

Александр Водолагин

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ИСКАНИЯ КАРЛА ЯСПЕРСА: ОТ ПСИХОПАТОЛОГИИ К МЕТАФИЗИКЕ ИСТОРИИ

Свою книгу «Общая психопатология» (1913) Карл Ясперс называл «основным делом жизни» в течение нескольких десятилетий. По мнению его руководителя в психиатрической клинике Ф. Ниссля, К.Ясперс в своей книге оставил далеко позади самого Крепелина. «Психиатры должны учиться думать», – говорил он коллегам, вызывая непонимание своим увлечением феноменологией Э.Гуссерля, которую сделал для себя «методом и мировоззрением» [1]. После публикации всеохватывающего труда по психопатологии в 1913 году он по состоянию здоровья отказался от работы в области практической медицины и «против воли» перешел на философский факультет Гейдельбергского университета, где начал читать лекции по психологии. В кругу философов-профессионалов К.Ясперса долгое время считали чужаком, хотя уже в «Общей психопатологии» и затем в «Психологии мировоззрений» (1919) он проявил себя в качестве философски мыслящего исследователя. Анализ философских оснований психопатологической концепции К.Ясперса позволяет уяснить логику его перехода к теоретизированию в области историософии.

Во Введении к своему фундаментальному исследованию проблем общей психопатологии К.Ясперс делает очень важное замечание, выражающее свое умонастроение как ученого и мыслителя: «Психопатология *ограничена*, ибо индивида совершенно невозможно растворить в психологических понятиях... в любой человеческой личности кроется нечто непознаваемое» [2]. По сути, К. Ясперс формулирует свою исходную методологическую позицию, которая, на первый взгляд, ассоциируется с агностицизмом и скептицизмом, и тем не менее является очень плодотворной. Ученый сразу же отказывается от претензии на достижение абсолютного знания о природе человеческой психики, от сведения индивидуально-личностного к «типичному и регулярному» и от установления «законов». Он настраивает себя, своих учеников и читателей на созерцательный лад, на свободное от предвзятых теоретических схем изучение единич-

ных, уникальных по своей странности, непонятности феноменов психической жизни человека. Выявление, фиксация и описание таких феноменов намного важнее, с его точки зрения, чем поспешное диагностирование, таящее в себе не подлежащий апелляции приговор психопатолога или психиатра. Несмотря на кажущийся прогресс в области изучения человеческой психики, человек, по своей экзистенциально-онтологической сути, остается непостижимой для науки загадкой. Таков «мировоззренческий» лейтмотив всего исследования К. Ясперса.

Результативность исследования во многом зависит от того, как на уровне предпосылок определено его предметное поле. Поэтому К. Ясперс сразу же намечает свой подход к древнейшей проблеме «связи между телом и душой». Он не находит оснований для того, чтобы постулировать существование «психосоматического параллелизма в узком смысле», учитывая, что есть определенные события психической жизни, не связанные однозначно и прямо с такими же определенными событиями соматической сферы. Смысл своей книги он видит в том, чтобы «представить психопатологию как науку, которая по своему понятийному аппарату, методам исследования и общим мировоззренческим установкам не находится в рабской зависимости от неврологии и соматической медицины и не придерживается догматического положения, будто «психическое расстройство – это мозговое расстройство» [3]. Заявленный подход позволяет К. Ясперсу четко очертить границы предметного поля исследования: «Предметом исследования психопатологии служат действительные, осознанные события психической жизни» [4].

Анализ этого компактного и вместе с тем очень емкого определения в контексте развернутой в книге психопатологической концепции ведет к выявлению следующих принципиально важных моментов методологической позиции К. Ясперса:

- внимание исследователя направлено именно на **событие** психической жизни личности (не на свойство, функцию, поведение), т.е. относительно заверченный по своему смыслу фрагмент потока переживаний, в котором существует личность, фрагмент «бытия-в-мире»; (событие в отличие от случая представляет собой сплетение прошлого, настоящего и будущего бытия, в которое вовлечен конкретный индивид, оно темпорально и исторично, патология же того или иного вида проистекает из нарушений смысловой связи трех названных модусов изживаемого человеком времени);

- исследованию подлежит **осознанное** событие психической жизни, т.е. событие в его бытии-для, в его более или менее очевидной самоданности рефлектирующей личности, так или иначе относящееся к своему переживанию и к переживаемому в переживании;

- и, наконец, речь идет об изучении **действительно-го**, осознанного события, включающего в себя как объективно-реальные (соматические и социальные), так и субъективно-идеальные проявления захватывающего личность в целом «бытия-в-мире».

Признавая процессуальный, событийно-драматический характер психической жизни, К. Ясперс отвергает те психологические доктрины, которые возникли в русле картезианской традиции и базировались на известном представлении Р. Декарта о душе как *вещи мыслящей*. «...Психическая субстанция или душа не есть вещь, – утверждает К. Ясперс. – Говорить о «душе» как об объекте – значит вводить в заблуждение. Во-первых, душа означает *сознание*, но в той же мере... она означает *бессознательное*. Во-вторых, душа должна рассматриваться не как объект с устойчивыми свойствами, а как «*бытие в собственном мире*», как целое, охватывающее внутренний мир и окружающий мир. В-третьих, душа – это становление, развертывание, различение; в ней нет ничего окончательного и завершенного» [5].

Из этих рассуждений К. Ясперса следует, что «психическая субстанция» не может быть адекватно описана в категориях телесно-вещного, субъектно-объектного мышления; ее осмысление по силам лишь онтологически фундированному (исходящему из понимания базовых структур бытия-в-мире), ситуативному и процессуальному мышлению, которое как таковое темпорально, исторично и персоналистично. Такой способ мышления в состоянии охватить все существенные аспекты повседневного человеческого бытия-в-ситуации, бытия «здесь-и-теперь», в «настоящем», которое есть длящееся «прошедшее бытие» личности и вместе с тем – «забегание-вперед», самопроектирование (включая и бредовое, шизофреничное самопроектирование). Выход на этот принципиально новый (для психологов и психопатологов) уровень осмысления психического вел и к радикальному обновлению метафизики за счет включения в нее принципов темпоральности и историчности человеческого бытия. Усилия К. Ясперса на этом пути получили поддержку со стороны М. Хайдеггера, писавшего в 1922 году в связи с выходом работы К. Ясперса о Стриндберге и Ван Гогe: «Ваша философско-научная позиция выражена в

этом труде еще яснее, прежде всего начиная с той страницы, где Вы пытаетесь позитивно вписать каузально-психическое в старом смысле в мир духовно-исторический.

В основе этой задачи лежит вопрос: как «встроить» эту область, напр. шизофренического, в сущностно единую понятийно-категориальную пронизанность жизни по ее бытийному и предметному смыслу... Необходимо прояснить, что значит – соотносить *бытие* человека, участвовать в нем, иными словами, необходимо изначально выявить и категориально определить бытийный смысл жизни, бытия человека. Психическое не есть нечто такое, что человек «имеет», осознанно или неосознанно, а нечто такое, что он есть и что им «живет» [6].

Речь шла об отказе от вульгарной манеры «приклеивания» психического к человеческому телу и сломе классической детерминистской парадигмы, в рамках которой сформировалась и позитивистская психиатрия. Задача, по-разному решаемая К. Ясперсом и М. Хайдеггером, состояла в том, чтобы в самой человеческой жизни как духовно-историческом феномене обнаружить «точку неразличимости» физического и психического, некую первичную экзистенциальную структуру, понимание которой позволило бы выявить смысловое единство соматических движений и последствий психической жизни личности в связи с ее уникальным «жизненным миром». М. Хайдеггер обозначил эту структуру термином «забота», имея в виду постоянно осуществляемое человеком «забегание-вперед», заглядывание в «будущее», самопроектирование. Принимая эти характеристики экзистенции, К. Ясперс тем не менее был более традиционен. Человеческая озабоченность «будущим», бегство от настоящего и, в частности, «шизофренический» уход от реальности – все это выражения фундаментальной религиозной потребности, неискоренимого порыва к Трансцендентному. Поэтому человек при всей своей «историчности» (на чем акцентировал внимание М. Хайдеггер) все же не может жить без метафизики, остается в своей сути существом религиозным.

«Психическая жизнь всякого человека – это *целостность, пребывающая во времени*», – писал К. Ясперс [7]. Значит, любое событие психической жизни может быть более или менее адекватно постигнуто в его конкретной ситуативности лишь тогда, когда оно мыслится как продолжение длящегося прошедшего бытия личности (возможно, включающего и ее родовое существование и ее жизнь в прежних воплощениях, на чем настаивает, напри-

мер, Ст. Гроф) и вместе с тем как переживание попытки стать кем-то и чем-то, попытки реализовать представление личности о своей самости, свой экзистенциальный проект. Психика как «целостность, пребывающая во времени», с этой точки зрения, не может быть сведена без остатка к времени и временности, но должна мыслиться в качестве «субстанциальной формы» вечного бытия (понятие «субстанциальной формы» К. Ясперс осознанно заимствовал у схоластиков, в частности, у Фомы Аквинского, — непростительный грех в глазах позитивистски ориентированной психопатологии). Видение психической жизни «*sub specie aeternitatis*» (в духе почитаемого К. Ясперсом с 17 лет Б. Спинозы), т.е. как формы временного пребывания на земле в человеческом теле (формы временного присутствия) — традиционно для западной метафизики от пифагорейцев и Платона до современных спиритуалистов. Видимо, все же не случайно К. Ясперс после публикации своего основного труда по психопатологии ушел из науки и психиатрической практики в область спекулятивного философствования.

Переживание времени как непрерывности, длительности, становления включает в себя, согласно К. Ясперсу, «осознание константности бытия» — «переживание во времени того, что пребывает вне времени, то есть переживание бытия как вечного настоящего, трансцендентного всему становящемуся» [8]. Добавим от себя, что выявляемые в этих переживаниях сущностные моменты трансцендентного Бытия (архетипы) всплывают в человеческом сознании в виде образов «вечного настоящего» — эйдосов. *Прорываясь в сферу эйдосов, первосмыслов, человек обретает опору для преодоления «ужаса становления»* (Элиаде М.), *для упорядочивающего социально-психическую жизнь нормотворчества*. Лишь укорененность в мире эйдосов удерживает его от безвозвратного и непоправимого срыва в безумие. Согласно Ф.А.Т. Парацельсу, например, «человек, в коем действует лишь животный разум, безумен, и характер его сходен с характером какого-либо животного... Но человеческий разум — не животной природы, он исходит от Бога и, будучи частью Бога, бессмертен» [9]. Не являясь разумным существом «от природы», человек становится разумным постольку, поскольку постигает в интеллектуальном созерцании эйдосы — смысловые аспекты вечно-го Бытия, раскрывающиеся во времени. Так вечное (душа) встречается с вечным (эйдосами) во времени. Постигание же вечного и временного в психической жизни человека в таком случае не осуществимо средствами

одной только психологии, представляющей, по верному замечанию М. Фуко, весьма специфическое «явление культуры, присущее западному миру, начиная с XIX века» [10]. Ясперсовский проект исследования человеческой психики в ее патологических проявлениях мог быть реализован лишь *на пути переосмысления эмпирического базиса психопатологии и ее основных концепций в свете универсальной метафизики истории*, преодолевшей европоцентризм, включившей в круг своего рассмотрения чуждые Западу формы переживания времени и временности, символически зафиксированные в великих культурах Древности (в этом же направлении, отталкиваясь от психопатологии и психиатрии, по-своему двигался и К.Г. Юнг, правда, не дошедший до построения метафизики истории). В рамках этого намеченного К. Ясперсом подхода стало возможным новое решение вопросов о критериях нормы и патологии, о рациональном и иррациональном в человеческом поведении, о разуме и безумии в мировой истории.

Прорыв человека в сферу эйдосов происходит, согласно К. Ясперсу, в определенный исторический период, названный им «осевым временем». Говоря о троекратно явившем себя осевом времени (в Китае, Индии и на Западе), К. Ясперс использует метафору пространственного мышления. Принимая эту метафору, нужно иметь в виду, что ясперсова «ось» означает не столько связь названных сосуществующих локальных культур в горизонте «общечеловеческих ценностей», некое рассудочно мыслимое единство «конгломерата локальных историй», сколько вертикаль их подлинно всеобщей устремленности в «мир идей». Иначе говоря, **в «осевое время» человек совершает восхождение, или, по выражению Н.А. Бердяева, «трансцендирование в трансцендентное», обретая таким образом осознание своей сверхвременной сущности.** «Тем, что совершилось тогда, что было создано и продумано в то время, человечество живет *вплоть до сего дня*, – утверждает К. Ясперс. – В каждом своем порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспаляются идеями той эпохи. С тех пор принято считать, что воспоминание и возрождение возможностей осевого времени – Ренессанс – ведет к духовному подъему. Возврат к этому началу – постоянно повторяющееся явление в Китае, Индии и на Западе» [11].

Достижения указанной эпохи имеют парадигмальное значение для последующих периодов мировой истории, и никакой «смены парадигмы» внутри этого процесса быть не может. Именно «постижение осевого вре-

мени определяет наше осознание современной ситуации и исторического развития» – утверждает К. Ясперс [12]. Это значит, что «фактические данные осевого времени», его творения, включая язык той эпохи, выработанный ею арсенал категорий и принципов, все еще остаются для нас масштабами и ориентирами в нашей деятельности, мерами рационального и иррационального (непостижимого) в нашем совместном бытии.

Только предпринятая Ф. Ницше титаническая попытка «великого разрыва» с платонизмом и христианской моралью, а также ставшее благодаря этому возможным хайдеггеровское «преодоление метафизики», могут рассматриваться как симптомы грядущей парадигмальной революции, выводящей нас за пределы «мировой истории», обрекающей человечество на бессмыслицу «вечного возвращения того же самого», прекрасным отображением которой остается книга Екклесиаста. Ф. Ницше – пророк «вечной радости становления». М. Хайдеггер – пастырь бытия, полностью растворившегося во времени, утратившего связь с вневременным миром смыслов. Оба – мыслители абсурдного будущего, пожирающего прошлое и настоящее, не желающего соотносить себя с «вечными ценностями». Психотерапевтическое чтение Ф. Ницше (рекомендованное пациентам-невротикам К.Г. Юнгом), приобщение к «постметафизическому» мышлению М. Хайдеггера еще не означают «смену парадигмы» в области социально-гуманитарного познания. Тут следует видеть, скорее, принципиальный отказ от ориентирования на какие-либо парадигмы (эйдосы-образцы), нормы. Это, поистине, срыв в Бездну, в хаос неосмысленных, непродуманных возможностей бытия – без опоры на упорядочивающие человеческую жизнь метафизические принципы. Отказ от ориентации на эйдосы, **перенацеленность сознания на сферу инстинктов и открывающуюся в ней тьму всевозможного** ведут человека к абсолютной раскованности: отныне он позволяет себе все и хочет одного – «быть самим собой», а не микрокосмом, не «образом и подобием Божиим» и даже не «разумным животным». Глубина человеческого падения может быть такова, говорит К. Ясперс, что возникнет опасность «вновь превратиться в людей каменного века, ибо мы, собственно говоря, никогда не переставали ими быть» [13]. Только причастность к миру эйдосов позволяла людям сохранять «конститутивные свойства человеческого бытия». Ломающая все идеально-смысловые ограничения Самость превращается в inferнальный источник самоопределений («самовольное

хотение», согласно Ф.М. Достоевскому). Такое «безыдейное», нормативно не ограниченное сознание оказывается во власти множественности: инстинкты раздрают его, ставят себе на службу. Это «разорванное сознание» снабжает психопатологию и психиатрию богатым феноменологическим материалом: **«история души человеческой» превращается в историю безумия.** Тактические задачи лечения оттесняют на задний план фундаментальную проблему спасения. «Спасительное знание» гностического типа с тех пор может быть обретено на пути философского припоминания забытой Традиции. Замечательен сам по себе факт отхода К. Ясперса от психиатрической практики и обращения к философии после завершения работы над «Общей психопатологией»: в этом переходе обнаружилась логика духовного поиска радикального решения проблемы исцеления и спасения человека как существа неизлечимо больного (*homo insanus*, по выражению А.И. Герцена). Нашел ли Ясперс это решение? Для себя – да. Спасение, согласно его философской вере, лежит в области обретения экзистенциального смысла жизни через подлинную коммуникацию со всеми (не только с современниками). Коммуникативное действие, восстанавливающее смысловую «связь времен», не прагматично, но целесообразно и целительно. Избавляя личность от аномальных переживаний времени, оно дарует ей чувство полноты бытия вместе с переживанием осмысленного единства «целокупного времени», в котором дана вся ее предыстория и хотя бы отчасти явлено будущее.

Поскольку психическая жизнь другой личности доступна исследователю лишь в ее объективно-реальных, соматических и социальных проявлениях, возникает чисто методическая проблема выхода на предмет исследования для его описания и понятийной разработки. Эта проблема была решена К.Ясперсом на базе феноменологии и с помощью герменевтики.

«Итак, мы в первую очередь должны составить определенное представление о том, что именно происходит в наших больных, что они испытывают, каким ударам подвергается их психическая жизнь, как они себя при этом чувствуют» [14].

Психопатолог, таким образом, вынужден активизировать то, что И. Кант называл «продуктивной способностью воображения», а Г.-В.-Ф. Гегель – просто «представляющим мышлением». Речь идет о решении очень сложной творческой задачи по реконструкции переживания другого человека в своем воображении – в форме

представления. Такого рода задача не может быть решена без опоры на, казалось бы, не имеющий отношения к научному исследованию опыт сочувствия, сопереживания и сострадания. Подобно исповеднику или писателю-аналитику, психопатолог становится соучастником драмы психической жизни другого человека и лишь эта вовлеченность-соучастие позволяет ему феноменологически проникнуть в скрытый от внешнего наблюдателя поток переживаний больного. Феноменологическая установка удерживает психопатолога от поспешного диагностирования, требуя от него выполнения двух правил: во-первых, видеть единичное событие психической жизни во всей его уникальности, конкретности и, во-вторых, детально описывать то, что видишь (т.е. использовать в полной мере приемы «аналитической дескрипции»).

«Внимательное исследование *отдельно взятого случая* часто учит нас тому, что феноменологически присуще бесчисленному множеству других случаев», – утверждает К. Ясперс [15]. Сосредоточиться на созерцании отдельного, не спешить переходить к общему, подгонять отдельный случай под общую схему – на это настраивает исследователя феноменология.

«Итак, главное в феноменологии – научиться исследовать то, что непосредственно переживается больным, и распознавать то, что объединяет все многообразные проявления его психического опыта» [16]. Возможно, «чистая феноменология» позволяет пойти несколько дальше и утверждать, что в том случае, когда объединяющим перцептуальный опыт началом является эйдос, мы имеем дело с «нормально» структурированной психикой. Психические аномалии возникают тогда, когда объединяющим центром переживаний становится тот или иной случайный элемент опыта – какая-то мимолетная перцепция, представление (например, «бредовая идея»), влечение, фантазия или страсть. Используя терминологию гностиков, можно сказать, что влечение-похоть становится системообразующим принципом аномальной психической жизни у «соматиков» («материальных людей» – чревоугодников, пьяниц, блудников и т.д.), страсть обрастает патологическими комплексами представлений у «психиков» («душевных людей»), и лишь «пневматики» руководствуются в своей жизни разумом, ориентируются на содержащиеся в космическом Логосе вечные эйдосы. Нужно заметить, что этот «пневматологический» разум существенно отличался от сформировавшейся в Новое время западной рациональности. Главное отличие состояло в его почтительно-трепетном отно-

шении к опыту безумия, поскольку последний предполагал отрешенность от чувственно воспринимаемой реальности и зачарованность миром эйдосов. Не было никакой заикленности разума на данных человеку в чувственных восприятиях вещах. Разум оставался открытым безумию, «коллективному Бессознательному», которое его подпитывало, информировало, «вдохновляло». Замыкание разума на самом себе, его шизоидная сосредоточенность на собственном схематизировании, продуцировании априорных конструкций породили феномен западной рациональности – «мысль, опирающуюся на самое себя» (Г.-В.-Ф. Гегель), а вместе с ней – и безумие самомнения, некий рафинированный метафизический аутизм. Новоевропейская наука и техника – два взаимосвязанных проявления западной рациональности как основной «продуктивной силы» современности, противостоящей хаосу вне и внутри человека. Но так как сила эта давно вышла из-под пневматологического контроля и действует «без оглядки» на мир эйдосов, она сама превращается в источник губительного для биосферы и социума активизма. А если так, то западная рациональность может быть рассмотрена как исторически преходящая форма коллективного безумия.

Наблюдаемое в XX столетии *вытеснение пневматиков из сферы управления социумом и включение в исторический процесс руководимых психиками (в частности, истериками) масс* ведет к резкому возрастанию доли коллективного безумия в человеческой жизни, к росту «психических эпидемий». Эту тенденцию подметил еще в середине XIX века А.И. Герцен, позднее она была осмыслена, с точки зрения космической социопсихиатрии, А.Л. Чижевским. К. Ясперс как профессиональный психопатолог не мог пройти мимо феномена массового безумия, но обратил на него внимание лишь в 1930-е годы, хотя его интеллектуальная реакция на чудовищные социальные эксперименты большевизма и национал-социализма не отличалась особой конкретностью. Оставаясь во власти метафизической традиции, он, видимо, не располагал понятийными ресурсами для осмысления коллективных психозов «века техники», о чем ему прямо сказал в одном из своих последних писем М. Хайдеггер [17].

В середине прошлого века Ясперс ставил вопрос, *не является ли шизофренический стиль типичным для нашей эпохи*. Тогда он имел в виду преимущественно большое искусство и философию, творения тех гениев, которые демонстрировали наибольшую продуктивность

в периоды обострения болезни. В настоящее время можно говорить о шизофреническом стиле в большой политике, которая действительно в известном смысле началась с Ницше, с его открытия «воли к мощи» как всеопределяющей движущей силы современности. Мы живем в эпоху реализации шизофреничных сценариев упорядочивания «массового бытия». Цель сценаристов – погружение больших человеческих масс в шоково-депрессивное состояние путем эффектной демонстрации мощи и безнаказанности насилия. Источник целеполагания, на первый взгляд, – все та же «воля к мощи», за которой Хайдеггер увидел «волю к ничто». Последняя же обнаруживается в «комплексе самоуничтожения», которым поражена коллективная психика той части человечества, которая стремится к безрелигиозной самоорганизации.

-
1. Ясперс К. Философская автобиография. М., 1996. С. 16.
 2. Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 25.
 3. Там же. С. 28–30.
 4. Там же. С. 26.
 5. Там же. С. 34.
 6. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка (1920–1963). М., 2001. С. 72–73.
 7. Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 805.
 8. Там же. С. 118.
 9. Цит. по кн.: Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения. М., 1998. С. 254.
 10. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 516.
 11. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 38.
 12. Там же. С. 48.
 13. Там же. С. 56.
 14. Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 88.
 15. Там же. С. 89.
 16. Там же.
 17. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка (1920–1963). М., 2001. С. 260–261.
-