополнены деятельностью священника. Правда, развитие проблематики человеческой души, к которой священник и врач подходят с противоположных сторон, будет вызывать немалые трудности, не в последнюю очередь вызываемые различием их позиций. Но хочется надеяться, что именно возникающие при этом столкновения породят плодотворнейшие для обеих сторон стимулы» [Юнг, 1998, с. 83]. Как видно, мы переживаем сейчас период трудностей подобного сближения, не утратив пока надежд на его потенциальную плодотворность.

Мне кажется, едва ли не самое важное сейчас — придти к согласию относительно того, что представляли собой создатели психотерапевтических систем, ставших вкладом в нарастающую во второй половине XX века тенденцию, которая привела к рождению так называемого «безрелигиозного гуманизма». Надо признать, что они не были рьяными атеистами, в чьи намерения заведомо входил зловещий замысел

³ Далее автор усиливает свою мысль: «Любовь — ответ на проблему морализма и моральности. <...> Любовь безусловна. Нет ничего, что могло бы обусловить ее каким-то высшим принципом <...>. Она входит в любую конкретную ситуацию и уникальным образом создает *воссоединение разделенного*» [Тиллих, 1995, с. 342]. Стоит обратить внимание на одно кажущееся противоречие. Может создаться впечатление, что, выстраивая оппозиции (мораль — милость, моральность — любовь), Тиллих все еще отчуждает мораль, а вслед за нею и нравственные ценности от психотерапии. Между тем, выработка нравственного отношения к жизни — одна из целей психотерапии. Психотерапия всего лишь утверждает, что не стоит торопиться с достижением этой цели, идти на опережение. Но что такое «воссоединение разделенного», как не конечная нравственная цель, достигаемая любовью в ее психотерапевтическом аналоге — безусловном принятии личности клиента?

сокрушения религии. Известно, что тот же Юнг или Роджерс высоко чтили религию и религиозность. Присущее им стремление повлиять на духовную картину современного им мира было продиктовано исключительно нравственными исканиями в соединении с верностью принципам своей науки.

Более того, возвращаясь к теме настоящей статьи и приведенному в ней материалу, возьму на себя смелость утверждать, что чем дальше мы углубляемся в тайники именно роджерианской психотерапевтической системы, тем, кажется, ближе подходим к теологии. Иногда создается ощущение, что Роджерс останавливается, достигая почти вплотную «пограничных столбов», за которыми простирается сфера теологии. Но не просто останавливается, чтобы ни с чем вернуться в пределы своей деятельности. Он возвращается с интенцией вложить общезначимые духовные ценности в основания своего подхода, не ломая при этом границ науки. Готова признать, что это сугубо субъективная точка зрения.

На мой взгляд, было бы большим шагом вперед, если бы оппонирующим сторонам удалось договориться относительно границ своих функций (дабы избежать незаслуженных упреков в адрес «светской» психотерапии). Имеется в виду, что такие задачи, как «спасение души» или «борьба с грехами» в их традиционном христианском понимании не есть область ответственности секулярной психотерапии. Вряд ли на такую исключительную по своей высоте задачу может посягать и христианский психотерапевт или психолог-консультант. В ограничениях подобного рода не стоит усматривать слабость психотерапии и консультирования, некий умаляющий их общественную значимость недостаток. Столь же бессмысленно было бы требовать от священника знаний, благодаря которым перед ним раскрывалась бы психологическая основа душевных недугов, которыми, кстати говоря (если полагаться на свидетельства самих христианских психотерапевтов и консультантов), страдают многие верующие.

Еще одна «болевая точка». Известный представитель гуманистической психологии и психотерапии Ролло Мэй, которому доводилось консультировать особый сорт клиентов — «условных», как он называл, консультантов, являвшихся служителями церкви, обнаружил у них картину некоего «профессионального невроза». Впоследствии он именовал его «комплексом мессии» [Мэй, 1994]. Подобная проблема так же — далеко не устаревшая и, увы, так же вполне узнаваемая.

«Комплекс мессии» выступает в ряде взаимосвязанных черт. С одной стороны, это то, что сегодня известно под названием «трудоголизма»: необыкновенное трудолюбие, педантизм в работе, готов-

ность принять на себя любую ответственность, ставка на успех. С другой — преувеличенное чувство собственной значимости, убежденность в необходимости своей личности и сферы своей деятельности для человечества. «Такой человек преисполняется гордыни и мнит себя новым реформатором, которому дано право судить своих собратьев», — замечает автор и заключает: «Какой бы важной не считалась работа по оказанию моральной поддержки людям — может быть, даже самой главной в мире — это вовсе не означает, что мир без нее не проживет» [Op. cit. С. 106].

Далее Р. Мэй переходит к примеру. Приведем и мы пример, который может иметь отношение к указанному комплексу, хотя и не самое прямое. Скорее, здесь речь идет о догматической, идеологически заданной установке на непринятие гуманистической психотерапии в целом и роджерсианского подхода в частности, не допускающей признания никаких присущих им достоинств, как бы очевидны они ни были.

Ниже следует выдержка из статьи одного из известных христианских психологов, в коей безошибочно узнается цитата из последней работы К. Роджерса, которую принято считать его предсмертным завещанием (в слегка сокращенном виде эта цитата была представлена нами выше — см. с. 7). В статье, о которой идет речь, текст данного высказывания, в трансформированном и обогащенном «прозрениями» автора виде, выглядит следующим образом (ссылка на первоисточник, а также его действительного автора, как можно понять, отсутствует): «*Вероятно*, подлинность психотерапевта, способность быть самим собой, т.е. снять все свои маски и защиты и вслушаться в свой внутренний голос <...>, иметь мужество довериться ему и настраиваться по нему, как камертону своей сущности, своего логоса, — *вероятно*, это внутреннее «звучание» психотерапевта по закону резонанса вызывает такое же внутреннее звучание у клиента. Это соприкосновение душ во взаимодействии психотерапевт-клиент *может* стать частью чего-то большего, *какого-то* трансцендентного события, при условии, что оба будут обладать способностью любить». Здесь, что ни строка — то вопрос. Почему понадобилась невяная подмена исходного оригинала в отсутствие ссылки на него? Зачем реальное и необычно глубокое по своей фактической значимости событие надо было переводить в модальность возможного, всего лишь вероятного, тем самым как бы сомневаясь в его достоверности? Какая нужда заставляла автора подменять необходимые и достаточные условия, при которых, по Роджерсу, может состояться психотерапия и эффект которых он демонстрировал в данном случае какими-то второстепенными и весьма сомнительными феноменами («резонанс», «внутренний голос», «ка-

мертон сущности», не говоря уже о «способности любить», эффективность которой в условиях психотерапии более чем спорна, о чем уже много говорилось в предыдущих строках нашей статьи)⁴? Как жаль, что во многом *новый* текст К. Роджерса подвергся подмене и символически оказался уничтожен, как бы перестав существовать для христианской психологии.

И все же, если встать над этим эпизодом, можно обнаружить ряд обнадеживающих признаков. Еще совсем недавно последовательно продуманная система гуманистического мировоззрения в психологии и психотерапии (в частности, и роджерсианского подхода) встречала глухое непринятие со стороны отдельных представителей христианских психологов, так сказать, «на корню». Сегодня происходят хотя и небольшие, но позитивные перемены. Во всяком случае, в той же статье, где произошло исчезновение одного из центральных высказываний К. Роджерса, самые основы его метода упоминаются в неискаженном виде и в манере вполне достойной, нейтральной объективности.

Одну из знаменитых минут молчания, возникавших временами в процессе работы Роджерса с московской группой психологов, он прервал неожиданным признанием. Раньше мне часто казалось, молвил он, что я запечатываю свои послания в бутылки и бросаю в волны океана, которые уносят их неизвестно куда. Но со временем до меня стали доходить вести, что волны прибили их к тем и другим далеким берегам.... В связи с этим, хотелось бы задать вопрос в продолжение темы нашей статьи. Но вряд ли в этом есть необходимость: читатель, по обыкновению, догадлив.

ЛИТЕРАТУРА

Каллиас М., Миллер Э., Лэйн Д. и др. Смена приоритетов // в сб.: Детская и подростковая психотерапия. СПб.: «Питер», 2001.

⁴ Здесь снова стоит сослаться на диссертационное исследование Е.И. Кирилловой, убедительно показавшей, что развитие профессионального мастерства К. Роджерса привело к тому, что интенциональные границы его метода почти совпали с его основаниями, то есть тремя изначальными принципами (безоценочное принятие, конгруэнтное самовыражение и эмпатия). При этом они обогатились интенцией помощи, направленной на самосознание и контакт клиента с его непостижимой, трансцендентной сущностью [Кириллова, 2010]. Материализуясь в богатстве психотерапевтического опыта, эти психотерапевтические интенции совсем близко подводят нас к христианским ценностям.

- Кириллова Е.И. Интент-анализ психотерапевтической речи. Автореф. дисс. ... канд. психол. наук. М., 2010.
- Колпакова М.Ю. Нравственные и научно-методологические аспекты пастырского консультирования // Альманах научного архива Психологического института. Челпановские чтения. М.: Науч. архив Психологического института РАО. МГППУ, 2008.
- Колпакова М.Ю. Пастырское консультирование и психотерапия // Гуманитарные исследования в консультативной психологии и психотерапии. Вып. 2. «Психотерапия, Сознание. Культура». М.: ПИ РАО-МГППУ, 2009.
- Лосский В.Н. Боговидение. М.: «Издательство АСТ», 2003.
- Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Наука и религия. М.: ОБРАЗ, 2008.
- Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. М.: «Евразия», 1997.
- Морозова Е.А. Личность: целостный взгляд. Самара: Сам. ГУПС, 2008.
- Мэй Р. Искусство психологического консультирования. М.: «Независимая фирма класс», 1994.
- Роджерс К.Р. Роджерс, Кохут, Эриксон: личный взгляд на некоторые сходства и различия // Эволюция психотерапии. Т. 3. М.: Независимая фирма «Класс», 1998. С. 11—27.
- Роджерс К.Р. Консультирование и психотерапия. М.: «Эксмо-Пресс», 2000.
- Роджерс К.Р. Клиентоцентрированный / человекоцентрированный подход в психотерапии // Московский психотерапевтический журнал, 2002, № 1. С. 54—69.
- Сэнфорд Р. Исследование эволюции клиент-центрированного подхода в психотерапии // Эволюция психотерапии. Т. 3. М.: Независимая фирма «Класс», 1998. С. 28—45.
- Тиллих П., Роджерс К. Диалог К. Роджерса и П. Тиллиха // Московский психотерапевтический журнал, 1994, № 2. С. 133—150.
- Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: «Юристъ», 1995.
- Шеховцева Л.Ф. Самооценка, аутентичность и любовь к себе // Московский психотерапевтический журнал, 2003, № 3. С. 87—103.
- Шеховцева Л.Ф. Особенности православной психотерапии и консультирования // Московский психотерапевтический журнал, 2009, № 3. С. 97—118.
- Юнг К.Г. Психоанализ и спасение души // Бог и бессознательное. М.: «Издательство АСТ», Олимп, 1998.
- Юревич Д.В. Анализ учения К. Роджерса с христианской точки зрения // Служба практической психологии в системе образования. Вып. 4. СПб., 2000.
- Яглом М. «Что есть человек, что Ты помнишь о нем?» // В сб.: Совершенный человек. Теология и философия образа. М.: «Валент», 1997. С. 13—40.
- Ялом И.Д. Экзистенциальная психотерапия // Библиотека психологии и психотерапии. Вып. 58. М.: Независимая фирма «Класс», 1999.
- Horney K. 1950. *Neurosis and Human Growth*. N.Y.: W.W. Norton.
- Rogers C. 1980. *A way of being*. Boston: Houghton Mifflin.

BEYOND THE TEXT CLIENT-CENTERED APPROACH AND PRACTICAL CHRISTIAN PSYCHOLOGY: IS THE DIALOG POSSIBLE?

T.V. SNEGIREVA

This article considers critics of Carl Rogers' Client/Person-centered approach foundations from the point of practical Christian psychology. The question is considered: are outlines his theory and practice really contradicted to the goals of the Christian psychological counseling? Two leading concepts of this approach — personality trend to self-actualization and unconditional acceptance of the client — are deeply analyzed. Author argues that Rogers' approach is a unique concept of psychotherapy according to empirical psychological science, which Rogers always followed, which is at the same time as close to Christian values as possible.

Keywords: client-centered approach, Carl Rogers, self-actualization, unconditional acceptance.

- Kallias M., Miller Je., Ljejn D. i dr. Smena prioritetov // v sb.: Detskaja i podrostkova-ja psihoterapija. SPb.: «Piter», 2001.
- Kirilova E.I. Intent-analiz psihoterapevticheskoj rechi. Avtoref. diss. na soisk. uch. step. kand. psihol. nauk. M., 2010.
- Kolpakova M.Ju. Nravstvennye i nauchno-metodologicheskie aspekty pastyrskogo konsul'tirovanija // Al'manah nauchnogo arhiva Psihologicheskogo instituta. Chelpanovskie chtenija. M.: Nauch.arhiv Psihologicheskogo instituta RAO. MGPPU, 2008.
- Kolpakova M.Ju. Pastyrskoe konsul'tirovanie i psihoterapija // Gumaitarnye issledovanija v konsul'tativnoj psihologii i psihoterapii. Vyr. 2. «Psihoterapija, Soznanie. Kul'tura». M.: PI RAO-MGPPU, 2009.
- Losskij V.N. Bogovidenie. M.: «Izdatel'stvo AST», 2003.
- Luka (Vojno-Jaseneckij), arhiep. Nauka i religija. M.: OBRAZ, 2008.
- Maslou A.G. Dal'nie predely chelovecheskoj psihiki. M.: «Evracija», 1997.
- Morozova E.A. Lichnost': celostnyj vzgljad. Samara: Sam. GUPS, 2008.
- Mjej R. Iskusstvo psihologicheskogo konsul'tirovanija. M.: «Nezavisimaja firma klass», 1994.
- Rodzhers K.R. Rodzhers, Kohut, Jerikson: lichnyj vzgljad na nekotorye shodstva i razlichija // Jevoljucija psihoterapii. T. 3. M.: Nezavisimaja firma «Klass», 1998. S. 11—27.
- Rodzhers K.R. Konsul'tirovanie i psihoterapija. M.: «Jeksno-Press», 2000.
- Rodzhers K.R. Klentocentrirovannyj / chelovekocentrirovannyj podhod v psihoterapii // Moskovskij psihoterapevticheskij zhurnal, 2002, № 1. S. 54—69.

- Sjenford R. Issledovanie jevoljucii klient-centrirovannogo podhoda v psihoterapii // Jevojucija psihoterapii. T. 3. M.: Nezavisimaja firma «Klass», 1998. S. 28—45.
- Tillih P., Rodzhers K. Dialog K. Rodzhersa i P. Tilliha // Moskovskij psihoterapevticheskij zhurnal, 1994, № 2. S. 133—150.
- Tillih P. Izbrannoe. Teologija kul'tury. M.: «Jurist#», 1995.
- Shehovceva L.F. Samoocenka, autentichnost' i ljubov' k sebe // Moskovskij psihoterapevticheskij zhurnal, 2003, № 3. S. 87—103.
- Shehovceva L.F. Osobennosti pravoslavnoj psihoterapii i konsul'tirovanija // Moskovskij psihoterapevticheskij zhurnal, 2009, № 3. S. 97—118.
- Jung K.G. Psihoanaliz i spasenie dushi // Bog i bessoznatel'noe. M.: «Izdatel'stvo AST», Olimp, 1998.
- Jurevich D.V. Analiz uchenija K. Rodzhersa s hristianskoj tochki zrenija // Sluzhba prakticheskoi psihologii v sisteme obrazovanija. Vyp. 4. SPb., 2000.
- Jaglom M. «Chto est' chelovek, chto Ty pomnish' o nem..?» // V sb.: Sovershennyj chelovek. Teologija i filosofija obraza. M.: «Valent», 1997. S. 13—40.
- Jalom I.D. Jekzistencial'naja psihoterapija // Biblioteka psihologii i psihoterapii. Vyp. 58. M.: Nezavisimaja firma «Klass», 1999.
- Horney K. 1950. *Neurosis and Human Growth*. N.Y.: W.W. Norton.
- Rogers C. 1980. *A way of being*. Boston: Houghton Mifflin.