

К. ЯСПЕРС КАК ПСИХОПАТОЛОГ И ФИЛОСОФ:

по материалам Международной конференции
«Философия и психопатология – научное наследие Карла Ясперса» (Москва, 1–3 июня 2005 года)

1–3 июня 2005 года в Российском государственном социальном университете при участии Международной академии информатизации, Международной академии ноосферы (устойчивого развития), Фонда Карла Ясперса (Базель) и Высшей специальной школы Гейдельберга состоялась Международная конференция «Философия и психопатология – научное наследие Карла Ясперса». В работе конференции приняли участие ученые и преподаватели РГСУ, МГУ имени М.В. Ломоносова, РАГС при Президенте РФ, Московской государственной юридической академии, Российской медицинской академии последипломного образования, 14 специалистов из университетов Германии, Швейцарии и Австрии. Участников конференции приветствовали заместитель председателя Государственной Думы ФС РФ С.Н. Бабурин и посланник ФРГ в России г-н Андреас фон Меттенхаим.

В социальной философии Карла Ясперса есть идеи, не поддающиеся эрозии времени, – отметил в своем докладе «Социальная философия К. Ясперса и современное восприятие глобализации» член-корреспондент РАН, ректор РГСУ В.И. Жуков. – Актуальность научного наследия выдающегося немецкого ученого и философа, видимо, обусловлена тем, что он не ограничивался анализом данностей своей исторической эпохи, но, как мыслитель, проникал в область возможного. В России К. Ясперс стал известен, прежде всего, как психопатолог. Его философские построения привлекли внимание русских интеллектуалов в эмиграции в 30-е годы XX века. Так, Н.А. Бердяев, в частности, говорил о близости основных мотивов философии К. Ясперса изначально экзистенциальному русскому мышлению. В 1960–1980-е годы в СССР доступ к текстам немецкого философа был ограничен, публиковались в основном критические работы о нем. В 1990-е годы на русском языке вышли в свет наиболее известные произведения К. Ясперса, включая «Общую психопатологию» (1997), появились диссертации, в которых концепции Ясперса были проанализированы без идеологической предвзятости. В 2003 году в Москве прошла научная конференция, посвященная 120-летию со дня рождения выдающегося мыслителя и 90-летию публикации его труда «Общая психопатология»*.

* См.: *Водолагин А.В.* Разум и безумие в мировой истории // Национальные интересы. 2003. № 3. С. 20–23; *Материалы конференции «Разум и безумие в мировой истории»* // Развитие личности. 2004. № 3. С. 217–247.

В своих социально-философских исследованиях немецкий мыслитель достиг такого уровня рефлексии и исторического самосознания, который до сих пор остается в чем-то непревзойденным. Именно поэтому в эпоху начавшейся глобализации, сущность которой была им с опережением схвачена и продумана, имеет смысл обратиться к его теоретическому наследию. Центральное понятие его концепции – «осевое время» (около 500 г. до н.э.), время небывалой духовной активности во всех очагах локальных культур. К. Ясперс не ставил вопрос о происхождении повсеместных взрывов духовной активности раздробленного человечества. Новое в локальных культурах «осевого времени» связано, по мысли К. Ясперса, с тем, что человек впервые «осознает бытие в целом». Будучи существом конечным, человек осознает свою причастность к бесконечности бытия в целом, и вместе с этим осознанием обретает новые возможности для деятельности. Иначе говоря, в «осевое время» человек становится существом трансцендирующим, то есть и духовно, и практически выходящим за пределы чувственно данной, сложившейся реальности и устремленным в будущее. Благодаря этому формируется новый способ бытия – «экзистирование», появляются первые опыты свободы. Начинается процесс, названный Г.В.Ф. Гегелем «прогрессом в сознании свободы», то есть процесс всемирной истории. Формально его начало связано с первыми проблесками рефлексии. Бытие становится историческим постольку, поскольку осложняется рефлексией, обращенностью на самое себя. Таким образом, **в осевое время возникает человеческое самосознание.** Примерно до 1500 года, по наблюдению Ясперса, человеческое существование имело некую естественную основу, поддерживалось и, вместе с тем, ограничивалось природой. Перелом начинается в Новое время, когда наука и техника создают совершенно «новую основу всего существования в целом». С тех пор человечество развивается на своей собственной основе, которую К. Ясперс называет рациональностью. Противостоящий и природе, и Богу «чистый разум» становится основным источником «беспредельной динамики Запада», его научно-технического и технологического превосходства над традиционными, религиозно ориентированными цивилизациями. Но вместе с этой, казалось бы, ничем не ограниченной свободой разума возникает опасность срыва человечества в какую-то новую разновидность коллективного безумия. Сознание этой опасности поддерживало устойчивый интерес Ясперса к проблемам психопатологии.

В.И. Жуков обратил внимание на то, что все выявленные Ясперсом предпосылки эпохи глобализации первоначально обнаружались в сфере Духа и являются по своей сути спиритуальными. К. Ясперс выступил на философском поприще как спиритуалист новой формации, преодолевший гегелевский европоцентристский спиритуализм. В мышлении Ясперса явственно проступают элементы **ноосферного подхода к осмыслению динамики мировой истории.** Он был одним из тех «универсально мысливших людей» XX века, кто указал человечеству «путь в ноосферу».

Вице-президент Международной академии информатизации, д.т.н., профессор **А.П. Свиридов** выступил с докладом «Идея университета Карла Ясперса и мир интеллектуальных информационно-комму-

никационных технологий». Предложенная К. Ясперсом концепция университетского образования обретает новое звучание в эпоху глобализации и широкого применения интеллектуальных информационно-коммуникационных технологий (ИК-технологий). Задачу университета Ясперс видел в поиске истины в обществе исследователей и студентов. Эта истина может быть найдена посредством науки, поэтому осуществление научных исследований – первая задача университета. Выявленная истина должна быть затем передана новым поколениям, поэтому второй задачей университета является преподавание, однако передача знаний, умений и навыков недостаточна для восприятия истины. Для этого необходимо духовное формирование всего человека, поэтому третьей задачей университета становится образование (воспитание). Итак, основные задачи университета сводятся К. Ясперсом к исследованию, преподаванию и образованию (воспитанию). Они образуют неразрывное единство. Их выполнение невозможно без коммуникации между исследователями, между преподавателями и студентами и зависит от их духовного состояния.

Основной принцип университета гласит: «В интеллектуальной области дать все инструменты и возможности, вести к границам, однако во всех решениях жизнедеятельности предоставлять обучаемого самому себе, действовать под свою ответственность... Так как познание возможно только по собственной инициативе, то ее целью является эта самостоятельность и соответственно для всей жизни всюду: собственная ответственность каждого. В рамках своей сферы она не признает никаких авторитетов, она уважает только истину в ее бесконечных образах, ту истину, которую все ищут, которой, однако, никто окончательной и готовой не обладает». Эти мысли, по-видимому, можно рассматривать в качестве базиса хаотического познания, развиваемого в синергетике. В синергетике (нелинейной динамике) периодическое погружение в хаос рассматривается как способ сохранения здоровья и постоянного самообновления личности. Следовательно, преодоление хаотических элементов часто является признаком здоровья человека, признаком стабильности его личности. Хаос делает наши органы адаптивными к изменениям окружающего мира. Сложная организация возникает и поддерживается на краю хаоса. На краю хаоса мы в наибольшей степени вооружены, чтобы противостоять непредсказуемым событиям. Для того чтобы быть продуктивным, процесс должен проходить через периодические погружения в хаос.

Бернд Вайдманн (университет Гейдельберга) в докладе «Истина и критика. К вопросу о политической функции университета в понимании Карла Ясперса и Ханны Арендт» утверждал, что К. Ясперс попытался политически инструментализировать университет. Уже в первой редакции своего программного сочинения *Идея университета* (1923) он сформулировал ту мысль, которая оказалась определяющей и для двух последующих изданий этой работы в 1946-м и 1961-м: не являясь политически ангажированным институтом, университет призван служить исключительно научному поиску истины и представляет собой то место, в котором не должно осуществляться никакой политической деятельности. Табу здесь накладывается не только на политизацию из-

вне, связанную с влиянием политических партий и групповых интересов, но и на политизацию изнутри – через действия профессоров и студентов. Тезис Б. Вайдманна состоял в том, что по сравнению с первым изданием (1923), новация второго издания (1946) заключается в новом понимании научной истины, а именно – как политической критики. Ссылаясь на знаменитую речь М. Вебера о «Науке как призвании», К. Ясперс наделяет научный поиск истины терапевтической функцией, которая, благодаря своей обязательной нацеленности на объективное познание, позволяет разоблачать любой субъективный интерес как чужеродный научному, а также сделать прозрачными те или иные политические мотивы. Его призыв к «просвечиванию самих себя», руководствуясь критериями идеи университета, обращен, в первую очередь, к профессорам, которые, будучи государственными служащими, находятся в зависимом от государства положении, а потому «имеют склонность к тому, чтобы одобрять те государственные порядки, которые им выгодны, наделяют их влиянием и придают им уверенность, а также признавать существующий и установившийся порядок вещей как сам собой разумеющийся и своим словом служить господствующей власти, выступая в качестве ее орудия». Причину нарушения политической независимости К. Ясперс усматривает лишь в отсутствии у ученых интеллектуальной честности. И наоборот, опасность, грозящая университету извне, со стороны государства, понимается им довольно абстрактно. Опыт национал-социализма преподнес политически наивному К. Ясперсу большой урок и побудил его к переосмыслению отношения между государством и университетом. Однако в издании сочинения об университете (1946) он пишет так: «На самом-то деле имеет место едва ли не постоянный конфликт, а порой и борьба между университетом и государством. В этой борьбе превосходство в силе, безусловно, на стороне государства. Университет зависим от него. Государство может запросто уничтожить его. А потому борьба может иметь исключительно духовный характер. Инициатива должна исходить от университета, поскольку он является носителем этого духа. Ведь только исходя из духовных реалий, государству может стать ясно, чего оно, собственно говоря, хочет. Хитрость в проведении своей собственной политики не только не подобает университету, но и губительна для него. Он должен открыто сказать, что он из себя представляет и чего хочет. Дело университета должно заключаться в том, чтобы он исключительно путем стремления к истине, без применения какой-либо силы, побудил государство следовать за собой». Этот центральный пассаж, в котором собраны воедино все наиболее существенные моменты, касающиеся отношений между государством и университетом, имеет ретроспективный характер и, одновременно, открывает перспективы на будущее: он имеет ретроспективный характер, поскольку ясно дает понять, что перед тоталитарным государством университет бессилён; он открывает дальнейшие перспективы, поскольку указывает университету на его ответственность за предотвращение возможного возникновения тоталитарного государства в будущем. Университет в отношениях с государством должен взять инициативу на себя. Его специфической задачей является «изучение политических реалий», а также «формирование политических знаний и по-

литического мышления» с тем, чтобы государство смогло увидеть, что существует на самом деле и что может быть осуществлено в будущем. В этом напряжении между действительным и возможным поиск научной истины обретает характер политической критики, которая, правда, по К. Ясперсу, ограничивается политическим анализом и не предполагает никакого политического действия. Но что же происходит тогда, когда утвердившееся государство не проявляет доброй воли и не ищет сотрудничества с университетом? Тогда, по мнению К. Ясперса, университет не должен безучастно смотреть на происходящее. Университет должен быть «готовым к самым крайним мерам», под которыми К. Ясперс понимает «пассивное стачечное сопротивление». И он даже предполагает, что в случае, если забастовка университета окажется безуспешной, университет должен обратиться с призывом к населению «встать против сил несправедливости». Если принять во внимание, что политика не может обходиться без обмана, а также иметь в виду, что в тоталитарных государствах политика и обман идентичны, то университет должен подать пример того, как истина может вновь восторжествовать в политике.

Ханна Арендт полностью согласна с К. Ясперсом в его понимании *университета как аполитичного пространства, в котором осуществляется научный поиск истины*. Как и Ясперс, она убеждена в том, что политизация университета может иметь роковые последствия и привести к саморазрушению. При этом, благодаря тому, что Арендт занималась современными революциями, она была теоретически подготовлена к осмыслению движения студенческих протестов, а значит могла более дифференцированно подойти к анализу их политических действий. В этой связи центральным понятием для нее является понятие советов (Räte). На примере венгерской революции Х. Арендт показывает, что советы представляют собой спонтанно возникающие формы самоорганизации народа в переломные, революционные моменты. Их функция заключается в том, чтобы предотвратить хаос и анархию. Рожденные необходимостью действовать, они являются результатом праксиса, для осуществления которого нет ни теоретических инструкций, ни направляющих партийных или классовых интересов. Советы состояются из личностей, которые выбираются немногочисленной, вполне обозримой группой людей только потому, что в актуальной ситуации эти личности зарекомендовали себя с хорошей стороны. Как представители своей группы они легитимны лишь до тех пор, пока сохраняют с ней контакт и в состоянии живо реагировать на мнения ее членов.

Политическое действие – к такому выводу можно прийти на основании этих определений – тогда и только тогда является аутентичным, когда ее акторам удастся не поддаваться искушению присвоить доверенную им власть, или, говоря иными словами, когда им удастся действовать не ради удержания самой власти. Отсюда, по-видимому, у такой прямой демократии советов шансов на успех гораздо больше, чем у представительской партийной демократии, поскольку здесь исполнение власти намного теснее связано с политическим волеизъявлением народа, чем там. Как же получается на самом деле, Х. Арендт сказать не может, поскольку в современных революциях советы растворились в

иерархически организованных партиях. Х. Арендт отдает себе отчет в том, что больше нигде нет таких высоких возможностей для осуществления аутентичного политического действия, как в Кампусе. Ведь университет – это единственное место в обществе, «где власть, несмотря на все фактически имеющиеся перверсии и обманные маневры, не имеет последнего слова». Тот, кто осуществляет в университете политическую деятельность, конечно, может стать жертвой власти, но, тем не менее, определяющим мотивом жизни человека, которую он выбрал, вступив в стены университета, была и остается истина. На это, экзистенциальное измерение университета, с которым мы знакомы, прежде всего, благодаря К. Ясперсу, указывает и Х. Арендт: «Власть и истина – это разные феномены, у каждого из которых своя собственная сфера компетенции и оба они экзистенциально требуют разных образов жизни».

В докладе президента Международной академии ноосферы (устойчивого развития) д.ф.н., профессора А.Д. Урсула «Образ будущего в социальной философии Карла Ясперса и проблемы устойчивого развития» был рассмотрен вопрос о возможности научного познания будущего. По словам А.Д. Урсула, для познания будущего не могут быть привлечены такие категории гносеологии, как истина, факт, практика и многие другие, которые хорошо работают при изучении прошлого и настоящего. Для научного исследования будущего необходимо кардинальным образом изменить как традиционную теорию познания, так и науку в целом. Между тем сейчас существует довольно влиятельная область научного поиска, именуемая «исследования будущего», которое И.В. Бестужевым-Лада квалифицируется как «междисциплинарное направление современной науки», и в которую ныне включают все области, связанные с познанием будущего, включая прогностику и футурологию. Возникает поэтому вопрос, который по сути дела поставил К. Ясперс, можно ли относить прогнозирование будущего к научным исследованиям? И это очень важно, потому что именно упомянутая темпоральная целостность или синергетическое единство трех темпов миров представляет собой важнейший принцип любого исторического исследования, если, конечно, историю видеть во взаимосвязи прошлого, настоящего и будущего, а не только как изучение прошлых времен. Принцип целостности темпов миров, если следовать мыслям К. Ясперса, более адекватен для исторического исследования, чем традиционное представление истории как прошлого (и науки о прошлом). Историческое исследование, ориентированное на целостное восприятие исследуемого предмета (и прежде всего человеческого бытия), должно отображать и прогнозировать развертывание бытия во всех темпомирах, то есть как «связь прошлого, настоящего и будущего». Прогноз может оказаться парализующим волею и принятием решений, когда знание способствует отношению к будущему как к чему-то неотвратимому и перед человеком стоит выбор, отдаться ли течению или же плыть против него. «Пробуждающий прогноз», напоминая человеку о самом себе, способствует определению воли, решению собственного воления на пути к будущему, изменение которого достигается в форме борьбы. При этом: «Прогнозирующее мышление отбрасывает нас назад в настоящее,

не отказываясь от планирования в сфере возможного». Человек как экзистенция вступает с будущим в своего рода коммуникативно-диалоговые отношения, черпая информацию из будущего и о будущем и реализуя свою свободную волю в настоящем, изменяет это будущее. Невозможное для одного человека может быть реализовано на пути глобального единства, которое, по мнению К. Ясперса, должно реализоваться в связи с «нависшим над всей планетой бедствием». В этом смысле К. Ясперс и другие представители экзистенциализма своими обращениями к возможным угрозам и опасностям, бедствиям и кризисам, ожиданиям катастроф глобального характера, вероятно, внесли свою «философскую лепту» в обоснование идеи устойчивого развития.

Профессор, доктор Курт Заламун (университет Граца) сделал доклад на тему «К вопросу об общественной релевантности понятия разума у Карла Ясперса». Проектируемые в социальной философии модели общества зачастую принимают облик либо нормативных утопических концепций, либо идеально-типических конструкций, сказал он. Рефлексия над этими моделями призвана выявить те преимущества и недостатки, которые они могли бы иметь для экономического, социального и индивидуального развития. Саламун сформулировал четыре тезиса: 1 – нормативные элементы этих моделей общества непосредственно связаны с нормативными, фундаментальными философско-антропологическими допущениями, то есть с представлениями о *conditio humana* и смысле человеческой жизни; 2 – нормативные, фундаментальные философско-антропологические допущения являются факторами, направляющими познание как при конструировании моделей общества, так и при оценке преимуществ и недостатков тех или иных спроектированных моделей; 3 – общественная релевантность образов человека обнаруживается, с одной стороны, в зависимости от того влияния, которое они оказывают на образование моделей общества; с другой стороны, в зависимости от того влияния, которое соответствующая модель общества имеет на формирование общественной жизни, то есть на политику; 4 – понятие разума, по К. Ясперсу, подразумевает образ человека, который тесным образом связан с динамической, плюралистической и относительно открытой моделью общества. Его ориентированный на разум идеал человеческого бытия может иметь общественную релевантность в том отношении, что он способен инициировать разоблачение тенденции к оцепенению в общественных процессах, усилить интенции на демократизацию институтов и ускорить тенденции к общественным изменениям. Начиная с 1950 года К. Ясперс стремится понимать свою философию исключительно как философию разума. Бесспорно, понятие разума у К. Ясперса многозначно. Внимательное рассмотрение различных компонентов значения этого понятия делает очевидным тот факт, что К. Ясперс связывает с разумом определенную мыслительную установку, постоянно говоря при этом о «разумном способе мышления». К. Заламун выделил четыре признака или структурных компонента, которые являются определяющими для понимания разума К. Ясперсом:

1. *Динамическая, активизирующая функция.* В понимании К. Ясперса человеческое бытие представляет собой не имеющий окончательного результата динамический процесс становления, некое перманентное

движение, то есть процесс все нового и нового удостоверения бытийных возможностей и приобретения новых возможностей самореализации. Человек есть нескончаемое «бытие-в-пути». С этой точки зрения, разум представляет собой «постоянное притязание и движение», «беспокойство, которое не позволяет на чем-то остановиться», или «безграничное ускорение».

2. *Релятивирующая функция* и связанная с ней *критическая дифференцирующая функция*. Эти функции разум исполняет всякий раз, когда возникают иллюзии единства, полноты, замкнутости и тотальности, и вопреки этим иллюзиям он акцентирует внимание на неизменном многообразии аспектов действительности и бытийных возможностей. Уже в своей ранней книге «Психология мировоззрений» К. Ясперс противопоставляет онтологическим спекуляциям о единстве бытия тезис, согласно которому всякое существование обладает принципиально «антиномическим характером». В более поздних работах претензии рассудочной рациональности нарисовать единую замкнутую картину мира и выработать его всеобъемлющее научное понимание, которое могло бы трансформироваться в объективное знание и тотальное постижение всех жизненных проблем, вновь и вновь противопоставляются тезисы о принципиальной ограниченности рассудочной рациональности и незавершенности бытия. Так, например, разум разоблачает мнимое единство и целостность научной картины мира как «научное суеверие». Это суеверие скрывает принципиальные границы научной рациональности. Оно, в частности, игнорирует тот факт, что ответ на вопрос о значимости науки в человеческой жизни не может быть дан с помощью научных методов. Для этого всегда необходимо обращение к смысловым и ценностным установкам, которые не могут быть обоснованы чисто научным образом. Кроме того, индивидуальное, экзистенциальное измерение человеческого бытия и сам разум не поддаются объективации с помощью эмпирико-рационального, научного стиля мышления.

3. *Коммуникативная функция*. На этот признак К. Ясперс обращает внимание, когда он называет разум «волей к тотальной коммуникации» или когда отождествляет «волю к разуму» с «волей к безграничной коммуникации».

4. *Моральная, или гуманистическая, функция* разума. Человек, ведомый разумным способом мышления, отличается антиперфекционистской установкой. Он не верит в возможность достижения абсолютной и окончательной истины, которой мог бы завладеть один человек или группа людей. Идея абсолютной истины понимается лишь в качестве регулятивной идеи. В динамическом и нескончаемом поиске истины все время достигается только частичная, временная и постоянно преодолеваемая истина. А те притязания на истинность, которые склонны к абсолютизации и необоснованно утверждают возможность обладания *единственной* истиной, релятивируются путем констатации множественности значений истины. Отсюда следует, что, с точки зрения К. Ясперса, ведомый разумом человек мыслит градуально и плюралистично. Этот способ мышления подразумевает, например, отказ от формирова-

ния монополий, будь то монополии в сфере знания, экономике и т.п., которые претендуют на абсолютную значимость и избегают общественной критики, конкуренции и контроля. В силу этой фундаментальной антиперфекционистской установки Ясперс отказывается от перфекционистской модели общества, которая обещает окончательное достижение общественного благополучия. По мнению К. Ясперса, ведомый разумом человек в высшей степени недоверчив по отношению к бюрократиям и централизованным институтам. Насколько ценными являются бюрократические структуры и институты для упорядоченного урегулирования социальных и политических процессов в обществе, настолько опасными они могут стать тогда, когда работающие в них люди становятся заложниками раскритикованного К. Ясперсом тоталитарного образа мышления. Тогда возникают иллюзорные представления о возможности достижения знания о тотальном планировании и обладания централизованной компетенцией планирования. Идея возможности тотального планирования при попытках ее реализации зачастую приводит не только к образованию в обществе гипертрофированной бюрократии, но и требует возникновения экспертократической монополии на власть и появления такой формы господства, при которой политическая элита стилизует себя под всезнающую и старается взять под свою опеку все остальные группы населения. Человек, ведомый разумом, высоко ценит индивидуалистические формы жизни, которые предполагают пространство свободы и мобильность, необходимые для проявления его собственных инициатив в организации личной жизни. Однако с индивидуальной жизненной формой всегда должен быть связан этос ответственности. Для человека, ведомого разумом, активное включение в публичную сферу считается чем-то само собой разумеющимся. Он гибок, открыт, коммуникативен и всегда готов выйти за пределы организации собственной жизни, принять активное участие в публичных делах общества. Участие в общественных делах происходит, прежде всего, путем конституирования сообщества, которое К. Ясперс рассматривает как сообщество разумных граждан. Через «сообщество разумных людей», к которому нужно стремиться, преодолевая национальные границы, осуществляется корректирующее влияние на традиционную узколобую политику интересов и власти. Ориентация философии разума Ясперса на демократический идеал знания выражается также в его идее «разумного государственного деятеля», которого он рассматривает в качестве идеальной руководящей личности в сфере политики. Разумный государственный деятель определяется как представитель и воспитатель народа, а также как тот, кто подает пример своей жизненной и интеллектуальной позицией. Общественность (*gemeinschaftliche Öffentlichkeit*) в критическом смысле является для такого руководителя чем-то само собой разумеющимся, поскольку он требует не безусловного доверия, но сам поощряет критику. Отсюда становится очевидным, что для К. Ясперса политические претензии на знание и общественно-политическая постановка задач, от которой зависят судьба и жизненные шансы многих людей, должны обсуждаться публично, по меньшей мере, в кругу «сообщества разумных людей». Критические и разумные дискуссии по поводу проектов разрешения тех или иных про-

блем должны осуществляться публично с привлечением как можно большего числа разумных индивидов, а не путем принятия авторитарного решения на основании неконтролируемого тайного знания одного или нескольких людей, – вот что образует ядро представлений К. Ясперса о политике и разуме. Идеал критической общественности необходимым образом связан с требованием, чтобы в демократическом государстве не было никакой государственной цензуры.

В докладе доктора филос. наук В.П. Давыдова «Разум и экзистенция» общение людей на уровне разума, согласно К. Ясперсу, определяется как «целостность... мышления, деятельности, чувства». Эта целостность и создает духовно-психологическое единение людей, являясь базой для коммуникации экзистирующих личностей. Экзистирующая личность оперирует (и в этом смысле не «мыслит») не традиционными понятиями, а своими собственными, которые для общества, может, и не так важны, но для нее самой «онтологичны», поскольку без них она не существует как некая «отдельность». Не разум важен для такой личности, а именно собственная, самостоятельная интенция как возможность обращения к самому себе, к своей внутренней жизни. Субъективное духовно-психологическое «обращение к себе» далеко не то же, что разум, разумность, рассудочность как объективно прагматичное, лично-бытийственное. В этом смысле важно и размышление К. Ясперса о свободе как движении посредством разума. Разум здесь интерпретируется как «всеведущая открытость», возможность познания бытия. Пользуясь формами рассудочного мышления, он дает нам представление об истине сущего, «пытаясь установить систему единства всего мыслимого». Поэтому прокламируемую немецким философом неразрывность разума и экзистенции следует понимать, видимо, не как их некое механистическое взаимодействие, но как такое взаимовлияние того и другого начал, в рамках которого именно в экзистенциальном бытийствовании личности их соотношение может – и должно – быть в зависимости от ситуации различным. Экзистирующая личность, в силу определенной уже этим собственной «отдельности», «отделенности» от других стремится преодолеть эту «отделенность» посредством налаживания экзистенциальной коммуникации, рассматривая ее именно в качестве выхода за пределы собственного «Я», «выброса» себя к «другому экзистирующему», преодоления своего одиночества в толпе утилитаристов, «падших» (Verfallen), по определению М. Хайдеггера. Понятия «коммуникация» и «экзистенция» у К. Ясперса однопорядковые, в некотором смысле это даже одно и то же; поэтому неразрывно с ними связано и понятие пограничной ситуации. Экзистирование в пограничной ситуации есть и пребывание «у себя», и в то же время стремление осуществить коммуникацию с «другим». Это стремление может реализоваться или нет в зависимости в том числе и от способности «другого» к такой коммуникации. Если не происходит этого «слияния», может не произойти и самой коммуникации, общение может остаться лишь сугубо формально-рациональным. Поэтому и истину философ определяет как сообщаемость – то, сообщение чего другому объединяет меня с ним, т.е. как основу коммуникации. Коммуникация – и есть средство обретения истины. Поскольку же коммуникация, как и экзистенция, все-

гда исторична (то есть неповторимо однократно), то и истина приобретает характер «историчности» в зависимости от ситуации. Пограничная ситуация – стена, на которую мы наталкиваемся и о которую разбиваемся. Она не может быть нами изменена, она может только подвести нас к осознанию, что ее нельзя даже объяснить. Она дана нам как граница, означающая, что имеется нечто другое, но вместе с тем это другое не дано сознанию в наличном бытии. То есть пограничная ситуация а priori вне разума, она может быть «освоена» только экзистенциально. Пребывание же только лишь в наличном бытии как сознании, не постигающем глубины и драмы пограничной ситуации, сводится к «тягостному прозябанию в беспомощности». На пограничную ситуацию мы поэтому реагируем не стремясь ее преодолеть, а «совершенно другой активностью – становлением возможной экзистенции». Принимая пограничную ситуацию с открытыми глазами, не надеясь ее осознать и тем более преодолеть, а только экзистенциально осваивая, мы становимся самими собою. Размышления К. Ясперса, как и других представителей экзистенциализма, о свободе как основе экзистенции, о соотношении разумно-рационального и глубоко личностного способов бытия-ствования личности, поднятые ими проблемы субъективного освоения бытия не только не теряют своей актуальности, а, напротив, приобретают в условиях нынешней глобализации, в «технизированном», во многом даже становящемся виртуальным обществе сущностное значение, поскольку неизмеримо возрастает опасность потери человеком самого себя, разрушения личности, с одной стороны, и гибели человеческой цивилизации – с другой, отметил В.П. Давыдов.

Профессор, доктор **Антон Хюгли** (университет Базеля) в докладе «От самости к идентичности: скрытые ясперсовские мотивы в современной социальной философии» отметил, что К. Ясперс и социальная философия современности имеют намного больше общего, чем это может показаться на первый взгляд и чем это может представить себе современная социальная философия. Последняя, по его мнению, призвана изучать «социальную патологию, то есть такой вид нарушения и отклонения от нормального развития, который имеет отношение не к индивидуальным психическим процессам, но связан с процессами социальными». В этом смысле элементы социальной философии можно обнаружить уже у Платона, позднее – у Ж.-Ж. Руссо, Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса, Ф. Ницше, М. Хоркхаймера, Т.В. Адорно, Х. Арндт, Ю. Хабермаса и многих других. «Диагностировать эти патологии – задача социальной философии, которая в силу этого одновременно становится критикой актуального положения дел: она разоблачает пагубные тенденции существующего общества и – если сама она не поддается культурному пессимизму и не смиряется с ними – ищет противоядия, с помощью которых можно было бы подвергнуть терапевтическому лечению безнадежную современность». Социальная философия К. Ясперса нашла свое наиболее отчетливое выражение в его книге «Духовная ситуация времени». Согласно К. Ясперсу, нет ни природы человека, ни естественного состояния, ни той исторической цели, исходя из которой человек мог бы быть понят в качестве человека или в качестве того, кем он должен был бы быть. И тем не менее К. Ясперс нисколько не сомне-

вається в том, что делает человека человеком: «в исторической континуальности человек должен стать бытием-самостью», понять себя – такова его главная формула – в свободе перед лицом «трансценденции», в силу которой он стал тем, кто есть, и сверх которой он предоставлен самому себе. Бытие-самостью – это то, что, выражаясь метафорически, стоит за всеми ролями, это «их несущее основание, благодаря которому я идентичен самому себе». По своей сути бытие-самостью – это свобода, поскольку для меня как для бытия-самостью **возможность несвободы непереносима**. Бытие-самостью возникает только в процессе обоюдного извещения и путем конфронтации с другими в «любящей борьбе». И какого же рода терапию предлагает К. Ясперс для безнадежного времени, когда человек лишается субстанциальной основы своего бытия, теряет связь с трансценденцией? Для К. Ясперса ясно одно: нет больше никакого метафизического знания, которое могло бы нас спасти, но есть лишь индивидуальный, самостоятельно избираемый каждым в отдельности путь к бытию-самостью, путь, который сегодня уже не может быть «объективным». Спасение может прийти только в силу особенного благородства тех людей, которые отважились быть самими собой. Однако это благородство не имеет ни социального, ни расового характера, оно не может появиться в результате селекции лучших или быть провозглашено в качестве явного господствующего принципа, но представляет собой анонимное, чисто экзистенциальное благородство в «человеке», имеющем возможность пережить свой «подъем» – то есть, в конечном итоге, оно идентично с тем, что К. Ясперс называет философской жизнью. Сопоставив концепцию К. Ясперса с социальной философией канадского мыслителя Ч. Тэйлора, видевшего в человеке животное, которое постоянно интерпретирует и оценивает самого себя и свое бытие, А. Хюгли сделал вывод о том, что, для диалога между К. Ясперсом и современной аналитической философией имеются все основания.

В докладе «Карл Ясперс и современная картина мира» академик РАО, д.ф.н. профессор В.И. Купцов привлек внимание к оценкам современной эпохи, данным К. Ясперсом. «По широте и глубине перемен во всей человеческой жизни нашей эпохе принадлежит решающее значение, – писал К. Ясперс. – Лишь история человечества в целом может дать масштаб для осмысления того, что происходит в настоящее время». К. Ясперс одним из первых обратил внимание на вызванное повсеместным применением техники становление единого, целостного мира и его противоречия. Он предчувствовал грядущие радикальные, невиданные прежде изменения в историческом процессе.

Доктор Ганс Занер (университет Базеля) выступил с докладом «Европа должна стать открытой! К размышлениям Карла Ясперса о Европе». Говоря о состоявшейся в сентябре 1946 года в Женеве конференции интеллектуалов, обсуждавших тему «Европейский дух», он привлек внимание к высказанным тогда идеям К. Ясперса, единственного немца, приглашенного на конференцию. Согласно К. Ясперсу, никаким решением нельзя по достоинству оценить культурное многообразие Европы, поскольку мы не вполне знаем, чем является этот европейский дух, и даже не имеем более-менее удовлетворительного представления о

территориальном облике Европы. Если Европа не является самостоятельным континентом и территориально не может быть определена однозначно, то не стоит ли ее в таком случае определять, скорее, как «духовный принцип»? Таковым для К. Ясперса является западный принцип, то есть принцип, больше уже не привязанный к территории Европы. Поэтому он может сказать так: «Мы живем не европейской, но западной идеей...» В процессе своего возникновения и развития Запад испытал влияние и иранско-персидской, и иудейской культур, а также высоких культур Египта, Вавилона и Шумер. «Запад – это внутренне взаимосвязанный мир: от Вавилона и Египта до сего дня». Это делает понятия «Запад» и «Европа» противоречивыми, на что указывает сам К. Ясперс: «Так, Старый Завет, ирано-персидская сущность, христианство относятся к Западу ... и тем не менее представляют собой Восток». Именно этот внезапный переход является определяющим для его идентичности: «Запад отличается тем, что в его случае полярность Востока и Запада (Orient und Okcident) устанавливается не только благодаря отличию себя самого от другого, то есть того, что находится вне него, но и благодаря тому, что он несет эту полярность в себе самом». Интегрированная в Запад Европа не только не смягчает эту не-идентичность, но даже усиливает ее. Однако такого рода противоречия не парализовали Европу, но, напротив, оживили ее, задав динамику притягивания или отталкивания по отношению к той или иной культуре в тот или иной временной период. Правда, несмотря на то, что открытие (Öffnung) Европы вплоть до границ Запада, позволяет трактовать основания европейского сознания более широко, это еще вовсе не означает, что Европе противопоставлено нечто принципиально иное. Ведь сущность Востока нигде эксплицитно не прояснена. В этом отношении философия Ясперса вплоть до конца тридцатых годов была и немецкой, и европейской, и западной, то есть по сути она оставалась европо- и западнцентристской философией. Примерно с 1938 года намечается открытие (Öffnung) совершенно нового типа. К. Ясперс приступает к изучению индийской и китайской философии и истории культуры, он открывает новые духовные миры, которые не менее оригинальны, богаты и разнообразны, чем западное мышление. Идея Запада пережила второе рождение, оказавшись вплетенной в осевое время мировой истории. Как говорит К. Ясперс, вероятно, только Европе свойственно то, что по возможности она «является всем». Поэтому она противоречива сама в себе, сама себе не идентична, а «ее существование радикально диалектично» и укоренено в «глубинах разобщенности». Совершенно мрачен образ Европы сразу после Второй мировой войны. Вера в европейский «гуманизм», в «современную цивилизацию», в «равенство» германо-романских народов и «христианскую церковь» была утрачена. Маленькая Европа, находясь в «промежуточном положении» между конфликтующими мировыми державами – Америкой и Россией, – была обречена на то, чтобы вести «тщетную борьбу за мизерную власть» и претерпевать «страдание и унижение». Теперь судьба вынуждала ее «черпать жизненные силы из совершенно иного источника, нежели власть», и ей не давал покоя серьезный вопрос: «Что это, окончательная гибель или кризис, в родовых схватках которого должен появиться

новый облик древней европейской сущности?» Во время холодной войны это промежуточное положение Европы стало еще затруднительнее; тогда через ее середину проходило разделение Европы: сначала в виде железного занавеса, а затем в виде берлинской стены. По одну сторону находилась тоталитарная власть с подчиненными ей вассалами, по другую – формальная демократия с часто весьма трудно уживающимися союзниками. По обе стороны гонка вооружений не поддавалась рациональному контролю. Возможность ядерной войны всегда оставалась, и это порождало постоянный страх. Ясно, что она уничтожила бы Европу целиком и полностью. Такая ситуация, по К. Ясперсу, несопоставима ни с какой другой ситуацией в прошлом. Отныне все чисто национальные интересы отступили на задний план перед двумя целями равностепенной важности: миром во всем мире и возможностью свободы.

Соединить обе цели можно было бы лишь в идее грядущего мирового порядка, который не являлся бы ни мировой империей, ни мировой монархией. К. Ясперс обратился к совершенно конкретным размышлениям о федеративном, постепенно расширяющемся мировом порядке, в котором каждая нация отказывалась бы от своего абсолютного суверенитета и от своих особых преимуществ ради свободы всех. Этот отказ должен был бы привести к появлению всеобщего демократического правового объединения, которое уважало бы права человека, защищало меньшинства, а при принятии решений руководствовалось бы принципом большинства. К. Ясперс предполагал, что по мере того, как этот проект будет разрабатываться сообща, постепенно появится общечеловеческая политическая идентичность – при сохранении полноты культурных различий. Такая политическая идентичность базировалась бы на универсальном чувстве принадлежности каждого отдельного человека человечеству, которое нашло бы свое выражение не в новом расплывчатом понятии гуманизма, но во всеобщем уважении признаваемых всеми, твердо установленных основополагающих прав человека и поддерживалась благодаря универсальной, общечеловеческой коммуникации. В то же время одинаковая культурная идентичность для всех невозможна и нежелательна. Разумеется, то, что Европа включается в этот мировой порядок, означает, что она тоже должна отказаться от своего абсолютного суверенитета и перенять структуры мирового порядка. Именно поэтому, в понимании К. Ясперса, нет и не может быть никакой автономной и сепаратной идеи Европы. А в том случае, если Европа будет идти во главе процесса объединения, она сможет обезопасить себя от ложных путей только тем, что откроет себя миру, находящемуся за пределами Запада. Европа должна стать открытой, если, конечно, ее объединение не является новой разновидностью нарушения мира, но призвано способствовать тому, чтобы сделать еще один шаг к миру во всем мире. В этом открывании и включении в новый мировой порядок Европа обретает второй шанс своей истории.

Доклад д. юр. н., профессора **И.А. Исаева** «Политическая демонология Карла Ясперса» был посвящен анализу малоизученных аспектов социальной философии немецкого мыслителя, его отношения к политической мистике и магии. Магическое представляется К. Ясперсу не только внешним по отношению к объекту манипулирования действием,

отстраненным и в этом смысле трансцендентным, но и заведомо негативным, порочно ущербным. С другой стороны, имманентная диалектичность мышления заставляет его видеть в магическом тот зародыш объективной научности, который замечали еще Р. Бэкон и Дж. Ди. Магия – это, прежде всего исследование, пусть даже не приносящее ощутимого результата. Маг не может оставаться нейтральным по отношению к силам, с которыми он связал свою деятельность, он либо влияет на них и управляет ими, либо подчиняется им. Для такого воззрения все бытие имманентно и все его проявления признаются как божественные: страсть, власть, жестокость, все доброе и злое сакрализуется и представляется порождением тех мрачных глубин, которые и являют себя в образах. В человеческом мире явление этих сил и образов непременно вызывает ужас, страх и трепет. Человеческому сознанию суждено увидеть эти силы в персонифицированных образах, во плоти, абстрактные формулы демонического пугают его значительно меньше, чем эти яркие картины. Вступая в борьбу с этими силами, человек сам погружается в мир демонического. С этим миром у него устанавливается некое единство, в их необходимость и реальность верят, сама демонологическая теория незаметно встраивает свои парадигматические схемы в структуру человеческого мышления и первоначальные объективно научные принципы приобретают суеверный окрас. «Основа жизни охватывается стремлением вернуться в мифическую эпоху, создавать новые мифы, мыслить в мифах». В мифологическом свете божественного человек вносит в мир начатки колдовства, магия призывается, для того чтобы связать мир многобожия, мир демонов с человеческой волей. Демоническое всегда оставалось не переменным атрибутом дуалистического воззрения, столь свойственного политическому противопоставлению «друг–враг». Нейтральность исключалась в рамках данной дилеммы, и политический мыслитель был обязан выбирать вектор собственного притяжения. Демонология позволяла сформулировать достаточно систематическое представление о враждебном мире, «царстве зла», мире темных сил и т.п. Против светлого и оживленного разумом космоса стоял хаос, темный и неопределенный. Но сложность разделения заключалась в том, что демоны, как правило, располагались и действовали в мире промежуточном, ни в белом, и ни в черном, постоянно мимикрируя, бликуя, меняя свою окраску. Они были связаны и с преисподней, и с землей, но и с небес к ним были обращены гнев и сила: когда-то они сами были ангелами. Оборотничество становится важнейшим атрибутом демонов, тайна и анонимность – приемом их работы. По К. Ясперсу, подобное восприятие демонического, включение его в мифологию ведет ко многим недоразумениям и неясности. Реальность, осознаваемая как восприятие сил демонического воздействия, иллюзорна. Происходит абсолютизация «лишенной ясности непосредственности», наличие демонов становится оправданием того смятения, которое несет в себе безрадостная и тревожная эпоха господства науки и рациональности. Воспринимая демонов как факт существования, видя в них только внешнюю по отношению к человеческому сознанию силу, человек становится беспомощным перед ними. И тогда же демоническое приобретает социальную окраску. Демоны, являясь посредническим звеном ме-

жду людьми и воздействующей на них невнятной и неопределенной внешней силой, неизбежно группируются в некую организованную силу, коллектив, а сами люди, попавшие под их влияние, составляют целое деструктивное, социальное движение. Определенным образом этот феномен проявляется и в сфере политической деятельности: вожди и массы пронизываются «демоническими» идеями и в своей деятельности слепо им подчиняются. В своей наиболее публицистической работе «Куда движется ФРГ?» К. Ясперс вновь, уже на материале новой германской государственности обращается к теме хаоса и «тайных сил». Он убежден, что случайность и самотек ведут к хаосу, а хаос – к диктатуре. Закон – не гарант порядка, он лишь внешняя форма, жесткая и застывшая. Дух и живая материя жизни демонстрируют настоящую динамику, которой в конечном счете и определяется порядок существования. И именно эта тонкая ткань более всего подвержена воздействию демонических сил. У К. Ясперса демонический мир никогда полностью не раскрывается для людей, он непредсказуем и таинствен, ratio не справляется с ним, и, пытаясь объяснить его, только увеличивает непонимание и осложняет ситуацию. Оккультные науки и демонология (то, что К. Ясперс называет «нефилософией») выстраиваются в видимо законченную систему, тем самым, придавая неоспариваемый авторитет своему содержанию: оккультизм приобретает рациональную внешность. Войны демонических сил неизбежно ведут к жертвам среди людей. Более того, война как тип поведения и способ существования навязывается этими силами человечеству: демоны войны готовы выступить в любой момент. Демонические силы действуют незаметно и приводят к почти неощутимым изменениям – идеологическим, социальным, политическим и т.п., – целью которых является подготовка почвы для более значительных последствий. Эти силы «почти никогда не действуют напрямую, но придают некоторым уже существующим процессам соответствующее направление, ведущее к предзаданной цели, достижению которой в конечном счете способствуют даже те, кто пытается оказать противодействие». Хитрость демонов заключается в том, что они формируют искаженные представления, выдавая их за истину. Апогеем политического извращения является представление о войне как благе, сакрализация войны. В современном мире демоны прячутся в машине, и демонический характер техники очевиден для К. Ясперса. Само слово «демонизм» еще не указывает на какое-либо воздействие демонов, но лишь на нечто «созданное людьми, но созданное ими непреднамеренно, на нечто подавляющее, оказывающее последующее воздействие на все их существование, противостоящее им, не постигнутое ими, как бы происходящее на заднем плане, нераскрытое». Это – **параллельная, тайная история**, это – жизнь иного плана, жизнь невидимая, но бурная и порождающая неконтролируемые человеческим сознанием силы. «Демон из машины» – самый говорящий символ сегодняшнего иррационализма.

Д.ф.н., профессор И.А. Гобозов обратился в своем докладе «Осевое время» Карла Ясперса: единство и многообразие мировой истории» к философско-исторической концепции немецкого мыслителя. Вопросы единства и многообразия истории волновали многих исследователей.

Одни абсолютизировали многообразие и отвергали единство. Другие исходили из единства и многообразия исторического процесса. К их числу относится и К. Ясперс. Единство исторического процесса он рассматривает через историческое время, которое он называл осевым временем. Он считал, что единство мировой истории никогда не будет завершено, и это, по его мнению, хорошо, так как, если бы оно закончилось, то пришел бы конец самой истории. К. Ясперс не абсолютизирует единство истории. Общее, свойственное всем народам, не исключает единичного, присущего отдельным культурам и цивилизациям. К. Ясперс дал широкую панораму единства и многообразия мировой истории, которые проявляются во всех сферах общественной жизни – материальной, социальной, политической и духовной. Происходящая в современном мире глобализация приводит к стандартизации и унификации. Исчезает национальное своеобразие во всем: в политике, экономике, духовной жизни, в кодексе поведения людей, особенно молодежи, в менталитете. Вместо единства и многообразия человечество все больше и больше превращается в унифицированное общество, в котором человек перестает быть представителем культуры того или иного народа. И.А. Гобозов выразил уверенность в том, что К. Ясперс как выдающийся мыслитель и гуманист, исходивший из единства и многообразия истории, отверг бы унифицированное человечество.

Д.ф.н., профессор **В.Я. Перминов** проанализировал в своем докладе представления К. Ясперса о цели исторического процесса. Согласно К. Ясперсу, человеческая история имеет цель, которая состоит в достижении единства человечества. Скрытый смысл истории состоит, соответственно, в постепенной реализации этой цели, т.е. в возрастании элементов общественной жизни, определенных ее целостностью и внутренней гармонией. Существуют частные примеры единства, такие как единство человеческой природы, единство языков, религий, морали, быта, коммуникации, взаимопонимания и т.п., но это, по К. Ясперсу, только относительные единства, которые не могут быть абсолютизированы. Подлинное единство человечества трансцендентно: оно ни в чем не реализуется полностью, оно представляет собой скрытую основу истории, которая вбирает в себя все частные единства и может продемонстрировать себя для индивидуального сознания только посредством намеков и символов. Мы можем увидеть границу любого единства, но не можем отказаться от общей идеи единства, если мы не хотим, чтобы история распалась для нас на ряд случайностей. Идея единства, считает К. Ясперс, вплетена во все наши попытки понять конкретные события, в логику исторического исследования. История как наука, по этой причине, не может быть обоснована только на логических и эмпирических основаниях: она всегда содержит в себе целевые предпосылки, проистекающие из представлений о смысле истории. Для понимания установки К. Ясперса важно также уяснить то обстоятельство, что он не связывает себя исключительно с индуктивной обработкой опыта. Он допускает мышление, способное на основе интуиции («прослушивания» фактов) выйти за пределы фактов и охватить историю в ее завершенности. То, что не постигается индукцией, может быть достигнуто на основе интуиции. Очевидно, что мы имеем здесь дело с феноменологической ус-

тановкой на постижение эйдоса истории на основе материала конкретных переживаний. История у К. Ясперса телеологична и теологична в том смысле, что единство возносится до религии, достигает царства духов. К. Ясперс не скрывает того обстоятельство, что в целом он следует гегелевской трактовке исторического процесса, которая исходит из того, что миром правит Божественное провидение. В понятии единства он хотел бы лишь расширить понимание цели истории, вывести ее за рамки христианской метафизики, сделать общемировой, приемлемой для описания любой цивилизации. Вместо Бога и абсолютной идеи мы имеем здесь представление о единстве, выражающее высший смысл исторического процесса. Цель истории остается трансцендентной и невыразимой в понятиях, приобретая, вместе с тем, определенную позитивность и более осязаемую связь с реальностью. С материалистической точки зрения такого рода телеологическая трактовка истории, конечно, неприемлема. Хотя исторический процесс может иметь устойчивые тенденции, в частности, тенденцию к единству в различных ее формах, мы не имеем оснований выводить из этого факта существование универсальной цели человечества, которая реализуется в развитии человечества и детерминирует его. С космической точки зрения жизнь как индивидуальная, так и социальная бессмысленна уже потому, что все ее следы неизбежно будут стерты несоизмеримо более мощными процессами движения материи и энергии во Вселенной. Идея смысла истории может иметь только условное значение, как характеристика определенных ее периодов, как выражение устойчивых тенденций или прогресса в реализации ограниченных человеческих планов. Но такие смыслы никогда не могут быть превращены в высшие или трансцендентные цели истории. При самом скептическом отношении к идеалистическим подходам мы вправе поставить следующий вопрос: не является ли постоянное возрождение идеализма в историческом мышлении вынужденным, обусловленным особенностями предмета истории? Не должны ли мы попытаться понять специфику исторического знания как дополнительного к знанию естественнонаучному, нуждающемуся в принципиально других установках? В этом случае мы могли бы попытаться оправдать установку К. Ясперса в контексте логики исторического и историософского исследования. Метафизика истории не может исчезнуть, она всегда будет присутствовать в философии истории в виде эвристических приемов, но она может утверждаться теперь только функционально, через оправдание своей эффективности в общей логике исторического объяснения.

Президент Фонда Карла Ясперса (Базель), профессор, доктор Райнер Вииль (университет Гейдельберга) выступил с докладом «Философские основания «Общей психопатологии» Карла Ясперса». Особое внимание было уделено анализу ясперсовской концепции соотношения философии и науки. В его ранних удивительно пронизательных методических исследованиях психопатологически значительных феноменов (как, например, в его исследовании феномена ревности) он признает метод феноменологии научным, с целью обострения различия методов понимания и объяснения. Он видел в попытке Э. Гуссерля сделать из философии «строгую науку» одну из самых больших ошибок, что касается

определений отношения между философией и наукой. К. Ясперс не только выступил против сциентистских требований, но и принципиально отверг недружелюбное и критическое отношение к науке. Для него философия и наука вместе составляли необходимые элементы всего человеческого стремления к познанию истины. Как таковые они являются необходимым вкладом в современную человеческую культуру. Что в мышлении К. Ясперса бросается в глаза, так это почти упрямое его старание найти различия между ними. Определение отношений между философией и наукой, как его понимал К. Ясперс, можно охватить в трех тезисах: 1. Философия и наука существенно различны. 2. Наука нуждается в философии. 3. Философия невозможна без науки. Можно к этим трем тезисам как пояснение прибавить четвертый: философия не является наукой, но ей присуще нечто научное. Для современной эмпирической науки характерно то, «что ей ничто не безразлично. Все, самое малое и безобразное, самое отдаленное и чужое, все фактическое, все это для нее существенно только потому, что оно есть». От этого качества происходит универсальность, которой требует современная наука. Но из него же возникает и современная культурная сила, расколдовавшая мир. К. Ясперс делает из осознания принципиальной незавершенности современной эмпирической науки следующий вывод: из-за нее реальность в целом стала разорваннее и бездоннее, чем она когда-либо была для человеческого сознания. В отличие от научного познания античности, где еще существовало единое представление о мире, сейчас на место благоустроенного космоса в связи с принципиальной связанностью всего знания выходит целостная структура из разных наук. Разница между античной и современной эмпирической наукой состоит как раз в том, что они кажутся похожими. Античная и современная атомная теория совершенно различны, так как античная основывается на наблюдении и интерпретации, а современная предоставляет модели для математически-экспериментальной верификации и фальсификации гипотез. Главная опасность, грозящая современной эмпирической науке, связана с возможностью потеряться в тоталитаристских претензиях универсального знания. По мнению Р. Виила, в «Общей психопатологии» развивается эмпирическое или методологическое картезианство, заключающееся в видении целостности человеческого бытия как единства тела и души. Согласно К. Ясперсу, картезианство составляет часть методологии эмпирических гуманитарных наук. В ней он опять-таки находит границу, переходя которую философия приобретает только ей присущие качества.

Д.ф.н., профессор **А.В. Водолагин** обратил внимание на присутствие элементов метафизики воли в психопатологической концепции К. Ясперса. Критический анализ и всеохватывающий обзор сложившихся к началу XX столетия психологических и психопатологических концепций подвели К. Ясперса к осознанию того центрального феномена, который и придает психике человека характер рационально непостижимой загадки. Речь идет о феномене свободной воли, не выводимом из элементарных психических функций и не сводимом к комбинации тех или иных переживаний: «осознание своей воли представляет собой не поддающийся редукции феномен». Психология начала XX ве-

ка, по наблюдению К. Ясперса, предоставляла незначительное число фундаментальных понятий, необходимых для анализа «волевых переживаний». Пожалуй, никто, кроме Э. Гуссерля, не доходил до четкого различения «переживания волевого акта» как субъективного проявления психической жизни от самого волевого акта с присущей ему смысловой направленностью и нацеленностью на изменение объективного порядка вещей. Феноменологические исследования Э. Гуссерля подвели к выводу о том, что именно выбор и решение воли, ее свободное самоопределение, проявляющееся даже в безволии или слабоволии, определяют интенциональную окраску индивидуальной психики, ее ценностно-целевую направленность, болезненную сосредоточенность на определенной страсти или идее. Постигание воли в ее сокровенных истоках могло бы пролить свет и на природу человеческой психики в целом, и на генезис различных психических аномалий и расстройств. В частности, появилась бы возможность объяснения «магического воздействия воли на наши физические движения». Осознав непостижимость воли в рамках психологии, К. Ясперс, следуя феноменологическому импульсу, попытался выйти на более высокий, метанаучный уровень исследования и тем самым получить доступ к ресурсам метафизики, скрытым от позитивистски ориентированных психологов и психиатров. В «Философской автобиографии» он, говоря о мотивах своего перехода в 1913 году из психиатрической клиники на философский факультет Гейдельбергского университета, ссылаясь на плохое состояние здоровья. Дело в том, что именно в 1913 году, когда была опубликована его «Общая психопатология», на тридцатом году жизни, К. Ясперсу предстояло умереть, согласно «приговору», вычитанному им в студенческую пору у Р. Вирхова. Сделав ставку на магию личной воли, К. Ясперс, как известно, отодвинул свою смерть более чем на полвека. Этого времени ему хватило на разгадывание феномена воли. Но само разгадывание совершалось уже за пределами науки – в области метафизики и историософии. Таким образом, обращение к философии было продиктовано не только «заботой о теле», но и определенным метафизическим интересом – стремлением найти решение фундаментальной проблемы, не разрешимой на уровне эмпирического знания. Как отмечал К.Г. Юнг, «тайна свободы воли» есть проблема трансцендентная, которую психология может описать, но не решить. В отличие от К.Г. Юнга, искавшего ключ к разгадке «тайны психе» в области эзотерического знания – в мифологии, астрологии и алхимии, К. Ясперс обратился к метафизике. Ясперсовский проект исследования человеческой психики в ее патологических проявлениях был реализован на пути переосмысления эмпирического базиса психопатологии и ее основных концепций в свете метафизики воли и развиваемой на ее основе философии 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 двигался и К.Г. Юнг, полагавший, что «окончательное понимание психе (если таковое вообще возможно) достижимо лишь посредством истории или благодаря ей». Независимо от К. Ясперса, следуя импульсам, полученным от П. Жане, он пришел к выводу о

том, что значительное число психических расстройств, связанных с экстремальным снижением ментального уровня, обусловлены «своеобразным ослаблением воли». В рамках же усвоенного К. Ясперсом феноменологического подхода к анализу воли как «осевой» структуры психики стало возможным новое решение вопросов о критериях нормы и патологии, о рациональном и иррациональном в человеческом поведении, о разуме и безумии в мировой истории. Исследования К. Ясперса способствовали утверждению взгляда на то, что «психиатрические симптомы – это, главным образом, нарушения коммуникации». В частности, современная психиатрия обращает внимание на то, что для параноидных, шизоидных и шизотипических личностных расстройств характерна «выраженная *ущербность в сфере общения*». Указанные аномалии обусловлены, по мысли К. Ясперса, подавлением в человеке духовного начала – «воли к коммуникации». Подавленность может быть следствием плененности духа природой, как это представлял себе Г.В.Ф. Гегель, видевший в неразвитой психике «сон духа», а может представлять собой результат негативного воздействия социума (семьи, сословия, партии, государства).

Повышенную опасность для психического здоровья личности и нации в целом несут в себе тоталитарные режимы, реализующие требование «уничтожить подлинное воление человека». Хотя, с метафизической точки зрения, это требование невыполнимо, попытки его осуществить ведут общество к массовой одержимости «волей к уничтожению», «волей к власти и разрушению, неисторичной по своему существу», превращающей человеческое бытие в абсурд. Помимо активного, наступательного нигилизма, технически манипулирующего массами, существует нигилизм пассивный, на что обратил внимание еще Ницше. В XX столетии пассивный нигилизм проявляется в массовом «бегстве от свободы», в отказе человека от возможности выбора и ответственности, от «борьбы воли за бытие». Таких людей К. Ясперс называет «дезертирами действительности». Благодаря их имморализму и апатии «мир попадает во власть посредственности». Так взгляду К. Ясперса-психопатолога, усиленному метафизикой воли, открылась мрачная перспектива «духовного и душевного регресса» человечества в эпоху безрелигиозного существования и господства «технической воли» над сущим.

Доклад профессора, доктора **Кристофа Мундта** (университет Гейдельберга) был посвящен анализу соотношения между искусством и психиатрией в ясперсовской патографии Гельдерлина в свете современных представлений о психопатологических аспектах художественного творчества. При прочтении патографий К. Ясперса сегодня обращают на себя внимание три значительные отличия в рецепции произведений художественно активных психически больных людей в то время и на сегодняшний день: 1 – более критическое отношение к передаваемым с психопатологической оценкой нормам и суждениям: от реципиента сегодня требуется готовность перешагнуть через рамки норм и ценностей; 2 – более расширенный симптоматический инвентарь психопатологии психозов на сегодняшний день, с когнитивными и эмоциональными дисфункциями, клинически менее заметными, но имеющими решаю-

щее значение для терапевтического успеха: от реципиента сегодня требуется признание «я» и личности по отношению к отличаемой от этого инструментальной психопатологии; 3 – как художники, так и больные психозами сознательно притязают на то, чтобы их перспектива подвергалась не оценке, а критическому рассмотрению: от реципиента сегодня требуется допустить переход задания перспективы от реципиента к художнику и расположить себя к ней. Deskриптивно-психопатологическая трактовка творчества психически больных художников воспринималась во время создания патографий К. Ясперса более непринужденно, чем на сегодняшний день. К. Ясперс предваряет свои психопатологические описания болезни Гельдерлина замечанием о том, что гений поэта не может быть научно полностью рассмотрен, объяснен в духе этиологии и патогенеза, то есть понятиями, которые мы используем в качестве инструментов для исследования возникновения психопатологических симптомов. В этом смысле гений, по мнению К. Ясперса, также не может подвергаться интерпретации в своем существовании. Однако при всем том К. Ясперс занимается языковыми особенностями поздних стихотворений Гельдерлина и классифицирует некоторые тексты как характерные речевые и мыслительные расстройства, встречающиеся у больных шизофренией. В каждом предложении излагаемых мыслей К. Ясперса четко прослеживается установление норм, без которого он не смог бы сделать никакого психопатологического высказывания о болезни Гельдерлина и ее сложном взаимодействии с его языковыми творениями. Например, четко прослеживаются имплицитные нормы в отношении доступности пониманию смысловых связей, в частности, когда он говорит о распадении структуры или о становлении реальными бывших до этого метафорическими образами в переживании Гельдерлина в смысле появления галлюцинаций. В связи с новейшей сменой парадигмы в психиатрии от фармакологического и молекулярно-биологического лабораторного исследования, оказавшего влияние на целое поколение в психиатрии, к экспериментальной нейропсихологии с представлением визуального ряда, возникла очень большая дифференциация и расширение симптоматического инвентаря психопатологии психозов, с особым выделением когнитивных и эмоциональных дисфункций, которые не обязательно непосредственно узнаваемы в клиническом контексте. Они касаются, например, психопатологии кратковременной памяти, способности планировать посредством временной дифференциации планов действия, способности торможения в отношении ненужных ощущений, параллельного выравнивания важного и неважного с многочисленными регуляционными процессами, например, активизации и торможения семантических сетей при мыслительных процессах и производстве речи. Эти ментальные расстройства деталей, не бросающиеся в глаза при непосредственном контакте, а возможно и вовсе не замечаемые, могут быть поняты как периферийные по отношению к центральному ментальному органу «я» и «самости». Изменилось самовосприятие шизофренических пациентов, а также взгляд на них родных и близких; даже, возможно, очень медленно и взгляд общества на пациентов. Для этого, вероятно, не играет большой роли, увеличилась ли в самом деле автономия «я» и «самости», его спо-

способность конструировать смысл. Уже собственно принятие колеблющихся волеизъявлений и установлений смысла, которое проявляют пациенты, несмотря на свое нестабильное и порой отчужденное субъективное переживание, отводит им иную роль в обществе, в особенности как художникам. Феноменологическое сравнение психопатологии аутизма во время Э. Блейлера в начале XX века и сегодня смогло показать, что прежде всего посредством использования сети Интернет и современных средств коммуникации в смысле расстройной интенциональности аутистические шизофренические пациенты могут достичь относительно более устойчивой остаточной интенциональности, которая им позволяет без посторонней помощи выстраивать высокоорганизованные социальные отношения. В 1960-е и 1970-е годы антипсихиатрическое движение, в котором принимали участие М. Фуко, Т. Сасс, Р.Д. Лэйнг и многие другие, заклеямило постановку пациентам диагноза шизофренического психоза как создающую причину шизофренического синдрома. Это обобщенное высказывание в своей радикальности было, конечно, неверным; исключительно социогенетическая гипотеза безрезультатна. Однако в свете смещения фокусирования экспериментальной психозо-психопатологии от проксимальных симптоматических полей к дистальным возможно переформулировать данную антипсихиатрическую гипотезу следующим образом: даже при условии, что интенциональные силы установления смысла шизофренических пациентов по сравнению с предыдущими поколениями не стали значительнее, нужно заметить, что ранее нахождение основного расстройства в ослабленном «я» и отчужденной «самости» не приводило к восприятию личности всерьез в области ее сущности, в то время как на сегодняшний день со смещением основного расстройства на дистальные симптоматические поля возросло принятие проксимальной остаточной интенциональности и, вместе с тем, готовность укрепить приблизительность и нестабильность с помощью экстраполяции собственно имеющегося в виду. Наконец, возросшее самосознание может привести к обратному воздействию на интенциональные достижения, как показывает артикуляция психозных больных, улучшаемая при помощи групп взаимопомощи, групп по интересам и групп родных и близких в общественной жизни, а также выстраивания социальных отношений в сети Интернет без поддержки посторонних. При этом возникает вопрос, чья перспектива имеет право быть ведущей: перспектива психозного пациента, в частности, художника, или перспектива реципиента; а также кто задает нормы, предварительное понимание, наполняющее осознанием смысла посылаемое, стимул или восприятие. Так же, как между психозными больными и их семьями, между психозными больными и обществом возникает вопрос о том, чья действительность устойчивее (например, в галлюцинациях, обладающих соответствующим реальности ядром), похожая ситуация наблюдается и между художником (соответственно, его художественным произведением) и реципиентом, между которыми возникает вопрос о том, кто задает действующую перспективу. На примере Гельдерлина этот психопатологический и литературный топос отчуждения, симптоматического описания и борьбы за перспективу был еще раз развернут П. Берто (Pierre Bertheaux) в его биогра-

фии Гельдерлина. П. Берто придерживался гипотезы, оспоренной Петерсом (Peters), согласно которой поздний Гельдерлин не переживал свое шизофреническое заболевание болезненно, а играл им и тем самым его интенционально выстраивал, удалялся в него и тем самым высмеивал общество. Таким образом, П. Берто приписал Гельдерлину позицию современного художника, порывающего с предварительным пониманием действующего в его время понимания культуры и изображающего противоположную этому перспективу не только в своем творчестве, но и многократно образом своей собственной жизни.

В докладе д. мед.н., профессора Ю.С. Шевченко и канд. психол. наук В.А. Корнеевой «Личность – творчество – болезнь. Современные взгляды на патографии К. Ясперса» был рассмотрен ряд вопросов, касающихся связи шизофрении и творчества. К. Ясперс пришел к выводу о том, что шизофрения не является причиной гениальности. Тем не менее влияние данной болезни как на форму, так и на содержание художественного произведения творческой личности К. Ясперс признает достаточно определенно. Проследившая динамику культурной ситуации, он указывает на неслучайное распространение в обществе моды на «сумасшедшие» произведения В. Ван Гога и других «великих шизофреников», характерное для начала XX века. К концу же XX века следование данной моде привело не только к подражанию характерным болезненным формам, но и к их культивированию в профессиональной среде. При этом «подражательное оригинальничанье», пусть даже лишенное глубокого содержания, стало приравниваться к творческому процессу. К. Ясперс в своем патографическом анализе подчеркивает изначальную сохранность и даже обостренность эмоциональной сферы будущих великих творцов, что, возможно, обусловило длительное отсутствие у них признаков эмоционального дефекта после начала заболевания. В своих работах он специально не разделяет отражение болезненных переживаний в художественных произведениях изучаемых авторов и тех нарушений в их мышлении, эмоциональной и волевой сферах, которые характеризуют саму болезнь. С точки зрения современной психопатологии, продуктивные симптомы шизофрении (например, тревожная депрессия, мания, иллюзорно-галлюцинаторные обманы восприятия, бредовые идеи, онейроидные расстройства сознания и др.) могут способствовать и даже провоцировать всплеск творческой активности, насыщая ее новым содержанием и неожиданным отражением объективной и субъективной реальности. С другой стороны, негативная симптоматика, обнаруживающая специфические признаки ущерба (падение энергетического потенциала, ослабление побуждений, аутизация, эмоциональное оскудение, разлаженность мышления, расщепление личности, снижение общего интеллектуального уровня, регресс и др.), постепенно приводит к снижению продуктивности и выхолащиванию содержательной стороны художественных произведений.

В докладе доктора Томаса Фукса «Ясперсовская критика редукционизма и современность» было подчеркнуто, что К. Ясперс является общепризнанным создателем психопатологии как науки с собственным объектом изучения и собственной методикой. Создание этой науки по существу основывалось на отрицании естественнонаучного редукцио-

низма, который пытался объяснить психические феномены и проявления болезней причинами, укорененными в их органическом субстрате, то есть в головном мозге. Хотя этот редукционизм и стремится дать научное объяснение, он ставит вопрос «почему?» прежде вопроса «что?» и таким образом упускает тщательное описание и понимание патологических изменений психики. Психопатология, напротив, исходит из предпосылки, что даже душевная аномалия носит оформленный и осмысленный характер и не исчерпывается перечислением симптомов, которые понимались бы как прямое отражение расстройств внепсихического субстрата. В отличие от неврологии, которая каждый раз соотносит клинические выпадения функций с четко определенными органическими поражениями, психопатология берет свое начало там, где расстройству подвергается вся *структура психики*, а значит, и *конституция* переживания мира и себя самого. Эту измененную или расстроенную конститутивность уже невозможно описывать в виде отдельных симптомов, она требует феноменологической актуализации всей структуры пережитого мира в целом. Только после того, как эта задача будет выполнена и психическое заболевание будет понято как изменение структуры мира, можно будет осуществлять поиск органических, биографических или иных причин в опоре на надежный методический базис. Говоря о критическом отношении К. Яспера к фрейдистскому психоанализу, в котором он усматривал признаки спекулятивной, идеологической тенденции к разоблачению осознанного психического переживания как иллюзии и самообмана, Т. Фукс отметил, что К. Ясперс так и не увидел герменевтического масштаба психоанализа и открывшихся с его помощью возможностей расширенного понимания. В соответствии с доминировавшей в то время психиатрической парадигмой критика К. Яспера была направлена главным образом против биологического редукционизма, который, в частности, проявился в так называемом соматическом предрассудке, угрожавшем психиатрии. «Соматическая медицина», по словам К. Яспера, имеет дело с человеком только как с природным существом, как с телом, игнорируя при этом историческую экзистенцию. Психопатология же, являющаяся отчасти гуманитарной наукой, должна восполнить этот недостаток, не забывая о человеке как естественнонаучно непостижимой целостности.

Профессор, доктор Хельм Штирлин в докладе «Психология мировоззрений» Карла Яспера в свете системного терапевтического опыта» говорил о работе К. Яспера, которую тот называл книгой своей молодости. Первое издание «Психологии мировоззрений» появилось в 1919 году, четвертое – в апреле 1953 года. Книга возникла в тот переходный период, когда К. Ясперс стал уделять больше внимания философии и меньше – психологии и психиатрии. К. Ясперс исходил из предположения о том, что в жизни каждого человека происходит постоянная борьба различных сил, таких как влечение и рассудок, чувство и разум, душа и дух, которые влияют друг на друга и требуют приведения их к гармоничному состоянию. Однако при этом индивидуум запутывается в противоречиях – и в особенно острой форме это происходит тогда, когда, подгоняемый психологическим и философским интересом, он пытается понять, что же с внешней стороны подталкивает нас к

сути вещей и при этом «связывает все воедино в глубинах нашего внутреннего мира». Такое взаимодействие сил и интересов и такие противоречия способствуют появлению самых различных мировоззрений, – а это уже имеет далеко идущие последствия для нашего образа жизни. Эти мировоззрения представляются К. Ясперсу с идеально-типической стороны, как выражение и результат определенных основных допущений, определяющих нашу жизнь, ключевых различительных моментов и возникающих на их основе установок.

К. Ясперс считает, что типичной причиной того, что люди переживают страх и страдание, является то, что они прибегают к определенной мировоззренческой установке как к убежищу, напоминающему «раковину» (Gehäuse). В этом случае основные допущения и ключевые различения этого мировоззрения настолько жестко фиксируются и закрепляются, что появляется возможность обрести определенную степень внутреннего спокойствия, а также быть способным к действиям, лишенным амбивалентности. Однако как только «раковина» сооружена и защищена «изолирующей абсолютизацией» от вопросов и сомнений, она начинает требовать от своего обитателя свою цену. И как правило этот обитатель оказывается, выражаясь предельно просто, в состоянии душевной ограниченности, если не сказать, душевного упадка. Ибо, как говорит К. Ясперс, «раковины, основанные на жестких учениях, опускают завесу и на нашу душу». И тогда мы говорим об экзистенциальной слепоте, ограниченности. Насколько уверенно человек может чувствовать себя в своей «раковине», а также насколько он готов и способен ли он задаваться вопросом о причинах возникновения своей «раковины» – все это не в последнюю очередь проявляется в его образе действий пред лицом «пограничных ситуаций», в которых рано или поздно оказывается каждый человек. К. Ясперс выявляет четыре таких пограничных ситуации, это – борьба, случай, смерть и вина. Те проблемы, вопросы и ответы, что возникают у людей думающих и интересующихся психологией перед лицом этих пограничных ситуаций, К. Ясперс иллюстрирует на примере четырех великих философов, представленных им на страницах «Психологии мировоззрений»: Г.В.Ф. Гегеля, С. Кьеркегора, Ф. Ницше и И. Канта. И при этом мировоззрение каждого из них, в сравнении с тремя другими, по-своему побуждает к новым вопросам. К. Ясперс резко отвергал и критиковал психоаналитический подход З. Фрейда. Он считал, что те глубокие психологические наблюдения, к которым пришли Ф. Ницше и С. Кьеркегор, З. Фрейд переработал и упростил в расчете на массового потребителя. И исходя из этого, К. Ясперс ни в коем случае не стал бы советовать врачам, стремящимся к достижению интегративной целостности (Integrität), использовать идеи З. Фрейда.

Х. Штирлин выдвинул следующий тезис: среди множества психотерапевтических школ и подходов, существующих на сегодняшний день, системный терапевтический подход наилучшим образом подходит для того, чтобы в его рамках поставить вопрос о целом, а также для того, чтобы осознать всю важность тех проблем и противоречий, которые возникают в поисках ответа на этот вопрос. С этой точки зрения, позиции К. Ясперса, а также тех философов, о которых он говорит в

«Психологии мировоззрений», в особенности Г.В.Ф. Гегеля и С. Кьеркегора, могут обрести новое значение. Например, Г.В.Ф. Гегель, по мнению К. Ясперса, как никакой другой мыслитель приложил усилия для познания целого в рамках циклического процесса, характеризующегося постоянным движением вперед. Его диалектика, стремящаяся охватить целое, позволяет совместить важные элементы системной теории и терапии. Он требует постоянного изменения настроек нашей оптики познания. Эти различные оптические настройки дают нам вначале картину одних только противоречий. Но на следующем познавательном этапе эти противоречия снимаются. Тем самым Г.В.Ф. Гегель предлагает нам модель, пригодную также для описания психологических и межличностных процессов. Предполагается, что эта модель должна удовлетворять требованиям как развивающегося нового, так и сохраненного старого, при этом особое значение придается понятию «снятие» (*Aufhebung*). Точно так же в теории и практике системной терапии такая модель может помочь более тонкому пониманию сути процессов или путей развития, в течение которых то, что вначале казалось несовместимым, впоследствии оказывается вполне совместимым и даже необходимым этапом в развитии. Так, например, можно было бы задать вопросом, нельзя ли представить психоанализ – или, по меньшей мере, некоторые его элементы – как необходимые ступени в развитии всеобъемлющей, системной терапии; или (если теперь взять пример из области системной терапевтической практики) не является ли боль или другой психосоматический симптом элементом или стимулом для того процесса, при котором речь идет о снятии противоречивых потребностей и устремлений во «внутреннем парламенте» пациента. По словам Х. Штирлина, тот диалектический образ действий, который рассматривал Г.В.Ф. Гегель, нацелен на познание целого и, очевидно, мог бы способствовать развитию системного терапевтического мышления и терапевтической практики в значительно большей степени, чем считал К. Ясперс.

В докладе профессора, доктора **Альфреда Крауса** «Диагностика и классификация в психиатрии, начиная с работ К. Ясперса» было отмечено, что, с одной стороны, по сравнению с эпохой до К. Ясперса, Интернациональная Система Классификации Психических Заболеваний (ICD) и Американский Мануаль Диагностики (DSM) выполнили некоторые требования К. Ясперса, как, например, требование положить в основу единиц классификации не гипотетические причины, а то, что пережито пациентом и установлено в процессе наблюдения за ним; с другой стороны, можно установить некое отклонение от феноменологической методики К. Ясперса благодаря ярко выраженному уклону DSM в сторону логического эмпиризма. В то же время эти изменения вызвали кризис таксономии, благодаря которому в поле зрения ученых попали новые принципы классификации, как, например, принцип прототипа; эти новые принципы частично восходят к К. Ясперсу и, таким образом, придают его труду о психопатологии новую актуальность. Несомненно, великой исторической заслугой К. Ясперса было то, что он привлек внимание сообщества к диагностике, основанной прежде всего на психогенных симптомах, а не только на чувственно воспринимаемых сим-

птомах поведения пациента. Эта диагностика получила значимое продолжение в новых концепциях, возвышающих пациента, в сущности, до диагноста. В этом случае профессиональный диагност выполняет лишь вспомогательную функцию, то есть он помогает, словно акушер пациенту, в процессе его размышлений о своем изменившемся переживании и в попытках пациента описать его. С другой стороны, феноменологическая психопатология К. Ясперса оказалась недостаточно востребованной, и многое в ней существует лишь в форме формулировки подхода или постановки вопроса и было в дальнейшем разработано различными феноменологическими направлениями, которые можно объединить термином «феноменологически-антропологическая психиатрия». С давних пор особой задачей вышеупомянутой феноменологически-антропологической психиатрии было научное обоснование холистической (целостной), на личность больного ориентирующейся диагностики, которая использует в первую очередь терминологию различных направлений философской феноменологии и антропологии. Вне феноменологически-антропологической психиатрии «феномен» и «симптом» употребляются большей частью как тождественные понятия. Также в различных направлениях феноменологии термин «феномен» не всегда имеет одно и то же значение, так, например, у К. Ясперса он обозначает прежде всего психогенные симптомы. Понятие феномена (в узком смысле) можно свести к тому, что мы узнаем непосредственно при обследовании больного, то есть без предварительных теоретических допущений. Если мы исходим из подобного (узкого) толкования понятия «феномен», то он не соответствует изначально медицинской концепции болезни, в отличие от понятия «симптом». В то время как «феномен» (в указанном понимании) обозначает сам себя, «симптом» показывает на что-то другое, то есть на определенные болезни, которые не открываются как таковые непосредственному восприятию, как, например, высокая температура, которая может иметь место при разных заболеваниях. В то время как «симптом» неким образом соотносится с сущностью заболевания, смысл такого важного в сегодняшней диагностике понятия «критерий» состоит целиком в его способности разграничения различных «единиц классификации расстройств». Одна из важнейших перемен – это то, что как ICD, так и DSM временно отказались от понятия «единица классификации заболеваний», заменив его на «единицу классификации расстройств», хотя первое определение и продолжает существовать в качестве одного из возможных вариантов на будущее. В подобном отказе выражается принципиальная не основанная на теории позиция, которая стала независимой «от степени приближения синдромов к патофизиологическим заболеваниям». Это напоминает о том, что некоторые «болезни» в психиатрии были всегда лишь заимствованными из соматической медицины. Хотя новое понятие «расстройства» не подразумевает больше единицу классификации заболеваний, а лишь единицу классификации расстройства, оно внушает в случае всех этим понятием обозначенных единиц этиологическую (причинную) концепцию, а именно концепцию нарушения некой функции, и, кроме того, нивелирует различия между синдромами с известной и неизвестной этиологией (происхождением), которые так были важны для К. Яспер-

са, как мы покажем в дальнейшем. Хотя К. Ясперс видел главную задачу психиатрии в том, чтобы найти «природные единицы классификации заболеваний», он констатирует: «Никаких единиц классификации заболеваний не существует». Здесь имеются в виду те группы заболеваний, этиология которых неизвестна, как, например, в случае с эндогенными психозами. Во всех этих случаях партикулярные элементы лишь удерживаются вместе с помощью идей. Этот путь познания – через идеи – является, по мнению К. Ясперса, легитимным. Здесь речь идет в каждом случае об истине идеи, а не о существовании предмета. Это полное разделение истины (идеи) и бытия, которое влечет за собой далеко идущие, проблематичные последствия, мы встречаем в «Общей психопатологии» К. Ясперса довольно часто. По отношению к глоссарной диагностике можно заключить из высказываний К. Ясперса, что именно таких идей типологизации в ней нет. Возможно, большое значение работ К. Ясперса для дальнейшего развития глоссарной диагностики и классифицирующей систематики заключается в том, что он указал на концепцию типа как необходимого пути познания как в практике психиатрии, так и в эмпирических исследованиях. В свое время К. Ясперс предостерегал от того, чтобы «рассматривать картину болезни как мозаичный образ, складывающийся по-разному из отдельных, всегда идентичных камешков». Далее он пишет: «Этот метод неверной мозаичности, часто применяемый на первых порах», остается «привязанным к формальностям, делает психопатологические обследования и диагноз чисто механическими и приводит к окаменению (догматизации) того, что было до сих пор достигнуто». Но именно по этому пути идет современная психиатрия с ее классификационной системой, при всех ее прочих достоинствах. Раскрыв значение «Общей психопатологии» К. Ясперса для классификации и диагностики в психиатрии, А. Краус показал, что благодаря этому стало ясно, что прогресс в психиатрии зависит не только от новых фактов, но и от концепций / идей, причем в такой значительной мере, что идеи не только определяют значение фактов, но и показывают пути для нахождения существенных фактов.

Профессор, доктор Михаэль Шмидт-Дегенхард (дьякония Каизерсвертера, Дюссельдорф) выступил с докладом о значении понимания в психиатрической практике, представив психиатрическую ситуацию как пограничный опыт. Клиническая психиатрическая повседневная практика как правило связана с усилиями, необходимыми для диагностического определения соответствующего психопатологического синдрома и выработки адекватной терапевтической концепции. Таким образом, она исходит из совершенно рациональных предпосылок, удостоверенных преимущественно эмпирическим путем. Однако при непосредственном общении с ближним, в поведении которого просматриваются специфические черты психоза, нас охватывает чувство раздражения и даже неприятного изумления, если, конечно, мы вообще вступаем с ним в разговор: опыт психотического искажения бытия ближнего, который неприятно изумляет его самого ничуть не меньше, чем других, вызывает ощущение надлома и тем самым порождает неуверенность в нашем привычном жизненном опыте и стиле жизни. На этом основании как раз и мог появиться психиатрический *аффект удивления*, ко-

торый был описан В. Гебзаттелем (Gebattel) в качестве движущего мотива познания и практики врачей-душевников: этот движущий мотив, близкий колдовству, репрезентирует наше переживание встречи с непонятным Другим. Однако отсюда следует, что в этом опыте содержится также вызов личности и самопониманию психиатра.

В повседневной клинической практике и в научной деятельности мы нередко пропускаем мимо или вытесняем эту первичную растроганность бедой больного и бытие, озадаченное бытием-по-другому (Anders-Sein) пациента, которое оставляет в нас столь неприятное впечатление. В психиатрии, которую зачастую понимают как дисциплину, решающую чисто эмпирические, метрические задачи, довольно легко забыть о том, что, общаясь с душевно-Другими (Seelisch-Andere), мы постоянно балансируем на грани интерсубъективно конституируемого повседневного мира. Стремление постичь мир переживаний психотического ближнего во всей его своеобразной типике и специфике персонального измерения, то есть *понять* этого человека в его собственном бытии, требует от психиатра готовности к преодолению границ – с той целью, чтобы стать посредником между отчужденностью другого и сферой привычного, общего для всех опыта мира. В этом смысле затрагивающее массу ключевых проблем, трудно определяемое понятие понимания обозначает тот процесс *межличностного* общения, который, со стороны понимающего, отличается специфической динамикой преодоления границ и опосредования. Каждый акт понимания вследствие присущей ему сущностно субъективной относительности и ограниченности всегда подвержен большему или меньшему риску неудачи, так что акт понимания в случае неудачи может привести к ложному пониманию другого. Однако разработанная К. Ясперсом **теорема непостижимости психотического**, которая, по большей части, отрицательно сказалась на терапевтическом и психопатологическом развитии психиатрии, является результатом не только недостаточного принятия во внимание выявленных конститутивных условий актов понимания, но и, далеко не в последнюю очередь, обусловлена тем, что в ней не учитывается эмоциональная динамика, возникающая между партнерами, стремящимися достигнуть понимания. Психопатологическая или психотерапевтическая ситуация, нацеленная на понимание пациента, несмотря на присущую ей персональную асимметричность, характеризуется обоюдностью, то есть взаимностью. Отсюда следует, что во мне как понимающем тоже все время нечто происходит. Интенция понимания исключает чисто наблюдательскую позицию и требует от понимающего максимальной отзывчивости, его полноценного участия как личности. А рефлексивное восприятие этого обоюдного события взаимопонимания с Другим имеет огромное значение для успешного проведения терапии. В этой связи появляется комплексная проблема *вчувствования*: под ним подразумевается тот внутренний процесс помещения-себя-в контекст переживаний Другого, который, при этом, никогда не в состоянии упразднить изначальную отчужденность и дистанцированность визави: «Понимание – это не индентификация себя с другим, уничтожающая по отношению к нему всякую дистанцию, но *становле-*

ние-близким с дистанции, которая, одновременно, позволяет видеть другого как Другого и как чужого» (Plessner, 1979). В то же время подобное понимание вызывает «изменение нашей собственной самости» (Th. Lipps), а Э. Левинас говорит даже о «страдательном претерпевании другого» в процессе своего вчувствования. Ф. Тейнниссен называет этот характер претерпеваемого события, то есть обезоруживающий нас момент понимающего вчувствования, как момент «перевоплощения в другого», как процесс становления понимающего другим.

Таким образом, в нашем стремлении понять психотичного человека мы вступаем на путь познания, сущностным аспектом которого является его *пафосный* характер: он имеет определяющее значение для нашего общения с душевно-Другим. В основании так определенного понимания лежат эмоциональные предпосылки, чувственные процессы и состояния, а также определенные ценностные установки. Поэтому понимание подпадает под разряд «сущностно социальных актов», понятых в смысле М. Шелера, которые всегда связаны с ценностными проблемами и подразумевают существование alter ego. Лишь определенное в таком виде *психодинамическое измерение* понимания позволяет охватить сферу проблем, связанную с *эмпатией* и *идентификацией*. В состоянии эмпатического аффекта мы постоянно колеблемся между позицией эмоционального участия в судьбе Ты и позицией наблюдения за другим. При этом мы подвержены двоякой угрозе: с одной стороны, есть опасность бездумно соскользнуть в идентификацию с больным, а с другой стороны, опасность холодного, враждебного дистанцирования от изъясляемых пациентом чувств и переживаний. Контроль над собственным эмпатическим потенциалом предполагает готовность понимающего к дифференцированной интроспекции, с одной стороны, и его способность быть эмпатичным – с другой. Теория герменевтики тоже называет в качестве самого важного элемента понимания «изменчивость» понимающего, которая описывается как «методическое самоперевоплощение» при общении с Другим. Поэтому от психиатра требуется, чтобы он, существуя в модусе «бытия-озадаченным», находился в непрерывном процессе обучения, в ходе которого он развивал бы свою способность соблюдать четкую границу по отношению к другому, и при этом одновременно добиваться того, чтобы границы Я другого были в максимальной степени транспарентны. Этот постоянный возврат-к-самому-себе, это «возвращение» (Rekurrenz), тем не менее, не гарантирует человеку, к которому обратились за помощью, покоя рефлексивного пребывания-при-себе-самом, но снова и снова повергает его в *беспокойство*, беспокоит Другим. По мнению М. Шмидта-Дегенхарда, психиатры в особенной мере подвержены этой обеспокоенности другими и немалое количество клинических и научных ритуалов, используемых при обращении с душевно-Другими, служат, безусловно, необходимому снижению этого постоянного беспокойства. Но, на взгляд докладчика, во все еще неисчерпаемой «Общей психопатологии» К. Ясперса, а точнее, в завершающей четвертое издание части под названием «Целое человеческого бытия» тоже представлены весьма интересные соображения: там К. Ясперс пишет о том, что психиатр должен неусыпно сле-

дить за «бездной в человеке». Если придерживаться этой установки, то становление ближнего психотичным может оказаться действительно, в которой обнаруживаются такие возможности, которые скрыты от здорового человека, которых он избегает и от которых он защищен. Еще более отчетливо К. Ясперс указывает на то, что психотичный близкий вступает в конфронтацию с нами самими, он устраивает очную ставку чему-то чуждому и темному в нас самих, а значит и нашей собственной незащищенности и ранимости. Психиатр, «чья душа открыта ко всему пограничному, исследует в сфере психопатологии то, что составляет диапазон его собственных возможностей, или же то, что вдали и вчуже становится для него существенным как язык, доносящийся с пограничья». Таким образом, К. Ясперс усматривает в психиатре того, кто балансирует на грани и чье профессиональное существование как бы олицетворяет экзистенциальный риск.

Профессор, доктор **Герман Ланг** (университет Вюрцбурга) в докладе «К. Ясперс как психотерапевт и критик психоанализа» коснулся полемики К. Ясперса с психоанализом, которая началась в 1913 году, когда впервые была опубликована его «Общая психопатология», и закончилась в 1964 году его лекциями по телевидению под названием «Малая школа философского мышления» (1977). Любопытно, что сначала К. Ясперс как психиатр и психопатолог с интересом изучал психоанализ, и лишь затем как философ он все больше и больше критически дистанцировался от психоанализа, пока, наконец, психоанализ не превратился для него в негативный образ, контрастирующий с его собственной экзистенциальной философией. Несомненно, благодаря выделению понятий «развитие личности» и «реакция переживания» К. Ясперс обратил внимание на значение исторических взаимосвязей для психопатологической постановки вопроса. Парижский психиатр и поздний психоаналитик Ж. Лакан приветствовал это начинание, поскольку, в отличие от господствовавшей тогда и в Германии, и во Франции конститутивной патологии, он сфокусировал внимание на жизненно-мировом моменте. В отличие от душевных проявлений определенных процессов мозга, таких, как, например, прогрессирующий паралич или артеросклероз, отныне выявляется событие, которое характеризуется «исключительно психологическими признаками». Тем самым К. Ясперс отвоевал у естественнонаучного медицинского мышления собственную сферу психологии, которую можно назвать «психодинамической» в том отношении, что одно душевное событие здесь очевидным и понятным образом проистекает из другого душевного события. Определение «психодинамический» синонимично определению «психоаналитический». Отсюда становится понятно, почему К. Ясперс так ценил «Исследования по истерии» (1895) З. Фрейда и Й. Брейера и еще в 1913 году причислял З. Фрейда к узкому кругу «самых выдающихся понимающих психологов» из всех невропатологов современности. По мнению Г. Ланга, позднее К. Ясперс стал опасаться, что широкое распространение и влияние психоанализа, которое он получил в США, может переметнуться и на Европу. Прежде всего, К. Ясперс опасался психоаналитического разложения университета. Основанием для этих опасений была, далеко не в последнюю очередь, психоаналитически ориен-

тированная медицина. А в контексте движения 1968 года психоанализ, безусловно, приобретает уже политическое значение, становится политико-просветительской социальной философией. Цель всякого психоанализа и любой психотерапии состоит в том, чтобы способствовать освобождению от зависимости, содействовать эмансипации и, наконец, трансформации асимметричных отношений, – которым К. Ясперс уделял особое внимание, имея в виду отношения «врач-пациент», – в отношении симметричные. Как показал Г. Ланг в другой своей работе «новое начало», «исцеляющая встреча» может осуществиться лишь в том случае, если произойдет некое событие, выходящее за рамки того, что в учебной программе по психотерапии называется нормой, иными словами, если эта «исцеляющая встреча» будет иметь характер незапланированного события. Похоже, подобное событие сродни тому требованию, которое выдвигает К. Ясперс, говоря об уникальности исторической коммуникации в отношениях между врачом и пациентом: тем самым он старался защититься от опредмечивающего подхода, характерного для институционализированной, в методическом отношении полностью контролируемой, медицинской процедуры. Таким образом, – и это как раз то, чего К. Ясперс не заметил – в случае удачной психоаналитической беседы можно достичь такого же результата, к которому стремился сам К. Ясперс. По мнению Г. Ланга, философская герменевтика усиливает психоанализ, показывая принципиальную невозможность полностью осознать степень участия бессознательного в жизни человека. В этом смысле психоаналитическая герменевтика способна сделать еще один шаг вперед, выступив в качестве герменевтики повседневного жизненного мира. Она уже не будет, как прежде, наталкиваться на «пограничные герменевтические ситуации». Но было бы большим самообманом ожидать от «психоаналитической глубинной герменевтики» полного и окончательного выведения или прояснения всех предпосылок психических или психосоматических данностей. Говоря словами Х.Г. Гадамера, «представление, согласно которому когда-нибудь можно достичь полного прояснения своих внутренних импульсов или мотиваций, нереалистично».

Доктор **Мартин Бюрри** (университет Гейдельберга) в докладе «К понятию психоза: история, дифференциация, качество» обратился к этимологии термина, которая до сих пор окончательно не выяснена. В 1841 году К.Ф. Канштатт ввел понятие психоза в литературу по психиатрии, не дав этому понятию детального обоснования. Он применял его в значении «психический невроз». Сначала считалось, что понятие психоза ввел в оборот Э. Фойхтерслебен (1845), который употреблял слово психоз в качестве синонима психопатии. И лишь в 1891 и 1893 годах Кох сузил понятие психопатии до понятия «психопатические неполноценности», которые, как ему виделось, были обусловлены врожденными признаками или благоприобретенными влияниями, и которые К. Шнайдер позднее назвал «аномальными личностями». Как К.Ф. Канштатт, так и Э. Фойхтерслебен видели в психозе болезни души, то есть болезни личности. Считалось, что ее предпосылками являются, с одной стороны, соматическая слабость мозга и нервов, а с другой – психическая ранимость. Поскольку все психические заболевания

предполагают опосредованность неврологическими структурами, вплоть до конца XIX века психозы рассматривались в качестве разновидности неврозов. Начиная со второй половины XIX столетия, понятие психоза получает более широкое распространение, однако в силу идентификации с неврозами оно применяется в качестве синонима к тогдашним понятиям «психическое расстройство», «душевная болезнь», «помешательство». Основопологающее значение этого понятия, прежде всего, заключается в том, что П.Ю. Мебиус назвал в 1875 году эндогенными психозами и что охватывает спектр таких болезней, как истерия, меланхолия, мания и паранойя. В 1892 году П.Ю. Мебиус провел различие между эндогенными и экзогенными психозами. Если «эндогенными» он называет те психозы, которые телесно не мотивированы, то «экзогенными» П.Ю. Мебиус, Э. Крепелин и ранний К. Ясперс называют такие психозы, которые связаны с влияниями извне – как соматического, так и душевного характера. В немецкоязычном пространстве К. Ясперс в своей «Общей психопатологии» вводит дихотомию между неврозом и психозом. Вместе с К. Ясперсом старая гейдельбергская школа и К. Шнайдер придерживаются понятия психоза в узком смысле, то есть рассматривают его в качестве обозначения заболевания, имеющего соматогенетический характер. В англо-американском языковом пространстве К. Ясперс до настоящего времени известен лишь частично. Английский перевод «Общей психопатологии» вышел лишь в 1963 году, то есть 50 лет спустя после первого немецкоязычного издания этой книги. Его психопатологические понятия трудны для перевода, его методы противоречат как привычкам эмпирического мышления, так и тому значению, которое имел психоанализ в англо-американском пространстве. И хотя в классификации DSM англо-американские психологи до сих пор ориентируются на выявленные К. Ясперсом и К. Шнайдером нозологические слои, и вплоть до DSM-II оставляют в силе различие, установленное между неврозом и психозом, тем не менее доминирующее влияние на их концепцию психоза по-прежнему оказывает психоанализ. В этом смысле психоз понимается там как результат невротической регрессии «Я» на уровень психотического вытеснения. Результатом такого понимания является широко истолковываемое, количественное понятие психоза, которое в DSM-II упраздняется, поскольку рассматривается, во-первых, в масштабах эксцентричных психических феноменов, а во-вторых, в масштабах социальных ограничений. В результате поиска убедительных научно-исследовательских критериев с 1980 года в DSM-III полностью отказались от понятий психоза и невроза. Существительное «психоз», обозначающее форму протекания болезни, в которой раньше можно было выделить самые разные стадии, теперь сузилось до значения «психотический» и, прежде всего, стало применяться для обозначения безумия и галлюцинаций. Однако по-прежнему остается в силе убеждение, согласно которому переход между неврозом и психозом имеет непрерывный характер. Представленная история развития понятия психоза стала причиной его нечеткости, прежде всего, в аспекте отличия от понятия невроза. В этом смысле К. Ясперс, заложивший методологические основания и предпосылки научной психопатологии и нозологической дифференциации,

по-прежнему необычайно актуален. Он все время выступал против переоценки значимости единства и переходных состояний, устранения строгих понятий и стирания методических границ, поскольку тем самым, по его мнению, ставился под вопрос познавательный процесс как таковой. В своей попытке провести ряд психопатологических дифференциаций К. Ясперс опирался на философские идеи Н. Гартмана, связанные с его учением о слоях бытия, и на методологические наработки В. Дильтея, связанные с его попыткой обосновать своеобразие гуманитарных наук в их отличии от естествознания. По его мнению, слой тела опознается в его отличии от слоя души в силу дихотомического разделения на естественнонаучное каузальное объяснение и на психологическое вчувствующееся понимание. Если объяснение стремится к бесконечности, то понимание всюду наталкивается на границы, что побуждает к переходу от понимания к объяснению. Разделение методов является основанием для разделения на поддающиеся пониманию неврозы и неподдающиеся пониманию психозы, приблизиться к постижению которых можно лишь путем объяснения. Диагноз устанавливается на основе феноменологического метода, который должен актуализировать осознанное внутреннее переживание пациента, в максимальной степени освободив его от предрассудков. Для исследователя форма того, «как» пациент переживает, имеет первоочередное значение. В понимании проверяется, насколько форма соответствует содержанию. На втором шаге – на этапе генетического понимания – исследователь пытается воспроизвести биографическое развитие личности и представить его в качестве осмысленного континуума. К. Ясперс и его последователи вопреки ничтожному, с диагностической точки зрения, значению генетического понимания, выдвинули в качестве главного критерия психоза наличие разрыва в биографическом развитии личности и отсутствие смысловой континуальности. В 1863 году К.Л. Кальбаум указывает на то, что в силу раздвоения наряду с психотическим отчуждением существует нормальное мышление. После 1908 года утверждается понятие шизофрении Э. Блейлера, согласно которому шизофрения характеризуется как раздвоение. Раздвоение обуславливает то одновременное сосуществование здорового сознания и мании, которое Э. Блейлер позже назовет «двойной бухгалтерией». Само психотическое состояние, врывающееся в сознание, К. Ясперс описывает метафорически – как «элементарно данное», «основывающееся на элементарных опытах, простейших переживаниях», «не поддающееся психологическому воздействию», «первично бессодержательное, которое еще должно обрести свое содержание». Не упоминается лишь то, что речь тут идет о вклинивании конституирующей сознание рефлексивности в сферу психотического. Психотическое состояние ассимилирует «Я», не терпит посредничества и лежит по ту сторону языкового выражения и способности понимать. Оно не допускает никакого третьего. Это приводит к беспомощности. Вторично или ретроспективно подыскиваются слова для выражения первичного психотического переживания. Отчасти исследователь должен предлагать, разъяснять и определять слова с тем, чтобы больной смог назвать свое переживание. Феноменологический метод, при-

меняемый при исследовании и самоописании, позволяет актуализировать психотическое состояние и частичное включение рефлексии.

На установленной К. Ясперсом дихотомии невроза и психоза основывается полярность терапевтической практики, которая и по сей день осталась в основных своих чертах неизменной: если неврозами занимается понимающая психотерапия, предполагающая вовлечение в процесс лечения личности пациента, а также историю обучения и развития, то в случае эндогенных психозов больших успехов достигли благодаря развитию нейролептической терапии и фармакотерапии. Какие же перспективы имеются у терапии, основанной на феноменологической актуализации психотического состояния? Констатация качественно измененных содержаний сознания позволяет ставить диагноз уже на ранних стадиях, при появлении первых признаков болезни. Осуществление процедур понимающей диагностики позволяет снять с пациента психологическую нагрузку при выявлении очевидной симптоматики в процессе саморефлексии и благодаря ранней медикаментозной интервенции предотвратить прогрессирующее ухудшение (*Progredienz*) и образование дефектов. В случае более ярко выраженной психотической симптоматики феноменологическое исследование создает почву для уступчивости (*Compliance*) пациента, что позволяет, в зависимости от обстоятельств, более или менее удачно войти в альянс со здоровой рефлексивностью и выступить единым фронтом против вредоносных и деструктивных психотических переживаний. Терапевт как внешний референт может поддерживать и укреплять рефлексивность пациентов и возвращать ее в русло нормальных переживаний. В состоянии после ремиссии почти регулярно констатируется утрата значений, имеющих психотическое содержание. В воспоминании это остается как тяжелая травма, и потому его чаще всего избегают, особенно в случае пациентов с повышенной ранимостью или недостаточной дезактуализацией аффектов, например, маниакальных переживаний. В случае устойчивой мании можно попытаться изолировать ее путем усиления рефлексивной позиции и устранения фокусировки внимания на маниакальных содержаниях, чтобы приступить к работе над актуализацией повседневных целей. В случае дефектов нужно способствовать тому, чтобы пациент меньше печалился по прежним идеалам, то есть дистанцировался от них, не терял мужества и ставил перед собой новые цели.

В докладе д. психол. н., доцента **Е.И. Кузьминой** было рассмотрено понимание свободы в работах К. Ясперса. К. Ясперс под свободой понимал преодоление человеком *внешнего и собственного произвола*. Согласно его представлениям, человек обретает свободу в процессе *экзистирования* – выхода за пределы своего «Я» в активном поиске самобытия, построении собственной духовной ситуации в соответствии с исторической ситуацией. Свобода возможна лишь в сообществе людей, она становится реальностью в процессах осознания и трансцендирования – действенного изменения себя во времени, определения своей судьбы. По мере раскрытия содержания трансцендирования в работах К. Ясперса первоначальный тезис «существование реально только как свобода» перерастает в утверждение о том, что «свобода есть существование экзистенции», означающее, что только в те моменты, когда «Я»

реализуя собственную свободу «экзистует», «Я» – полностью «Я»: «Быть свободным означает быть самим собой». Такое понимание свободы следует из представления о человеке как «открытой возможности», то есть незавершенном, ищущем основы своего подлинного бытия. Быть человеком означает быть тем, кто принимает решения. Трактовка свободы К. Ясперсом, по мнению Е.И. Кузьминой, позволяет глубже понять выделенные им особенности психотерапевтической работы, осознать ценность его идей для современной экзистенциальной терапии, не утративших свою актуальность в настоящее время. Психотерапия, какой ее видит К. Ясперс, построена на идее достижения свободы клиента от зависимости (болезней, привычек, стереотипов и т.п.). Он убежден в том, что значение и границы причинного знания лучше всего просматриваются в связи с терапевтическими возможностями. Однако трудно предугадать все возможности, которые обнаружатся в результате эндокринных, гормональных, серологических исследований, хотя не исключено, что инъекции могут улучшить состояние больного. К. Ясперс отмечает, что есть другой, совершенно противоположный путь терапевтической работы – «лечение, при котором врач, будучи лично вовлечен в терапевтический процесс, активизирует больного и тем самым воздействует на его среду и установки; в итоге врачу удается вызвать в больном внутренние перемены и решения, которые и являются источником исцеления». Свободу и новые возможности человек открывает в пограничных ситуациях, он становится целостным благодаря его соотносительности с чем-то другим во всех формах его бытия: 1 – бытия в мире, соотносительного с этим миром; 2 – сознания, соотносительного с его объектами; 3 – духа, соотносительного с идеей соответствующего целого; 4 – экзистенции, соотносительной с трансценденцией. Следует заметить, что эти четыре вида бытия, выделенные К. Ясперсом, релевантны четырем видам экзистенциальной мотивации в концепции А. Лэнгле (1992, 1998, 2001), который является продолжателем идей К. Ясперса в экзистенциальном анализе и поддерживает его идею о том, что пограничные ситуации необходимы для того, чтобы радикальным образом потрепала субъекта в его бытии и таким образом пробудить для экзистенции; человек должен не пытаться их преодолеть, а, наоборот, открыто пойти им навстречу.

В докладе доктора **Ульриха Диля** (университет Гейдельберга) «Ясперс – кантианец?» была предпринята попытка доказать, что К. Ясперс по наиболее существенным чертам своего философствования был кантианцем. С этой целью докладчик проанализировал рассуждения И. Канта о бытии Бога, бессмертии души, свободе воли и сущности зла, сопоставив их с соответствующими мотивами экзистенциальной философии К. Ясперса. При этом он вынужден был констатировать, что К. Ясперс вполне осознанно дистанцировался по отношению к И. Канту. Его работу «Духовная ситуация времени» У. Дииль предложил рассматривать как культурно-диагностический и культурно-терапевтический труд и вместе с тем – как социально-философское завещание.

Доктор **Кнут Эминг** (Высшая специальная школа Гейдельберга) выступил с докладом «Философия как трансцендирующее познание», в котором раскрыл значение трансцендирования в качестве «философ-

ского метода» и способа осуществления философии в ее отличие от науки, как это понимал К. Ясперс. Его толкование трансцендирования актуализировало античную метафизику и в то же время включало в себя элементы кантовского критицизма.

Участники симпозиума заслушали также доклады д. полит.н., профессора Ю.В. Ярмака и д.ф.н., профессора Г.В. Сориной, д. мед.наук, профессора В.Д. Менделевича, д.ф.н., профессора Б.И. Козлова, д.ф.н., профессора А.В. Савки, д.ф.н., профессора Н.П. Французовой, к.ф.н., доцента С.И. Данилова, к.п.н. В.П. Сморгчковой, А.А. Водолагина.

Подводя итоги работе симпозиума вице-президент Международной академии информатизации А.П. Свиридов сказал о том, что состоявшиеся дискуссии позволили выявить наиболее актуальные аспекты научного наследия К. Ясперса и определить его вклад в развитие современного социально-гуманитарного знания. Президент Фонда Карла Ясперса профессор Райнер Вииль вручил руководству РГСУ медаль Карла Ясперса в знак признания заслуг ученых и преподавателей университета в области изучения идей выдающегося немецкого мыслителя и психопатолога.

Александр Водолагин