

**Н. Г. Валенурова  
О. А. Матвейчев**

**Современный человек:  
в поисках смысла**

ББК Ю 616.1  
В 152

Авторы: **Н. Г. Валенурова**, кандидат психологических наук;  
**О. А. Матвейчев**, кандидат философских наук

Научный редактор – **В. Б. Куликов**,  
доктор философских наук, профессор

**Валенурова Н. Г., Матвейчев О. А.**

В 152 Современный человек: в поисках смысла. – Екатеринбург: Изд-во  
Урал. ун-та, 2004. – 260 с.  
ISBN 5-7525-1253-0

Психологи из разных стран мира чрезвычайно много усилий потратили на то, чтобы показать, как только что родившийся ребенок становится полноценным человеком, как он социализируется. Но стать «нормальным» и «социализированным» – идеальная цель для того, кто еще не нормален и не социализирован. А как быть с тем, кто уже настолько социализирован, что страдает от своей социализированности, обычности и хочет стать индивидуумом, личностью, влиять на общество, чтобы изменить его? Как появляются таланты и гении? Как появляются те, кто производит научные, творческие, культурные, политические и экономические революции?

Монография представляет собой сборник очерков, объединенных одной проблемой – трудности существования человека в современном мире, поиски себя и смысла жизни. Какие ответы на «вечные вопросы» дают современная философия и психология? Как личности обрести себя, как выстроить взаимоотношения с обществом?

Адресовано философам, психологам, социологам, психиатрам, всем, кто интересуется проблемой души современного человека.

ББК Ю 616.1

ISBN 5-7525-1253-0

© Н. Г. Валенурова,  
О. А. Матвейчев, 2004  
© Издательство Уральского  
университета, 2004

## Предисловие

Сегодня в стране, на наш взгляд, психология как наука и как социальный институт переживает серьезный кризис. И этот кризис тем более опасен, чем он незаметнее, чем более он маскирует себя под «расцвет» и «взрыв интереса». Действительно, на поверхностном уровне мы можем наблюдать невиданное ранее количество публикаций на запрещенные в прошлом темы, множество переводов и переизданий дореволюционной литературы по зарубежной психологии. С каждым годом увеличивается количество вузов, готовящих специалистов-психологов, факультеты психологии становятся престижными. В обществе спрос на психологов также становится все более ощутимым: психологи требуются в детских садах, школах, медицинских учреждениях пенитенциарных учреждениях, службах занятости, отделах кадров коммерческих фирм, на производственных предприятиях и т. д. Увеличивается количество практикующих психологов, психотренеров и психотерапевтов. Все это так. Но это только один аспект, если можно так выразиться, количественный. Однако перехода количества в качество пока ожидать не приходится. Если внимательно приглядеться к тому, что именно

сегодня преподается и популяризируется, что пользуется спросом у работодателей, какой образ психологии господствует в массовом сознании, в сознании студентов и молодых ученых, то мы увидим отнюдь не пеструю картину.

Первое, что нужно констатировать при анализе сегодняшней ситуации, это господство психоанализа в самых различных вариантах. Так, представителями одного из направлений являются З. Фрейд, К. Г. Юнг, Э. Фромм, К. Хорни, Э. Берн и др., а также их многочисленные ученики, последователи, интерпретаторы (например, транзакционный анализ Э. Берна, микропсихоанализ Э. Фанти, «соционика»). При всех различиях приверженцев этой психологии объединяет убеждение в определяющей роли бессознательного (как бы оно ни понималось) в человеческой психике. Вторым по популярности (особенно в клинической практике) направлением является «физиологическое». Приверженцев этой психологии объединяет убеждение в определяющей роли физиологического, телесного в человеческой психике, хотя доктрины очень разнятся. Здесь представители и отечественных традиций, выросшие на идеях И. Павлова, В. Бехтерева, П. Анохина, Ленинградской школы, и западных «современных» концепций, как, например, нейролингвистическое программирование (НЛП).

И тем не менее при всех претензиях на новизну оба направления берут свое начало в XIX–XX веках. Тогда же, собственно говоря, они достигли пределов своего развития и подверглись серьезной, основательной критике: на Западе – со стороны представителей гуманистической, когнитивной и экзистенциальной психологии, в России – со стороны культурно-исторической психологии Л. С. Выготского. При всей

разности подходов всех этих критиков психоанализа, физиологизма и бихевиоризма отличало одно – стремление сохранить предмет психологии, не сводя его к предмету физиологии или антропологии.

К сожалению, сегодня именно эта, подлинная психология стала постепенно отодвигаться на второй план. Для некоторых псевдопсихологов огромное наследие советской психологии, и прежде всего школы Л. С. Выготского, оказалось отвергнутым вместе со всем «советским» – как нечто тоталитарное, социалистическое, устаревшее, догматическое. И это в то время как на Западе мы наблюдаем новую вспышку интереса к культурно-исторической психологии. Часть современной молодежи меняет Л. С. Выготского и А. Н. Леонтьева на А. Адлера и Ф. Перлза, считая последних «более новыми». Видимо, должно пройти немало времени, прежде чем это чудовищное историческое недоразумение будет разрешено.

Что касается переводов и работ по гуманистической, когнитивной и экзистенциальной психологии, то следует отметить, что количество их невелико (в сравнении с лавиной переизданий З. Фрейда, К. Г. Юнга, Э. Берна, Р. Гриндера и Р. Бэнделера) и популярны они только среди ограниченного круга специалистов (как, например, популярна гуманистическая психология среди педагогов). На наш взгляд, именно возвращение к «вершинной психологии» (в противоположность всем «глубинным» психологиям психоаналитиков) будет и средством выхода из идейного кризиса, и достойным ответом возрастающим потребностям общества в специалистах-психологах.

Экзистенциальная психология – одно из направлений психологии XX века, выросшее как раз в полемике с физиоло-

гизмом и психоанализом, что делает ее чрезвычайно актуальной. В то же время экзистенциальная психология претендовала на то, чтобы быть самостоятельным направлением, и в лице многих своих представителей отмежевывалась от гуманистической и когнитивной психологии, выступая с их серьезной критикой. Поэтому опыт экзистенциальной психологии может стать вакциной против возможных в будущем подобных бездумных увлечений (человеку свойственно метаться из крайности в крайность).

И наконец, собственная судьба экзистенциальной психологии весьма показательна. Исходя из определенных теоретических предпосылок, она исчерпала определенные теоретические и практические возможности психологической науки и терапии. Однако, несмотря на все это, говорить об интересе к экзистенциальной психологии пока рано. Появились переводы, касающиеся этой области психологии, но очень мало публикаций содержащих глубокий анализ и обобщения.

Предлагаемая работа является попыткой восполнить этот пробел. Писалась она в середине 90-х годов XX века. Степень разработанности проблемы существования современного человека в отечественной литературе была в то время достаточно слабой. Не существовало ни одной монографии, ни одного диссертационного исследования, посвященного как экзистенциальной психологии в целом, так и отдельным ее представителям. В некоторых учебниках (например, учебнике М. П. Ярошевского) и словарях экзистенциальная психология рассматривается как часть гуманистической психологии, имена же основных представителей просто не упоминаются. Так, в отечественной литературе не было ни одного крупного исследования, посвященного К. Ясперсу, основате-

лю экзистенциальной психологии, хотя на Западе он давно уже признан классиком, а его «Всеобщая психопатология» – одной из фундаментальных работ. Нам удалось обнаружить лишь несколько статей, посвященных творчеству Л. Бинсвангера, другого классика психологии XX века. Его имя не упоминается даже в психологическом словаре, хотя Л. Бинсвангер – потомственный клиницист, долгое время являвшийся президентом Швейцарского психоаналитического общества, постоянным корреспондентом З. Фрейда, действительным и почетным членом десятка академий, а в 1956 году ему была вручена высшая для психиатра награда – медаль Э. Крепелина. Невнимание отечественной психологии к Л. Бинсвангеру тем более странно, что первый его значительный труд «Введение в проблемы общей психологии» повлиял на Л. С. Выготского. И следы этого влияния можно обнаружить в важнейшей методологической работе «Исторический смысл психологического кризиса» (1927). Один из предшественников экзистенциальной психологии, Ф. Brentano, оказал серьезное влияние на другого крупнейшего советского психолога, А. Н. Леонтьева, но, к сожалению, ни теория Ф. Brentano, ни степень его влияния специально не исследованы.

Если вниманием обойдены Ф. Brentano, К. Ясперс и Л. Бинсвангер, то об остальных экзистенциальных психологах, каждый из которых был, между прочим, событием, именем в мировой психологии, и говорить не приходится. Творчеству М. Босса, Р. Лэнга, Р. Мэя посвящены единичные публикации, творчеству В. Франкла – лишь несколько статей, и то прежде всего благодаря тому, что В. Франкл сам приезжал в Москву, чем, бесспорно, способствовал появлению интереса к своей теории. Справедливости ради надо сказать, что попытка пред-

ставить экзистенциальную психологию как целостное явление все-таки осуществлялась, но осуществлялась не психологом, а философом.

Можно отметить книгу А. Руткевича «От Фрейда к Хайдеггеру» (1985). Она весьма интересна, но имеет два существенных недостатка: 1) свойственную всей тогдашней литературе идеологическую предвзятость; 2) одностороннее изложение экзистенциальной психологии, которая рассматривалась только через отношение к фрейдизму. Необходимо также упомянуть недавно вышедшую монографию Ю. В. Тихонравова «Экзистенциальная психология». Но, как отметил сам автор, это скорее учебно-справочное пособие, поскольку оно имеет реферативный, а не исследовательский характер.

Между тем экзистенциальная психология является отдельным, самостоятельным направлением психологии XX века, имеющим свой предмет (переживания, порожденные проблематикой человеческого существования) и свой метод (феноменология), и не сводится ни к психоанализу, ни к гуманистической психологии, ни к философской антропологии. Проблема переживания социального бытия и его роли в становлении личности является стержневой проблемой для экзистенциальной психологии, проблемой, определившей как идейное развитие, так и границы практического, терапевтического применения концепций данного направления.

Важнейшим методологическим принципом исследования является принцип *приоритета первоисточника*. Несмотря на то, что, как указывалось выше, экзистенциальной психологии ни за рубежом, ни в России не уделялось достаточно внимания и в связи с этим исследователи не страдают от избытка критической или интерпретирующей литературы, тем не ме-

нее даже существующие публикации уже успели задать некую традицию толкования экзистенциальной психологии. Эта традиция во многом предопределяет отношение исследователя (или просто ученого, практика) к экзистенциальной психологии, которое зачастую неадекватно, обременено всевозможными предрассудками, поверхностно и несправедливо.

Это происходит потому, что исследователь не задумывается над теми задачами, которые ставили себе критики и интерпретаторы экзистенциальной психологии. Так, например, если Р. Мэй ставил задачу отделения экзистенциальной психологии от психологии бихевиористской, то он помещал ее под рубрикой «гуманистическая психология» на том основании, что вся небихевиористская психология, по его мнению, является «гуманистической». Если кто-то ставил своей целью проследить истоки и терапевтический эффект, достигаемый экзистенциальной психологией, то он акцентировал внимание на общем комплексе конкретных доктрин, техник и, например, делал вывод, что «экзистенциальная психология – это всего лишь другое название гештальтпсихологии», и т. д. Часть авторов ставили своей целью проследить идейные истоки, так появлялось мнение, что «экзистенциальная философия – это прикладная феноменология». Некоторые авторы (А. Руткевич) рассматривали социальный контекст возникновения экзистенциалистских учений и называли экзистенциальную психологию формой «интеллектуального анархизма».

Примеров очень много. Последствия такого не критического отношения к самим критикам экзистенциальной психологии уже дали о себе знать и в нашей отечественной науке. Названные выше предрассудки по поводу экзистенциальной психологии получили прочную прописку. Поэтому, как

всегда в таких случаях, появляется настоятельная потребность изучения первоисточников – текстов экзистенциальных психологов и авторов, оказавших на них непосредственное идейное влияние. В данном исследовании мы имеем дело, прежде всего с трудами К. Ясперса, М. Хайдеггера, Л. Бинсвангера, М. Босса, Р. Мэя, Р. Лэнга, В. Франкла и лишь отчасти – с трудами критиков и интерпретаторов.

Еще одним методологическим принципом построения всего исследовательского проекта служит идея *единства исторического и логического*. Предполагается, что проблемы, заложенные в период возникновения экзистенциальной психологии, предопределили логику ее исторического развития. Именно наличие этой имманентной логики, сохраняющейся вопреки всем внешним влияниям со стороны других школ, со стороны практики, со стороны социально-политической ситуации и проч., позволяет говорить об экзистенциальной психологии как о едином теоретическом и историческом течении. Включенность в эту логику является критерием, по которому мы определяем принадлежность того или иного автора к этому течению и его место в нем. Возможно, что не каждый объявляющий себя экзистенциальным психологом является таковым, не каждый из экзистенциальных психологов занимает в этом течении то место, которое он сам (или правоверные ученики) себе определяют (тем более что, как всегда в этих случаях, каждый считает себя самым великим, самым аутентичным).

Данный методологический принцип помогает встать по ту сторону частных амбиций ученых, а также определяет структуру работы, последовательность рассмотрения исторических фигур. Это последовательность не формально-хронологическая, а логико-историческая. Таким образом, требуется:

а) показать *генезис* экзистенциальной психологии как самостоятельного направления, продемонстрировать *специфику* ее *предмета* и *метода*; б) выявить сущностные *предпосылки* и *допущения*, определяющие идейное развитие экзистенциальной психологии и ее терапевтической практики; в) определить *формы* взаимоотношения экзистенциальной психологии с другими школами и направлениями, степень *влияния* экзистенциальной психологии на общественные институты, определить собственное *место* этого направления в психологии XX века.

1. Объективными предпосылками возникновения экзистенциальной психологии стали: общий кризис конца XIX – начала XX века, связанный с коррекцией естественно-научной картины мира Нового времени, кризис в психологии (осмысляемый, в частности, Л. С. Выготским в работе «Исторический смысл психологического кризиса»), а также методологические исследования психологов В. Дильтея, Ф. Брентано, философов-неокантианцев и Э. Гуссерля, приведших к созданию нового метода – феноменологии.

2. Возросший объем кросскультурных исследований, подтверждающих главный тезис феноменологии о том, что к предмету исследования нельзя подходить с «внешней» меркой, и усилия культурно-исторических психологов Л. Выготского и Л. Лурия, создавших концептуальную матрицу для включения старых эмпирических наработок в новую парадигму, привели к необходимости, с одной стороны, онтологически обосновать новый метод (уникальность вместо инвариантности, – это теперь не только методологическое требование, но и онтологическая констатация), с другой – попытаться применить новую матрицу по отношению к новой

культурно-исторической парадигме (как материалистическая, биологическая психологии были сняты в культурно-исторической психологии, так и последняя должна быть снята в психологии экзистенциально-личностной).

3. Эти задачи (онтологизация феноменологии, превращение ее из метода в мировоззрение и разработка мировоззрения, исходящего из приоритета уникальной личности-экзистенции, без привлечения теологии) были решены в работах психолога и философа К. Ясперса и философа М. Хайдеггера. К. Ясперс и М. Хайдеггер задали проблематику, которую позже исследовали все экзистенциальные психологи (проблемы смерти, пограничной (критической) ситуации, вины, тревоги, заполнения экзистенциального вакуума, одиночества и проч.).

4. Расхождения между К. Ясперсом и М. Хайдеггером по вопросу взаимоотношения общества и личности определили в дальнейшем две ветви в экзистенциальной психологии (Ясперс: экзистенция как надстройка над социальным бытием; Хайдеггер: выведение социального бытия из экзистенции). Л. Бинсвангер, хотя и стал экзистенциальным психологом под непосредственным влиянием М. Хайдеггера в силу «продуктивного непонимания», развивал скорее ясперсовскую социально-центрированную версию экзистенциальной психологии и терапии. М. Босс, другой ученик Хайдеггера, развивал индивидуально-центрированную версию экзистенциальной психологии и терапии.

5. Проблема взаимоотношения индивида и общества, таким образом, является фундаментальной для экзистенциальной психологии, определяющей ее эволюцию и терапевтическую практику. Однако стоит отличать подходы к решению этой проблемы от подходов, принятых в других психологи-

ческих школах. Культурно-историческая психология Л. Выготского также решала эту проблему. Можно сказать, что концепции культурно-исторической психологии и экзистенциальной психологии существуют по принципу дополнительности, поскольку культурно-историческая психология исследует континуальную историю личности и большое внимание уделяет проблемам опосредования, тогда как экзистенциальная психология исследует дискретную историю личности и сосредоточивает свой интерес на переживании катастроф, кризисов, разрывов постепенности, отсутствия смыслов, столкновений с чуждой социальностью и проч. Общим для культурно-исторической и экзистенциальной психологии является положение, что специфика личности во многом определяется тем, как будут выстраиваться отношения между ее внутренней уникальностью и ее вовлеченностью в различные социальные контексты.

б. Л. Бинсвангер повлиял на Р. Мэя, чья популяризаторская деятельность способствовала тому, что экзистенциальная психология стала известна в мире, особенно в США, и стала рассматриваться как одна из версий гуманистической психологии, поскольку и там и там практиковалось «лечение любовью». Эта ветвь экзистенциальной психологии стала выдавать себя за *всю* экзистенциальную психологию. Но даже в этом случае сведение экзистенциальной психологии к гуманистической психологии неправомерно, поскольку экзистенциальная психология, во-первых, сохраняет свою тематику и проблематику (осмысление смертности, тревоги, вины, одиночества и т. п.); во-вторых, критически относится ко многим традиционным темам гуманистической психологии (тема самоактуализации, тема психологических потребностей и проч.).

7. Версия М. Босса стала рассматриваться как экзотическая, маргинальная; ее влияние распространилось на деятелей контркультуры, ярчайшим представителем которой стал психолог Р. Лэнг. Влияние контркультурного движения конца 60-х годов оказалось столь велико, что привело к серьезному изменению отношения общества к психическим заболеваниям и методам лечения. Антипсихиатрия Лэнга дала серьезный гуманистический и практический эффект. В то же время она продемонстрировала полную несостоятельность фундаменталистских претензий экзистенциальной психологии.

8. Экзистенциальные психологи, с которыми ассоциируется современная экзистенциальная психология, такие, как В. Франкл, И. Ялом, отказываются от фундаментализма, собственного Л. Бинсвангеру, М. Боссу, Р. Лэнгу и другим ученым, пытавшимся представить экзистенциальную психологию в качестве основной фундаментальной психологии, из которой другие психологические школы должны черпать понятия и методологические указания. В. Франкл ограничивает область действия экзистенциальной психологии «ноогенными неврозами» (невроз безработицы, невроз «отсутствия смысла жизни» и т. д.) и рядом специфических психологических техник, основанных на способности человека к трансценденции. Таким образом, экзистенциальная психология в лице ее современных представителей нашла свое место в психологической науке и культуре.

---

## **Кризис в психологии начала XX века и его уроки**

Европа в начале века переживала трудные времена. Кризис охватил буквально все сферы жизни: экономику (депрессия, безработица, обнищание пролетариата), внутреннюю политику (до предела обострились отношения между социалистами и буржуазными правительствами, что привело к революциям в ряде стран), внешнюю политику (противоречия между европейскими государствами привели к Первой мировой войне).

Непростые времена переживала и культура: вне моды оказались прежние школы и направления в живописи, скульптуре, архитектуре, литературе, музыке. Пышным цветом расцвело авангардное искусство, разбившееся на десятки направлений, каждое из которых оспаривало у другого пальму первенства по степени «непонятности» массовому зрителю, слушателю, читателю.

Революционные изменения произошли и в естественных науках: теория относительности в физике, теория множеств в математике поставили под сомнение традиционную физику и математику.

Все названные институты, сферы человеческой жизнедеятельности и науки имели тем не менее недавнее происхождение, т. е. были достаточно молодыми. «Экономика», о которой шла речь, это экономика буржуазии, вышедшей на мировую арену буквально в XVII–XVIII веках, внутренняя и внешняя политика – это становление современных «демократических» государств, идеология которых появилась тогда же. Искусство и культура – это те самые «романтические» и «массовые», «светские» искусство и культура, что шли в ногу с вышеназванными процессами. Ну а науки (физика, математика и т. п.) тем более связываются исключительно с Новым временем. Если мы хотим проследить причины кризиса в психологии как в науке Нового времени, то мы должны коротко проследить ее проблематику с момента возникновения (а сутью науки Нового времени в отличие от всех предшествующих наук является *эксперимент*) до момента кризиса.

Итак, по общему мнению, начало Нового времени связано с провозглашением Ф. Бэконом знаменитого «Знание – сила», его проектом перестройки всех наук и отказом от традиционной дедуктивной логики. Необходимо накапливать данные наблюдения, экспериментировать, идти методом проб и ошибок с тем, чтобы прийти к выявлению устойчивых и постоянных закономерностей, которые в естественных или искусственных условиях могут быть повторены, продемонстрированы. Это касалось всех областей. И психологии в первую очередь. Здесь также должны были быть найдены «вечные» законы души.

В английской традиции такие «вечные» законы вскоре были «открыты». Локк и Беркли говорили о «восприятии» как главной функции души и подразделяли эти восприятия по

различным видам и модулям. Впоследствии Юм открыл закон «ассоциации идей», по которому функционирует «поток сознания».

В континентальной Европе Декарт, а затем Спиноза и Лейбниц, при том что они отдавали должное дедукции, отвергнутой Бэконом, все же вносили свой вклад в поиск «вечных законов души». Декарт говорил о «представлении» как фундаментальном отличии человека, Лейбниц – об активном представлении и бессознательном представлении, Спиноза разработал теорию аффектов, согласно которой «меньший аффект побеждался большим».

Тем не менее уже тогда, в XVIII веке, в противовес поиску «вечных законов души» Д. Вико в «Новой науке» заговорил о том, что естественно-научные методы неприменимы к изучению человека. Законы природы создал Бог, и они вечны. Историю и культуру творят люди, а потому они изменчивы. Следует изучать фазы развития и уникальные для каждого народа и исторического периода формы взаимодействия людей. Последователем Вико стал немец И. Гердер, который утверждал, что в языке и обычаях нужно искать механизмы формирования различных «народов» и отдельных людей. За Гердером следует В. фон Гумбольдт с его понятиями «психология народа» и «дух народа», которые исторически увязывают язык и мышление (предшественник гипотезы Сэпира-Уорфа). Последователями и пропагандистами Гумбольдта стали Лазарус и Штейнталь.

Уже к началу XIX века антагонизм между двумя подходами сформировался настолько четко и естественно, что уже тогда появились первые попытки найти какие-то компромиссы. В частности, Дж. С. Миль полагал, что законы ассоциации, на-

пример, суть элементарные психические законы, подобные всемирному закону тяготения в физике. Но мы не можем перейти от этих законов к предсказанию реального поведения в конкретных обстоятельствах. Почему? Да потому, что в физике мы, конечно, можем рассчитать, например, характеристики приливов, зная влияние Солнца и Луны и используя закон гравитации, но эти расчеты будут приблизительными, так как точность зависит от таких местных факторов, как конфигурация дна океана и ветер. Поэтому Миль говорил о двух психологиях: одна изучает общие законы мышления, другая – конкретные характеры, т. е. то, что складывается у людей при столкновении с различными обстоятельствами.

Компромисс Милья в общем и целом был принят XIX веком. Так, в частности, некий тип фиксировался как «норма» (а это был, естественно, «цивилизованный белый европеец» или даже «англосакс»), и эта «норма» соответствовала высшему типу человека вообще. Он был «самым разумным», «самым приспособленным к выживанию» (в соответствии с только что появившейся теорией Ч. Дарвина), «самым цивилизованным». Все другие типы маркировались как отклонения от нормы в зависимости от различных «обстоятельств». С одной стороны, это были климатические условия (итальянцы и испанцы темпераментнее, так как живут в жарких странах, и т. д.), с другой – специфические личные обстоятельства (болезни, родовые травмы и т. д.). Возникла «теория дегенерации», которая рисовала лестницу, ведущую 1) от обезьяны – через примитивные народы; 2) от сумасшедших в неисправимых стадиях – через психически больных к нормальным; 3) от детей – через юношей к взрослым. На одном полюсе была норма: цивилизованный, взрослый, умный европеец; на других полю-

сах – отклонения, «недочеловеки» в виде дикарей, сумасшедших и детей. Естественно, между полюсами были промежуточные стадии. И главной проблемой стали теория цивилизации (приведения дикаря к цивилизации), теория лечения психически больных и теория воспитания. Везде один путь – от нестандартности к стандарту. В географическом плане последователи этой теории «распространились» довольно широко. Спенсер – в Англии; Люка, Моро де Тур, Морель – во Франции; Ломброзо – в Италии; Шюле, Гегель, Крафт-Эбинг – в Германии<sup>1</sup>.

Данная модель надолго определила методы антропологии как науки. Морган, Тейлор, Чемберлен и другие создавали «европоцентристскую антропологию», где при описании иных культур использовались эпитеты «примитивная», «дикая», «не развитая». Хотели они того или нет, но впоследствии это привело к фашистской антропологии, делящей расы на «полноценные» и «неполноценные» с четкой рекомендацией «бороться за существование» путем геноцида.

Величайший психолог конца XIX века Вильгельм Вундт также стоял перед проблемой примирения двух психологий. Подхватив «компромиссный проект» Миля, Вундт принимает не расовую теорию видимого неравенства интеллектуальных продуктов, разделяющих народы на примитивные и цивилизованные, а культурную теорию. Физиологически и дети, и сумасшедшие (за исключением физически ущербных), и дикари одарены одинаково. Но всех разделяет опыт и разносит в разные области. Дети просто не имеют опыта, они станут такими, каково будет их воспитание (в культурной или дикой среде). Европейцы воспитываются при всех достижениях

<sup>1</sup> См.: *Каннабих Ю.* История психиатрии. М., 1994. С. 323.

ях культуры и становятся культурными. Дикари не получают подобного воспитания. Что касается сумасшедших, то здесь имеет место «воспитательный сбой», отклонение, которое и ведет к патологии. Вундт внес гигантский вклад как в постановку проблемы двух психологий, так и в наработку материалов по ее решению. Именно Вундт четко сформулировал основные уравнения и основные проблемы: индивидуальное = физическое = общее всем и общественное = культурное = различное. А проблема – в примирении индивидуального и общественного (социализация), или физического и культурного, или общего всем и различного.

Сам Вундт проводил многочисленные тестирования и эксперименты в физической области для того, чтобы познать «общие всем» индивидуальные физические (психические) законы. Но он же написал и многотомное исследование по «психологии народов», где иллюстрировал мысль о различиях, вызываемых разным опытом.

К сожалению, после Вундта психология не стала «единой», а, напротив, разделилась еще больше. Одна часть психологов пошла по пути исследования «общих всем» физических законов функционирования психики, другая – занялась изучением культурных и ситуационных различий. Внутри каждого из двух направлений возникают свои «поднаправления», впоследствии развившиеся в целые школы.

*Первое* направление идет непосредственно от Вундта и его школы (Мейнерт, Вернике). Все представители данной школы разделяли уверенность, что телесные, соматические факторы являются причиной всякой душевной деятельности, отсюда пристальное внимание к физиологии, анатомии, гистологии. Отсюда и главный упор на медикаментозное или фи-

зиологическое (уход за телом, за организмом, диеты, оперативное вмешательство) лечение. Отсюда и принципиальный подход к экспериментальной деятельности: эксперименты должны были показать связь между физическим воздействием на организм и изменением физического состояния. «Значение психотерапии сводится к воздействию на физическую основу психики».

Эта доктрина оказала огромное влияние на русскую психологию. Так, Сеченов был учеником Вундта, а Сербский – Мейнерта. Традиции этой школы были продолжены затем Павловым, Яковенко, Кащенко, Ленинградской школой. В Германии это направление возглавили Дрейфус, Шлехт, Альцгеймер, Крепелин. В США под знаменем этого подхода сформировались бихевиоризм, затем нейролингвистическое программирование. «Процессы в коре головного мозга» – это символ веры для этой школы в психологии. Причем изучение данной отрасли настолько принципиально, что сторонники вообще склонны считать, что все остальное не является наукой, а все другие школы в психологии они презрительно именуют «безмозглой психологией».

*Второе* направление шло от современников Вундта – Месмера, Пюсегюра, Брэда, Шарко, Льебо, Жане. По-видимому, они признавали «власть души над телом», но трактовали эту «душу» физиологически. Родоначальник этого направления А. Месмер, известный гипнотизер, который выступал с теорией «животного магнетизма». Иными словами, связь между пациентом и терапевтом хоть и трактовалась как связь на уровне «душ», но сами эти души имели «животную», материальную природу. Здесь мы просто имеем дело с другим видом господствовавшего материализма. Если в случае с Крепелином и

проч. материализм был скорее физиологический, механистический, то в случае с Месмером и др. скорее биологический. Гипнотическое лечение было таким же материалистичным, как и лечение медикаментозное и диетическое. «Школа Шарко применяла в исследовании гипноза анатомо-клинический метод, который был ведущим в то время и оказался плодотворным во многих областях. Само существование гипнотического состояния подтверждалось объективно на основании физических признаков, и индукция, по их мнению, также вызывалась физическими факторами... Свет, температура, колебания атмосферного давления, электричество, магниты вызывают "изменения в нервной системе"... наличие физических "признаков" гипноза повлекло за собой признание таких лечебных методов, как металлотерапия, перенос симптомов посредством магнита и т. п.»<sup>2</sup>

С первым направлением данную школу роднит признание наличия общих и неизменных для всех индивидов законов функционирования их психики. А общество рассматривается как совокупность индивидов как производных от индивидуальной психики, лишь деформирующих ее (опять-таки по ее же законам).

*Третье* направление связано с другой версией, другой трактовкой физической составляющей индивида. Родоначальником этой школы был Фрейд. Сначала он занимался гистологией мозга (первое поднаправление), потом был учеником Шарко (второе поднаправление), затем открыл «собственную» сущность (подоснову) психики, лежащую в основе социальности, на которую оказывает влияние лишь социальность,

---

<sup>2</sup> Шертук Л., Соссюр Р. де. Рождение психоаналитика: От Месмера до Фрейда. М., 1991. С. 87.

подвергнутая различным мутациям. Теория в более разработанном виде сводилась к тому, что на основе изначального стремления к смерти (так как всякий организм материален, то он так или иначе стремится вернуться в материальную протооснову) возникает стремление к жизни, как контрсила, сопротивляющаяся энтропии и распаду. Это стремление к жизни, сексуальная энергия, *libido*, есть сила желания, стремящаяся к удовлетворению и подчиненная принципу удовольствия. Однако с момента рождения человека это *libido* сталкивается с невозможностью удовлетворения, и психическая жизнь подчиняется принципу реальности, который отсрочивает удовлетворение до подходящего момента. Культурная среда, в которую попадает человеческий организм, а вначале это родители, оказывает решающее воздействие.

На почве привязанностей *libido* к тому или иному объекту возникают комплексы («эдипов комплекс», «комплекс Электры» и т. п.), служащие впоследствии, при нормальном развитии, основой для возникновения в психике сверх-Я, особой инстанции, контролирующей психическую жизнь, сублимирующей *libido* в другую, культурную деятельность. Неврозы и другие психические заболевания рассматривались Фрейдом как случаи неудачного вытеснения или неудачной сублимации *libido*. Тогда возникали возрастная регрессия на уровне комплексов, что становилось причиной перенесения детских чувств на терапевта, и разнообразная симптоматика, определяемая путями, которые *libido* находило для своего выхода. Эта ситуация была исходной для психоанализа и терапии. Метод анализа сновидений путем свободных ассоциаций (а также оговорок, описок и тому подобных неправильных действий) помогал установить причину тех или иных симп-

томов, а ситуация трансфера (переноса), в которой был врач, помогала играть роль родителя. Таким образом, лечение оказывалось до-воспитыванием человека<sup>3</sup>.

При всем том что Фрейд отдает должное самостоятельности психики, роли культуры и общества в формировании личности и в психотерапии, он тем не менее остается материалистом, ибо альфа и омега его теории – это физиологическое и материалистическое представление о *libido* и влечении к смерти. Даже еретики психоанализа Адлер и Юнг, которые пламенно выступали против абсолютизации *libido* и за повышение роли общества и культуры, не отходят от этого изначального материализма.

Так, Адлер вместо *libido* заговорил о патологиях организма, а вместо «эдипова комплекса» – о «комплексе неполноценности»; Юнг же просто расширил понимание *libido*, трактуя его не только как сексуальную энергию, а как психическую энергию вообще. Коллективное бессознательное, которое играет огромнейшую роль в юнговской терапии и которое является, по его утверждению, более глубоким слоем психики, тем не менее имеет вполне материальный субстрат: оно наследуется через физиологию, а не через культурные механизмы.

И наконец, *четвертое* поднаправление, самое позднее, связано с акцентированием внимания еще на одном субстрате психики – генетическом коде. Геном определяет и способы восприятия человека, и степень восприимчивости тех или иных не связанных между собой модулей восприятия к среде (Фодор), и степень влияния на них культуры. Последние

---

<sup>3</sup> См.: *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия // *Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 1989. С. 423.

открытия в генетике вызывают у ученых, придерживающихся этого направления, энтузиазм таких масштабов, что они собираются поставить взаимно однозначные соответствия между той или иной частью генома и каждым культурным явлением, каждым общественным поступком человека.

Эти четыре направления конечно же не исчерпывают всю совокупность психологических школ, верных принципу «Индивидуальная подоснова психики (версии 1, 2, 3, 4 и т. д.) первична, общество, культура, история – вторичны». Мы указали лишь на самые радикальные и оформившиеся. Ведь существует, кроме того, целая «вселенная» «второй психологии», связанная с центрированием на втором полюсе оппозиции, сформулированной Вундтом. Это те, кто склонны считать, что человек – продукт общества и что физиологические (не говоря уж о психологических) особенности человека как вида сформировались благодаря общественным отношениям. Так, существует масса исследований, доказывающих, что и рука, и череп (вместе с мозгом), и прямохождение – результат культурной, а не физической эволюции. Как говорил К. Маркс в знаменитом шестом тезисе о Фейербахе, «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности это совокупность общественных отношений». Или, как еще более точно конкретизировал отношения между физиологией и культурой И. Гиртц, «нервная система человека не просто позволяет ему обрести культуру, она, безусловно, требует, чтобы он делал это, если она вообще должна функционировать. Культура действует не только обеспечивая, развивая и расширяя основанные на органике и логически и генетически первичные по отношению к ней способности, но скорее является составной частью этих

способностей как таковых. Внекультурное человеческое существо – это не одаренная, хотя и вполне полноценная обезьяна, но абсолютно бессмысленное и, следовательно, ни к чему не пригодное чудовище»<sup>4</sup>.

В начале XX века Г. Мюнстерберг, психолог из Гарварда, дал серьезную критику экспериментальной психологии, пытающейся найти «элементарные частицы психических атомов», будь то нейроны или определяемые ими «ощущения», *libido* и т. п.; не деятельность складывается из частиц, а, напротив, отдельные психические процессы порождаются деятельностью, подобно тому как танец – это не совокупность движений ног, а некая целостная смысловая деятельность, которая-то и определяет каждое отдельное движение ног. Эти же идеи первичности целого по отношению к частям легли в основу постулатов Вюрцбургской школы (Кюльпе) и гештальт-психологии в Германии.

Во Франции, в свою очередь, Э. Дюркгейм, который хотя и был прежде всего социологом, утверждал примат общественной жизни в порождении специфических форм психики. Ученики Дюркгейма Л. Леви-Брюль, М. Мосс и К. Леви-Стросс прославились революционными антропологическими исследованиями. Впервые культура, быт, обычаи первобытных народов были описаны не как «дикие», «примитивные». К ним подходили не с позиций европейского «цивилизованного» сознания, а рассматривали их как самостоятельные культурные целостности, порождающие определенного, специфического человека со специфическим сознанием и психикой. Более того, они рискнули утверждать, что многие из способностей, порождаемых первобытной культурой, безвозвратно

<sup>4</sup> Geertz C. The interpretation of Cultures. N. Y., 1973. P. 68.

утрачены европейским человеком. Утрачены напрасно. Труды этих ученых легли в основу работ критиков современной технической унифицирующей цивилизации (Батай, Бодрийяр и др.).

Ж. Пиаже, пожалуй самый влиятельный французский психолог, сосредоточил свое внимание на процессе социализации как процессе порождения человеческой психики. И хотя он наделяет ребенка первичными инстинктами, главную роль в своих исследованиях все же уделяет механизмам трансляции образования и культуры.

В США приверженцами культурно-центристского подхода явились М. Мид и Д. Дьюи. Дьюи выступил с критикой тех психологов, которые в качестве предмета своего анализа берут единичный опыт или событие, тогда как «...в реальном опыте никогда не существует никаких изолированных, уединенных объектов и событий, всякий объект или событие всегда есть некая особенная часть, фаза или аспект воспринимаемого окружающего мира – ситуации»<sup>5</sup>. Естественно, Дьюи имел в виду прежде всего «социальную ситуацию». И повторял, что даже физическое восприятие организуется прагматической целью (я вижу, слышу, обоняю не все подряд, а то, что мне *нужно*, на что я *направлен*), само же это направление, эта «нужность», «прагма» задается социальной группой и социальной деятельностью.

Антрополог М. Мид положил начало огромной серии кросс-культурных исследований – исследований латиноамериканцев, эскимосов, индейцев, негров и других первобытных народов. А. Хэддон, У. Х. Р. Риверс, К. С. Майерс, У. МакДугал, Э. Б. Титченер, М. Сегалл, Дж. Берри, Р. Болтон,

<sup>5</sup> Dewey J. Experience and Education. N. Y., 1963. P. 67.

С. Михельсон, Дж. Уайлд, А. Бине, Т. Симон, Ф. Гудинаф, Ф. Гальтон, Ф. И. Барлетт, С. Ф. Нэйделл, Г. Бейтсон, М. Коул, Дж. Гей, С. Краус, С. Глюксберг, И. Эванс-Причард, Д. Ирвин, С. Тулмин, Д. Прайс-Вильямс, Дж. Брунер, А. Лурия и многие другие ученые из разных стран вносили различный вклад в общую копилку сравнительных, экспериментальных и описательных исследований, благодаря которым «вторая психология» не только перестала подвергаться дискриминации как «неполноценная», «ненаучная» (в смысле отказа от физиологическо-монистического подхода), но и потребовала реформы всей психологической науки как таковой. Г. Триандис писал в этой связи: «Если для того, чтобы понимать большую часть человечества, психологию следует изменить, это необходимо признать фактом величайшей важности».

Проблема взаимоотношения двух психологий и кризис, вызванный невозможностью оставить их в рамках общей дисциплины, потребовали серьезных размышлений. Из кризиса необходимо было извлечь уроки, чтобы на основании сделанных выводов решить и возникшую проблему реформы психологической науки, проблему синтеза психологического знания.

Первыми размышлениями подобного рода оказались *методологические* размышления. И мы легко сможем увидеть по крайней мере три влиятельных методологических прорыва. *Первый* принадлежит немецкому ученому В. Дильтею, который в рамках своего глобального проекта по разделению всех наук на «естественные» и «гуманитарные» обозначил серьезное методологическое различие. Естественные науки призваны искать общие законы, и, следовательно, главным методологическим принципом для них является *объяснение*.

Объяснение – это своего рода редукция отдельного явления (например, падающего камня) и общей закономерности (закон механики Ньютона). Гуманитарные науки призваны изучать отдельные события, и поэтому главным методологическим принципом для них является *понимание*. Так, французская революция может быть «объяснена», только если из нее выхолостить все специфическое содержание. Размышление о «революциях вообще» не делает чести гуманитарному ученому, например историку. От него требуются скорее *ретроспекция* и *описание*. Нужно восстановить детально, как, когда и что именно происходило. В этом строгость гуманитарного исследователя.

Дильтей скептически относился к современной ему экспериментальной психологии. Он считал, что «общие законы восприятия» опускают главное в психологии, ее предмет – личность. В качестве примера истинно психологических исследований Дильтей пишет биографии двух старших современников, Шлейермахера и Гегеля. Детально описывая их опыт с момента рождения, он особое внимание уделяет тому, как прошлый опыт в каждый момент времени помогает встретить изменяющиеся жизненные ситуации, как происходит синтез опыта и как новый полученный опыт преобразует прошлый. В разные периоды жизни те или иные сложившиеся структуры психики оказываются ведущими. Нет универсального закона, которому бы подчинялась психологическая деятельность отдельного человека всю жизнь. Проследить последовательность эволюции личности, характера – значит *понять* ее.

*Вторым* серьезным методологическим указанием было разработанное в неокантианской философской школе раз-

личие между *номотетическим* и *идеографическим* методами (Виндельбандт, Риккерт). По сути, здесь (с небольшими процедурными изменениями) приводится та же идея Дильтея. Ученый может ориентироваться либо на выявление общих закономерностей (номотетический метод), либо описывать индивидуальность (личность, событие, факт). Неокантианцы разделяют и мнение Дильтея о том, что номотетический метод подходит скорее к естественным наукам, а идеографический – к гуманитарным. Однако при том, что эти философы говорили о «дополнительности» методов, они с трудом представляли себе, как это можно соединить в психологической теории.

И наконец, *третий*, важнейший методологический прорыв, связанный с именами психолога Ф. Brentano и его учеником Э. Гуссерлем. Brentano, австрийский психолог, преподававший в Вурцбургском и Венском университетах, критикуя немецкую классическую философию, вслед за своими учителями Лотце и Тренделенбургом указывал, что сознание человека не замкнутая в себе целостность. И «чистого сознания» быть не может. Сознание есть всегда «сознание о...». Это свойство сознания он назвал *интенциональностью*. По большому счету это было достаточно революционным заявлением, так как Brentano высказался за *первичность предмета по отношению к сознанию*.

Казалось бы, здесь нет ничего нового. Маркс, да и многие материалисты до него говорили о том, что «бытие определяет сознание». Но дело в том, что Brentano, а особенно разрабатывающий более детально эту концепцию Э. Гуссерль придали этому утверждению особый смысл. «Сознание, замкнутое в себе» они отождествили с бесплодным схоластическим

конструктивизмом и методологизмом, который воплощали для них погрязшие в темных категориальных диспутах школы гегельянцев и кантианцев. Новое направление Гуссерль назвал *феноменологией* и главным ее принципом провозгласил лозунг «К самим вещам». Это значило: прочь от псевдопроблем и псевдотеории, прочь от схоластики и категориальных конструкций, взятых «с неба». Толчком к развитию теории должны служить не конфликты внутри теории, а реальные проблемы. По сути, феноменология означает *первичность предмета по отношению к методу*. Иначе говоря, *метод диктуется самим предметом исследования*. Мы должны черпать методологию из самих предметов или, говоря словами Маркса (который, к сожалению, не развил их в целую доктрину), «дело логики не должно заслонять логику дела».

Насколько все это важно, мы поймем, если обратимся к проблемам, возникшим при проведении кросскультурных исследований. Исследователи-американцы, тестируя индейцев и эскимосов, обнаружили явное «отставание в развитии» способностей первобытных людей в случаях, когда им предъявляли стандартные американские тесты. Но кросскультурные исследователи поняли, что они явно «теряют предмет исследования», используя такую методiku. Ведь это все равно что судить о возможностях, например, рыбы только по тому, сколько времени она способна жить на суше. Пожалуй, можно классифицировать всех известных рыб согласно этому тесту на выживаемость. Можно, пожалуй, составить целую иерархию. Но что это дает в познании специфики таких рыб? И будут ли такие отличия в выживаемости *сущностными* отличиями одних видов от других? С тем же успехом можно классифицировать всех людей по росту,

физической силе и каким угодно другим *внешним* и *несущественным* критериям.

Изменив методику исследований, кросскультурные исследователи обнаружили у первобытных людей множество способностей, которые отсутствовали у людей цивилизованных. Так, например, оказалось, что взрослые американцы не смогли справиться с задачами, которые решает любой малолетний индеец<sup>6</sup>.

Таким образом, мы видим, что колеблется представление о «норме» и «инвариантности» методологического инструментария. Тесты, как таковые, оказываются пригодной методологией, если с их помощью мы совершаем отбор с какой-либо определенной целью. Если нам нужно набрать команду грузчиков, то мы смело можем тестировать физическую силу претендентов, не обращая внимания на все остальное. Если же мы хотим изучить сам предмет, то тестирование не подходит как метод, так как тест представляет ограниченный набор выборов, сформированный самим исследователем в соответствии с его исследовательскими целями (эти цели могут быть политическими, цели сознательного следования определенной школе, парадигме, бессознательные цели). В результате тестирования исследователь всегда получает то, что он хотел. Но к предмету исследования это не имеет никакого отношения.

Феноменология, согласно Гуссерлю, требует *изначального сживания* с предметом, понимания его своеобразия и неповторимой внутренней логики. То, что бессмысленно с точки зрения одних, осмысленно с точки зрения других. Легко увидеть, что все три методологических указания развивают, по сути, одну центральную идею – идею отказа от нормоцент-

<sup>6</sup> См.: Коул М. Культурно-историческая психология, наука будущего. М., 1997. С. 121.

ризма, цивилизаторского гегемонизма и универсализма. Мир сложнее и богаче, чем это вначале представлялось новоевропейскому человеку, вдохновленному первыми успехами естественных наук. Но этот вывод сразу же приводит к существенным проблемам. Теперь ученые-психологи понимают, с какой сложнейшей задачей они столкнулись, какой вызов брошен им изучаемой реальностью. Но осознание проблемы – уже часть ее решения. Важные методологические уроки извлечены. Теперь дело за тем, чтобы ответить на вызов и сформулировать задачи для новых поколений психологов, сформулировать новые парадигмы.

Пионерами в области предложения новых парадигм выступили советские ученые Л. Выготский и А. Лурия. Именно от них (хотя почва была подготовлена кросскультурными исследованиями) получили серьезный творческий импульс американские и европейские ученые. Во многих случаях исследования шли параллельно, так как многие идеи, по сути, витали в воздухе. Но наша задача не в выяснении исторических приоритетов, а в четкой формулировке составляющих новаторского подхода.

Л. Выготский говорит о существенной роли *опосредования* в возникновении психики. Иными словами, между двумя бытовавшими ранее полюсами «индивид – культура» помещается посредник, некий третий член, который преобразует и понимание первых двух членов. Таким третьим членом для Выготского становится *деятельность*. Культура с введением этого понятия сразу же перестает быть нагромождением мертвых объектов, а становится причудливой системой идеально-материальных артефактов. Общество становится не совокупностью абстрактных индивидов, а опосредованной де-

тельностью системой субъект-субъектных отношений, а индивид с его психикой – не изолированной сущностью с неизменными потребностями (теории о таких индивидах Маркс презрительно именовал «робинзонадами»), а продуктом своей деятельности и продуктом общественных отношений.

«Всякая функция в культурном развитии ребенка появляется на сцене дважды, в двух планах, сперва – социальном, потом – психологическом, сперва между людьми как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка как категория интрапсихическая... но, разумеется, переход внутрь трансформирует сам процесс, изменяет его структуру и функции. За всеми высшими функциями, их отношениями стоят социальные отношения, реальные отношения людей», – писал Л. С. Выготский<sup>7</sup>. И еще, «хотя обезьяна проявляет умение изобретать и употреблять орудия... этот вид поведения не является основой приспособления обезьяны... Не то с человеком. Все существование австралийского дикаря зависит от его бумеранга, как все существование современной Англии зависит от ее машин. Отнимите от австралийца его бумеранг, сделайте его земледельцем – он по необходимости изменит весь свой образ жизни, все свои привычки, весь образ мыслей, всю свою природу»<sup>8</sup>. Кстати, подобное превращение крестьян в рабочих, происходившее в те же годы в СССР, Выготский рассматривал как огромный исторический и психологический эксперимент.

Новый подход поставил сразу же ряд серьезных проблем. Во-первых, проблему артефактов и их классификации. Оче-

<sup>7</sup> *Выготский Л. С.* Генезис высших психических функций. М., 1956. С. 163.

<sup>8</sup> *Выготский Л. С., Лурия А. Р.* Этюды по истории поведения. М., 1993. С. 74.

видно, что в соответствии с различной деятельностью есть и различные артефакты. Так, есть просто материальные предметы, подвергнутые деятельностной переработке (например, орудия труда). Совсем другое дело – способы действия с орудиями труда. Это обычаи, нормы, предписания. Есть, наконец, артефакты, возникающие в свободной «игровой деятельности». Во-вторых, встает проблема увязывания артефактов и их взаимоотношений. Как располагаются между собой их уровни? Что первично, что вторично? В-третьих, артефакты одного рода могут увязываться в определенной последовательности: в модели, сценарии, схемы. Мы часто видим, что ребенка обучают, например, не самой деятельности, а скорее просто контролируют контекст. И что первично: деятельность или контекст? Ведь действие есть часть подсистемы, а не продукт или следствие того, что остается от контекста, когда из него вырезали то, что мы хотим объяснить. В-четвертых, есть классификация самих видов деятельности. Одно дело, например, мимесис, другое дело – труд, третье – игра, четвертое – речь и т. д. (мы не претендуем здесь на строгую классификацию, а лишь называем проблему).

И наконец, есть еще одна очень важная проблема, центральная для всей нашей дальнейшей работы. Это проблема творчества и инноваций. На нее указывал тот же Маркс в «Тезисах о Фейербахе». Легко сказать, что все зависит от воспитания, но кто воспитывал воспитателя? Можно сформулировать вопрос и по-другому: если психика имеет социальное происхождение, как затем она влияет на общество, как она изменяет его и переводит в новое качество, как происходят рост культуры, изменение обычаев, правил и т. п.? Ж. П. Сартр, критикуя слишком социоцентрированных марксистов, задавал та-

кой провокационный вопрос: «Вы прекрасно показываете мне, что творчество Флобера понимается лучше, если знать, что он вырос в среде мелких буржуа. Вам остается только показать мне, почему всякий мелкий буржуа не Флобер».

И это очень важная проблема. Психологи из разных стран чрезвычайно много усилий потратили на то, чтобы показать, как только что родившийся ребенок становится полноценным человеком, как социализируется. Но «стать нормальным» и «социализированным» – идеальная цель для того, кто еще не нормален и не социализирован. А как быть с тем, кто уже настолько социализирован, что страдает от своей социализированности, обычности, кто хочет стать индивидуумом, личностью, влиять на общество с целью его изменения? Как появляются таланты и гении? Как появляются те, кто производит научные, творческие, культурные, политические и экономические революции? Справедливо ли мнение, что гений – это тот, кто освоил все возможные виды деятельности и в нагрузку (поскольку больше осваивать нечего) создает новый способ деятельности, новый артефакт? Разве хороший пианист, играющий все самые сложные пьесы, есть величайший композитор?

Нельзя сказать, что все эти названные последними проблемы были обойдены вниманием культурно-исторических психологов, однако надо быть справедливыми, во многом они все же остались за рамками их исследований. Этой проблеме посвящены отдельные работы (вполне объемные и качественные). Но существует целое направление в психологии, для которого эта проблема стала центральной и, по сути, единственной. В триаде: индивид → общество → личность экзистенциальная психология, возникшая в 20-е годы XX века, останав-

ливается прежде всего на полюсе «личность», и взаимоотношение личности и общества становится ее фундаментальной проблемой. Причем экзистенциальные психологи сразу же идут «от личности», и это приносит иные исследовательские результаты и проблемы, чем путь «от общества». Возникает опасение: а оправдан ли такой подход? Не повторяют ли экзистенциальные психологи то, что уже прошла психология? Не реставрируют ли они «абсолютного индивида» с его потребностями, инстинктами, физиологией или геномом, чтобы затем вновь прийти к пониманию, что общество есть не совокупность личностей, и к необходимости выработки опосредующих понятий?

Возможно, это и так. Но тем не менее принципиально их подход оправдан, если, например, целью развития человека видеть не социализированного, среднего индивида, а гения, личность. По этому поводу есть прекрасный методологический афоризм, принадлежащий Марксу: «Не анатомия обезьяны ключ к анатомии человека, а анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны». Экзистенциальные психологи переписали этот афоризм по-своему: «Не психология обычного человека – ключ к психологии гения, а психология гения – ключ к психологии обычного человека». Экзистенциальных психологов роднит понимание гениальной личности не как редкости, чуда, как некоего сбоя, исключения из правила (нормальных людей), а понимание уникальности как «нормы», по сравнению с которой всякая «усредненность», обычность социализированного индивида является патологией.

---

## **К. Ясперс и М. Хайдеггер: превращение феноменологической методологии в экзистенциальную онтологию**

Карл Ясперс (1883–1969) по праву может считаться родоначальником как экзистенциальной философии, так и экзистенциальной психологии. По сути, своим творчеством он доказал их неразделимость, а если выразиться более точно, намеренно сблизил философию и психологию, стер границы между ними, что как раз и отвечало духу нового феноменологическо- экзистенциального направления в европейском мышлении.

В 1901 году Ясперс поступил в Гейдельбергский университет на юридический факультет, однако уже на втором курсе перешел на факультет медицинский, который окончил в 1908 году и уже в 1909 получил степень доктора медицины. Это была его первая докторская степень. В дальнейшем Ясперс станет также доктором психологии и философии. Этот поворот в сторону медицины, а также психологии и филосо-

фии, по собственному признанию Ясперса, был предопределен его болезнью. Из-за сердечной недостаточности, возникшей в результате врожденной и неизлечимой болезни бронхов, Ясперс был лишен возможности полноценного общения со своими сверстниками. Более того, по мнению врачей, Ясперсу вообще не суждено было дожить до 30 лет. Эта ужасная перспектива определила характер, образ жизни и даже мировоззрение молодого ученого. Одиночество, хрупкость человеческого существования, забота о своем физическом здоровье, отнимающая много душевных сил, ужас перед смертью – вот мир Карла Ясперса, который он делает предметом научного, психопатологического, психологического, а затем и философского анализа.

Естественно, что болезнь не единственная причина того, что Ясперс стал основоположником целого направления в психологии и философии. Многие люди во все времена страдали от неизлечимых болезней, одиночества, были приговорены врачами к ранней смерти, однако это не стало причиной коренного изменения их мышления. В данном же случае причина была в совпадении объективных и субъективных обстоятельств. Личные проблемы Ясперса в чем-то перекликались со всеобщими проблемами европейской культуры, в том числе и с проблемами психологической науки. Именно поэтому они переживались им наиболее остро и нашли наиболее адекватное выражение в его научных трудах.

С самого начал Ясперса интересуют уникальные и патологические случаи из психиатрии. Он слушает лекции Клагеса, создателя характерологии, чье учение направлено именно на выявление индивидуальности каждого человека. Особенно интересны ему труды Мебиуса, который проникновенно на-

писал патографические исследования о Шопенгауэре, Руссо, Гёте, Шумане. Традиция будет продолжена Ясперсом в трудах о Стриндберге, Ван Гогге, Сведенборге, Гельдерлине и Ницше. Главная же идея данных работ в том, что творчество этих выдающихся людей – причина их болезни, а не наоборот.

Уже в ранних работах («Ностальгия и преступления», «Бред ревности», «Методы проверки интеллекта и понятие деменции», «К анализу ложных восприятий») Ясперс допускает методологические отступления от общих замыслов. И эти отступления на самом деле тесно связаны с темами его работ. Предмет интереса Ясперса – *dementia praecox*, то, что Блейер в 1911 году впервые назвал шизофренией. Ясперса интересует мир больного, а не причины психологического характера, поэтому он дает подробные описания течения болезни. В «Бреде ревности» Ясперс впервые делает очень важное методологическое разъяснение.

Ясперс солидаризируется с дильтеевским различием на «объяснительный» и «понимающий» методы<sup>9</sup>. Один метод сводит явление и наблюдаемый психический процесс к чему-то другому, нежели само наблюдение явления, второй – старается понять уникальность и специфику самого наблюдаемого явления.

В промежутке между 1910–1915 годами Ясперс пишет ряд работ, в том числе и «Всеобщую психопатологию», которую он считал делом всей своей жизни, поскольку полагал, что ничего другого он написать уже не успеет. Во «Всеобщей психопатологии» был создан весь категориальный аппарат новой феноменологической психологии. Первичным и неустранимым феноменом Ясперс считал субъект-объектное отноше-

<sup>9</sup> См.: Ясперс К. Собрание сочинений по психопатологии: В 2 т. М., 1996. Т.1. С. 162–176.

ние. В связи с этим он противопоставлял предметное сознание, т. е. сознание окружающего, сознанию своего Я. В связи с этим появлялась возможность для описания сначала самой аномальной реальности, а затем – форм изменения самосознания. Совокупность переживаний расчленялась на переживания пространства и времени, своего телесного сознания и т. п. На основании этих и других подразделений Ясперс приступил к систематизации всех аномальных психопатологических феноменов. Согласно Ясперсу в основе деперсонализации (шизофрении) «лежит переживание субъективно ощущаемой недостаточности активности Я».

Таким образом, Я ощущает себя объектом в существующем мире. Ощущения «живут сами по себе», в голову приходят посторонние мысли, голоса, образы. Они не управляются собственной *деятельностью* человека. Мир наваливается на человека, а его сознание не справляется с его тяжестью. Это, между прочим, свидетельствует о том, что и при «нормальной» деятельности психики сознание относится к миру активно и избирательно, оно контролирует и формирует поток ощущений. Но главное в том, что необходимость фильтровать и выбирать данные чувств проистекает не из ограниченности возможностей самих органов чувств (при шизофрении глаза, уши, нос и т. д. «показывают», что могут ощущать гораздо больше, чем в нормальном состоянии), а из ограниченных возможностей центра сознания (который Ясперс называет «Я»). Я не только активно и деятельностно, но и конечно. И не просто конечно, а в каждом случае *уникально*.

Что означает этот вывод, мы еще узнаем ниже. Пока же речь идет о том, что Ясперс в основном подчеркивает важность описания Я, поскольку в психологии уже со времен Шарко (кото-

рый под гипнозом создавал искусственные параличи и затем снимал их), а тем более после Фрейда с его анализом истерии четко осознавалось, что огромное количество ментальных болезней имеет сугубо внутреннюю, психологическую природу без всякой биологической подоплеки.

Разделяя объективные (т. е. регистрируемые внешним наблюдателем) и субъективные (т. е. доступные только самому больному) симптомы, Ясперс показывает, что современная психология по какой-то странной причине озабочена лишь первыми. Это «объективная психология», «психология без душевного»<sup>10</sup>. Поскольку, а теперь в психологии это становится все более и более ясным, огромное количество симптомов вызывается именно переживанием самого субъекта, объективная психология в принципе работает только с последствиями, без понимания сути заболевания.

«Средства феноменологического анализа и установления того, что действительно переживают больные, трех видов: во-первых, погружение в поведение, выражающее движения; во-вторых, обследование с его опрашиванием и направляемыми нами сведениями больного о самом себе; в-третьих, письменно изложенные самоописания. В гистологии требуется давать себе отчет при обследовании коры головного мозга о каждом волокне, каждом зернышке. Абсолютно аналогично феноменология требует: нужно отдавать себе отчет о каждом душевном феномене, каждом переживании, которое обнаруживается при обследовании больных и в их самоописаниях»<sup>11</sup>. В этой связи встает вопрос: а как быть с бессознательным, ведь феноменология остается в границах сознания? Яс-

<sup>10</sup> Ясперс К. Собрание сочинений по психопатологии: В 2 т. Т. 2. С. 92.

<sup>11</sup> Там же. С. 100–111.

перс дает соответствующее разъяснение термина «бессознательное». Одно дело – незамеченное, нетематизируемое переживание, другое – принципиально внесознательные вещи.

Нетематизируемые переживания Я (которые Фрейд некорректно называл «бессознательным») и их влияние на деятельность, речь, физиологию и т. п. не являются причиной, лежащей вне психики и управляющей психикой. Фрейд на самом деле был понимающим, а не объясняющим психологом, хотя сам не осознавал этого. Теория же *libido* была названа Ясперсом псевдомифологией.

Изучая отдельные случаи, психопатологии великих личностей, Ясперс приходит к убеждению, что существуют сходные жизненные сценарии в судьбах этих людей. И хотя каждая судьба уникальна и переживания каждого субъекта обладают своей спецификой, присутствуют общие закономерности в генезисе и последовательности этих переживаний. В 1919 году Ясперс издает свою последнюю психологическую книгу, которая стала и его первой философской книгой, – «Психология мировоззрений». Именно с нее, по утверждению ряда исследователей, началась экзистенциалистская философия. Сами философы-профессионалы отнеслись к книге со скепсисом. Учитель и коллега Ясперса, известный немецкий философ-неокантианец Г. Риккерт, назвал подход Ясперса «дилетантским», а всю экзистенциальную философию заклеил как «психологизацию предмета и метода философии».

Дело в том, что не только психология, но и философия того времени была в значительной мере нацелена на «объективное познание человека». Сознание человека (то, чем занималась философия) рассматривалось как разум, как сознание во-

обще, как структура, общая для всех нормальных, разумных людей. Субъективизм Ясперса, его нацеленность на постижение уникального оказались не по душе академической философии. Экзистенция – новое слово, которым теперь оперирует Ясперс, слово, давшее название целому течению, призванное специально для того, чтобы подчеркнуть, что в каждой личности есть нечто несводимое к объективным процессам, нечто ускользающее от всякого объяснения, нечто таинственное и принципиально не познаваемое объективными методами. «Необъективное бытие представляет собой Экзистенцию, которая первоначально проявляется для меня в моем собственном бытии... Человек как целое не объективируем. Поскольку он не объективируем, он есть предмет... но в качестве такового он никогда не есть он сам. По отношению к нему как к объекту можно действовать посредством рассудочных установлений, согласно правилам и опыту. По отношению к нему самому, т. е. как к экзистенции, я могу действовать только в исторической конкретности, в которой уже никто не есть “случай”, но в которой совершается судьба»<sup>12</sup>.

В «Психологии мировоззрений» Ясперс особое внимание уделяет истории. Историческая ситуация с ее неповторимой констелляцией событий задает уникальность определений человеческой судьбы, формирует ее болевые точки, ее радости и надежды, ее горе и вину. Особое внимание Ясперса привлекают не типичные исторические ситуации, а ситуации уникальные, неповторимые. Они бывают нечасто, но чаще всего выявляют великих личностей. Каждая экзистенция должна стремиться схватить уникальность исторического момента, т. е. стремиться к собственной судьбе, к смыслу собствен-

<sup>12</sup> *Jaspers K.* Philosophie. Gottingen; Heidelberg, 1956. Bd. 1. S. 126.

ной жизни. Однако далеко не каждая экзистенция, не каждый человек живут подобным образом, не каждый ощущает свое собственное существование как уникальное, осмысленное. То есть не каждый является самостью, экзистенцией.

В этой связи Ясперс вводит понятие «пограничная ситуация». В жизни человека бывают моменты, когда судьба (на бетховенский манер) сама стучится к человеку. Это и есть пограничная ситуация. Человек может ощутить это в результате резких изменений в жизненных обстоятельствах, в результате какого-либо открытия, наконец, в результате известия о страшной болезни... Ужас перед смертью, понимание однократности жизни, ее уникальности выводят его из привычного равновесия.

Человек ощущает, что он существует (отсюда и слово «экзистенция», что в переводе с латинского «существование»), и понимает, что он не вещь в мире наряду с другими вещами, не объект и не предмет, а нечто кардинальным образом отличающееся от них. Этого до сих пор не поняла современная психология, считает Ясперс, и поэтому подвергает лечению тело, а болезнь отдельного человека рассматривает лишь как частный случай определенного заболевания. Все классификации болезней весьма условны. По сути, мы можем сказать: сколько больных – столько и болезней. Поэтому мы должны не вписывать больного в существующую схему, а исходить из уникального случая.

Если внимательно присмотреться к тому, что сделал Ясперс в «Психологии мировоззрений», то мы увидим, что речь здесь уже не идет о феноменологии как методе. *Совет рассматривать уникальность – не методологический совет. Уникальность – это характеристика, присущая самому человеку, а*

не способ видения теоретика. Причем такая структура, как уникальность, присуща каждому и совершенно необходима. Люди различаются тем, что знают об этой своей сущности (из-за особых обстоятельств) либо не знают. Если знают, то эта уникальность становится основой их личности, своеобразным «смыслом жизни». *Как только экзистенция пробуждается, человек обретает свободу.* На основе экзистенции человек строит себя сам, но это не значит, что открытием экзистенции все заканчивается. По большому счету, как раз тут-то все и начинается.

Экзистенция, как уже говорилось, представляет собой необъективируемое бытие, уникальную тайну человека. Иными словами, сколько бы мы ни объективировали человека, сколько бы его ни объясняли, он всегда убегает от этих объяснений, подобно тому как линия горизонта удаляется по мере нашего приближения к ней. А все дело в том, что человек как экзистенция всегда свободен, он всегда имеет возможность выйти из заданной схемы, возвыситься над ситуацией и над самим собой. Это возвышение, преодоление, перешагивание по-латыни называется трансцендированием. «Поскольку я постиг себя, исходя из свободы, я тем самым постиг свою трансценденцию, исчезающим явлением которой как раз и оказываюсь я в самой моей свободе»<sup>13</sup>. Без трансценденции экзистенция становится бесплодным и лишенным любви «демоническим упрямством».

Трансценденция – тайна бытия, к которой каждый человек уникальным образом причастен. Она есть то, что дает осмысленность каждой экзистенции, каждому человеческому существованию. Каждый человек есть знак трансценденции,

<sup>13</sup> *Jaspers K.* Philosophie. S. 199.

и каждый способен уникальным образом донести трансценденцию до других экзистенций. Каждая экзистенция только потому и уникальна, что она дает свою версию, свою расшифровку единой тайны бытия – трансценденции. Смысл существования всякого человека, здорового или больного (в случае с больным это способ лечения), – дать уникальную расшифровку тайны бытия и донести ее до других в *коммуникации*. Для позднего Ясперса (а прожил он, несмотря на прогнозы врачей, 86 лет) коммуникация становится главной темой размышлений. Собственно, лечение должно быть общением двух уникальных личностей, каждая из которых дает другой понять, что ценит ее уникальность. Здоровое состояние общества существует и поддерживается благодаря коммуникации, донесению друг до друга уникальных смыслов и умению слышать эти смыслы.

Поздние работы Ясперса имеют выраженную политическую окраску. Он пережил фашизм (был отстранен от преподавания, подвергался преследованиям в связи с тем, что был женат на еврейке), и поэтому все его послевоенное творчество посвящено исследованию «больного» и «здорового» общества. В больном обществе, как, например, в обществе, пораженном фашизмом, нет истинной коммуникации, здесь господствуют один смысл и только некоторые ценности, все другие ценности отвергаются. В этом обществе большая часть людей не выслушивается, не рассматривается как уникальная, а берется как объект для экспериментов, как «пушечное мясо». Такая ситуация, особенно в послевоенное время, когда появилась атомная бомба, не может продолжаться, ибо отсутствие желания слушать друг друга может закончиться катастрофой. Проблема коммуникаций, взаимоотношений, общения раз-

ных ценностей, открытости друг другу разных типов обществ, религий, народов, философий не благое пожелание, а жизненная необходимость.

Ясперс отходит от первоначальной индивидуально-центристской позиции в сторону коммуникаций и общения. Однако экзистенциалистская философия, во главе которой он стал, пошла не только по этому пути. Напротив, в сознании западного интеллигента экзистенциализм большей частью ассоциировался с мировоззрением одиночки и маргинала. И это произошло благодаря трудам другого немецкого философа, М. Хайдеггера, который воспринял импульсы, идущие от ясперсовской «Психологии мировоззрений», углубил их и развил в «фундаментальную онтологию».

М. Хайдеггер (1889–1976) считается не только главным классическим философом-экзистенциалистом, но и вообще одним из выдающихся философов XX века. Практически невозможно указать ни одного философского направления, ни одного философа современности, которые бы так или иначе не находились под его влиянием. Естественно, что творчество Хайдеггера оказало влияние и на психологию, коль скоро эти две отрасли знания живут в одной интеллектуальной атмосфере. На становление Хайдеггера как философа повлияли те же самые фигуры, что и на Ясперса. В первую очередь это Ф. Brentano, чья диссертация об Аристотеле предопределила проблематику хайдеггеровского мышления на всю жизнь; Г. Риккерт, под руководством которого Хайдеггер защитил свою диссертацию. Сама диссертация (учение о суждении в психологизме) была написана под огромным влиянием О. Кюльпе, вюрцбургской школы и конечно же Э. Гуссерля, у которого Хайдеггер затем работает ассистентом и даже ста-

новится его любимым учеником. Безусловно, велико влияние В. Дильтея. И наконец, на Хайдеггера повлиял и сам Ясперс своей первой экзистенциалистской работой «Психология мировоззрений».

Не нужно также забывать, что Хайдеггер начинал не как философ, а как теолог, и, естественно, в его поле зрения всегда были такие авторы, как Августин, Фома Аквинский, Дунс Скот, Лютер и Кьеркегор. Хотя Хайдеггер с 1923 года работал на должности профессора кафедры философии Марбургского университета и был уже известным философом, он не опубликовал ни одного крупного произведения. Известность он приобрел благодаря блестящим лекционным курсам. По настоянию руководства университета и коллег-профессоров Хайдеггер в 1927 году пишет и публикует свое главное произведение – «Бытие и время». Книга отличалась глубиной, немецкой основательностью, так что даже произведения Ясперса выглядели на ее фоне популярной журналистикой. В «Бытии и времени» основные идеи феноменологии и экзистенциализма приобрели новаторское и масштабное звучание.

Уже во введении к «Бытию и времени» Хайдеггер делает четыре важнейших заявления.

*Во-первых*, Хайдеггер претендует на создание новой фундаментальной онтологии, новой науки о бытии, понимаемом не так, как это понималось в прежней метафизике – от Платона до Ницше. Поскольку все новые науки держались на старой трактовке бытия, *новая трактовка, по сути, означала реформу для всех других наук.*

«Бытие – это всегда бытие сущего. Мир сущего через свои различные сферы может стать полем обнажения и отграничения определенных предметных областей. Эти области (к

примеру, история, природа, пространство, жизнь, существование, язык и т. п.) со своей стороны поддаются тематизации в качестве предметов соответствующих частных научных исследований. Фундаментальное исследование выдвигает и впервые фиксирует предметные области достаточно наивно и грубо. Разработка базовых структур предметных областей в известной степени уже осуществлена посредством донаучного опыта и истолкования той сферы бытия, в которую включена всякая данная область. Возникшие таким образом базовые понятия продолжают вначале руководить первым конкретным раскрытием области... Базовые понятия суть те определяющие, через которые предметная область, лежащая в основе всех тематических предметов какой-либо науки, дана в понимании. Это понимание всегда уже предшествует любому позитивному исследованию и руководит им... Но поскольку каждая из этих областей вычленяется из сферы самого сущего, то впередиидущее исследование, создающее базовые понятия, означает не что иное, как истолкование этого сущего по базовому строению его бытия. Такое исследование должно – и может – опережать позитивные науки... Такое основоположение наук принципиально отличается от всегда отстающей “логики”, которая исследует случайное состояние какой-либо науки своим “методом”. Это основоположение есть продуктивная логика в том смысле, что она как бы заскакивает вперед и определяет область бытия, раскрывает прежде всего ее бытийное строение. И делает доступными позитивным наукам извлеченные структуры в качестве прозрачных руководств к вопрошанию»<sup>14</sup>. Хайдеггер предполагает, что на почве новой фундаментальной онтологии возникнут новые

<sup>14</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 12–13.

научные дисциплины: новая «экзистенциальная физика», «экзистенциальная математика», «экзистенциальная биология», и конечно новая «экзистенциальная психология».

*Во-вторых*, Хайдеггер говорит, что новое понимание бытия может быть развернуто только при помощи *феноменологического* метода. То есть мы должны мыслить бытие из него самого, а не с позиций какого-либо сущего либо внешних критериев.

Прежде всего, поставить вопрос о бытии непросто. Дело в том, что издавна «бытие» считается наиболее общим, пустым и неопределенным понятием. Всякое определение происходит по форме: «бытие есть то-то и то-то», но уже в связке «есть» мы каким-то образом упоминаем бытие, и у нас возникает «круг в определении». Мы не можем сказать ничего, кроме пустой тавтологии: «бытие есть бытие». Как вести себя в этой ситуации? Хайдеггер разъясняет, что сама эта ситуация не случайна. Бытие не удастся схватить в понятиях именно потому, что оно изначальное всяких понятий. Нельзя постичь высшее с помощью низшего. «В мышлении имеются вещи, с которыми понятие не только не работает, но которых оно даже не касается... может статься, что я мыслю сообразно обстоятельствам тогда, когда я соучаствую в вещах, которые не приемлют понятийных определений; когда я занимаюсь вещами, которые противятся всякому понятийному постижению, схватыванию, всякому на них наступанию, желанию их усвоить, вещи, на которые я могу лишь указать. Такие “вещи” можно лишь, говоря в переносном смысле, “видеть” или “не видеть”. Мы можем на них сослаться, показать в их сторону. Это “лишь” не указывает на изъян. Напротив, подобное усмотрение обладает первенством и преимуществом пред всяким понятийным творче-

ством, поскольку это творчество всегда в конце концов само покоится на такого рода усмотрениях. Следовательно, утверждение о том, что имеется либо понятийное мышление, либо чувственное смутное переживание, оказывается более чем поверхностной альтернативой. Имеется еще нечто другое, что лежит перед всяким схватыванием и всяким переживанием. С этим другим, что лежит перед схватыванием и переживанием, и имеет дело феноменология»<sup>15</sup>.

Но что такое феноменология? Как мы уже говорили, это примат предмета перед методом. Но это не все. «Феноменология – это онтология», – говорит Хайдеггер. Это значит, что *уникальность*, как это понимал Ясперс, *не просто установка нашего поиска, а характеристика самого бытия*. Бытие не всеобщее понятие, а нечто изменчиво-атомарное.

Тут же Хайдеггер делает *третий* шаг. Новая трактовка бытия – это бытие, мыслимое из горизонта времени. Только так мы можем мыслить его как изменчиво-атомарное. Как же быть с этим бытием? «Как я могу развернуть этот вопрос, где найти пособие, что позволит мне, вопрошая о бытии, держаться его самого? Моим следующим шагом, – разъясняет позже Хайдеггер, – было то, что я не только стал разыскивать у греков, что говорили они о бытии сущего, но и, главное, размышлять о том, как греки понимали бытие изначально, до собственно мышления о нем. В размышлениях об этом, собственно о смысле бытия, мне показалось, что греки понимали “бытие как таковое” в смысле пребывания, настоящности. В этом определении бытия, очевидно, задействовано время. Ведь настоящность – временное слово»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. 1992. №3. С. 96.

<sup>16</sup> Там же. С. 87.

Вот это и было новаторским в хайдеггеровской трактовке бытия: мыслить бытие из горизонта времени. Действительно, вся предшествующая философия, начиная с Платона и Аристотеля, была метафизикой, она мыслила бытие как бытие сущего, как основу всего сущего, а значит, как находящееся вне времени. Основным вопросом метафизики, который спрашивал о бытии как основе сущего, схватывал все сущее – и бывшее, и настоящее, и будущее, и близкое, и далекое. Бытие как основа находилось как бы вне этих определений, которые касались только сущего. Сущее – вся природа, физика – жило по законам времени и пространства, а бытие как основа сущего было как бы сверх времени и пространства, сверх сущего, и поэтому наука о нем называлась метафизикой (мета – по-гречески «сверх», «после»).

Итак, главная задача «Бытия и времени» – мыслить бытие из горизонта времени. Но как мыслить теперь само время? Если прежнее понимание времени было обусловлено все той же метафизикой, оно недостаточно. Нужно мыслить время как-то иначе... Поскольку бытие открыто человеку (а это несомненно, так как мы хоть и не можем понятийно определить, что есть бытие, тем не менее всегда каким-то образом смутно пред-понимаем его), то человек относится и к времени, коль скоро оно есть горизонт бытия вообще. Хайдеггер ставит вопрос: как сам человек относится ко времени, как время определяет человека, может ли бытие заговорить с ним? Именно при ответе на этот вопрос Хайдеггер размышляет, во-первых, о том, что представляет собой человеческий способ бытия; во-вторых, что есть присущее этому способу бытия временность. С этого пункта начинаются размышления Хайдеггера о человеке, оказавшие огромное влияние не толь-

ко на экзистенциальную психологию, но и на все науки, так или иначе касающиеся человека.

*Четвертое*, важнейшее положение Хайдеггера состоит в том, что он дает новое понимание человеческого бытия. Метафизика определяла человека как «разумное животное», как «субъект», как «трансцендентальное Я – сознание» и т. п. Хайдеггер называет бытие человека «Dasein» – вот бытие. Что это значит? Человек не определяется больше из сущего (как например, в старом определении «разумное животное», где человек берется как животное, т. е. как сущее, а потом к этому добавляется «надстройка» в виде «разума»). Человек не определяется больше из отношения к сущему (как, например, в декартовском определении «субъект», где человек противопоставляется всему сущему как познающий, как его потенциальный или реальный хозяин), человек определяется Хайдеггером исключительно из его отношения к бытию: это единственное из сущих, которому бытие открыто, человек – единственное из сущих имеет непосредственное отношение к бытию («вот»). Немецкая частица Да («вот») и призвана выразить это непосредственное отношение. Человек живет всегда так, что как-то непосредственно понимает бытие. Действительно, можно спросить любого с улицы: «Что есть бытие?» и в ответ получить пожимание плечами, которое, если передать словами, будет означать: бытие – оно и есть бытие. Человек имеет отношение к сущему и даже сам является одним из сущих, однако это не является его сущностным определением. Прежде всего, и это главное в нем, он есть «имеющий отношение к бытию» – Dasein. Человек не есть объект и предмет в мире, который можно изучать как «дерево» или «стол», это прекрасно понимал Ясперс. Но Хайдеггер идет еще дальше: че-

ловек не есть даже субъект, точнее, он не сводится к объекту или субъекту.

Итак, человек есть *Dasein*, он имеет отношение к бытию. Характер этого отношения таков, что человек выступает навстречу бытию («выступать» по-латыни и значит «эк-зистировать»). Переводить «экзистенцию» просто как «существование» – значит переводить, не понимая смысла. «Фраза “человек эк-зистирует” отвечает не на вопрос, существует ли человек в действительности или нет, она отвечает на вопрос о “существовании” человека... Эк-зистенция означает содержательно выступление в истину бытия»<sup>17</sup>.

По сути, логика Хайдеггера повторяет логику Ясперса с точностью до наоборот. Напомним, Ясперс сначала изучал человека как физиолог, затем отказался от этого и стал изучать душу, после чего выяснилось, что душа также не исчерпывает человека, а над ней есть еще дух и экзистенция как способность избегать все определения, прежде всего мыслительные. Хайдеггер предлагает идти наоборот, от экзистенции: «Заблуждение биологизма вовсе еще не преодолевается тем, что люди надстраивают над телесностью человека душу, над душой дух, а над духом экзистенциальность и громче прежнего проповедуют великую ценность духа, чтобы потом, однако, все снова утопить в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль-де разрушает своими одеревенелыми понятиями жизненный поток, а осмысление бытия искажает экзистенцию»<sup>18</sup>.

Если же, как предлагает Хайдеггер, идти от экзистенции к духу, от духа к душе, от души к телу, то мы получим совершен-

<sup>17</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 199–200.

<sup>18</sup> Там же. С. 198.

но другие понятия о духе, душе и теле, чем те, что имеются в современной философии, психологии, биологии. «Тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм... Если физиология и физиологическая химия способны исследовать человека в естественно-научном плане как организм, то это еще вовсе не доказательство того, что в такой “органике”, т. е. в научно объясненном теле, покоится существо человека... Может, наоборот, оказаться, что природа как раз утаивает свое существо в той стороне, которой она поворачивается к технически овладевающему ею человеку»<sup>19</sup>.

Точно так же как человек является выступающим навстречу бытию, бытие само выступает навстречу человеку. Место их встречи – открытость, истина (по-гречески истина – «открытость»). Бытие как бы дарит себя человеку в виде посылы, судьбы. И задача человека состоит в том, чтобы в этой открытости, где он встречается с бытием, в истине, мысляще встретить эту судьбу и дать ей слово. Такая встреча есть событие – Ereignis. Ereignis – центральное слово для хайдеггеровского мышления, ибо из Ereignis берут начало и язык, и бытие, и время, т. е. все те «вещи», о которых Хайдеггер говорил, что их можно только «видеть» или «не видеть», которые могут быть только сами собой и сопротивляются всякому схватыванию. Но Ereignis не только само является собой, оно источник того, что все другие вещи являются сами собой, имеют свою самость. (В Ereignis спрятан немецкий корень «eignen», и поэтому его можно переводить как «вы-своение», «о-собление».)

Как известно, Хайдеггер не написал вторую часть «Бытия и времени», в которой намеревался подробным образом исследовать само бытие. Вся книга посвящена только исследова-

<sup>19</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 198.

нию человека как такого сущего, которое имеет отношение к бытию. Это позволило многим утверждать, что Хайдеггер дал в своей революционной книге *новую антропологию*.

Поскольку время – горизонт бытия, т. е. время определяет, каким образом судьба посылается человеку, сам человек должен иметь отношение к времени. Dasein только потому и Dasein, что его структура насквозь временна. Хайдеггер отмечает, что только человек знает о своей временности.

Животное не знает о своей смертности, смерть настигает его неожиданно. Смерть человека также всегда неожиданна, но то, что она когда-нибудь, так или иначе, наступит, всякий знает твердо. Смерть – это самая крайняя из возможностей человека. Человек выстаивает перед этой возможностью, не делая ее действительной по средствам самоубийства. «Давать такой возможности оставаться возможностью... значит предтечь к ней. При этом мир начинает отступать назад, он распадается в ничто. Возможность смерти означает: когда-нибудь я покину этот мир... Так здесь и оказывается, что возможность выбора пред-задана Dasein. Dasein во всякий миг может устанавливать так, чтобы выбирать между собой и миром... Итак, предтечь – значит выбирать, выбирать – значит быть решительным, – решительным не к смерти, но к жизни. Такое выбирание и такая решительность и есть выбор ответственности, какую Dasein принимает на себя самого... Выбирать для себя самого ответственность – значит выбирать совесть... Всякое действие – это в то же самое действие вина. Ибо по сравнению с требованиями совести возможности действия ограничены... Что означают такие взаимосвязи? Само предтедание в крайнюю возможность меня самого, возможность, каковая я пока еще не есть, но каковой я буду, есть будущее бытия. Ста-

новиться виновным есть не что иное, как ношение с собой прошлого... А вместе с этим человеческое Dasein собственным, настоящим образом входит в настоящее, в действие. Dasein есть не что иное, как бытие временем. Время – это не что-то такое, что происходит во вне меня в мире, но то, что я есмь сам»<sup>20</sup>.

Ни предшествующая Хайдеггеру психология, ни предшествующая антропология никогда не мыслили человеческое бытие подобным образом. Они вообще абстрагировались от того, что человек временное существо, забыли о смертности. Само здоровье понималось ими чуть ли не как бессмертие, сама терапия была направлена на продление жизни. Если бы медицина не внушала нелепую мысль, что человек умирает от болезней, смерти бы не было вообще. Человек умирает от смерти. Заслонение этого факта, изгнание сознания смертности из человеческого мышления означает, что человек перестает выстаивать перед смертью, а это, в свою очередь, означает, что он перестает чувствовать остроту собственного существования, перестает каждый раз выбирать между собой и миром, перестает быть решительным, свободным, ответственным, теряет совесть и чувство вины. Такой человек без будущего, настоящего и прошлого и в самом деле подобен вещи, с которой постоянно что-то случается, с которой можно делать все что угодно.

Но каким образом дело доходит до такого превращения человека в вещь? Проще всего свалить вину за это на науку, которая вдруг, по какому-то недоразумению стала объективировать человека. Это не могло случиться «вдруг»; если дело до-

---

<sup>20</sup> Хайдеггер М. Исследовательская работа В. Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // 2 текста о В. Дильтее. М., 1995. С. 170–171.

шло до объективации, то это нужно объяснить из самого бытия, объяснить это как одну из возможностей самого Dasein. И Хайдеггер дает такое объяснение. Во-первых, наука – далеко не универсальный феномен, она историческое порождение. Люди могут жить без всякой науки. Человек изначально погружен в мир, его бытие есть бытие в мире. «Каким образом мир дан? Первоначально, не как объект теоретического познания, но как окружающий мир... Предметы – это первоначально не объекты теоретического познания, но те вещи, какими я занимаюсь, с какими имею дело, – они имеют в себе отсылки к тому, для чего они служат, к их применению, к их полезности... Пространство окружающего мира отнюдь не пространство геометрическое. Оно в существенном отношении определено моментами близкого и далекого... Поэтому ему не присуща однородная структура геометрического пространства. Оно скорее обладает определенными отмеченными местами... Окружающий мир ближайшим образом дан в практическом осмотре. Возможность теоретического исследования возникает лишь после определенного изменения установки... Мы сейчас обсуждаем здесь не акты и не переживания сознания, а определенные способы бытия в мире. Мы определяем это бытие как заботливое устройство дел в мире через обхождение с вещами. Такое заботливое есть всегда и устройство меня самого. Поэтому собственный, настоящий бытийный характер Dasein – это *забота*»<sup>21</sup>.

Другой важный момент состоит в том, что Dasein «определяется со-существованием других действительностей, отличающихся тем же бытийным характером... У всех нас один и

---

<sup>21</sup> Хайдеггер М. Исследовательская работа В. Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. С. 162–165.

тот же окружающий мир, мы в одном и том же пространстве. Пространство – для нас друг с другом, и мы тут друг для друга. Напротив того, стулья в этой комнате лишь наличествуют, они не пребывают здесь друг для друга, и хотя они все в этом пространстве, но они не обладают этим пространством здесь. Итак, бытие в мире – это совместное бытие друг с другом (Mitsein). Этим бытие друг с другом определяется даже и в том случае, если фактически тут нет никого, кроме меня»<sup>22</sup>.

Это совместное бытие друг с другом осуществляется в общении. И вот тут-то возникает возможность для неподлинного, несобственного существования Dasein. «Говорение по большей части вовсе не проистекает из изначального знания дела. В широких масштабах речь проистекает из того, о чем знают понаслышке... Речь как вторение характеризуется тем, что сказанное затвердевает в своей общей значимости, а при том удаляется от самой сути дела... По большей части и ближайшим образом мы – это не мы сами. Скорее, мы живем изнутри того, что говорится, о чем судят да рядят, из того, как вообще смотрят на вещи, чего требуют»<sup>23</sup>. Эту силу повседневного, неопределенного существования, эту возможность неподлинного, неличного бытия Хайдеггер называет «Das Man» (на русский язык это условно можно перевести как «люди», артикль «Das» означает средний род, чем подчеркивается массовость и неопределенность: «Люди говорят, что...»).

Бытие Das Man характеризуется Хайдеггером как болтовня, любопытство, двусмысленность, обреченность, брошенность. «Болтовня раскрывает Dasein, понимающее бытие к его миру, к другим и к нему самому, однако так, что это бытие к

<sup>22</sup> Хайдеггер М. Исследовательская работа В. Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. С. 163.

<sup>23</sup> Там же. С. 164–165.

чему обладает модусом беспочвенного колебания во взвешенном состоянии. Любопытство раскрывает все и вся и однако так, что внутри – бытие есть повсюду и нигде. Двусмысленность ничего не скрывает от уразумения Dasein, но только для того, чтобы удерживать бытие в мире, в этом лишенном корней “повсюду и нигде”. Обреченность Dasein означает, что Dasein как таковое имеет возможность попасть под власть Das Man как ближайшую и так или иначе, хочет того или нет, оно всегда находится под властью Das Man. Другое дело, целиком или нет. Если Dasein целиком реализует эту возможность, если оно попало под искушение Das Man, то оно существует наиболее отчужденно от себя. Искушение состоит в том, что Das Man дарует Dasein мнимое всеведение и всезнайство, ведь “так живут”, “все так думают”, “все так делают”. Das Man дарует Dasein мнимую успокоенность. А когда эта захваченность Das Man доходит до предела, у падшего Dasein возникает иллюзия универсального уразумения бытия, он начинает вычленять в этой универсальности типы и виды и даже говорит об индивидуальности и неповторимости, оно даже начинает противостоят публичности и заявлять о желании “быть самим собой”. Правда, все это не так долго, так как и такое поведение становится модой, всякая индивидуальность может быть растиражирована Das Man. В этом круговороте осуществляется падение. Именно Das Man превращает временность Dasein в “объективно исчисляемое время”. “Почему же есть часы? Потому что обыденность желает, чтобы течение дел в этом мире находилось в ее распоряжении в “сейчас”. Теперь – потом, потом, потом... – сплошной ряд дальнейших “сейчас”, которые желают находиться в распоряжении неопределенности безличного... Утро, полдень, вечер – не астрономичес-

кие даты, но полученные из обихода точки ориентации, точки “сейчас”, предназначенные для озабоченного устроения определенных дел... По мере того как постепенно все более развивалось озабоченное устроение совместных дел, настоятельнее становилась потребность в определении времени и момента “сейчас” для взаимосогласованного действия... Чем больше обыденное существование расходится в совместно-озабоченном устраивании дел, тем меньше времени, тем точнее идут часы. Даже и определение времени не должно занимать лишнего времени (карманные часы)... Пользоваться часами – значит все время обращать в настоящее... Это время есть неопределенно безличное время всеоткрытости»<sup>24</sup>. Если еще Ньютон наивно полагал, что это «объективное время» существует в природе абсолютно, то современная теория относительности как раз вернула его к собственным истокам – в *Das Man*. Поскольку «объективное время» измеряется, а измерение производится в определенном месте и зависит от него, то о «всемирном времени», если мы им хотим оперировать, приходится *договариваться*, оно *у-слов-но*.

Отметим, что здесь Хайдеггер опять размышляет в прямо противоположном Ясперсу направлении. Если Ясперс начинает с критики науки и объективизма, не показывая их истоков, так, что становится непонятно, откуда эти вредные вещи вообще взялись, и заканчивает восхвалением общения как подлинного, истинно человеческого способа бытия, то Хайдеггер, наоборот, начинает с общения, так как это действительно изначальный способ бытия, и уже из него выводит науку с ее объективизмом. Так что общение никак не может

---

<sup>24</sup> *Хайдеггер М.* Исследовательская работа В. Дильгея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. С. 172–174.

быть спасением от объективизма, коль скоро сам этот объективизм происходит из общения.

Может возникнуть впечатление, что Хайдеггер категорически выступает против коммуникации, что он закоренелый субъективист и враг науки и цивилизации. К сожалению, 90 процентов пишущих о Хайдеггере спешат сделать такие выводы. И в этом необходимо разобраться, так как дальнейший ход нашей работы всецело подчинен вопросу о взаимоотношении индивида и общества. Это центральная проблема для экзистенциальной психологии.

Во-первых, Хайдеггер не выступает против коммуникации. Напротив, он говорит, что она неотъемлемая и изначальная структура бытия в мире. Во-вторых, Хайдеггер даже не оценивает коммуникацию негативно, так как, в общем-то, нелепо бороться с тем, что неизбежно есть. Все термины: болтовня, любопытство, падение и др., – по его же собственному замечанию, не носят негативного смысла. Это вещи, среди которых мы неизбежно живем, и нужно называть их своими именами. То же относится к науке и технике, коль скоро они происходят из совместной заботы. Хайдеггер вообще не критикует их, он лишь выступает за то, чтобы им не придавали абсолютного значения, как это происходит в современной цивилизации. Когда истоки науки и техники не осмыслены, то их либо бездумно критикуют, либо столь же бездумно приветствуют. И тем и другим способом человек привязывается к ним, а, согласно Хайдеггеру, задача человека состоит в том, чтобы обрести отрешенность от них. «Мы можем пользоваться техническими средствами, оставаясь при этом свободными от них, так, что мы сможем отказаться от них в любой момент. Мы можем использовать эти приспособления так, как

их и нужно использовать, но при этом оставить их в покое как то, что на самом деле не имеет отношения к нашей сущности. Мы можем сказать “да” неизбежному использованию технических средств и одновременно сказать ”нет”, поскольку мы запретим им затребовать нас и таким образом извращать, сбивать с толку и опустошать нашу сущность»<sup>25</sup>.

Упрек Хайдеггера в субъективизме также несправедлив. «Субъект» – это как раз тот, кто осваивает мир «объектов» с помощью науки и техники, всецело положившись на них. «Субъект» – слово, введенное в оборот Декартом, родоначальником науки Нового времени. Хайдеггер же предпочитает говорить не о субъективности, а об *уединенности*, а это абсолютно разные вещи. Быть уединенным – не значит уйти от публичности в изгнание (в таком бегстве публичность все еще властвует над человеком, хоть и негативно). Быть уединенным – значит не отдавать свою сущность под власть *Das Man*. Полное подпадение под власть *Das Man* и рассматривается как самое болезненное состояние. Хотя с точки зрения какого-либо направления в психологии такое существование может показаться самым здоровым. Еще бы! Человек успешно общается, успешно обустроивает свои дела, не имеет «проблем». Бытие в качестве *Dasein*, наоборот, насквозь озабочено проблемами. Для одинокого мыслителя все становится проблемой, и прежде всего проблемой является само бытие. Постигать мир как тайну – вот существование в уединенности, противоположное существованию по способу *Das Man*.

Выше уже отмечалось, что бытие по способу *Das Man* – это бытие в круговороте: от растворения в социальности до про-

<sup>25</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 109.

тивостояния ей. Этот маятник постоянно качается, и в этот круговорот попадает буквально каждый человек. Лишь совсем немногие, великие люди, участвуя в этом круговороте, сохраняют при этом свою уединенность. Она не имеет отношения к Das Man, и вычислить, с точки зрения Das Man, того, кто обладает этой уединенностью, невозможно. В публичности этот человек может выглядеть равным образом и как преуспевающий, умеющий общаться разумный человек, каковыми, например, были сам Хайдеггер или другие философы, поэты, музыканты (Гегель, Гете, Вагнер), и как рассеянный, неуклюжий, даже безумный (Ницше, Гельдерлин, Шуман, Ван Гог). Водораздел между здоровыми и больными пролегает не внутри Das Man, не между разумом и безумием, не между наличием проблем в общем и их отсутствием, а между Dasein как уединенностью, имением отношения к бытию и Das Man как полной потерянностью в публичности и в сущем. Самым великим все равно, кто из них был кем с точки зрения публичности, они понимают друг друга, узнают друг друга через века и ведут свой исторический разговор (так Хайдеггер всю жизнь читал «безумных» Ницше и Гельдерлина и свои произведения писал как послание «будущим, немногим, редкостным»). Этот исторический разговор, который Хайдеггер называет собеседованием, и есть истинная «коммуникация». И напротив, человек бытийствующий всецело по способу Das Man может сидеть бок о бок с «великим», общаться, болтать и так и не узнать и не понять его. Он даже спустя какое-то время, узнав о том, с кем общался, будет недоумевать: что в этом человеке такого особенного?

Если подытожить «экзистенциальную антропологию» Хайдеггера, то мы получим следующие тезисы.

1. Цель онтогенеза – Личность как уникальность, а не «общественный человек», который является скорее промежуточной стадией. Весь XIX век считалось, что Личность – это те, кто успешно освоил нормы и формы деятельности общества. Поэтому, перефразируя Толстого, все счастливые люди похожи друг на друга, а несчастные – несчастны каждый по-своему. Для экзистенциальной психологии дело обстоит с точностью до наоборот.

2. Уникальность Личности обеспечивается не обществом, которое скорее представляет опасность: общество как сфера «норм», «среднего» затушевывает уникальность. Равно и артефакты (техника, орудия труда и т. д.) превращают человека в объект (худший вариант) или субъект, т. е. господина сущего, иначе – просто привязывают его к вещам. Уникальность не продукт общества, а изначально присущая человеку структура, возникающая на основе того, что человек обращен не к сущему (как животные), а к бытию.

3. Уникальность Личности не только не создается обществом, но и не пробуждается им. Осознание уникальности происходит в «пограничных ситуациях», когда происходит сбой в функционировании общественных механизмов рефлексии культуры. В момент этого сбоя человек осознает свою личную смертность и уникальность.

4. Уникальная Личность, осознавшая свою смертность, получает выход к бытию, т. е. отворачивается от всего сущего. Бытие же осознается из горизонта времени как атомарное. Не как «общее понятие», а как событие.

5. Из выхода к Событию Личность получает историческое измерение во временных модусах: прошлое (вина), настоящее (выбор), будущее (открытость историческому предназначению).

6. Из События проистекает и язык, но не как средство коммуникации, а как поэзия (про-из-ведение), выведение из сокрытого в несокрытое. Язык открывает мир как целостность смыслов, в которой живет человек и пользуется сущим.

7. Отношение к сущему расценивается как забота, т. е. необъективирующее отношение, в котором вещи существуют как сподручные, а не как объекты изучения.

8. Со-существование уникальных Личностей – это их со-присутствие, подлинная коммуникация, в которой сохраняется уникальность, в которой нет усредненных норм, обычаев, моделей и т. п.

Итак, мы видим, во-первых, что эти тезисы достаточно серьезны для того, чтобы породить целое направление, и оно не замедлило возникнуть (Л. Бинсвангер, М. Босс), получив название «экзистенциальная психология»; во-вторых, что все тезисы дают достаточно материалов для споров и детального изучения. И различия в интерпретации каждого из них определили отличия экзистенциальных психологов друг от друга. И наконец, в-третьих, мы видим, что все тезисы так или иначе вращаются вокруг одной проблемы – проблемы взаимоотношения Личности и общества.

---

## **Л. Бинсвангер и М. Босс: между личностью и обществом. Две версии экзистенциальной терапии**

Расхождения между Ясперсом и Хайдеггером, имевшиеся в теории, вскоре повлияли и на их личные отношения. Поначалу их связывала крепкая дружба. Однако постепенно критики перестали отличать критику теории от критики личности. Однажды Ясперс с удивлением узнал, что Хайдеггер презрительно высказывается о нем, и потребовал объяснений. Оказалось, что Хайдеггер был лишь не согласен со взглядами Ясперса и не позволял себе ничего по отношению к Ясперсу лично. В другой раз Ясперс обидел Хайдеггера, когда тот привез свое «Бытие и время» для обсуждения, а Ясперс дал понять, что книга его не интересует. К 1933 году их отношения совершенно расстроились. Так, Ясперс считал активную преподавательскую деятельность Хайдеггера (и даже ректорство в течение нескольких месяцев) в условиях, когда фашисты приходят к власти, абсолютно неприемлемой. Тем более что революционные призывы Хайдеггера обновить философию

и науку звучали в унисон с революционными призывами фашистов обновить политику. В дальнейшем и Ясперс, и Хайдеггер в своих частных высказываниях давали понять, что теоретические взгляды каждого из них были обусловлены личным характером и поэтому разрыв был неизбежен.

В чем же состояло коренное расхождение между двумя представителями экзистенциализма? Этот вопрос уже коротко освещался нами в предыдущей главе. По Ясперсу, проблема кроется в том, как надлежит понимать взаимоотношения общества и индивида. Ясперс, который настаивает на важности общения, коммуникации, характеризует Хайдеггера и стиль его мышления как «по сути не свободный, диктаторский, некоммуникативный»<sup>26</sup>. В свою очередь, Хайдеггер всегда считал Ясперса слишком популярным мыслителем, ученым, подверженным моде, не умеющим сохранить свою индивидуальность и промыслить до глубины, из которой становятся видны существенные исторические взаимосвязи. В письме к Э. Блохман Хайдеггер писал: «В мире Ясперса отсутствуют греки, что, по моему убеждению, в нынешний момент западноевропейских событий означает катастрофу»<sup>27</sup>. Для Хайдеггера «общение» с греками означало, что в центре мышления стоит вопрос о бытии, бытие мыслится в связи со временем, человек мыслится в отношении к бытию, и его существование также определяется его временностью и т. д. Необходимо всегда исходить из бытия, а не из каких-либо внешних целей или мыслительных проблем. В таком случае и общество может быть понято как нечто совершенно непохожее на то, что видится социологии и другим наукам. Таким

<sup>26</sup> *Ott H. M.* Heidegger zu seiner Biographie. Frankfurt, 1988. S. 65.

<sup>27</sup> *M. Heidegger – E. Blochmann: Briefwechsel, 1918–1969/Hzsg. V. J. Storck.* Marbach an Weckar, 1989. 1933. 30 March.

образом, даже сама постановка проблемы и объяснения расхождений осуществлялись Ясперсом и Хайдеггером по-разному. В зависимости от того, как ставится проблема, предопределяются и возможные варианты ее решения.

Людвиг Бинсвангер (1881–1966) – первый из психологов-профессионалов, обративших внимание на экзистенциальную философию. Причем в хайдеггеровской версии «фундаментальной онтологии» он поставил проблему чисто по-ясперсовски как проблему взаимоотношений между индивидом и обществом. После того как проблема поставлена именно так, остаются два пути ее решения: либо мы настаиваем на первичности индивида, и тогда у нас возникает индивидуально-ориентированная теория, либо мы настаиваем на первичности общения, и тогда у нас возникает социально-ориентированная теория. Именно такую в конечном итоге и создает Бинсвангер.

Имя Л. Бинсвангера у нас практически неизвестно, хотя это один из выдающихся психологов XX века. Л. Бинсвангер – представитель знаменитой династии врачей (дядя и отец – крупнейшие в Европе клиницисты). После того как в 1910 году сам Л. Бинсвангер был избран президентом швейцарского психоаналитического общества, в 1911 году, в согласии с семейной традицией, он занимает пост главного врача психиатрического санатория Бельвю в Кройцлингене (неподалеку от Цюриха). Этот пост впоследствии, в 1956 году, он передаст сыну. Сам Л. Бинсвангер получил разностороннее образование в Лозаннском, Гейдельбергском, Цюрихском университетах. В 1907 году защитил докторскую диссертацию под руководством самого Юнга. Затем работал ассистентом у знаменитого Э. Блейлера в клинике Бургхельци (Цюрих) и пси-

хологической клинике Йенского университета. Еще в 1907 году Бинсвангер через Юнга познакомился с Фрейдом, с которым у него установились самые дружеские связи. Несмотря на принципиальное расхождение во взглядах, которое обнаружилось позднее, их переписка никогда не прерывалась и была выдержана в самых теплых тонах. По сути, Бинсвангер был единственным постоянным другом и корреспондентом Фрейда из великих психологов XX века<sup>28</sup>. Адлера, Юнга и других «еретиков» Фрейд отлучил от психоанализа. С Бинсвангером этого не произошло, поскольку Фрейд не видел в его теории «точек пересечения» с психоанализом. Бинсвангера интересовало не столько проведение новых научных экспериментов и разработка эффективных способов лечения, сколько переосмысление фундаментальных философско-методологических оснований современной ему психологии и психиатрии. Результатом этой работы стало огромное творческое наследие и всемирная слава ученого. Бинсвангер являлся действительным или почетным членом десятка медицинских академий, а в 1956 году ему была вручена высшая для психиатра награда – медаль Крепелина.

Тем более удивительно, что в советской и российской науке Бинсвангер практически не изучался: отсутствуют не только его монографии, но даже статьи, посвященные его научному наследию. В трудах по истории психологии, в словарях его имя либо совсем не упоминается, либо упоминается вскользь. В то же время мышление Бинсвангера нельзя назвать принципиально чуждым советской психологической школе. В частности, первый значительный труд Бинсвангера «Введение в проблемы общей психологии» повлиял на осно-

<sup>28</sup> См.: *Errinerungen an S. Freud von L. Binswangr*. Francke Verlag, 1956.

вателя советской психологии Л. С. Выготского. Следы этого влияния можно найти в одной из важнейших методологических работ Выготского «Исторический смысл психологического кризиса» (1927).

«Введение в проблемы общей психологии» было издано в 1922 году. Тогда Бинсвангер еще находился под влиянием П. Наторпа, Г. Риккерта, В. Дильтея и Э. Шпрангера (среди этих имен можно увидеть имена учителей Ясперса и Хайдеггера). Не удивительно поэтому дальнейшее увлечение Бинсвангера феноменологической психологией. К этому периоду относится статья «Феноменология и психопатология». Если «Введение в проблемы общей психологии» было посвящено Блейлеру и Фрейдю, то теперь Бинсвангер критикует своих учителей. Излишняя описательность и непроясненность основных терминов, употребляемые психологами, – вот предмет его критики. А между тем любая теория оперирует общими терминами. Бинсвангер приводит соответствующий пример: как с бредом больного работает описательный психолог, представитель «естественно-научного направления», и как с ним работает психоаналитик. Везде присутствует попытка подвести содержание бреда под определенный вид или класс. Это означает, что бред больного, с одной стороны, не воспринимается со всей серьезностью, и в то же время не прояснены сами виды и классы, в которые врач «заталкивает» все наблюдаемые явления; и бред, и понятия остаются внешними по отношению друг к другу. Бинсвангер предполагает вживаться в мир больного, в значения его бреда, и в то же время переосмысливать все психологические понятия с точки зрения подхода, основанного на вживании и переживании.

«Всякое феноменологическое рассмотрение психопатологического явления, вместо того чтобы заниматься разделением психопатологических функций по видам и родам, прежде всего должно быть направлено на существо личности больного, которое представляется нам в его мировоззрении... Что такое аутизм, мы не знаем. Мы имеем слово и объяснение, но психопатологически-феноменологическая сущность аутизма нами не познана. Когда Блейлер в своем учебнике объясняет: “Мы называем аутизмом отрыв от действительности наряду с относительным и абсолютным преобладанием внутренней жизни”, то он описывает только, при каких условиях мы говорим об аутизме, а вовсе не о том, как аутизм выглядит. Даже если мы перечислим всю совокупность признаков аутизма, все же самого мы перед собой еще не увидим»<sup>29</sup>. Когда далее Бинсвангер исследует присущую аутизму интенциональность сознания, то он обнаруживает, что специфическим для аутических актов является нарушение отношения с окружающими, отношения к общественным ценностям, общественным нормам, в результате чего обесцениваются и социальные устремления, и социальные предупреждения. «Этим, иным способом отношения к миру ценностей аутизм определяется отчетливее, нежели чем через возникновение галлюцинаций и бредовых идей, и через преобладание внутренней жизни. Феноменологически предоставляется более легким понять изменившееся отношение к внешнему миру и к себе самому на основании изменившейся позиции, которую индивид выказывает к ценностям. Здесь находится ядро, существо шизофренического аутизма»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> *Бинсвангер Л.* Феноменология и психопатология // *Логос*. 1992. № 3. С. 129.

<sup>30</sup> Там же. С. 132.

Внимание к аутизму со стороны Бинсвангера не случайно. Именно в аутизме он видит сущность шизофрении. Здесь мы можем заметить существенное изменение позиции в отношении к известной болезни. До Блейлера она называлась *dementia praecox* («преждевременное безумие»: предполагается, что, старея, всякий организм начинает функционировать все хуже и хуже, что отражается на мыслительных способностях, на умении адаптироваться в мире). Блейлер, однако, сделал акцент на другом: сознание человека «раскалывается», личность утрачивает единство, центр. Отсюда и название – «шизофрения» (буквально с греч. – раскол мозга). Бинсвангер делает следующий шаг: он считает, что в основании шизофрении находится аутизм, в основании утраты личности – преувеличенное внимание к ней. Человек теряет себя, когда теряет связь с человечеством, с обществом, с общими ценностями. Иными словами, источником болезни является идиотическая позиция (идиот с греч. – человек, не принимающий участие в общественных делах).

После выхода в свет «Бытия и времени» Хайдеггера Бинсвангер находит то, что искал долгое время, – фундаментальную философскую теорию, которая позволила бы поставить психологию и психопатологию на новое основание. Поскольку Хайдеггер – продолжатель дела Гуссерля, Дильтея и Ясперса, причем продолжатель более глубокий, Бинсвангер полностью доверяет ему в вопросах феноменологии. Он горячо пропагандирует «фундаментальную онтологию» Хайдеггера и требует, чтобы все психологи признали ее в качестве новой антропологии, на основании которой отныне должны осуществляться все психологические и психопатологические изыскания.

Все дальнейшее творчество Бинсвангера несет на себе след хайдеггеровского влияния. Это прежде всего такие важные труды, как «О скачке идей» (1931–1933), «Основные формы и познания человеческого бытия» (1942), «Три формы неудавшегося бытия» (1956), «Шизофрения» (1957).

Тем не менее Бинсвангер достаточно «творчески» подходит к хайдеггеровской философии. Он дает вполне определенную интерпретацию «Бытия и времени», интерпретацию в том направлении, которое он взял еще до прочтения «Бытия и времени». Определяя шизофрению как аутизм и последний, в свою очередь, как нарушение позитивного отношения к общественно-значимым ценностям, Бинсвангер склонен социологизировать основные положения Хайдеггера. В 1934 году, как раз тогда, когда Бинсвангер активно работает над созданием новой экзистенциальной психологии, он пишет в письме С. Франку: «Онтология душевной жизни невозможна без онтологии общества. Сейчас я раздумываю над повторным изданием написанной в 22 г. большой книги под названием “Введение в проблемы общей психологии”, которое в особенности отличается от 1-ого издания тем, что осуществляет шаг от “Я” к “Мы”»<sup>31</sup>.

Бинсвангер отказывается не только от «устаревших» психологических идей, но и от всего категориального аппарата прежней психологии. Так, новую психологию, новую науку о душе, он называет «Dasein-analyse». Бинсвангер пишет в предисловии к «Основным формам к познанию человеческого бытия», что заслуга Хайдеггера состоит в том, что он реабилитировал изначальную картину мира, в котором субъект и объект еще не отделены друг от друга, как это происходит в

<sup>31</sup> Четыре письма из переписки: Л. Бинсвангер – С. Франк // Логос. 1992. № 3.

науке. В этом донаучном схватывании, однако, присутствует не просто туман, неразличенность и путаница. Хайдеггер, по мнению Бинсвангера, нашел два главных (на которых затем будет базироваться и наука) определения человеческого бытия. Во-первых, человеческое бытие, *Dasein*, – это бытие-в-мире. Во-вторых, становление человека личностью есть трансценденция, преодоление мира, способность, коренящаяся в сущности времени. При этом Бинсвангер «исправляет» Хайдеггера, делает целью трансценденции не «мрачную заботу», а любовь. «Страх» и «трепет» вовсе не являются единственными экзистенциальными возможностями, благодаря которым не собственное бытие становится собственным. Только «любящее бытие-друг-с-другом» является целью самореализации человека<sup>32</sup>.

Рассмотрим подробнее и эту интерпретацию Хайдеггера, и то, насколько она корректна. Во-первых, бытие-в-мире Бинсвангер подразделяет на собственный телесный мир человека (*Eigenwelt*), окружающий внешний мир (*Umwelt*) и мир внешних взаимоотношений (*Mitwelt*). Бинсвангер долго разъясняет, что прежняя психология здесь все путала, что она сводила *Eigenwelt* к *Umwelt*, что она описывала человека в «объективистских» категориях, что приводило к тому, что и сам человек становился для себя объектом, вещью и оказывался не способным преодолеть мир и выйти к совместному бытию-с-другими. «Некто полностью исчезает за суммой каких-то нечто, за которые он принимается; он полностью объективирован, то есть сконструирован, как калькулируемая механико-динамическая система из зажимов и рукояток.

---

<sup>32</sup> См.: *Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins. Zurich, 1942. S. 54.*

Субъективный полюс, “кто”, забыт или самообъективировался. Мы не видим того, что это мы сами, улавливая другого, сделали его орудием»<sup>33</sup>. Мир «заботы» – это, по Бинсвангеру, и есть мир, где есть только манипуляция со сподручными предметами и общение как такого же рода манипуляция – общение – власть, тогда как «любовь и власть взаимно исключают друг друга»<sup>34</sup>. Далее Бинсвангер говорит о преодолении мира как преодолении мирского, поюстороннего в пользу потустороннего и духовного. Предполагается своего рода прорыв от конечного, смертного в сторону бесконечного и бессмертного, а это как раз и есть любовь. «Любовь должна интерпретироваться не от конечности экзистенции, а из бесконечности»<sup>35</sup>.

Насколько такая интерпретация соответствует мысли Хайдеггера? На это нам отвечает сам Хайдеггер, знакомый с творчеством Бинсвангера: «Указание на “бытие-в-мире” как основополагающую черту в *humanitas* “человечного человека”, *homo humanus*, не равносильно утверждению, будто человек есть лишь исключительно “мирское существо”... Но “мир” в рубрике “бытие-в-мире” вовсе не означает земное сущее в отличие от небесного, не сводится он и к “мирскому” в отличие от “духовного”. “Мир” означает в этой формуле вообще не сущее и не какую-то область сущего, но открытость бытия. Человек есть, и он есть человек, поскольку он экзистировал. Он выступает в открытость бытия, какую является само бытие, которое в качестве броска бросило сущего человека в “заботу”. Брошенный таким образом человек стоит “в” откры-

<sup>33</sup> См.: *Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins. S. 318–319.*

<sup>34</sup> *Ibid. S. 55.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

тости бытия. “Мир” есть просвет бытия, в который человек вступает своим брошенным существом. “Бытие-в-мире” название сути эк-зистенции как того высветленного измерения, благодаря которому имеет место “эк-статичность” экзистенции. Осмысленный через эк-зистенцию “мир” и есть известным образом как раз “потустороннее” внутри экзистенции и для нее. По сю сторону мира никогда нет никакого заранее готового человека в качестве “субъекта”, все равно, понимать ли этот субъект в виде “я” или в виде “мы”. Нет никогда человека и как субъекта, который всегда был бы отнесен к объектам так, чтобы его существо заключалось в субъект-объектном отношении»<sup>36</sup>.

На одном из семинаров Хайдеггер специально останавливается на теории Бинсвангера и разъясняет свое отношение к ней: «Как вынужден был признать сам Л. Бинсвангер несколько лет назад, именно его недоразумение Dasein-аналитики, хотя и, как он это назвал, “продуктивное недоразумение”, послужило основанием его теории. Это вы можете понять уже из того, что в большой книге Бинсвангера об основных формах Dasein имеется “дополнение” к хайдеггеровской “мрачной заботе”, а именно – размышление о любви, которую Хайдеггер как бы забыл. Что выражается в этой попытке дополнения? Что упускается Бинсвангером относительно (способа) мышления в “Бытии и времени”, если он проделывает попытку подобного дополнения? В “Бытии и времени” сказано, что вопрос о Dasein есть вопрос о самом способе его существования. Одновременно само это Dasein определяется как изначальное бытие-с-другим. Потому Dasein задается и вопросом о другом. Dasein-аналитика, следовательно, не име-

<sup>36</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 212.

ет ни малейшей общности с солипсизмом или субъективизмом. Но недоразумение Бинсвангера состоит не столько в том, что он хочет дополнить “заботу” любовью, сколько в том, что он не видит, что забота имеет экзистенциальный, то есть онтологический смысл, и, следовательно, аналитика Dasein вопрошает о своем онтологическом (экзистенциальном) принципиальном состоянии и не желает ограничиваться лишь описанием оптических феноменов Dasein. Уже все определяющий проект человеческого бытия как Dasein в экстатическом смысле является онтологическим, и через него преодолевается представление о человеческом бытии как “субъективности сознания”. Этот проект делает бытийное понимание явным как принципиальную ситуацию Dasein. Видение этого одного необходимо, чтобы вообще суметь разъяснить вопрос, в каком отношении человек как экзистирующий, стоит по отношению к бытию сущего (не Dasein-сообразного сущего, а самого сущего Dasein). Таким образом, обозначенный выше вопрос оказывается на деле вопросом о смысле бытия вообще. Потому когда Л. Бинсвангер пишет о “Бытии и времени”, это оказывается в высшей степени последовательным продолжением учения Канта и Гуссерля и как таковое настолько неправильным, насколько это только возможно. Ибо вопрос, который ставится в “Бытии и времени”, не ставился ни Гуссерлем, ни Кантом, и вообще никогда ранее в философии не ставился»<sup>37</sup>.

В самом деле, при чтении текста Хайдеггера можно заметить, как основные характеристики заботы органично и логично вытекают из мышления бытия-вообще. «Бинсвангер же, – замечает О. В. Никифоров, – полагает действительными для тек-

<sup>37</sup> Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары. С. 84.

ста вещи внешние этому току время-сознание: абстракцию морального императива “возлюби ближнего своего” и “Я есть Ты” или сами по себе замечательные, но не обладающие собственным местом в тексте автора строки о любви гениев пера»<sup>38</sup>.

Самое же главное не в том, что Бинсвангер трактует Хайдеггера неадекватно. Каждый имеет право на непонимание. Главное, чтобы это непонимание действительно было «продуктивным». Как терапевтические положения Бинсвангера отражаются в практической психотерапии? Привносят ли они какие-либо новшества? Делают ли лечение более успешным? В конечном счете для огромного количества психологов и психиатров этот вопрос является решающим.

Как всякий знаменитый психотерапевт, Л. Бинсвангер имеет свои «любимые случаи». У Фрейда это «Анна О.», «фобия пятилетнего мальчика», у Абрахама – «мужчина, который любит корсеты», у Ференци – «случай ипохондрии», у Хорни – «усталый редактор», у Салливена – «неумелая жена». Бинсвангер оставил в психопатологии описание болезни «Лоллы Фосс», «Юрга Цюнда» и «Эллен Вест». Причем случай «Эллен Вест» стал пробным камнем не только для Бинсвангера. Так случилось, что девушку (Эллен Вест) консультировали и лечили помимо неизвестных терапевтов и такие светила, как Крепелин, Блейлер, сам Бинсвангер, а позднее историю болезни комментировали такие выдающиеся психотерапевты XX века, как Р. Мэй и К. Роджерс. Поистине уникальная ситуация! Из этих интерпретаций болезни и способов лечения мы можем узнать о различиях в терапевтических подходах больше, чем из десятка ученых монографий.

---

<sup>38</sup> Никифоров О. В. Терапевтическая антропология Л. Бинсвангера // Логос. 1992. № 3. С. 123.

Итак, «случай Эллен Вест» – поистине пробный камень для психологов XX века вообще и для Бинсвангера в частности. Поэтому мы остановимся на нем очень подробно (дальнейшее изложение является пересказом<sup>39</sup>).

Эллен Вест – единственная дочь в состоятельной еврейской семье. Младший брат ранее болел психозом, сопровождавшимся суицидальными идеями; ряд родственников по отцовской линии покончили с собой, сошли с ума, подолгу находились в психиатрических лечебницах, но отец и мать вполне нормальны, хотя порой у них отмечаются депрессии. В 9 месяцев Эллен отказалась от молока, росла живым, но своевольным ребенком. Уже в детстве у нее бывали дни, когда ей казалось, что «все пусто», и при этом она страдала от некой «тяжести». После детского сада Эллен ходила в школу. Была честолюбивой, поэтому подолгу плакала, если получала плохие оценки по любимым предметам. «Либо Цезарь, либо никто», – говорила она в то время. До 16 лет играла в мальчишеские игры и охотно носила брюки. Сочиняла стихи, вела дневник, много читала. Ее взгляды были вполне «передовыми» – атеизм (несмотря на то, что раньше была верующей) и «радости труда». В 18 лет у нее возникает желание быть «нежной» и «эфирной», как ее подруги. В 18–19 лет состоялись две поездки с родителями: одна – в Париж, другая – за океан для ухода за больным братом. Это был последний период, когда она беззаботно могла есть. Тогда же состоялась ее помолвка с неким романтическим юношей из-за океана, расторгнутая по настоянию отца.

На обратном пути в дневнике появляются намеки на тревожность: Эллен чувствует себя маленькой и потерянной в этом

<sup>39</sup> См.: *Binswanger L. Der Fall Ellen West // Binswanger L. Schizophrenie. Pfuldingen, 1957*; а также реферат А. И. Сосланда этой же работы: Три взгляда на случай Э. Вест // Моск. психотерапевт. журн. 1992. № 3.

мире. Тогда же появляется страх растолстеть, и Эллен начинает подолгу голодать. В дневнике появляются записи: «Я презираю себя», «День ото дня я становлюсь все толще, старше и безобразнее», «Если он заставит меня ждать – мой большой друг Смерть, тогда я отправлюсь в путь искать его сама»; звучат жалобы на «железные цепи повседневности: цепи условности, цепи состояния, цепи комфорта». Эллен пытается заняться устройством избы-читальни для детей с помощью благотворительного общества, готовится к экзаменам, чтобы изучать потом экономику. Экзамены провалены, наряду с этим – неудачная любовная история. Страх потолстеть все более растет. Эллен не может отказать себе в пище, особенно ей нравится есть в одиночку. Новая влюбленность и помолвка со студентом, но родители вновь требуют, чтобы они расстались.

Эллен 24 года, и у нее сильнейшая депрессия. Она делает все, чтобы похудеть. Но резкое ухудшение состояния здоровья заставляет ее лечь в больницу, где она снова набирает вес. В 26 лет она увлекается своим кузеном, хотя еще в течение двух лет будет колебаться между ним и студентом. В 28 лет она все же выходит замуж за кузена. Много работает в системе социальной помощи. Хочет родить ребенка, но опять-таки боится растолстеть. Становится вегетарианкой, изнуряет себя диетами. На 32-м году жизни подрывает здоровье: ее мучают рвота, понос, сердечная слабость. Эллен похожа на скелет. Проходит сеанс психоанализа у неизвестного психоаналитика. В письме мужу пишет, что аналитик «может дать мне знания, но не излечение»; мнение аналитика, что ее цель – «подчинить себе всех других людей», находит правдивым.

Эллен 33 года, она обращается к другому психоаналитику. Когда муж уезжает из дома, Эллен совершает попытку само-

убийства, но неудачно. Затем новая попытка и вновь с помощью таблеток, результат тот же. Психологиче­ский ничего не подозревает. Через несколько дней Эллен пытается броситься под автомобиль, а затем в присутствии врача пытается выброситься из окна. Эллен Вест помещают в стационар.

В это время она пишет: «Меня мучают две вещи: первая – голод, вторая – страх растолстеть. Я не могу вырваться из этой петли». Ее консультирует Э. Крепелин и ставит диагноз: меланхолия. Затем Эллен переводят в Бельвю, в Кройцлинген. Налицо эндокринные изменения, месячные циклы несколько лет отсутствуют. Психологиче­ский ставит диагноз: невроз и добавляет, что для Эллен стройный – это духовный тип человека, а толстый – буржуазно-еврейский. Имел место «отцовский комплекс»: отказ от буржуазного образа. Все сновидения касаются темы еды и смерти. Самое яркое и выразительное: «мне приснилось нечто великолепное: разразилась война, и я должна идти воевать. Я прощаюсь со всеми, радостно ожидая, что вскоре умру. Я радуюсь, что напоследок могу наесться». Ее консультирует Блейлер и некий зарубежный психиатр. Блейлер диагностирует шизофрению, а психиатр говорит о психопатологической конституции, которая прогрессирует. После консультации настроение Эллен резко меняется. Если раньше она пыталась покончить с собой (предлагала деньги крестьянину за то, чтобы он ее застрелил), то теперь она выглядит уравновешенной. Ее выписывают из клиники. Дома она впервые за 13 лет берет на завтрак масло и сахар, чувствует себя удовлетворенной и сытой, гуляет с мужем, читает книги, пишет письма. Настроение праздничное. Перед сном она принимает смертельную дозу яда и не просыпается: «она выглядела так, как никогда в жизни, спокойной, счастливой, умиротворенной».

Каким же образом комментирует Л. Бинсвангер эту историю болезни? В полном согласии со своей установкой на реабилитацию «мира взаимоотношений» Бинсвангер с самого начала обвиняет Эллен в «неподлинности» ее самости из-за того, что она рано отказалась от молока, проявляла своенравие и упрямство, которое в школьные годы выразилось в честолюбии, манипулятивном отношении к другим людям, желании покорить их. Эллен, таким образом, полностью отделяла себя от любви и общения, пыталась компенсировать их «заботой о бедных», что является лишь суррогатом; и естественно, что потеря контакта начинала вызывать в ней ощущение пустоты, которое заполнялось едой. Вместо того чтобы налаживать контакты с окружением, Эллен все больше и больше противостоит ему, мир выглядит для нее склепом. Бинсвангер «ставит крест» на Эллен Вест уже в 20 лет, когда, по его мнению, сфера будущего для нее оказывается закрытой, и Эллен увязает в прошлом. «То, что остается у нее, – это лишь попытка вырваться из этого круга, все более воспринимаемого как заключение»<sup>40</sup>. Естественно, что смерть оказывается единственным способом покинуть эту тюрьму. Смерть стала «реализацией жизненного смысла ее бытия... этот смысл состоял не в том, чтобы быть самим собой, а в том, чтобы как раз не быть самим собой»<sup>41</sup>.

Напомним, что быть самим собой, по Бинсвангеру, значит быть с другими. Смерть – это последняя не подлинная попытка прийти к себе самой. Таким образом, жизненный путь Эллен Вест рисуется, грубо говоря, как «судьба эгоиста», который с рождения встал на скользкий путь противостояния окружа-

<sup>40</sup> Три взгляда на случай Э. Вест. С. 51.

<sup>41</sup> Там же. С. 52–53.

ющим, тем самым лишив себя радости любви и общения, лишив себя будущего. И логично, что такой путь заканчивается смертью. При чтении Бинсвангера возникает ощущение, что смерть Эллен Вест запрограммирована. Поражает также некая холодность и отсутствие сочувствия к ее судьбе со стороны психолога. Но важно не это. На наш взгляд, интерпретация Бинсвангера принципиально игнорирует ключевые моменты биографии и довольно прозрачные связи между событиями, игнорируя в угоду тому принципу, той схеме, с которой Бинсвангер подходит к пациентке. И хотя он заявляет, что дело феноменолога – «вживание» в смыслы, интерпретация истории болезни не носит следов такого вживания. Аналогичным образом Бинсвангер подходит и к другому пациенту (случай Юрга Цюнда), где больной обвиняется в том, что он, вместо того чтобы устанавливать хорошие отношения со средой, в которой вырос, вдруг стал стремиться в «высшее общество». Эта борьба со своей «пролетаризацией» и привела к невротическим срывам. Ни разу Бинсвангер не задает вопрос: откуда у Юрга Цюнда появилась навязчивая идея «выглядеть как представитель высшего общества» или откуда у Эллен Вест «возникло желание быть эфирной как подруги»?

Далее мы рискнем предложить свою интерпретацию случая Эллен Вест, интерпретацию, в которой по крайней мере постараемся учесть важные события в жизни больной и характер взаимосвязи между ними. Кстати, эта интерпретация в гораздо большей степени ориентируется на хайдеггеровский Dasein-анализ, как он сам его определил в момент разговора с Бинсвангером.

То, что Эллен в девять месяцев отказалась от молока и вообще росла активным, самостоятельным ребенком, не сви-

детельство патологии, а скорее наоборот – свидетельство здоровой самости. Обвинения в «упрямстве» со стороны взрослых больше говорят не об Эллиен, а о самих взрослых, которые, очевидно, были склонны превратить активного, здорового ребенка в послушную куклу. Однако с ранних лет Эллиен приобретает опыт ничто «все пусто», и ее посещают мысли о смерти. Эти мысли сыграли позитивную, освобождающую роль. Именно благодаря им Эллиен научается делать свободный выбор между сущим и ничто (девиз: «Или Цезарь или ничто») и совершать ответственные поступки. В школе она учится охотно, причем в неудачах по любимым предметам обвиняет только себя. Эллиен ведет дневники, пишет стихи, что свидетельствует о свободе, самостоятельности, творческом складе ума. Это активный поиск самой себя и творение самой себя в актах творчества и свободного выбора. Только в 18 лет происходит опасное событие: у Эллиен возникает желание стать «эфирной», как подружки. Бинсвангер не анализирует природу этого желания. Но сам оборот «как подружки» указывает на его происхождение. С этими «подругами» мы еще встретимся позже. Сфера Dasein Эллиен, ее духовный мир благодаря речевому обороту отождествляется со сферой Das Man. «Духовный» и «эфирный» становятся для нее тождественными, тогда как природа их на деле различна.

Дух был наработан ее Dasein в свободном, ответственном выборе, а «эфирность» возникла как общественный стандарт Das Man. В 20 лет другое опасное событие – расторжение помолвки с «романтическим иностранцем», грубое вмешательство отца, т. е. вмешательство обычаев, норм в сферу самости. Das Man делает сильнейшее наступление на Dasein. Именно после этого случая с Эллиен случается серьезная депрессия, и

она «чувствует себя потерянной». Не мудрено. Бинсвангер в своей интерпретации обходит это событие стороной. Тогда же Эллен впервые растолстела. Она действительно «заполняла пустоту», но опять-таки это заполнение имело смысл (как установил ее психоаналитик, еда = оплодотворение). Возможно, что едой замещалась не только экзистенциальная пустота, но и желание иметь ребенка от «романтического иностранца». Но тут опять происходит вмешательство Das Man: «подруги стали поддразнивать» Эллен за ее комплекцию, и началось «умерщвление плоти» голоданием.

Мы можем видеть, как две важнейшие возможности Dasein Эллен Вест, т. е. ее духовный мир и ее желание иметь ребенка, редуцируются к двум не подлинным, имеющим свое происхождение в Das Man вещам: духовный мир редуцируется к «стройной фигуре», а оплодотворение – к «еде». В Эллен борются две силы, имеющие источник в Das Man, ее самостоятельные возможности Dasein перекрыты. К этому же периоду относятся две записи: смерть называется другом, так как смерть (по прошлому опыту Dasein) – это то, что будило в Эллен ответственность и самостоятельность. Во второй записи Эллен жалуется на «цепи повседневности, цепи условности», это жалоба на Das Man. Но сети затягиваются сильнее: «условности» отождествляются с «благополучием», а самость – с «помощью бедным». Впрочем, здесь есть некая, хотя и очень отдаленная, аналогия с истинным положением дел.

Эллен помогает бедным детям, что еще раз указывает на желание иметь ребенка. Но, осмысливая ситуацию, в дневнике Эллен делает акцент на бедности и, как следствие, собирается учиться экономике. Одновременно с экзаменами – любовная связь с учителем верховой езды, оказавшаяся неудач-

ной. Экзамены провалены. Достойно удивления, как Бинсвангер, столь много говоривший о любви, не замечает, что Эллен только и делает, что совершает отчаянные попытки полюбить. Экзамены оказались проваленными по причине того, что самое, действительное желание Эллен было любить, а экономика и борьба с бедностью всего лишь самообман. Неудачная любовная история приводит к тому же, что и в предыдущий раз. Желание иметь ребенка заменяется желанием есть. Причем Эллен ест одна, без посторонних, что лишний раз свидетельствует о том, что желание идет из сферы Dasein и против Das Man.

В 24 года Эллен делает очередную попытку «полюбить». Связь со студентом осчастлиливает ее на время. Родители вновь расторгают помолвку. Сразу же после этого одна из сильнейших депрессий (Бинсвангер этого не замечает!). Вновь переедание, вновь изнурение себя диетами. Но самость еще «жива». Несмотря на то, что она еще помнит студента, несмотря на то, что новый жених – кузен – навязан родителями, Эллен все же использует возможность выйти замуж. Ее обуревают желание родить ребенка. Но многолетняя привычка худеть и толстеть, превратившаяся в навязчивую идею, останавливает это желание (страх стать толстой из-за беременности). И к тому же здоровье Эллен уже подорвано, и о беременности не может быть и речи. Важнейшая экзистенциальная возможность Dasein окончательно закрыта. Помощь бедным детям не спасает. Проработка других возможностей не ведется. «Духовная жизнь» свелась к желанию стать «духом». Соматическое состояние ухудшается. Эллен обращается к психоаналитику, который превращает ее в объект: «дает мне знание, но не излечение». Второй психоаналитик также не

понимает сути дела, так как удаляет от Эллен мужа, единственного близкого человека. Именно тогда и случается первая попытка самоубийства.

Смерть рассматривается теперь не как одна из возможностей Dasein, возможность, создающая фон другим возможностям, а значит и свободу выбирать между ними. Смерть оказывается единственной возможностью. Далее следуют еще три попытки самоубийства. Интересны записи того времени. В одних Эллен жалуется на то, что она стала беззащитной, что она раздираема чуждыми силами (Das Man), в других – показывает источник всех несчастий: «в процессе принятия пищи я пытаюсь удовлетворить два желания – голод и любовь. Голод утихает – любовь нет. Остается огромная, ничем не заполненная дыра». Dasein не удовлетворено суррогатом, Эллен переводят в клинику, где она чувствует себя «как труп среди живых людей». Дальнейшие процедуры, осмотры и так далее – все это свидетельство того, что она практически превратилась в вещь. Крепелин, Блейлер – никто не относится к ней «по-человечески» (как верно заметил К. Роджерс), что было вполне в духе тогдашней психиатрии. Выписывая Эллен из больницы, Блейлер знал, что дело кончится суицидом. Когда решение о смерти уже принято, Dasein устраивает себе напоследок «праздник свободы» и от души наедается. Здесь, кстати, выявляется, что желание похудеть имело укорененность не только в Das Man, но и в Dasein, позитивная нагрузка была связана с надеждой, с отсрочкой смерти: худеть имеет смысл, когда есть желание продолжать жить, когда еще есть надежда. Это опровергает мнение Бинсвангера, что с 20 лет у Эллен был полностью закрыт горизонт будущего. Бинсвангер потропился на 13 лет!

Подобно тому как Хайдеггер сказал об интерпретации «Бытия и времени» Бинсвангером, что она «не правильна, насколько возможно», мы рискнем утверждать, что интерпретация «случая Эллен Вест» также «не правильна, насколько возможно». Подобно тому как психиатры, физиологи видят причину сумасшествия в «психопатической конституции» и приговаривают человека к запрограммированному психозу и суициду, Бинсвангер запрограммировал Эллен Вест к тому же самому по причине неизвестно откуда взявшегося (видимо, опять-таки врожденного) эгоизма. И существует немало аргументов в пользу физиологической предопределенности данной болезни (наследственность, мужское телосложение и т. п.); нужно помнить о том, что хотя все сумасшедшие имеют физиологические отклонения, но не все, имеющие физиологические отклонения (и наследственность), сумасшедшие. Всегда есть шанс, выбор, свобода человека по отношению к своему физиологическому бытию. Случай Эллен Вест – пример того, как *Das Man* (безличное – «люди») методично лишало человека этого выбора и загоняло его в единственную возможность, которую невозможно отнять, – смерть.

Сам Бинсвангер в конце жизни разочаровался в созданном им «экзистенциальном анализе»<sup>42</sup>. Он сделал это под давлением критики психологов-практиков и психологов-теоретиков, одним из которых был другой «наследник Хайдеггера» Медард Босс.

М. Босс (родился в 1904 г.), как и Бинсвангер, был учеником Э. Блейлера и начал свою деятельность в клинике Бургхельца. Как и на всех психологов начала века, на Босса боль-

<sup>42</sup> См.: Бессознательное: Природа, функции, методы исследования: В 2 т. Тбилиси, 1978. Т. 2. С. 325–327.

шое впечатление произвел психоанализ. Однако к тому времени это направление успело разветвиться на десятки версий. В моду вошли новые имена: К. Хорни, Э. Джонс и, конечно, К. Юнг. С 1938 года Босс очень близко сотрудничает с Юнгом. И хотя через некоторое время они расстались, юнговский вариант психоанализа оказал на Босса огромное влияние. Принцип индивидуации, провозглашенный Юнгом, оставался в концепции Босса на протяжении всего его творчества. Поэтому имеет смысл подробнее остановиться на юнговской аналитической философии.

Юнг видел себя продолжателем не только Фрейда, но и всей антропологической и психологической традиции. С точки зрения мыслителя, история человечества насчитывает четыре принципиальных способа лечения психических болезней. И хотя на деле каждый из них содержит в себе все четыре терапии, акцент всегда делался на том или ином моменте. Так, вплоть до XX века основным способом лечения было лечение катарсисом. Древние общества нуждались в стабильности, и поэтому всякое эффективное действие, будучи раз примененным, закреплялось как норма. Любое нарушение нормы считалось грехом. Совершивший грех человек утаивал его от других, иногда до такой степени, что тайна становилась тайной и от себя. Это «бессознательное» становилось источником болезни. Высвобождение бессознательного (катарсис), которое происходило либо в дни дозволения греха (дионисии, карнавалы, ритуальные дни в древних племенах), либо в исповеди, либо на приеме у врача, давало человеку облегчение. Недостаток катарсиса, по Юнгу, это возникающая привязанность у человека к этому методу, недолговечность выздоровления, невозможность освободить слишком глубокие содержания бессознательного.

Гениальность Фрейда, согласно Юнгу, состояла в том, что он сумел сделать лечение катарсисом более эффективным. Используя привязанность (трансфер), Фрейд сумел добраться до неосознаваемых пластов психики и сделать их осознанными так, что симптомы болезни уже не возвращались. Метод Фрейда Юнг сравнивал с хирургической операцией. Но вновь возникла ситуация, когда недостаток является продолжением достоинства. Фрейд проделывает операцию, но оставляет человека с огромной раной. Когда человек обнаруживает, что «самые чистые и самые святые воззрения покоятся на темных основах», он остается в растерянности, и это ведет его к новой болезни и отчаянию. Поэтому теперь, когда темные стороны психики открыты, человека нужно убедить, что есть свет.

Адлер, ученик Фрейда, начинает лечить отчаяние (названное «комплексом неполноценности»), и способом лечения оказывается убеждение, воспитание в человеке разумной силы противостоять обстоятельствам, воспитание в человеке навыков общения с другими. Казалось бы, дальше идти некуда, и три способа лечения (катарсис, разъяснение и воспитание) сделали свое дело: сделали человека нормальным. Однако Юнг предлагает свое видение дальнейшего: «быть нормальным человеком есть самое полезное и целесообразное, что можно придумать». Однако понятие «нормальный человек», как и понятие «адаптация», является ограниченным, предлагая нечто усредненное. Приспособление является желанной целью, например, для тех, кому тяжело дается умение ладить с миром, или же для тех, кто из-за своего невроза не в состоянии вести нормальное существование.

«Нормальный человек» – идеальная цель для неудачников, для всех тех, кто находится ниже общего уровня приспособ-

ленности. Однако для людей, которые способны на большее, чем средний человек, для людей, которым совсем не трудно добиться успеха, добиться более чем скромных достижений, для них идея или моральное принуждение ничем не отличаться от «нормальных» людей является, по сути, прокрустовым ложем, непереносимой смертельной скукой, бесплодным, безнадежным адом. Поэтому, наряду с тем, что существует немало невротиков, которые заболевают из-за невозможности стать нормальными, есть и такие, которые, напротив, больны потому, что они просто нормальные...

Достижение социальной адаптации не является стимулом для людей, которым она дается с детской легкостью. То, что для одних – освобождение, для других – тюрьма<sup>43</sup>. Юнг первым открыл то, что Франкл затем назовет «ноогенным неврозом», своего рода «горе от ума». Является ли претензия современного человека на индивидуальность обоснованной? Ведь на протяжении всей истории индивидуальность рассматривалась чуть ли не как отрицание нормы. С чего, собственно, начинались болезни? С нарушения нормы, с ненормального поведения, отсюда шло чувство вины. Затем требовался катарсис, затем – «хирургическая операция» психоанализа, затем – воспитания коммуникативных способностей и т. д.

Если присмотреться ко всему процессу повнимательнее, отмечает Юнг, то становится видно, что в каждом из известных способов лечения господствует одно – трансформация. Излечения не происходит без «другого»: без аналитика, воспитателя, исповедника. Излечение – это что-то вроде «химической реакции», где встречаются два вещества и в итоге ни одно не остается тем, чем было раньше. Но если это так, то в

<sup>43</sup> См.: Юнг К. Г. Проблема души нашего времени. М., 1994. С. 191.

*сущности* люди не могут быть одинаковыми. При взаимодействии одного одинакового с другим есть слияние, но нет трансформации. Следовательно, представления о «социальной норме» – это что-то не согласующееся с сущностью человека. «Социальная норма» – историческое явление, нужное обществу на тех стадиях развития, когда любое нарушение текущего состояния могло привести к разрушению системы. Другой аргумент в защиту индивидуальности состоял в том, что человек *всегда* «грешил», т. е. нарушал нормы. С какой стати ему бы это приходилось делать, если норма – сущность?

Вывод, к которому приходит Юнг, состоит в том, что каждый человек имеет индивидуальную уникальную сущность. Однако он имеет ее не как данность, а как потенцию, которую еще нужно развить в процессе индивидуализации. Индивидуальность каждого человека, по Юнгу, связана с уникальным преломлением, уникальной констелляцией архетипов социального бессознательного в психике. Мир архетипов, общий для всего человечества, преломляется каждым народом и каждым человеком по-своему. Результаты этого преломления – мифы, религии, философии, искусство, фантазии, сновидения. Чтобы научиться «читать шифры» своего бессознательного, а значит и свою судьбу, необходимо освоить опыт всего человечества. Индивидуальностью нельзя стать без того, чтобы не освоить коллективное бессознательное, а это возникает не вопреки обществу, а на его основе.

Таковы в общих чертах воззрения К. Юнга, повлиявшего на психологию М. Босса. Мы остановились на юнговской версии психоанализа, чтобы яснее увидеть, какие видоизменения в связи с влиянием Хайдеггера и неудачной интерпретацией Хайдеггера Бинсвангером внесет М. Босс.

Расставание с Юнгом произошло у Босса под влиянием критики Бинсвангера, касающейся психоанализа вообще. Фрейд ввел гипотезу «бессознательного» для «объяснения» психических явлений и стал оперировать ею как реальностью. Точно так же Юнг ввел гипотезу «коллективного бессознательного» и оперировал ею как реальностью. Это также теория «объяснительного типа». Мы должны развивать теорию только из опыта психической реальности и отказаться от псевдопонятий типа «бессознательное», которые невозможно зафиксировать опытным путем. Босс солидаризировался в своей критике психоанализа с феноменологической психологией и считал себя учеником Ясперса и Бинсвангера. От последнего он знал о Хайдеггере, с которым решил познакомиться лично. Знакомство переросло в дружбу. На протяжении долгого времени Босс был практически единственным собеседником Хайдеггера. По просьбе Босса Хайдеггер несколько лет периодически приезжал в Швейцарию для того, чтобы знакомить со своей философией психоаналитиков и психиатров (записи этих семинаров сейчас опубликованы под названием: «Цолликонеровские семинары» – по месту нахождения дома М. Босса, где они проводились). Такие семинары были, можно сказать, чудом, так как Хайдеггер весьма редко покидал свой дом в горах ради популяризации своей философии.

М. Босс написал множество работ по самым различным темам из области психологии и психиатрии. Его воззрения оказали значительное влияние на мировую науку, особенно на швейцарскую и американскую. За свои заслуги М. Босс был избран президентом «Интернационального общества медицинской психиатрии». Главной книгой М. Босса, результирующей все труды его жизни, стала книга «Основания медици-

ны и психологии», изданная в 1975 году. Фактически это программа перестройки всех наук о человеке на основе фундаментальной онтологии, созданной Хайдеггером. Вся предшествующая наука, согласно Боссу, не развивалась на основе опыта и наблюдений, ибо это вообще невозможно. В качестве иллюстрации к этому положению можно привести отрывок из спора между Хайдеггером и ученым-психологом, произошедший в Цолликоне:

*«Хайдеггер:* Говорят, что образование понятий происходит через абстракцию. Но получаем ли мы через абстракцию то, что действительно отличает понятие? Абстракция ведь означает отвлечение. Что отвлекается? Отвлекаются особенные свойства, специфическое, что делает дуб дубом, а ель – елью. Но как путем простого отвлечения получается понятие?

*Ученый-психолог:* Берется общее, отвлекается единичное.

*Хайдеггер:* Да, но как мы получаем общее? Очевидно, это не может быть достигнуто путем просто абстракции. Я могу отвлечь нечто от другого лишь тогда, когда я уже имею то, от чего абстрагируют, когда оно уже установлено.

*Ученый-психолог:* Сначала нужно сравнить все деревья друг с другом.

*Хайдеггер:* Сравнения недостаточно ввиду того, что ни один человек не в состоянии воспринять все деревья. И потом, когда я сравниваю нечто с другим нечто, к примеру липу с дубом, я сравниваю их всегда в том отношении, что они суть деревья. Но понимание качества «дерева» я приобретаю не через сравнение, но через постижение общего «дерева». Постигание того, что есть «дерево», всегда уже предполагается в сравнении единичных деревьев друг с другом<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> См.: *Хайдеггер М.* Цолликонеровские семинары. С. 95.

Таким образом, понятия предшествуют опыту, наблюдению и сравнению. Понятия конструируются философами в их мыслительном опыте, а затем поступают в пользование другим ученым, которые оперируют ими в своих исследованиях. Хотя бы того нынешние психологи или медики или нет, знают они об этом или нет, но вся нынешняя наука о человеке есть картезианство, так как понятия, которыми оперируют эти науки, созданы Р. Декартом. Прежде всего это разделение на «тело» и «психику» (соответственно две науки), разделение на «субъект» и «объект», на «внешнее» и «внутреннее». Человек – это целостное бытие, единое со своим миром, вплоть до того, что весь окружающий мир является «телесностью» человека. Все изменения в этом мире отражаются на окружающем мире. Поскольку это так, то можно говорить о единых изменениях, а не о «человеке» и «мире» по отдельности.

Нет надобности искать причину каких-либо процессов в том или другом. Причина лежит по ту сторону «мира», «человека», «психики» и «тела». Эта причина – бытие, основа всего сущего. Все, что происходит, происходит с его «позволения». Всякое отношение «субъекта» к «объекту» опосредствуется отношением к бытию. Одним из этих отношений может быть и забвение. На почве забвения, закрытости и развилась современная цивилизация. Наша цивилизация, согласно Боссу, не делится на «больных» и «здоровых». Разговор с «любым типичным представителем нашего общества показывает, что все страдают – считают ли они себя здоровыми или больными»<sup>45</sup>. Современная цивилизация находится в «неистинном» отношении к бытию. Отсюда программа перестройки науки. Мы не будем останавливаться на критике цивилизации у

<sup>45</sup> *Boss M. Existential Foundations of Medicine and Psychology. L.; N. Y., 1979. P. 28.*

М. Босса и на рекомендациях, которые он дает по этому вопросу (симпатии к традиционным обществам, заимствованные у Юнга, выродились в требование вернуться в эти традиционные состояния). Обратимся лучше к собственно психологической теории.

Главное, что отличает человека, это отношение к бытию. И это отношение должно оставаться открытым. Открытое отношение к бытию – это открытое отношение к собственным возможностям. Всякая болезнь возникает как результат закрытости возможностей Dasein. Это относится и к чисто «физическим» болезням, даже таким, которые имеют генетическую или инфекционную природу. Для того чтобы доказать этот странный тезис, Боссу приходится реставрировать учение о «переселении душ» и практически вернуться к религиозному воззрению о том, что все болезни (наследственные или эпидемические) посылаются в наказание. Поскольку человечество как бы «завязано в один узел» и каждый его член связан с другим родственными или другими связями, то наиболее подвержен этим болезням самый «социализированный индивид». Отсутствие «дурной» наследственности говорит как о собственной силе данного индивида, сумевшего подняться над «прошлым», так и о том, что в роду этого индивида были только «благородные» люди, избегающие общения с «больными», культивирующие собственную чистоту, борющиеся за свое здоровье. Подверженность эпидемическим заболеваниям также прямо пропорциональна общительности человека. Тому, кто живет одиноко, не страшны ни чума, ни сифилис. Чем больше человечество будет индивидуализироваться, чем больше оно будет вступать в подлинное отношение к бытию (через эту индивидуализацию), тем быстрее исчезнут болезни.

В качестве положительного примера (но не идеала) Босс приводит кастовую систему Древней Индии, которая гарантировала здоровье ее членам через ограничение общения и через индивидуальное отношение к бытию (медитации). Не случайно йоги, брамины и т. п. обладали идеальным здоровьем, не были подвержены ни «дурной наследственности», ни «эпидемиям», не говоря уж о психосоматических заболеваниях. Даже физические увечья (такие как сломанная рука или нога) – это результат активности человека, результат общения с другими предметами. Сущность же открытости бытию состоит в том, чтобы оставлять «вещи такими, какие они есть», т. е. вести своего рода пассивное существование. Понятно, что человек не способен на это, а значит, будут увечья, будут болезни, будет смерть. Но это отражает только принципиальную конечность человека, принципиальную недостижимость идеала чистой пассивности и одиночества.

На самом деле слово «пассивность» не из лексикона Босса. По его мнению, «пассивность» и «активность» также устаревшие категории, не схватывающие истинного положения дел. В каком-то смысле современную цивилизацию тоже можно назвать пассивной, а буддистского монаха «активным». Все зависит от того, как подходить к вопросу – только с позиций количества движения или с позиций его смысла.

Больное общество именно потому и совершает много движений, что это лишние, бессмысленные движения. Больное общество и больной человек движутся по кругу. То, что противоположно открытости бытия, согласно Боссу, можно назвать зацикленностью. Зацикленность – причина всех психических и невротических расстройств и связанных с ними расстройств физиологии, это попытки снова и снова осуще-

ствить неподлинную возможность Dasein (как в случае с Эллен Вест повторялся круг худения и толстения). Круговая структура мании и депрессии (активности и пассивности) – явное свидетельство болезни, свидетельство сосредоточенности на той или иной возможности, свидетельство того, что человек «зашел в тупик» и «бьется головой о стену», то наступая, то отступая. В основе этого «маниакально-депрессивного психоза» (говоря языком психиатрии) лежит то, что человек концентрируется на некой идее, которая становится для него навязчивой. Это может выражаться и в так называемых шизофренических симптомах (галлюцинации, бред и т. п.), и в гораздо менее заметных формах (у каждого человека есть свои «идеи фикс»).

Не все из тех, кто сосредоточен на какой-либо возможности, являются, по Боссу, больными. Иногда эти возможности подлинные, и проблема состоит в том, что в современных условиях, в условиях нашей цивилизации, человек не может их выразить (в искусстве, религии, философии) и тогда становится изгоем. Этот момент затем будет абсолютизирован в «антипсихиатрии» Р. Лэнга и др. Большинство же больных сосредоточено на неподлинных возможностях, происходящих не из бытия, а из закрытости отношения к бытию. Эта причина того, что человек не способен различить подлинные возможности от неподлинных и вообще одну возможность от другой (как в примере с Эллен Вест, когда она путала желание развивать свой «духовный» мир с желанием стать «духом», т. е. обладать худощавым телосложением).

Способ терапии, который может быть предложен для этих болезней, Dasein-анализ. Слово «анализ» призвано выразить установку на *различение* возможностей человеческого Dasein.

Анализ – это распутывание той путаницы «в голове» человека, которая сложилась у него в результате общения с другими людьми и в результате некритического перенимания чужих возможностей, в результате их наложения на свои. Масштабы этой путаницы в каждом случае различны. Можно объявлять себя Магометом или Наполеоном, путая возможности этих людей со своими (ведь каждый в принципе, в возможности, мог бы быть кем угодно), можно (и это менее заметно) просто всю жизнь следовать «заботливым» указаниям своих родителей или друзей. В любом случае отношение к бытию, которое в сущности есть Ereignis, т. е. то, что наделяет самостью, уникальностью, отсутствует. Человек не живет собственной судьбой, он проживает судьбу, предписанную другими, и не несет за нее ответственность.

В качестве герменевтического метода М. Босс предлагает «возвращение к истоку», проживание жизни с начала, обновление судьбы с последующим взятием ответственности за нее. Огромное значение Босс придает тому, что он называет «позволением пациенту снова стать ребенком». Человек должен шаг за шагом пройти весь жизненный путь от рождения через детство и юность к зрелости и старости. Пациенты (не все, конечно, а те, кому это необходимо) начинают жизненный путь буквально с младенчества: с соски, игрушек и т. д. По Боссу, пациент должен вернуться в детство, чтобы открыть те возможности, которые оказались закрыты семейным воспитанием, традициями общества и т. п. Всем пациентам разрешается делать все, что угодно, они не испытывают ограничений (по крайней мере тех, которые, по их рассказам, они испытали в детстве)<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> См.: Dasein-анализ в философии и психологии. Минск, 2001.

Может показаться, что Босс во многом следует учению «гуманистической психологии», которая запрещает бить детей, навязывать им определенные нормы и требует от родителей только любви, ласки и доверия. Это не так: Босс обрушивается на «гуманистическую психологию» со страшной критикой. Главный объект его критики – «теория самореализации», которая, согласно философу, представляет собой чистый субъективизм декартовского толка. Человек есть «имеющий отношение к бытию», без бытия он ничто, и поэтому каждый должен реализовывать в своей жизни бытийный смысл, а не личный. Личность почти всегда продукт общества. От общества поступает «социальный заказ» на то, какие личности ему нужны. «Теория самореализации» – это метод нахождения своего места в обществе без ущерба для своей личности. Личность для Босса слишком абстрактное понятие, ибо к юношескому возрасту, когда эта личность складывается, она может иметь в себе как подлинные, так и не подлинные сентенции. Реализовывать их во что бы то ни стало часто означает вред и обществу, и себе. Кто знает, может, адекватная самореализация для кого-нибудь – стать наемным убийцей. Ведь главное в теории самореализации – чувствовать, что ты нужен людям и испытывать удовлетворение от того, что ты делаешь.

Босс исходит из принципиальной конечности и смертности человеческого существа. Это означает и признание ограниченности, и признание принципиального несовершенства его желаний. «Самореализация» имеет конечную цель в том, чтобы человек стал Богом, тогда как эта цель не в возможностях человека. Кто он такой, этот конкретный человек, чтобы возомнить, что его личная самореализация имеет какой-то

смысл? Если бы Босс был знаком с теорией Станиславского, то он наверняка согласился бы с его словами: «Нужно любить не себя в театре, а театр в себе». Все великие люди достигли своего величия не путем самореализации, а путем самоотверженности, путем самозабвенного служения какому-то смыслу, порой вопреки собственным желаниям и нежеланиям.

Другой важнейший пункт, критикуемый Боссом, это желание «гуманистических психологов» во что бы то ни стало лишить человека «чувства вины», чувства «угрызений совести» и т. п. Вина и совесть – важнейшие экзистенциалы Dasein. Без них ни один человек не может состояться. Совершенно справедливо, считает Босс, церковь воспитывала в свое время в человеке «страх божий». Страх позволяет человеку осознать конечность собственного существования и свою уникальность. Страх заставляет человека почувствовать его сопричастность Ничто. Страх заставляет человека понять, что он не только «от мира сего». Страх заставляет человека выбирать между Ничто и миром. Только выбирающий человек свободен. Только свободный человек несет ответственность за свои действия. Свобода и ответственность всегда сопряжены с виной. Выбирая, человек выбирает всегда только одну из возможностей и оставляет в покое другие. Но эти другие также вызывают к осуществлению, и не-выбор их всегда будет виной человека.

Писатель и философ-экзистенциалист, лауреат Нобелевской премии Ж. П. Сартр приводит в одной из своих статей пример: к нему обратился студент с просьбой помочь советом, как ему поступить, пойти на фронт или остаться с больной, одинокой матерью. Высчитать заранее, какой поступок будет человечнее, невозможно. Конечно, пойти на фронт ка-

жется более полезным для народа, но, с другой стороны, ведь юноша может просто погибнуть по дороге или попасть в штаб писарем. То есть, какое бы решение он ни принял, он всегда будет виновен по отношению к той возможности, которую он не реализовал<sup>47</sup>. Эта вина, в свою очередь, будет заставлять человека с большим усердием реализовывать ту возможность, за которую он все-таки взял ответственность. Если рассматривать пример, приведенный выше, то юноша, оставивший мать и все-таки ушедший на фронт, будет более мужественным солдатом, чем тот, кто пошел в армию по призыву, не совершая никакого выбора. Чем более значимым является тот или иной человек, тем в более жестких условиях ответственности он находится.

Массы, обычные люди, даже не подозревают о том, какие муки совести приходится испытывать начальникам, от которых зависит жизнь конкретных людей, генералам, посылающим людей на гибель, президентам и монархам, управляющим государствами и решающим судьбы мира. Чем выше положение, тем больше единичность, тем выше ответственность. Над монархом, например, нет никого, на кого бы он мог сослаться, и какие бы советы ему ни давали советники, решение принимает он сам. Сделать человека способным к принятию решений – значит сделать его самостью, единичностью, уникальностью, значит выделить его из массы *Das Man*. А дальше человек справится сам, сам найдет свое место в мире. Он способен на это, коль принципиальная открытость достигнута. Попытки «гуманистических психологов» избавить человека от «чувства вины», заглушить «муки совести», «осво-

---

<sup>47</sup> См.: *Сартр Ж. П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 329.

бодить от комплексов» превращают человека в «среднего», в «серость», с которой опять при случае каждый может делать все что угодно. Это не терапия на перспективу.

То же касается и умения общаться. Dasein, если это истинно Dasein, изначально находится в «со-бытии», в Mit-sein, с другими и как типовое Dasein не имеет проблем в общении. Сами усилия по вступлению в коммуникацию – это не болезнь, а симптом болезни. Неполомки в коммуникации свидетельствуют, что открытость другим блокирована. Волевое обучение общению, техники коммуникации – это борьба с симптомами, а не с болезнью. Не случайно на практике человек с трудом поддается такому обучению. Необходимы не техники, а полная трансформация человека. И такая трансформация не исходит из «встречи» пациента с «гуманным» психоаналитиком. Если экзистенция человека неподлинна, то он ничего не почерпнет из этой встречи. Предположение (а его часто делают гуманистические психологи), что больной никогда в своей жизни не встречался с добрыми, отзывчивыми людьми, нелепо. Более того, «добрые люди» оказывают на невротика негативное воздействие, злят одним своим существованием, заставляют намеренно волиять свои неподлинные возможности, т. е. принимать свою нынешнюю заблокированную самость за подлинную и застывать в ней. Попытки же «гуманистических психологов» заставить проблемного пациента осознать свою ценность Босс вообще считает абсурдными. Какую личную ценность может иметь проблемный и больной человек? Он будет иметь ее тогда, когда перестанет быть больным, не раньше. То, что необходимо пациенту на этапе терапии, это стремление как можно скорее измениться, а один из стимулов к этому изменению – презрение к себе нынешне-

му. «Понять человека, – пишет Босс, – как служащего истине... значит освободить его от эгоцентризма и самовосхваления, от автономии самоуправляемости, присущих субъективному мировоззрению»<sup>48</sup>.

Терапевт дает понять пациенту, что все то, что он считал «своим» – все мысли, нормы, традиции, опыт, т. е. все то, что привело к его нынешнему проблемному положению, – на самом деле не его. Так, нормы просто заимствуются из традиции, семьи, устоев общества, все это только интериоризуется индивидом. «Мысли» вычитываются из газет, журналов, книг, слушаются по телевидению и радио, «собираются» в разговорах с родными и друзьями. Даже те мысли, которые пациент «придумал сам», дискредитируются, они могут быть лишь умозаключением из некритически принятых посылок. Лишь после того, как пациент ощутит «экзистенциальную пустоту» (Босс по ходу дела делает комплимент восточной мудрости за вечно высокую оценку пустоты), ощутит свою конечность, он начнет задаваться вопросом о своей истинной самости, которая есть не что иное, как посланная ему бытием уникальная судьба. «Dasein-аналитик возвращает человеку его истинное достоинство: человек – посланник того, что лежит в основе всего сущего, посланник, на которого в его жизни возложена миссия проявлять истину максимально возможно для данного места и времени»<sup>49</sup>.

Приведенная выше формулировка дает понять, что, несмотря на достаточно оригинальный подход, терапия Босса все же в большей степени напоминает психоанализ Юнга, а не экзистенциальную психологию «по Хайдеггеру». Хайдеггеров-

<sup>48</sup> Boss M. Psychoanalysis and Daseinanalysis. N. Y., 1963. P. 70.

<sup>49</sup> Ibid. P. 70.

ское «бытие», как было показано в первой главе, не является «основой сущего», более того, Хайдеггер всегда называл такое понимание бытия метафизическим, а значит, чуждым своему мышлению. Именно такое понимание бытия, согласно Хайдеггеру, ведет к тому, что человек начинает чувствовать себя «наместником Бога на земле», «хозяином сущего», а из этого, как следствие, вытекает и технократический проект западной цивилизации по овладению всем сущим. Бытие посылает себя человеку как судьбу, но для того, чтобы человек «дал бытию слово», для того, чтобы человек служил бытию и хранил его открытость. Это осуществляется в мышлении и не ведет к продуцированию какой-либо этики или деятельности. Ибо любая деятельность есть мышление и осуществление бытия. Крестьянин в поле, ухаживающий за землей, а не «обрабатывающий чернозем», существует столь же подлинно, сколь и мыслитель. Судьба мыслителя ничем не более примечательна. Причем, по Хайдеггеру, такая судьба выпадает далеко не всякому и бытие большей частью «скрывается».

Босс же требует, чтобы каждый человек реализовывал истину, так как в этом состоит призвание каждого человека. Эта «реализация истины» – духовная деятельность любого рода: искусство, религия, философия, причем в бесконечном разнообразии вариантов. Цель терапии Босса – превратить всякого пациента в художника, поэта, писателя, верующего, философа и т. д. Любого, на выбор. Главное чтобы творчество было оригинальным. Такова же перспективная цель терапии Юнга. Недаром Юнг предпочитал иметь дело с «продвинутыми» в духовном производстве пациентами – «культурными» и «интеллигентными» людьми. С теми, кому узки рамки общественных норм, кто не просто хочет научиться «не стес-

няться, выступая перед аудиторией» или «бросить курить», а кто хочет быть неповторимой индивидуальностью. Эта индивидуальность гарантирована каждому либо «коллективным бессознательным» (Юнг), либо «бытием» (Босс).

Симпатии Юнга и Босса к «восточной мудрости», к «нетрадиционной медицине» еще раз свидетельствуют о родственности их концепций. Однако если Юнг отдавал себе отчет в некотором «индивидуализме» своей концепции (введение в теорию двух фундаментально-различных психологических типов – интровертов, ориентированных на внутренний мир, и экстравертов – ориентированных на мир внешний) и пытался этот индивидуализм сгладить за счет «коллективного бессознательного», то Босс не видит проблемы и не собирается ее решать. В самом деле, он всерьез борется и хочет всю медицину и психологию сориентировать на свой идеал существования человека – изолированное. Такое существование в своей книге «Маленький принц» изобразил французский писатель-экзистенциалист А. де Сент-Экзюпери. Когда у каждого есть своя планета, не может быть ни эпидемий, ни убийств и т. д. Когда у каждого своя планета, он отвечает за нее, «ухаживает» а не эксплуатирует как «ничью».

Однако при таком существовании невозможно даже элементарное продолжение человеческого рода, и, чтобы вести такое существование, надо быть вечным. Последовательная антисоциальная позиция приводит к тому, что человек вообще перестает быть человеком. Рассмотрение общества как зла и рассмотрение смерти как зла предполагают друг друга (в этой логике). Между тем смертность человека – главный пункт для экзистенциализма. Причем смертность не как зло или добро, а как факт. Поэтому и Хайдеггер, описывая общество

---

(das Man) с нескрываемым презрением, тем не менее не ставил себе целью его изменить. Он согласился на то, что всякое существование всегда будет в некотором смысле неподлинным, и даже, более того, чем больше в нем подлинности, тем больше будет и неподлинности (такова структура Ereignis, которое чем больше открывает, тем больше скрывает). Босс же поставил невыполнимую задачу – добиться стопроцентно подлинного существования. Эта задача противоречит бытию Ereignis и потому невыполнима.

«Экзистенциальная психология» Босса оказалась не в ней как в таковой, а в ее отдельных фрагментах, отдельных пунктах, методиках. Босс не создал новую науку (ибо наука предполагает осуществление), но повлиял на уже имеющуюся науку, на ученых. Дальнейшая эволюция «экзистенциальной психологии» связана как раз со спецификой влияния отцов-искателей на своих учеников. В зависимости от того, на что делается акцент, различаются и концепции экзистенциальных психологов послевоенного периода.

---

## **Позитивная роль переживания в становлении личности**

Если подвести итоги многолетних дискуссий в среде экзистенциальных психологов по поводу взаимоотношений личности и общества, то можно сформулировать несколько тезисов.

Существует «старая» психология XIX века, ориентированная на позитивистскую философию, которая исходит из того, что психические функции являются продуктами физической конституции человека. Изучая тонкую человеческую физиологию, мы можем постичь и высшие психические функции. Общество для этих психологов есть только производный феномен, только совокупность индивидов.

Существует «новая» психология, которая признает первичность общества по отношению к индивиду. Человек – изначально общественное существо; нормы, ценности, общественные артефакты, культура вообще – все, что делает человека человеком, – «хранится» в культурных практиках, в деятельности, в результате усвоения которых человек, собственно, и становится человеком. Более того, так называемую физиологию

гию можно постичь только исходя из изучения форм социализации, деятельности и усвоения культурных артефактов. Рука человека является продуктом труда. Пальцы скрипача-виртуоза приобретают присущие им физиологические особенности в результате долгих упражнений, обусловленных требованием эстетических ценностей, которые по определению являются общественными. Точно так же мозг любого человека – это не нечто природное, а нечто, прошедшее обработку культурными механизмами. Физиологи, которые берут современного человека и с помощью современной аппаратуры пытаются изучать работу его мозга, думая при этом, что они постигают какие-то «природные механизмы», так же заблуждаются, как заблуждался бы человек, который бы вздумал любоваться «природой» на улицах мегаполиса. Так называемой дикой природы, не обработанной человеком, не несущей на себе отпечатков культуры на планете, уже практически не осталось, уж во всяком случае, мозг и физиология современного человека – это не то место, где ее можно найти.

Могут возразить, что незатронутая культурой чистая природа обнаруживается на окраинах цивилизации, у дикарей и, в конце концов, у детей, поскольку дети представляют собой еще не окультуренную данность. Еще одним «оазисом» природы могут считаться сумасшедшие, чья жизнь протекает в соответствии с природными циклами, реагирует на изменения погоды, смену фаз луны и т. д. Однако и здесь физиологов ждет разочарование. Естествознание начала века, даже такое консервативное, как физика, пришло к выводу (Эйнштейн, Гейзенберг, Шрёдингер, Бор, Планк), что даже сам процесс наблюдения оказывает влияние на так называемую «объективную» реальность. Влияние это может быть двояким.

Во-первых, дети, сумасшедшие и дикари изменяют свое поведение, если становятся объектом изучения. Даже атомы меняют при этом свое поведение, что уж говорить о более высокоорганизованных, сложных «объектах». Во-вторых, изучаемый, анализируемый материал просеивается через сито понятий, которые устанавливает сам субъект-исследователь. Материал заранее отбирается в соответствии с выдвинутыми *a priori* гипотезами. Таким образом, над якобы объективным изучением чисто природных объектов нависает идеал культурной нормы, атрибутами которой являются Взрослость, Цивилизованность, Нормальность в противоположность дикарству, детству и сумасшествию.

Экзистенциальная психология в целом позитивно оценивает результаты, достигнутые новой психологией, и солидаризируется с ее критическими аргументами против «старой физиологической» психологии. Но одновременно экзистенциальная психология заявляет, что новая психология совершает ту же ошибку в отношении экзистенциальной психологии, что и старая физиология по отношению к новой психологии. В чем состоит эта ошибка? Физиологи пытались понять высшее с помощью низшего, т. е. общество через природу, тогда как на самом деле к пониманию природы нужно идти через общество. Новые психологи очень часто вспоминали фразу Маркса: «Не анатомия обезьяны – ключ к анатомии человека, а анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны». Экзистенциальные психологи считают, что эту же фразу новая культуроцентристская и обществоцентристская психология должна применить к себе. Все общественные нормы и культурные артефакты есть не что иное, как порождение великих личностей, т. е. Гениев, поэтому Гениев нельзя

понять, исходя из общества, наоборот, перефразируя Маркса, анатомия Гения – ключ к анатомии общества.

Вот этой-то анатомией великой личности, анатомией Гения, и занималась экзистенциальная психология с момента ее основания, с момента ясперсовских биографий великих творцов<sup>50</sup>. При этом экзистенциальная психология тщательно следила за тем, чтобы в процессе наблюдения и исследования на изучаемые объекты не экстраполировались общественные и культурные нормы. Феноменологический метод, избранный для этой цели экзистенциальными психологами, рекомендует вживание в мир личности, подобно тому как кросскультурные психологи подолгу жили среди дикарей, изучали их язык и т. п. для того, чтобы минимизировать влияние наблюдателя на объект. По мере того как человек общественный становится таковым в силу борьбы с природой – как внешней (посредством труда), так и внутренней (посредством разумного контроля над природными влечениями), так и личность становится личностью только через посредство борьбы с общественным и через его подчинение себе. Внешним образом это проявляется в индивидуальном преломлении Нормы. Это выливается в создание правил личности, правил, которые не претендуют на всеобщность как законы и нормы, но в то же время способны организовывать хаос. Именно таковы, например, правила игры у детей, ритуалы у дикарей, правила сумасшедших (вспомним случай Лолы Фосс, описанный Бинсвангером, который ясно показывает, что сумасшествие и состоит в невозможности выполнять невероятное количество правил, которыми больная оснастила свою жизнь)<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> См.: Ясперс К. Стриндберг и Ван Гог. СПб., 1999.

<sup>51</sup> См.: Бинсвангер Л. Бытие в мире. Введение в экзистенциальную психиатрию. М.; СПб., 1999. С. 230.

Правила бессмысленны в глобальном плане, но они имеют другой смысл, они освобождают от Общественного Закона, с одной стороны, и от Природной Энтропии – с другой. И закон, и энтропия одинаково являются абстракциями. Во внутреннем плане это проявляется в освобождении от нормы в пользу индивидуальности, уникальности. Уникальность личности не является признаком несовершенства, признаком недоцивилизованности, недовоспитанности или ненормальности. Уникальность – это не некий остаток, с которым борются в процессе воспитания и с которым нужно смириться как с неизбежным злом. Напротив, уникальность входит в онтологическую структуру личности, и она нуждается не в уничтожении, а в культивировании. Естественно, речь идет не о природной уникальности; настаивание на каких-то природных особенностях является для личности скорее губительным.

Анатомия великой личности выявила конституирующие личность факторы, например смертность и ее преломление в сознании. Осознание факта собственной смертности открывает человеку его уникальность, ибо каждый человек смертен сам, лично. И. Ялом в книге «Экзистенциальная психотерапия» утверждает, что от того, как человек относится к собственной смертности, зависят его характер и его судьба<sup>52</sup>. Прежняя психология, естественно, не могла пройти мимо феномена смерти. Нельзя говорить, что «смертность» впервые тематизирована только экзистенциальной психологией. Но смерть помещалась прежними психологами в область природных явлений, которые являются чем-то низшим по срав-

---

<sup>52</sup> См.: Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М., 1999. С. 35. (Б-ка психологии и психотерапии; Вып. 58).

нению с вечными культурными и общественными ценностями. Да, конечно, смерть, как и природа, каждый раз берет свое. Но это только лишний раз доказывает относительную ценность отдельного человека и абсолютную ценность рода: индивид умирает, чтобы жил род, жизнь индивида должна быть посвящена роду. Смерть даже наделяют различными позитивными функциями. Так, например, Фрейд в работе «По ту сторону принципа удовольствия» говорит о смерти как о влечении, пронизывающем все живые существа, но именно в борьбе с этим влечением, именно как контрсила, связывающая энергию энтропии и хаоса, выступает энергия либидо, сублимация которой дает в итоге вечные ценности культуры. То есть смерть – это то, от чего необходимо оттолкнуться, и чем сильнее будет этот толчок, тем выше будут достижения. Судьба самого Фрейда, по утверждению Ялома, является иллюстрацией его концепции: всю жизнь боявшийся смерти Фрейд мечтал стать бессмертным благодаря своей славе и месту в истории культуры, в истории человеческого рода.

Ж. Пиаже нагружал смерть другой позитивной функцией. По его представлениям, дети, как и дикари, проходят несколько стадий анимизма, т. е. считают, что все вещи в этом мире движимы духами. Причинность еще не отделяется в их сознании от мотивации: если некто что-то делает, значит, он имеет желание это делать. Когда дети осознают смерть, т. е. понимают, что некие процессы произошли не благодаря, а вопреки желанию субъектов, они начинают понимать такую фундаментальную категорию, как причинность, и отделять ее от мотивации и целеполагания. Естественно, что причинность, по Пиаже, тоже принадлежит к явлениям природы, равно как и выявляющая ее смертность.

Как видим, экзистенциальные психологи не были теми, кто первыми начал размышлять о проблеме смертности и о влиянии смертности на формирование личности. Но они придали смерти иной статус. Экзистенциальная философия в лице Ясперса и Хайдеггера сделала смерть не явлением природы («животное не умирает, оно просто кончается») и даже не явлением культуры, а над-природным и над-культурным Событием. Смерть есть последняя возможность человека, фон, на котором разворачиваются все другие возможности. Только благодаря набрасыванию этих возможностей становится возможным понимание и настроение, только из понимания и настроения произрастают разум и эмоции. То есть без понимания и настроения, без набрасывания возможностей, без смертности невозможна вообще никакая психология – ни как наука, ни как изучаемая этой наукой реальность. Этот момент нужно подчеркнуть особо.

Данный очерк мы назвали «Позитивная роль переживания в становлении личности», и это может навести на мысль о том, что смертность – одно из многих переживаний, которое наряду с негативными сторонами имеет и стороны позитивные. Ведь смертность не только то, что дает развернуться всем переживаниям, как негативным, так и позитивным. Смертность – это то, что делает возможной уникальную человеческую личность. Осознание смертности впервые дает человеку возможность планировать (точнее, набрасывать возможности) свое будущее, решительнее выбирать настоящее, совершать ответственный выбор и, наконец, иметь прошлое, т. е. носить с собой груз вины за невыбор тех или иных возможностей. Не случайно дети до определенного возраста не помнят о своем прошлом, не думают о нем, не извлекают уро-

ков. Не случайно в настоящем они предпочитают, чтобы выбор за них делал кто-либо другой, или же руководствуются случайностью каприза, поскольку имеют смутное представление о своем будущем и не отличают себя от других детей или взрослых, глядя на различия в возможностях.

Дети (впрочем, для многих детство может продолжаться всю жизнь) живут словно во сне, не понимая смысла большинства тех действий, которые они совершают, не понимая смысла тех слов, которые говорят. Дети учатся навыкам коммуникации и другим практикам через подражание взрослым, через копирование их деятельности. Они употребляют фразы, речевые обороты в определенных ситуациях, потому что их научили употреблять такие фразы в таких ситуациях. Они совершают определенные действия, потому что взрослые совершают такие же действия. Впоследствии, становясь взрослыми, они начинают думать так, а не иначе, потому что «все так думают», покупать вещи, потому что «все их покупают», читать те или иные книги, потому что «все их читают», ходить на работу, потому что «все ходят на работу» и т. д. Такой Совершенный Общественный Человек ничего не знает о прошлом – ни о своем собственном, ни об истории своей страны. Он ни за что не отвечает в настоящем, не испытывает мук выбора и мук совести, он смутно представляет свое будущее, думая, что все будет идти так, как идет. Совершенно справедливо таких людей называют инфантильными. В то же самое время это, как уже было сказано, предельно социализированные люди: *Das Man* (человек среднего рода), как называл их Хайдеггер.

Для экзистенциальной психологии ребенок, дикарь и сумасшедший являются не недосоциализированными суще-

ствами, а, наоборот, существами предельно социализированными. Ребенок с самого рождения вовлечен в определенную среду, он не принимает никаких решений. Взрослые, т. е. среда, обеспечивают ему материальные и идеальные условия существования, ограждают его от незапланированных событий. То же происходит с дикарями, чья жизнь предельно ритуализирована и регламентирована; любое событие, внешнее по отношению к этим ритуалам, получает интерпретацию со стороны верховных жрецов и вписывается в привычную картину мира. Событие не расширяет горизонта племени. Оно либо справляется с инновациями, либо просто умирает.

Так и шизофрению можно рассматривать как предельную социализацию. Французские психоаналитики Ж. Делез и Ф. Гваттари в своем бестселлере «Капитализм и шизофрения» доказывали, что современное общество, т. е. общество последних двух столетий, шизофренизирует личность. Если раньше, скажем, ремесленные навыки могли передаваться из поколения в поколение, то теперь, наоборот, один человек на протяжении жизни меняет по несколько профессий. Вокруг него все постоянно меняется: меняются внешний вид улиц, внутренний интерьер дома, изменяются технические приспособления. Приспособиться к этим стрессам чрезвычайно трудно. Не СПИД и не рак являются болезнями XX века, а именно шизофрения. Лауреат Нобелевской премии О. Тоффлер даже предложил новое название для этой болезни – «футурошок»<sup>53</sup>. Он также предположил, что в будущем люди столкнутся с еще большим количеством изменений, чем сейчас. Ответом на это будут стрессы, срывы, наркотики, истерии, психозы и шизофрения. На самом деле, чем, например, отличается сознание ши-

<sup>53</sup> См.: Тоффлер О. Футурошок. СПб., 1997.

зофреника от информационного шума, создаваемого, к примеру, средствами массовой информации? Одновременно нам говорят о десятках событий, мы слышим сотни голосов, бессвязных фраз, рекламных роликов, видим какие-то отрывочные образы и т. д. Шизофреник – это просто человек, который утратил границу между социальным и индивидуальным, он просто превратился в чистое социальное, в *Das Man*. Лечение этой болезни, таким образом, должно быть «лечением от общества». И. Ялом даже назвал одну из своих книг парадоксальным образом – «Лечение от любви»<sup>54</sup>. Это название было призвано шокировать так называемую гуманистическую психологию, которая рекомендовала «любовь» в качестве основного лекарства от всех психических расстройств.

Управляемые кризисы и переживания чрезвычайно полезны для развития личности, для выхода ее на новый уровень, для избавления от симптомов психических расстройств. Излишняя привязанность к какому-либо определенному человеку лишает больного самости, а порой, по утверждению Ялома, и жизни (судьбы). Вернуть человеку его индивидуальность, его уникальность и его судьбу – цель экзистенциальной терапии, пусть даже в процессе этого лечения человек претерпит эмоциональные страдания и в результате станет более одиноким. Одиночество вовсе не является негативным феноменом. Таковым оно стало только в эпоху «восстания масс», говоря словами Ортега-и-Гассета. Лишь с развитием капитализма, обобществлением производства, урбанизацией приходит в общество социальность как культурная норма. Социализированным быть хорошо, одиноким – плохо.

---

<sup>54</sup> См.: Ялом И. Лечение от любви и другие психотерапевтические новеллы. М., 1997. (Б-ка психологии и психотерапии; Вып. 21).

XX век дал человечеству примеры выдающихся социальных действий: массовые революции, великие стройки, мировые войны, миграции и т. п. Но послевоенное общество, по мнению психологов-экзистенциалистов, уже не может быть таким, как прежде, не может быть «таким социальным». Во-первых, потому, что социальное уже достигло своего предела: бóльших манипуляторов социальным, чем Гитлер, Сталин, Ленин, Мао Цзэдун, Ганди, человечеству не породить. Никакая великая идея, никакая великая стройка уже не способны вызвать такую энергию, которую они вызывали раньше. «Великие подвиги» прошлого невозможно превзойти. Во-вторых, сегодняшнее общество все больше и больше начинает состоять из «великих» личностей. Если раньше 70 процентов населения в России было неграмотным, и даже в цивилизованных странах таких было 15 процентов, то после войны и в России, и в Европе неграмотные составляют менее 5 процентов. Если раньше в любой стране поэт считался пророком, то сегодня поэтами являются каждый второй студент технического вуза и поголовно все студенты-гуманитарии.

Количество гениев и великих личностей на душу населения с каждым годом увеличивается и в 60-е годы XX столетия превысило критическую массу, после которой общество уже не может называться обществом. Это привело к тому, что во всех цивилизованных странах начались своеобразные «бунты интеллигенции»: хрущевская «оттепель» в России, студенческие и левые волнения во Франции, Америке, Англии. Проблема, однако, заключается в том, что все эти новоявленные гении и великие личности являются лишь подражателями. Они симулируют гениальность, поскольку лучшие ее образцы уже существовали в прошлом. Но, поскольку прежних

масс уже не существует, то и гении превращаются в гениев масштаба двора, масштаба факультета, города, в кумиров определенной прослойки. Ориентированность этих новых гениев и великих личностей на массы при отсутствии таковых приводит к тому, что идеи остаются без воплощения и никаких мощных общественных инноваций, революций в разных областях не осуществляется или осуществляется все меньше и меньше. Кроме того, симулирование прошлого также означает, что количество подлинных инноваций уменьшается. Поэтому культурологи и социологи 60–70-х годов заговорили о застое в цивилизованных странах.

Кроме уже названных причин этого застоя было названо в том числе отсутствие стрессов и кризисов в благополучных цивилизованных странах. Десятилетия без войны (чего раньше никогда не было) привело к рождению целых поколений инфантильных людей, капризных потребителей. И социологи вспомнили, как нельзя кстати здесь пришли старые доктрины еще XIX века, о том, что войны являются двигателем прогресса, они необходимы для общества так же, как ветер необходим озеру, чтобы оно не превратилось в болото. Политики всерьез заговорили о том, что обществу необходимо кровопускание, подобное тому, каким в Средние века медицина лечила все болезни, поскольку эта мера вызывала в организме некий стресс и заставляла все органы функционировать более слаженно.

Социальная инженерия нашла выход в этой ситуации: возникли теории «управления кризисом». В глобальном плане на Западе был создан некий симулякр войны – «холодная война», симулякр кризиса – так называемая советская угроза. Кроме глобального кризиса постоянно с помощью средств мас-

совой информации создавались десятки и сотни мелких кризисов и катастроф, позволяющих держать общество в напряжении и оправдывать бюджетные расходы или тут или иную правительственную деятельность. Появилась специальность, которой стали обучать в университетах, – crisis-management, в России ее называют совершенно неправильно – «антикризисное управление». На самом деле, кризисный управляющий приходит в частную компанию или на государственную службу не для того, чтобы бороться с кризисами, а для того, чтобы их создавать и управлять ими. Так, например, специально провоцируются психологические кризисы внутри коллектива для того, чтобы избавиться от ненужных сотрудников, заставить лучше работать тех, кто остался, или привить всем сотрудникам некий новый опыт. Провоцируются кризисы и во внешней среде с помощью средств массовой информации, некие скандалы, которые создают рекламу фирме или ее продукции или привлекают внимание общественного сознания к определенной теме или проблеме. Так, например, фирмы, производящие косметику, ювелирные изделия, одежду, тратят миллионы долларов на освещение семейных скандалов, противостояния случаям домашнего насилия и угнетения женщин со стороны мужчин. Этим фирмам выгодно, чтобы семьи существовали весьма непродолжительное время и чтобы мужчины и женщины все время находились в состоянии флирта, в состоянии завязывания отношений, а не в стабильном состоянии семьи. Феминистские организации во всем мире не просуществовали бы и нескольких месяцев, если бы их не поддерживали мужчины с тугими кошельками из транснациональных корпораций, торгующих одеждой pret-a-porte и средствами личной гигиены.

Экзистенциальная психология в целом как течение является ответом психологов на создавшуюся ситуацию. Это тоже crisis-management, только в сфере личностного развития. Кризисы плодотворны, переживания необходимы, – такова аксиома экзистенциальной психологии. Однако все это не может не привести к созданию теории личностного развития, которая целиком и полностью будет строиться на роли кризисов и переживаний. Параллельно процессу взросления как процессу социализации и интериоризации схем деятельности и культурных норм в человеке идет процесс формирования личной истории, связанной с катастрофами, травмами, сбоями социализации, перерывами в развитии и нестандартными творческими усвоениями деятельностных схем. Эта «дискретная» история Личности диалектически дополняет «континуальную» историю, детально исследованную со времен Ж. Пиаже. В этой «дискретной» истории есть свои обязательные узловые точки (например, переживание первой информации о смертности людей) и свои «зоны ближайшего развития». Подобно тому как в «континуальной истории» ребенок не способен освоить сразу сложный вид деятельности, в дискретной истории ребенок не способен пережить несоизмеримую его психике катастрофу, и вместо позитивного развивающего эффекта она может оказать травмирующее, непоправимое воздействие.

Такая теория катастрофического развития – своего рода сухой научный остаток экзистенциальной психологии. Ведь если говорить объективно, очень большое количество ученых-психологов во всем мире не приняло ее из-за того, что считало, что экзистенциальные психологи привносят в науку недоказуемые религиозные предпосылки. Предположе-

ния экзистенциальных психологов о том, что существует над-природная и надобщественная реальность и вытекающая из этого предположения концепция великих личностей как посредников между этой сверхреальностью и обществом, действительно является спорной с точки зрения доказуемости существования этой сверхреальности. Однако вовсе не требуется безоговорочно верить всем предпосылкам экзистенциальной психологии, ведь можно с тем же успехом считать, что экзистенциальные психологи бессознательно или специально создали виртуальную сверхреальность, предположили некий над-общественный фактор, и это предположение оказалось эвристически ценным, помогло открыть важную роль кризисов и переживаний в развитии личности.

Конечно, каждый из экзистенциальных психологов строил свою теорию личностного развития и по-своему интерпретировал различные кризисные точки, которые проходит личность в своем становлении. Подробнее теории наиболее выдающихся экзистенциальных психологов будут рассмотрены нами далее, но вначале мы хотели бы остановиться на наиболее общих установках экзистенциальной психологии. И сделать это удобнее всего на примере сопоставления взглядов представителей экзистенциальной психологии с аналогичными теориями, характерными для представителей культурно-исторической психологии. Ведь нельзя сказать, что культурно-историческая психология полностью игнорировала аспект переживания, фактор личностных кризисов в развитии человека. Но горизонт, в котором рассматривались эти личностные кризисы, существенно отличается от горизонта, рассматриваемого экзистенциальной психологией. Для сопоставления мы возьмем работу, в которой данная проблема-

тика достигла своего наиболее полного и концептуального выражения. Это классическая монография Ф. Е. Василюка «Психология переживания»<sup>55</sup>.

На первых же страницах книги Василюк, анализируя причины разрыва, существующего между академической психологией и практикой психотерапии, говорит об очень важной вещи: никакая теоретическая психология не способна помочь пациенту в трудной ситуации, потому что психотерапевт не может встать на место пациента и заменить его собой: «Человек всегда сам и только сам может пережить события, обстоятельства и изменения своей жизни, породившие кризис. Никто за него это сделать не может, как не может самый искушенный учитель *понять* за своего ученика объясняемый материал»<sup>56</sup>. Под этими словами подписались бы все без исключения экзистенциальные психологи. Собственно говоря, экзистенциальная психология и вырастает из проблематизации человеческой самости. Почему человек только сам может что-то понять, почему он только сам может пережить нечто? Что значат эти загадочные слова «только сам»? А они означают, что есть особый круг феноменов, которые касаются сущности бытия самого человека, и именно в силу такой важности и неотъемлемости от этого человеческого бытия они не могут быть оторваны от этого бытия и перепоручены кому-либо другому. Можно поручить другому сделать за себя какую-то работу, но нельзя поручить понять за себя какую-либо теорему.

Между целерациональной деятельностью и некими самостоятельными феноменами пролегает глубокая пропасть. С точки зре-

<sup>55</sup> См.: Василюк Ф. Е. Психология переживания. М., 1984.

<sup>56</sup> Там же. С. 11.

ния результата и с точки зрения фактического позитивного взгляда на мир совершенно не важно, кто действовал и кто достиг результата. Не важно, кто сбросил атомную бомбу на Хиросиму, как фамилия этого пилота, важно, что бомба сброшена. Не важно, кто строил БАМ, какие люди участвовали в Великой Отечественной войне. Все это неизвестные герои, неизвестные солдаты. Для мира, в котором деятельность и ее результаты являются самым значимым и самым главным, действует железная формула Сталина: «Незаменимых у нас нет». Если же мы подходим к вопросу с точки зрения личности, как это делают экзистенциальные психологи, то важны процессы осознания и переживания, которые происходят в этой личности и которые часто не находят никакой корреляции с его деятельностью и его поступками. Томас Фереби, который нажал кнопку сброса бомбы и стал убийцей 140 тысяч человек, даже в возрасте 71 года, давая интервью, не испытывал никаких переживаний по поводу того, что сделал. «Я выполнял приказ», – повторял он. Зато его коллеги, члены экипажа того же самолета, и в частности командир экипажа, всю жизнь мучились угрызениями совести. Причем к одним раскаяние пришло сразу же, к другим – только через несколько лет. Для одних это стало поводом начать религиозную жизнь, для других – причиной самоубийства. Одно и то же событие совершенно по-разному повлияло на разных людей, хотя с точки зрения деятельности и результата оно для всех инвариантно. Экзистенциальная психология принципиально отказывается от категории деятельности как от центральной категории психологии.

Совершенно другой подход демонстрирует Василюк. В самом начале он последовательно подвергает критике сначала

вульгарно-материалистическую психологию за то, что она считает переживание эпифеноменом и не видит в нем самостоятельного предмета науки, затем – старую традиционную психологию за неправильное понимание переживания как пассивного состояния, замкнутого самого в себе сознания и, наконец, современную ему культурно-историческую психологию деятельности за то, что тема переживания не получила в ней должного развития. С этой критикой могла бы солидаризироваться экзистенциальная психология, потому что она считает, что именно ей принадлежит монополия на тему переживания, правда, всегда объясняя, почему никакая другая психология не может адекватно постичь этот феномен. Василюк же не выясняет причины, почему это случилось, хотя косвенно дает понять, что психология деятельности потому не занимается переживаниями, что переживание возникает там и тогда, когда деятельность оказывается невозможной. Если мы не хотим создавать новую психологию специально для феномена переживания, то мы должны внутри психологии деятельности найти место для переживания. А это значит, что переживание должно быть перетолковано как деятельность, т. е. как активный процесс, противоположность его пассивности в традиционной психологии.

Именно эта фундаментальная установка изначально отличает теорию Василюка от экзистенциальной психологии. Деятельностная, активная жизнь с самого начала рассматриваются им как Норма. Невозможность деятельности рассматривается как Патология. Переживание же рассматривается как особый вид деятельности по преодолению этой Патологии, т. е. по преодолению невозможности действовать. Василюк особо подчеркивает активный смысл слова «переживание» и

даже пишет его как «пере-живание». Книга Василюка имеет подзаголовок «Анализ преодоления критических ситуаций». Слово «преодоление» здесь также является ключевым. «Переживание – это преодоление некоего “разрыва” жизни, это некая восстановительная работа, как бы перпендикулярная линии реализации жизни. То, что процессы переживания противопоставляются реализации жизни, то есть деятельности, не означает, что это какие-то мистические внежизненные процессы: по своему психофизиологическому составу это те же процессы жизни и деятельности, но по своему психологическому смыслу и назначению – это процессы, направленные на самую жизнь, на обеспечение психологической возможности ее реализации»<sup>57</sup>.

Эта цитата, возможно, является самым спорным пунктом, точкой расхождения между экзистенциальной психологией и теорией деятельности. Ведь если Василюк определяет переживание как деятельность по обеспечению деятельности, как деятельность для создания возможностей деятельности, то не должна ли тогда психология переживания занять высшее положение по отношению ко всей теории деятельности? Ведь то, что обеспечивает саму деятельность, явно главнее и выше, нежели сама деятельность. И еще большой вопрос, является ли то, что обеспечивает деятельность, деятельностью? В приведенной выше цитате Василюк делает несколько категорических утверждений: 1) переживание – это восстановительная работа; 2) реализация жизни есть деятельность; 3) переживание хоть и противопоставляется реализации жизни, само не является внежизненным процессом. Все три пункта отрицаются экзистенциальной психологией. Во-

<sup>57</sup> Василюк Ф. Е. Психология переживания. С. 25.

первых, переживание – это не только и не столько восстановительная работа, сколько работа по обеспечению условий деятельности, это то, что дает деятельности быть, то, что делает возможным любую деятельность. Ведь «восстановление», даже если брать только этот аспект, осуществляется тем же способом, что и обеспечение и создание возможностей. Например, восстановление, реставрация жилого дома, по сути, та же самая строительная работа, что и строительство дома. Поэтому переживания – это не только реставрация, не только возможность снова начать жизнь в построенном доме, переживание – само строительство, закладка фундамента, возведение стен, внутри которых и протекает жизнь, понятая как деятельность. Во-вторых, жизнь, конечно, это в том числе и деятельность, но она не сводится к деятельности.

Уже в 20-е годы Макс Вебер, затем в 30-е годы представители Франкфуртской школы, к которой принадлежали такие известные психологи, как Э. Фромм и В. Райх, разделили всю человеческую практику на две принципиально разные категории – на целерациональную деятельность и коммуникацию. В 80-е годы из коммуникации была выделена еще и коммуникация по поводу коммуникации, или дискурс. Деятельность и коммуникация функционируют по совершенно разным законам. В деятельности есть цели и мотивы, коммуникация может быть совершенно бесцельной. Ее смысл может заключаться в себе самой. Деятельность подчиняется закону эффективности, а коммуникация – закону открытости и признания. Это означает, что должен уважаться каждый член коммуникации и что у него должно быть право на вопрос и на ответ внутри общего диалога.

С разделением деятельности и коммуникации в две разные области была связана мощная гуманитарная критика совре-

менного общества со стороны западной интеллигенции. Современное общество якобы слишком увлеклось целерациональной деятельностью, эффективностью, технической успешностью, и оно совершенно не представляет себе последствий производимых прогрессом форм и способов деятельности. Наука и техника должны быть подчинены гуманитарному знанию – вот основное требование всевозможных «зеленых» и представителей других гуманитарных движений. Более того, они доказывают, что деятельность становится возможной и получает свой смысл только из коммуникации, а коммуникация, в свою очередь, из дискурса, в котором устанавливаются правила коммуникации. Дискурс же всегда осуществляется в определенном фундаментальном настроении (надежда, страх, сомнение и т. п.), укорененном в переживании События. Деятельность, таким образом, оказывается своеобразной нишей и производной ступенью в жизни человека. Жизнь – это не некая стрела, направленная к цели, это не ряд операций, которые человек должен осуществить, чтобы достичь какого-либо результата. Поэтому не существует никакой «линии жизни», о которой говорит Василюк. Жизнь изначально нелинейна, атомарна, дискретна, катастрофична.

И наконец, относительно третьего утверждения Василюка о том, что переживание не является внежизненным процессом. Если жизнь понимать как деятельность, то переживание, безусловно, внежизненный процесс. Оно действительно находится в «перпендикулярном отношении» к «линии жизни» именно потому, что является по своему происхождению более высшим и обеспечивающим возможность бытия более низшего, т. е. деятельностных процессов. Именно за это признание «внежизненной реальности» экзистенциальную пси-

хологию и упрекают в ненаучности и протаскивании теологических установок.

Экзистенциальная психология и в самом деле занимается несколько другим срезом человеческого бытия. Это становится особенно ясно при сопоставлении двух схожих на вид понятий: понятия «критической ситуации» у Василюка и понятия «пограничной ситуации» в экзистенциальной психологии. Василюк анализирует четыре вида критических ситуаций: это стресс, фрустрация, конфликт и кризис. Для стресса определяющим является понятие утраты контроля, которое возникает в ответ на любой вызов со стороны среды. Для фрустрации определяющими являются возникновение трудностей при достижении цели. Для конфликта определяющей является проблема согласования мотивов и ценностей. И только для кризиса определяющей является проблема реализации жизненного замысла, причем Василюк подчеркивает, что «о психологической теории кризисов говорить еще рано», но «системообразующей категорией этой будущей концепции... должна стать категория индивидуальной жизни»<sup>58</sup>.

Напомним, что экзистенциальная психология сразу начинается с индивидуальной жизни. Она одним махом перескакивает через понятия стресса, фрустрации и конфликта и сразу же приходит к понятию кризиса, однако и кризис рассматривается ею более основательно. «Пограничная ситуация» – это та и только та ситуация, в которой человек переживает свою смертность. Переживание смертности делает возможным сам так называемый «жизненный замысел», о котором говорит Василюк, причем это всего лишь один из возможных ответов со стороны человеческого существа. Взгляд на кри-

<sup>58</sup> Василюк Ф. Е. Психология переживания. С. 46–47.

зис как на кризис самоактуализации, как у Василюка, – очень упрощенное понимание кризиса, поскольку жизнь не есть самоактуализация. С точки зрения экзистенциальной психологии жизнь – актуализация внежизненных смыслов. Понятие самоактуализации является одним из самых критикуемых в экзистенциальной психологии. Настоящий экзистенциальный кризис возникает не тогда, когда человек встречает препятствия в реализации жизненного плана, а тогда, когда он понимает, что любой его личный план в принципе нереализуем, а даже если он и будет воплощен, то это будет свидетельствовать лишь о его ничтожности.

Настоящий экзистенциальный кризис возникает, когда человек ищет и не находит верховный над-жизненный смысл. Кризис, о котором говорит Василюк, а также конфликт, фрустрация и стресс – лишь бледные подобию настоящего экзистенциального кризиса, и хотя они и переживаются человеком, не являются для него сущностными, судьбообразующими. Стрессы, фрустрации, конфликты и кризисы испытываются и животными, причем стрессы переживают даже простейшие. А кризис может испытывать, например, собака, потерявшая хозяйина, ведь для нее исчезает жизненный смысл. Важное для экзистенциальной психологии понятие кризиса у Василюка рассматривается неадекватно себе и скорее является копией с понятия фрустрации. Только если в теории фрустрации речь идет об отдельном действии, то в теории кризиса это действие растягивается на всю жизнь. Цель из «близкой» перемещается в далекую перспективу. Здесь опять видно стремление Василюка положить в основу осмысления психологических процессов целерациональную деятельность. Это не значит, что размышления Василюка являются ложными, наоборот, они ис-

тинны, но истинны только в своем аспекте. Можно, конечно, классифицировать всех рыб относительно того критерия, сколько каждая из них сможет прожить на суше. Но не будет ли такой критерий чем-то внешним и не сущностным?

Понятия конфликта, фрустрации и стресса не являются специфическими для человека. И это подчеркивает даже сам Василюк, особенно когда он анализирует понятие «стресс» и выступает против неоправданного его расширения и применения к таким сложным образованиям, как человеческая психика. Но ведь то же самое можно сказать и о понятии «деятельность». Поскольку оно является точкой расхождения между экзистенциальной психологией и психологией переживания Василюка, мы рассмотрим его более подробно.

Понятию деятельности у Василюка посвящена специальная глава – «Понятие жизни и деятельности в концепции А. Н. Леонтьева». Имя Леонтьева связывается со знаменитым деятельностным подходом в психологии, благодаря которому он стал классиком советской и российской психологии. Центральным ключевым пунктом в понятии деятельности является вопрос о мотиве. «Введенное А. Н. Леонтьевым “понимание мотива как того предмета (вещественного или идеального), который побуждает и направляет на себя деятельность, отличается от общепринятого”. Оно породило массу критических откликов, немного “подправляющих” эту идею или отвергающих ее в корне»<sup>59</sup>. Василюк приводит все возражения: «В самом деле... разве вот этот внешний предмет сам по себе способен побудить субъекта к деятельности? Разве он не должен сначала воспринять предмет, прежде чем тот (а значит, уже не сам предмет, а его психический образ) сможет ока-

<sup>59</sup> Василюк Ф. Е. Психология переживания. С. 80.

зять на него мотивирующее воздействие? Но и психического ограждения предмета отнюдь недостаточно для того, чтобы вызвать деятельность субъекта. Для этого должна быть еще актуализована потребность, которой отвечает этот предмет, иначе живые существа, столкнувшись с предметом потребности, каждый раз приступали бы к ее удовлетворению независимо от того, есть ли в данный момент в этом нужда или нет, а это противоречит фактам. Далее, само объективное обострение потребности должно в какой-то форме отразиться в психике, ибо в противном случае субъект не может отдать предпочтение ни одной из возможных деятельностей. И наконец, последним событием в ряду отражений должно быть связывание двух психических образов – образа потребности и образа соответствующего ей предмета. Только после этого произойдет побуждение, и побудителем выступит, следовательно, не сам предмет, а его значение для субъекта. Так рассуждают оппоненты А. Н. Леонтьева»<sup>60</sup>.

Казалось бы, от принципа предметности не остается и камня на камне, но Василюк берет под защиту своего учителя и говорит, что понятие деятельности может существовать в двух разных онтологиях. Согласно онтологии «изолированного субъекта» существуют отдельный субъект и отдельные, противостоящие ему объекты. Деятельность в этом случае оказывается тем, что будет связывать субъект и объект. Кажется, что такая онтология является самоочевидной, ведь мы повсюду наблюдаем отдельных индивидов, субъектов, и противостоящие им вещи. Однако не менее очевидно и другое, что человек нигде и никогда не дан без своих объектов. На самом деле, исходной ситуацией является не ситуация разор-

<sup>60</sup> Василюк Ф. Е. Психология переживания. С. 81.

ванности, а ситуация связанности. Человек – это всегда человек в мире. Понятию деятельности, которое ввел Леонтьев, соответствует не онтология «изолированного субъекта», а онтология «жизненного мира». Именно такие жизненные миры и начинает конструировать Василюк.

Но является ли Василюк новатором во введении понятия «жизненный мир»? Безусловно, нет. Не является им и К. Левин, которого Василюк мимоходом упоминает. Понятие «жизненный мир» впервые введено феноменологом Гуссерлем, учеником Ф. Brentano и другом В. Дильтея. Эти три ученых знамениты не только тем, что они являются основоположниками феноменологии, из которой вышла вся экзистенциальная психология, но и тем, что они впервые ввели понятие «интенциональность», которое, собственно, и означает направленность сознания и переживания на предмет или подчиненность переживания этому предмету. Переживание при этом называется Дильтеем «единицей сознания», «единицей жизни». Но буквально то же самое Василюк говорит и о деятельности<sup>61</sup>. Если у Дильтея жизнь является потоком взаимосвязанных переживаний, то у Леонтьева и Василюка – потоком взаимосвязанных деятельностей.

Как видим, речь идет только о разном словоупотреблении. Brentanовское, гуссерлевское, дильтеевское переживание заменено понятием деятельности, а любимое ими понятие интенциональности – понятием предметности. И если относительно интенциональности и предметности можно спорить, какое слово лучше подходит, то с переживанием и деятельностью все более или менее однозначно. Слово «переживание» было избрано именно потому, что оно подчеркивает само-

<sup>61</sup> См.: Василюк Ф. Е. Психология переживания. С. 86.

стность личности: переживание – это всегда нечто личное, тогда как деятельность безлична. Поэтому Дильтей считал слово «переживание» центральным в психологии, а психологию переживания – высшей психологией. Почему же Леонтьев, который, по свидетельству знавших его людей, был хорошо знаком с трудами Brentano и Дильтея, совершает такие изменения в словоупотреблении и фактически не упоминает имен тех ученых, у которых он заимствует эти понятия?

Естественно, что все дело в интеллектуальной атмосфере, царившей при советском режиме. Партийные цензоры, не вдаваясь в смысл той или иной теории, подобно собакам Павлова, условно-рефлекторно реагировали на такие слова, как «интенциональность» и «переживание», – запретами и репрессиями. Тем более красной тряпкой для них были бы имена Brentano, Дильтея и Гуссерля, которых давно заклеили как «субъективных идеалистов». Эти партийные цензоры не вдавались в смысл той или иной теории и реагировали именно на определенные слова. Поэтому иногда достаточно было в научном труде несколько раз упомянуть такие слова, как «труд», «материя», «природа», и работа сразу получала одобрение.

По свидетельству Л. Альтюссера, в СССР многие ученые именно так и поступали, обманывая партийную цензуру, просто меняли слова, в результате чего, например, гегелевские категории абсолютной логики внезапно становились категориями материи. Таким образом ученые получали возможность, избегая неприятностей, развивать науку, продолжать определенные традиции. По всей видимости, употребление А. Н. Леонтьевым слов «деятельность» и «предметность» обусловлено теми же причинами: это давало возможность развивать заинтересовавшие его идеи Brentano и Дильтея.

Таким образом, феноменология и экзистенциальная психология в чужих одеждах проникли в культурно-историческую психологию. Естественно, что они претерпели серьезные изменения. В итоге от постоянной теоретической путаницы оказались несвободными даже ближайшие ученики Леонтьева, например тот же Василюк. Мы уже говорили о том, что Василюк под словом «деятельность» понимает обычную целерациональную деятельность, и это не согласуется с провозглашаемой им верностью учителю и принципом предметности (интенциональности). Ведь если бы Василюк следовал этому принципу, то он исходил бы при построении жизненных миров из предмета переживания, из того, *что* именно переживается, и уже руководствуясь этим строил жизненный мир. Так, экзистенциальные психологи, например, сразу начинают с анализа переживания смертности и затем разворачивают определенную онтологию. Василюк же поступает прямо противоположным образом. Он конструирует жизненные миры, а потом, в согласии с заданными заранее параметрами, вычисляет, чем должно быть переживание в том или ином жизненном мире. Вообще, Василюк излишне увлекается комбинаторикой. Но комбинаторика не должна заменять методологию, она служит лишь дидактическим целям.

Комбинаторика возникла в эпоху Средневековья, на пересечении арабской и христианской культур. И наибольшее развитие получила в трудах схоласта Раймунда Луллия, который имел как раз арабское и христианское воспитание. В своем трактате «Ars Magna» Луллий предложил взять все известные категории, поместить их на концентрические круги и вращать эти круги так, чтобы получались различные сочетания категорий. Таким образом, предполагалось исчер-

пать все возможные сочетания, а следовательно, и все возможные миры. Для схоластики, а также для целей проповедования ничего лучше не придумаешь. Вспомним только, что мир Корана и мир Библии – это мир Священной Книги. То есть мир, в котором вся истина целиком и полностью уже известна, она явлена либо через Божьего Сына, либо через Пророка. Задача схоластов лишь разъяснить эту истину, донести ее. Схоласт не занимается исследованием категорий, их возникновением, правомочностью и границами. Именно поэтому комбинаторика была клеймена в Новое время Декартом, Лейбницем, Гегелем и другими как антинаучная методология, чуждая духу поиска истины. Ее место – в дидактике. Там она блистает и производит на неопытных учеников ошеломляющий эффект. Именно благодаря этому эффекту книга Василюка в значительной степени стала популярной в советской психологии. Берутся определенные рубрики – «субъект», «объект», «внешний», «внутренний», «трудный», «простой» и т. п., а затем перебираются их сочетания в соответствии с теорией вероятности.

Книга Василюка пестрит удобными комбинаторными схемами, дидактический эффект которых обратно пропорционален истинности. Возьмем для примера первый жизненный мир, рассматриваемый Василюком. Он характеризуется как внутренне легкий и внешне простой. Сам ученый говорит, что существует определенное тождество сознания и бытия в этом мире, но это, между прочим, означает, что нет никакого различия между внутренним и внешним, а следовательно, категории, с помощью которых постигается этот первый жизненный мир, привнесены откуда-то извне, из более сложного мира. Чуть ниже мы увидим, что это за мир. На самом деле

стресс, который описан как переживание, свойственное первому жизненному миру, это и есть то, что впервые вводит в этот жизненный мир различия между внешним и внутренним. Таким образом, стресс выводит этот жизненный мир из самого себя, превращая его во второй жизненный мир. Стресс находится на границе между мирами, – это переживание, способствующее развитию. То же со вторым жизненным миром. Фрустрация только и дает понятие трудности. Если после стресса организм понимает, что блага могут быть отдаленными, то после фрустрации возникает понимание, что их может быть и несколько, и они могут противоречить друг другу. А это уже, в свою очередь, требует процедуры абстракции, появления критерия оценки разных целей.

Рефлексия внешних трудностей дает тот самый сложный внутренний мир, мир ценностей. Между ценностями возникает конфликт, который выводит третий жизненный мир на новый уровень. Выбирая между противоречащими друг другу ценностями, человек творчески строит сам себя, строит свою личность. Например, получив удар по щеке, человек может ответить тем же, как советует ему рыцарская мораль, а может подставить другую щеку, как советует ему мораль христианская. Никакой компромисс здесь невозможен, человек сам должен решить, кто для него Бог, кто – дьявол. Но позиция нахождения над ценностями, позиция творческого утверждения собственной субъективности сталкивается с феноменом смертности. Здесь и возникает кризис. Кризис – это переход к некоему другому, пятому жизненному миру, не описанному Василиюком, поскольку описывать что-либо в той манере, в которой действует Василийок, можно, только находясь вне описываемой реальности. Глаз не видит, как он видит. Но поскольку этот пя-

тый, собственно человеческий, жизненный мир является последним, выход за его пределы невозможен. Единственный способ описать его – это описывать изнутри. А для этого комбинаторика не годится. Единственный метод, который провозглашает размышления «из самих вещей», это феноменология.

Здесь не годится даже диалектика, которой мы заменили комбинаторику Василюка, чтобы показать, что все жизненные миры переходят друг в друга, и переживание является диалектическим скачком, разрывом постепенности, катастрофой, хаосом, ведущим к новому порядку. Переживание – это не «восстановление», не «усилия, потраченные человеком для того, чтобы встать на ноги и получить тем самым возможность снова продолжить бег» после падения, как пишет Василюк<sup>62</sup> на последних страницах книги. Это выход на новую орбиту, это проблематизация жизни (а куда, собственно, я бегу, а надо ли обязательно бежать или стоит придумать что-нибудь получше? И т. д.). «Страдание – единственная причина сознания», – говорил любимый Василюком Достоевский, роман которого «Преступление и наказание» Василюк весьма неудовлетворительно анализирует в конце монографии. Раскольников оказывается у него неким падшим изначально человеком, а вся описанная история – возвращением блудного сына к «человеческому сообществу». Но разве Раскольников не вырос? Разве он просто метался между эгоизмом и альтруизмом? И самое главное, разве это «человечество» не включало в себя возможных Лужиных, презрение к которым и неспособность этого человечества отторгнуть и исправить их подтолкнуло Раскольникова к его взглядам? Раскольников пережил не конфликт ценностей, а именно кризис. Ведь вместе с ним для Раскольнико-

<sup>62</sup> Василюк Ф. Е. Психология переживания. С. 177.

ва закончился прежний мир человека, «творящего себя», Наполеона, утверждающей себя субъективности. Кризис этот состоит не в «невозможности», как считает Василюк, что-либо сделать, а в искушении сверхвозможностью (предельной же сверхвозможностью человека является смерть). Пограничные ситуации и ситуации критические – это ситуации сверхвозможностей, это ситуации, когда мир усложняется, когда невозможно идти по проторенной старой колее. Очень значимыми словами заканчивается книга Василюка, словами, которые никак не вытекают из его концепции и которые он ввел, чтобы предвосхитить возможную критику, после того, как с его монографией в черновиках ознакомились его коллеги (и, видимо, задали соответствующие вопросы): «Можно выдвинуть предположение, что необходимость в переживании создается не только ситуацией невозможности, но и ситуацией сверхвозможностей». (В самом деле, когда я попадаю в ситуацию ограничения возможностей, например в тюрьму, я, конечно, могу переживать, но переживание может научить меня иллюзии свободы – пресловутое: важно, не где ты, а как ты к этому относишься, – но гораздо лучше всякого переживания с задачей освобождения справится напильник или адвокат.) Василюк, однако, продолжает: «Здесь не место вдаваться в подробности анализа сходств и различий между двумя ситуациями»<sup>63</sup>. «...Подробнее разработка этой темы может потребовать значительных дополнений, а то и изменений категории переживания»<sup>64</sup>. Под этими словами с удовольствием подписался бы каждый экзистенциальный психолог.

---

<sup>63</sup> Василюк Ф. Е. Психология переживания. С. 181.

<sup>64</sup> Там же. С. 182.

## **Антипсихиатрия Р. Лэнга**

Рональд Лэнг родился в 1927 году в Глазго. После окончания университета работал в качестве психиатра в Вооруженных силах, затем – в психиатрической клинике Глазго и как преподаватель психиатрии – в университете. Коллеги отмечали его успехи в излечении, казалось бы, самых безнадежных больных. В связи с этим в 1957 году он получил очень престижное место в знаменитой Тавистокской клинике и в этом же году закончил работу над своей первой книгой «Расколотое Я». Книга была опубликована в 1960 году. Буквально через год появилась еще одна – «Я и Другие», в 1964 году – еще две: «Психическое здоровье, безумие и семья» и «Разум и спасение» (в соавторстве с Д. Купером, предисловие Ж. П. Сартра). В 1965 году выходит работа Лэнга «Мистификация, смущение и конфликт-интенсивная семейная терапия», в 1966 – «Межличностное восприятие: теория и метод исследования» (в соавторстве с Г. Филипсоном и А. Ли), а в 1967 – «Политика семьи» и «Политика переживания». Все эти книги получили мгновенный резонанс в мировой психологии, психиатрии и вообще в кругу интеллигенции. Р. Лэнг мгновенно стал классиком и отцом-

основателем широкого общественного движения, получившего название «антипсихиатрия».

Шестидесятые годы прошлого столетия были годами подъема мирового ультралевого движения. После победы СССР в мировой войне, создания атомной бомбы и запуска первого космического корабля в среде западных интеллектуалов возникли огромные симпатии к социализму и ко всему альтернативному современной буржуазной цивилизации. В моду вошли буддизм, оккультные науки, марксизм, ленинизм, троцкизм, первобытная магия, современное искусство (рок-музыка, авангард в живописи, литературе, архитектуре), наркотики и многое другое. Во всей этой смеси особое место принадлежало экзистенциализму, традиционному критику западного технократического общества. Только теперь в моде были не Ясперс и Хайдеггер, а Ж. П. Сартр, А. Камю (нобелевские лауреаты по литературе, давшие анархистскую версию экзистенциализма), Г. Маркузе, ученик Хайдеггера и марксист «ультралевого» толка, и др. Все это движение вылилось в массовые студенческие волнения во Франции и движение хиппи в США в 1965–1970 годы.

По сути, никакой конструктивной критики цивилизации в массе своей это движение не предлагало (всякая «конструктивность» вообще отвергалась как буржуазный пережиток), но работы теоретиков и вождей нового поколения содержали в себе зерна истины. Не случайно поэтому эти отцы-основатели часто отказывались от своих слишком буквальных последователей-радикалов и не принимали практику «левяков» за аутентичное продолжение своих теорий. Одним из главных направлений в критике было отрицание традиционного западного отношения к больным и вообще ко всей сис-

теме западной психиатрии с ее теоретическим и практическим арсеналом (клиники). Роман Кена Кизи «Кто-то пролетел над гнездом кукушки», по которому впоследствии М. Форман снял фильм «Полет над гнездом кукушки», появился как раз в эти годы.

Написанная в 1954 году Л. Бинсвангером статья о сне и сновидении стала исходным пунктом для размышлений одного из французских корифеев антипсихиатрии М. Фуко. Истинная свобода, по его мнению, это свобода от чувственного мира и насаждаемых им образов. Именно во сне, в свободном течении смыслов сновидения человеческая «свобода проявляется в оригинальнейшей форме»<sup>65</sup> (это же относится и к миру воображения, фантазии, наркотических галлюцинаций и галлюцинаций душевнобольных). Здесь же виделось и разрешение древнейшей загадки: как получается, что гениальность всегда идет рука об руку с безумием. (Эту проблему видели еще древние греки, и в Новое время она стала активно дискутироваться со времен Ломброзо.) Для левой молодежи проблема сразу перешла в практическую область: наркотики, искусственное вызывание транса методами первобытной магии, восточных учений, современной рок-музыки. Все это было средством для радикального творческого освобождения от скучного практического мира технократического общества.

В качестве продолжения этой политики требовалось и освобождение «братьев по духу» – пациентов психиатрических клиник. Клиника стала рассматриваться как тюрьма для истинно свободных людей и творцов. Именно в клинике изолируются все самые революционные силы общества, его

<sup>65</sup> Dream and Existence // M. Foucault and L. Binswanger / Ed. by K. Hoeller. 1986. P. 53.

«сливки». Именно благодаря репрессивной функции психиатрии общество утратило подвижность, утратило творческий потенциал, свободу и альтернативность в развитии. С особой жадностью антипсихиатры стали набрасываться на каждый факт (на Западе и в СССР) использования клиники в политических, репрессивных целях (заключение диссидентов). И это рассматривалось не как случайное, не свойственное самой психиатрии явление, а как ее сущность. Все пациенты клиники – «ненормальные». Но кто создает эталон нормальности? Современное общество, тоталитарное и «среднее» по своей сути, или власть, с одной стороны, выражающая интересы этого общества, с другой – использующая его в интересах самовозрастания? В 1963 году Мишель Фуко написал свой первый научный бестселлер «Рождение клиники. Археология взгляда медика», где показал, что клиника родилась именно в индустриальную эпоху Нового времени и уже тогда стала служить выполнению главной функции – контролю над телом и сознанием каждого человека со стороны власти<sup>66</sup>.

Вот в этой атмосфере «контркультуры» и появляются одна за другой революционные книги Р. Лэнга. Если мы посмотрим, кого чаще всего Лэнг цитирует в своих работах, то обнаружим уже известные нам имена: Дильтей, Хайдеггер, Сартр, Бинсвангер, Босс...

На первых же страницах «Расколотого Я», своей первой серьезной, большой работы, Лэнг в духе экзистенциализма встает в оппозицию традиционной психиатрии, которая воплощается для него в фигуре Крепелина: «Вот описание Крепелином своим студентам пациента с признаками кататонического возбуждения: “...Ему 18 лет, и он учащийся реального училища;

<sup>66</sup> См.: Фуко М. Рождение клиники. М., 1998.

высокий, достаточно крепкого телосложения, но с бледным лицом... пациент сидит с закрытыми глазами и не обращает внимания на окружающих... Когда его спросили, где он находится, он ответил: “Вы это тоже хотите узнать? Я расскажу вам, кто измеряется, измерен и будет измеряться. Я все это знаю и мог бы рассказать, но не хочу”. Когда его спросили, как его зовут, он закричал: “Как тебя зовут? Что он закрывает? Он закрывает глаза. Что он слышит? Он не понимает, он ничего не понимает. Как? Кто? Где? Когда? Что он имеет в виду? Когда я велю ему смотреть, он смотрит ненадлежащим образом. Просто посмотри! Что это такое? В чем дело? Обрати внимание. Он не обращает внимания. Я говорю тогда: что это такое? Почему ты мне не отвечаешь?” И т. д. Под конец он стал издавать совершенно нечленораздельные звуки. Крепелин отмечает среди прочего “недоступность” пациента: “хотя он, без сомнения, понимал все вопросы, он не дал нам никакой полезной информации. Его речь представляла собой... лишь последовательность бессвязных фраз, не имеющих отношения к общей ситуации”<sup>67</sup>. Лэнг подвергает критике поведение и комментарий Крепелина. Речь «больного» вполне ясна и понятна: «он глубоко возмущен такой формой допроса, проводимой перед студенческой аудиторией... На что он “намекает”, говоря и действуя таким образом? Он возражает против того, чтобы его измеряли и проверяли. Ему хочется быть услышанным... Но это не стало бы “полезной информацией” для Крепелина, разве что дополнительными “признаками болезни”»<sup>68</sup>.

Экзистенциально-феноменологический метод требует вживания в мир пациента, интерпретации каждой фразы, каж-

<sup>67</sup> Лэнг Р. Расколотовое Я. М., 1995. С. 21–22.

<sup>68</sup> Там же. С. 23–24.

дого нюанса поведения как имеющего смысл. Каждый человек, согласно Лэнгу, обладает собственной, автономной индивидуальностью, и никто не вправе называть чью-либо индивидуальность «ненормальной». «Я понимаю, что нормальность или психоз проверяются степенью схожести или несхожести двух личностей, одна из которых по общему согласию является нормальной. Критическая проверка того, является или нет пациент психически больным, представляет собой отсутствие соответствия, несоответствие между ним и мной. “Психически больной” – это имя, которое мы даем другой личности при разобщенных взаимоотношениях определенного рода. Только из-за этого межличностного разобщения мы начинаем брать на анализ его мочу и искать аномалии в графиках электрической активности его мозга»<sup>69</sup>.

Впрочем, Лэнг не призывает открыть все лечебницы, выпустить больных и общаться с ними, как с обычными людьми. Он согласен, что те, кого обычная психиатрия считает больными, отличаются от «нормальных». Правда, это отличие лежит не в физиологии, а в экзистенции. Так, шизофрения (а эта болезнь, на которой специализируется Лэнг, в частности, из-за того, что мать и старшая дочь Лэнга были хронически больны шизофренией) возникает на почве базовой неуверенности в собственном существовании (в собственной экзистенции). Эту неуверенность Лэнг называет «онтологической неуверенностью». Вся жизнь такого человека сводится не к получению удовольствия от собственной деятельности, от общения и т. д., а только к доказательству собственного существования. Для такого доказательства нужен «Другой». Отсюда огромная значимость «Других» для данного индивида.

<sup>69</sup> Лэнг Р. Расколотое Я. М., 1995. С. 30.

Именно для «Других» выстраивается особая система в сознании индивида – система «ложного Я». Истинное Я человека остается «невоплощенным», оно противопоставляет себя не только «Другим», но и «миру», и собственному телу. Вместо нормальной ситуации (Я/тело) – «Другой» существует ситуация Я – (тело / «Другой»). Внешний мир не реален, не истинен, его восприятие искажено, в поведении господствует подстройка, услужливость. С другой стороны, внутреннее Я ненавидит свое ложное Я и не берет ответственность за все его действия. «Существуют, вероятно, только две дополнительные возможности, открытые для человека на такой стадии: 1) он может решиться “быть самим собой”, несмотря ни на что, или 2) он может попытаться убить свое “я”. Оба эти проекта, если их довести до конца, вероятнее всего приведут в итоге к явному психозу»<sup>70</sup>. Лэнг иллюстрирует всю теорию и развитие психозов многочисленными примерами из собственной практики. Эти примеры весьма убедительны. Они и подтверждают теорию, и демонстрируют развитие психоза. В книге Лэнга нет только одного – терапии. Судя по тому, что стал писать Лэнг в своих последующих книгах, терапия оказывается вовсе ненужной. В «Я и Другие» Лэнг говорит о социальных группах, каждая из которых обладает своей «системой фантазий», и если опыт индивида не соответствует этой системе, то группа именует его сумасшедшим.

Примерно в то же время в США появилась известная теория Т. Шаша о том, что шизофрения – это не болезнь, а своего рода «игра языка», которую демонстрируют «мнимые больные». Язык, как известно, есть некая «социальная конвенция», и само слово «шизофрения» представляет собой договор меж-

<sup>70</sup> Лэнг Р. Расколотое Я. М., 1995. С. 156.

ду психиатрами о том, чего они не могут понять, и о том, за лечение чего они берут деньги<sup>71</sup>. Лэнг также утверждает, что психиатрия хочет заставить человека, не разделяющего ее «социальные фантазии», говорить на своем языке. Но индивид, коль скоро он бунтует, уже вынут из этой группы, и втискивать его обратно бессмысленно. Нужно, наоборот, найти ему ту группу, где его признают своим. Таким образом, мы можем увидеть в книге «Я и Другие» как теорию возникновения шизофрении, так и метод терапии. Шизофреногенным фактором, по Лэнгу, оказывается погруженность индивида в разные социальные группы, где он получает присоединение к противоречивым «системам фантазии» и получает парадоксальные указания, «жертва не может сделать ни одного шага без наступления катастрофы»<sup>72</sup>.

В 1956 году до Лэнга с подобными теориями выступал американец Г. Бэйтсон. Во многом к подобной теории склонялся и основатель транзакционного анализа Э. Берн. Ребенок в семье получает от родителей противоположные «послания» о том, что он должен делать в жизни, и не находит выход из этой ситуации. Терапия же состоит в том, что человек должен быть выведен из шизофреногенной ситуации и переведен в группу, где господствует терпимость к членам и согласованность в оценках. Именно такие семьи Лэнг считает гармоничными<sup>73</sup>. Впрочем, в следующих книгах, посвященных этой проблеме, Лэнг вообще перестает противопоставлять «нормальные» и «ненормальные» семьи. С его точки зрения, таких гармоничных семей нет вообще.

<sup>71</sup> См.: Szasz Th. S. The Myth of mental illness. N. Y., 1974.

<sup>72</sup> Laing R. D. Self and Others. 2th ed. Harmondsworth, 1969. P.146.

<sup>73</sup> См.: Laing R., Phillipson H., Lee A. Interpersonal Perception A theory and a Method of Research. L., 1966.

В «Разуме и насилии» акцент на общественной критике становится еще более сильным. Если в ранних работах Лэнг утверждал, что нет «нормальных» и «ненормальных», потому что все «нормальные», то теперь он говорит, что нет «нормальных» и «ненормальных», потому что все «ненормальные». Мир безумен целиком, культура больна целиком. Сумасшедший – это, с одной стороны, экстремальный случай всеобщего безумия, с другой – протест против него и поиск иного способа существования. В отличие от «нормальных» людей шизофреник имеет шанс выздороветь, возвыситься над больной культурой. Задача терапевта состоит в том, чтобы дать ему этот шанс, а не лишать надежды с помощью изоляции, лоботомии, электрошока, фармакологии.

Если критика общества была перенята Лэнгом от экзистенциалиста Сартра, то критика семьи – от другого соавтора, левого радикала Д. Купера. В своей книге «Конец семьи» он назвал постель «величайшим оружием революции»<sup>74</sup>. Главные лозунги книги – «Свободная любовь» и «Коммуны». В коммунах живут не только все недовольные современным обществом, но и бывшие пациенты клиник. Все уважают друг друга, нет никаких указаний, репрессий, все экспериментируют с самоанализом и взаимным анализом, занимаются сексом, употребляют наркотики-галлюциногены и т. д., в общем, приносят себе и друг другу удовольствия. Лэнг пошел дальше теории. В 1965 году он организовал «Кингсли-Холл», клуб-коммуна, которая имела своим назначением лечение умалишенных. Им позволялось демонстрировать свой психоз в окружении сочувствующих и близких людей, в том числе родственников. Эти люди должны были вжиться в мир психоти-

<sup>74</sup> Cooper B. The Death of Family. Harmondsworth, 1971. P. 118.

ка, понять в конце концов, чего же он хочет, научиться понимать его язык и даже говорить на нем. Сам Лэнг, кстати, в совершенстве овладел «искусством бреда», в связи с чем его книги стали называть «мистическими» (из-за довольно объемных «бредовых» лирических отступлений).

Итогом идей Лэнга 60-х годов явилась книга «Политика переживания». В ней он пытается примирить все противоречия, которые возникали в его теориях на протяжении «творческого пути». Первая половина книги посвящена тому, что каждый должен доверять собственным переживаниям, вторая говорит о том, что нужно также доверять переживаниям «других». Именно два этих «недоверия» рождают, с одной стороны, больного психозом, с другой – современную цивилизацию с ее отвратительным порождением – психиатрией. В предыдущей главе мы показали, что фундаментальной проблемой для экзистенциальной психологии является проблема взаимоотношений между индивидом и обществом. Решить ее Лэнг не может. Настаивая на самостоятельности индивида, он неминуемо приходит к необходимости общественного признания такой самостоятельности. Рассматривая общество, он неминуемо приходит к критике всех его основ и неизлечимости. Лэнгу необходим «третий член», посредник, который при этом гарантировал бы и автономию индивидуального переживания, и «консенсус» внутри социальной группы. И Лэнг находит этого «посредника» в религии. Не в какой-то одной, а во всех сразу. Причем даже не только в религиях, а во всей духовной сфере: в искусстве, философии и т. д. Каждая из этих духовных отраслей базируется на особом переживании, которое он называет трансцендентальным. И хотя в начале «Политики переживания» Лэнг утверждал, что

«единственным образом, которым можно действовать, является действие на основе либо собственного переживания, либо переживания другого»<sup>75</sup>, то теперь он говорит о синтезе – переживании потусторонней реальности, которая не «моя» и не просто «другая». «Политика переживания» заканчивается словами: «Истинное здоровье, так или иначе, влечет за собой разложение нормального ЭГО, которое ложное “я” полноправно приспособливает к нашей отчужденной социальной реальности: появление “внутренних” археотипических посредников божественной силы, и через эту смерть – перерождение и окончательное установление нового вида функционирования ЭГО; ЭГО ныне – слуга божественного, а не его предатель»<sup>76</sup>.

Все последующие работы Лэнга – это демонстрация своих «трансцендентальных переживаний» (например «Райская птица») или трансляция переживаний детей, которых Лэнг считает еще не испорченными цивилизацией и имеющими опыт общения с трансцендентальной реальностью (одна из последних книг – «Разговоры с детьми»).

В 70-е движение «контркультуры» пошло на убыль. Молодежные коммуны либо распались, либо переросли в террористические группы типа «Красных бригад» и «Туака Амару», что откровенно оттолкнуло от них большинство в обществе. Началось и наступление власти на «контркультуру», «Кингсли Холл» Лэнга был закрыт. Сам Лэнг стал пить. В 1982 году он заявил, что разочаровался в созданной им теории: «Меня считали человеком, знавшим ответы на все вопросы, но ответов этих у меня никогда не было». В 1989 году Лэнг скончался в неизвестности.

<sup>75</sup> Лэнг Р. Политика переживания // Лэнг Р. Расколотовое Я. М., 1986. С. 237.

<sup>76</sup> Там же. С. 319.

Какова же роль антипсихиатрии Лэнга в современной науке? Если оценивать эту роль с позиций достижений, то очевидно, что «экстремистский вариант» экзистенциальной психологии оказался неудачным. Лечебницы не были отменены, «бихевиористский подход» и «объективистская» методология в науке – тоже. Тем не менее антипсихиатрия способствовала общей гуманизации психологии и психиатрии. Достаточно сравнить два фильма: «Полет над гнездом кукушки» и «Человек дождя», – чтобы понять, что в массовом сознании на Западе произошел коренной поворот к личности больного. Появились законы о психиатрической помощи и гарантиях прав граждан при ее оказании, улучшилось финансирование лечебниц для улучшения быта больных, несмотря на то, что финансирование стоматологии или кардиологии более выгодно; появились специальные патронажные службы, социальные работники и т. п. Во всех этих несомненно прогрессивных изменениях есть огромный вклад «экзистенциальной психологии», и не только в ее экстремистско-отрицательном варианте, но и в варианте позитивно-гуманистическом, таком, например, как у другого знаменитого «экзистенциального психолога», Ролло Мэя.

---

## Гуманистический экзистенциализм Р. Мэя

Если книги Р. Лэнга были популярны в среде левой молодежи и интеллектуалов, то книги Р. Мэя снискали популярность и у среднего буржуазного класса. Практически все его произведения, написанные после 60-го года, становились бестселлерами. Объясняется это тем, что манера изложения Мэя была не экстремистской, а скорее успокаивающе-проповеднической, привычной для нормального среднего западного гражданина. Религиозными людьми Р. Мэй воспринимался как психолог, отдающий дань традиционным религиозным ценностям, а атеистами – как проповедник добра, который в то же время не навязывает какой-либо догматики. Таким образом, Р. Мэй устраивал всех, и это стало причиной его огромной популярности.

Ролло Мэй родился в 1909 году в США, но психологическое образование получил в Европе. В числе его учителей были А. Адлер (еще один «еретик» психоанализа), П. Тиллих (религиозный экзистенциалист, от которого Р. Мэй и перенял проповеднический тон), Л. Бинсвангер, Г. Салливан, Э. Фромм и другие известные психологи начала века. Вернувшись из Ев-

ропы, Р. Мэй начинает преподавать в Мичиганском университете. На основании лекций, прочитанных там, он пишет свою первую книгу «Искусство психологического консультирования», которая выдержала несколько переизданий и до сих пор считается учебником для практикующих терапевтов-психологов. В 1940 году появляется вторая работа Мэя, написанная под влиянием П. Тиллиха: «Источник творческого существования: исследования о человеческой природе и Боге», а в 1953 году – еще одна книга: «Человек в поисках себя».

С 1958 года начинается увлечение Мэя экзистенциализмом Бинсвангера. Если прежние работы были религиозно-экзистенциалистские, то теперь можно было говорить об атеистическом экзистенциализме. Вообще, именно Р. Мэй привез экзистенциалистскую психологию в США. До него мало кто знал об этой школе. Антология работ европейских психологов, изданная Мэем и снабженная его предисловием, возвестила о триумфальном пути «экзистенциалистской психологии» по США (книга «Экзистенция: Новое измерение психиатрии и психологии» издана в 1958 году, и еще одна подобная книга – «Экзистенциальная психология» – в 1961 году). С тех пор Мэй стал живым классиком американской психологии, а каждая его книга становилась событием. Это прежде всего «Любовь и воля» (1969), «Смысл тревоги» (1977), «Мужество творить» (1978). В 1973 году была также издана книга о П. Тиллихе – «Пауль: воспоминания о дружбе».

Уже на первых страницах «Искусства психологического консультирования» Р. Мэй дает свое определение личности: «свобода, индивидуальность, социальная интегрированность, глубина религиозности»<sup>77</sup>. Естественно, что сразу критикуют-

<sup>77</sup> Мэй Р. Искусство психологического консультирования. М., 1994. С. 12.

ся те теории, которые отрицают хоть одно из этих определений. Так, психоанализ Фрейда отрицает свободу. Это детерминистская психология, равно как детерминистской является и бихевиористская психология. Такая психология уничтожает сам смысл консультирования. Если человек не свободен, то он не способен измениться, встать над своим нынешним состоянием и взять ответственность за свой новый выбор.

Второй момент – индивидуальность. Здесь Р. Мэй всецело опирается на Юнга. Заявляет об уникальности каждого человека и видит источник множества проблем в том, что «человек играет не свою роль» и «не знает самого себя». Не свою роль, в частности, играют многие американцы, считающие здоровым типом экстравертов и нездоровым – интровертов. Как же понять, кто мы на самом деле? Здесь Мэй предлагает рассмотреть социальное окружение и самочувствие человека в нем. В полном согласии с А. Адлером он утверждает, что каждому необходимо мужество быть собой, которое только и ведет к социальной адаптации. Всякий же «комплекс неполноценности» препятствует формированию социальной ответственности. Как видим, здесь нет ничего новаторского. Новшества начинаются именно при рассмотрении четвертой составляющей личности, «духовной глубины». Хотя «глубиной» ее называть, наверное, не совсем правильно. Именно Фрейд, Юнг, Ранк, исследуя бессознательное, исследовали «глубины» души. Адлер исследовал ее периферию, т. е. места контакта с окружающими. Но кроме бессознательного и сознания у индивида есть «дух» – еще один этаж личности, обеспечивающий ее творческий рост.

Недостаток всей предшествующей психологии, по Мэю, заключается в том, что она хочет «исцелить» (от слова «це-

лое») пациента и вообще подходит к здоровому человеку с позиций целостности. Этой ошибки не смог избежать не только Фрейд, но и те, кого Мэй с симпатией цитировал несколькими страницами раньше, – Юнг и Адлер: «Сосредоточенность последователей Юнга на соединении в одно целое сознания личности и различных уровней его подсознания, а последователей Адлера – на интеграции индивидуума и общества тоже можно толковать как утверждение, что конечной целью является целостность сознания личности»<sup>78</sup>.

Личность, по мнению Мэя, не может быть целостной, да этого и не нужно добиваться. Статичность, замкнутость – это смерть для личности. Замкнутое на себя сознание – идеал картезианской философии и следующей из нее психологии. Феноменологическая психология постулирует разомкнутость сознания, его динамизм, творческую устремленность к новому. «Наша цель – новое, конструктивное перераспределение напряжений, а не абсолютная гармония. Полное устранение конфликтов приведет к застою; нашей задачей является превращение деструктивных конфликтов в конструктивные».

Одним из примеров «неправильной терапии» является та, которая хочет устранить в человеке «чувство вины». По мнению Мэя, этого ни в коем случае нельзя делать. «Чувство вины – это осознание разницы между тем, какова вещь, и тем, какой она должна быть»<sup>79</sup>. Мы испытываем чувство вины всякий раз, когда видим несовершенство в мире, когда думаем о войне в чужой стране, когда видим нищего на улице, когда обижаем кого-либо. Человек, как духовное существо, знающее разницу между добром и злом, не может не реагировать на несо-

<sup>78</sup> Мэй Р. Искусство психологического консультирования. С. 30.

<sup>79</sup> Там же. С. 31.

вершенства. Но откуда в нас это знание добра и зла, вызывающее чувство вины? Только от высшей реальности, которая и есть абсолютное добро и в контрасте с которой существующий мир кажется несовершенным.

Итак, то, что мы замечаем несовершенство мира, свидетельствует о том, что мы знаем, что есть совершенство, а знать о нем мы можем только потому, что причастны к нему. Причем этот дух и есть самое главное в нас. Это наше «большое Я» в противоположность нашему «маленькому я» – «ложному я», сложившемуся в результате детского опыта. Стать здоровым человеком – значит повзрослеть, т. е. отказаться от своего «характера», специфической натуры и дать в себе место духу, который есть скорее «милость божья», чем мое собственное имущество. Мэй с огромным уважением относится к методике, используемой организацией «Анонимные алкоголики». На первой стадии они считают необходимым, чтобы человек, злоупотребляющий спиртным, испытал чувство отчаяния, чувство полной безнадежности своего положения, чувство ничтожности собственной воли и своего Я. На втором этапе важно убедить человека в том, что кроме его Я существует некая другая, могущественная сила, которой-то как раз под силу исправить любое положение. «Вот тогда он готов сказать: “Будь на то твоя, а не моя воля”, и в этот момент он осознает свою ничтожность как автономного субъекта волеизъявления, но свою значимость как проводника, хоть и малого, высшего смысла вселенной»<sup>80</sup>.

Вообще, все проблемы индивида происходят из-за того, что он, говоря евангельским языком, «нищ духом», т. е. обделен божьей милостью, не дает ей место в своей личности.

<sup>80</sup> Мэй Р. Искусство психологического консультирования. С. 129.

Когда у человека нет духа или его мало, то ему нечем связывать и корректировать напряжения, возникающие в его личности в результате общения с миром, переживаний и т. п. Причиной всех личностных проблем, по Мэю, является «нарушение правильного распределения напряжений во всей внутренней структуре личности»<sup>81</sup>. Коррекция напряжений – творческий, динамический процесс – величайший дар свыше: «Чем одареннее человек, тем легче и быстрее происходит в нем коррекция, он более восприимчив и глубже чувствует страдание, но его потенциал гораздо богаче. Невротик обладает особой способностью к коррекции личностных напряжений, к этому его принуждает, собственно говоря, его сложное положение... История дает нам немало подтверждений того, что выдающиеся творческие личности в своем большинстве были невротиками. Всю свою жизнь боролся с психозом Ван Гог, спасаясь невероятной силой творчества, которое способствовало коррекции страшных внутренних напряжений... То же относится к Достоевскому и Ницше»<sup>82</sup>.

Эта проблема, проблема взаимоотношений между безумием (или неврозом) и талантом, нами уже обсуждалась. Как можно видеть, Мэй дает другое объяснение, нежели Лэнг, или Ясперс, или Ломброзо. И он, на наш взгляд, гораздо ближе к истине, чем другие. В его духе можно было бы сказать: у великого человека все великое: и дух к страсти; и Бог отпускает на его долю и много разума, и много безумия. Очевидно, что есть и другие варианты сочетаний: много духа и мало страсти, мало духа и много страсти, а также все возможные промежуточные типы, к которым и принадлежит большинство «нормаль-

<sup>81</sup>Мэй Р. Искусство психологического консультирования. С. 40.

<sup>82</sup>Там же. С. 48.

ных» людей. В любом случае эта проблема является одной из центральных для экзистенциалистской психологии. Мебиус и Ясперс, стоящие у ее истоков, занимались патографиями великих людей, откуда они, кстати, и вынесли убеждение, что подлинная экзистенция, т. е. истинный идеальный человек, это не замкнутая, гармоничная, совершенная система (на манер счастливого американского «удачника», у которого «все о'кей» и «нет проблем»), а личность, разрывающаяся на части противонаправленными силами, констелляция которых и создает великую неповторимую судьбу. Собственно, такой творческий человек, экзистенция, самость, Dasein, и был противопоставлен серой массе «нормальных», «беспроблемных», «удачников», das Man. Соответственно и задача терапии в экзистенциальной психологии иная, нежели в психологии, которая практикует «тренинги умений» и «тренинги общения». Экзистенциальная терапия делает не «нормальных» из «ненормальных», а, наоборот, «ненормальных» из «нормальных».

Правда, здесь есть известный риск: можно сделать из «нормального» не «ненормального со знаком плюс», а «ненормального со знаком минус», не великого, а обычного умалишенного. К счастью, никто из экзистенциальных психологов ни разу не совершил такой ошибки, не превратил с помощью своей теории нормального в ненормального или невротика в психотика. Хотя ради объективности нужно сказать, что и случаев превращения с помощью терапии обычных сумасшедших в великих людей, в новых Ван Гогов, Ницше и Достоевских, также не наблюдалось. Видимо, такая задача под силу только Богу. Возможности терапевта значительно скромнее. Согласно Мэю консультант восполняет тот недостаток духа, который есть у пациента: «Одна голова – хорошо, две – лучше».

Поэтому чем более одаренным является сам терапевт, тем успешнее лечение.

В процессе консультирования больной и врач должны стать единым целым; врач должен взять на себя проблемы больного (эмпатия) и, используя силу своего духа, навыки и т. д., осуществить коррекцию напряжений, существующих в личности больного. Но для того чтобы результат был долговременным, врач должен поделиться с больным своим духом, как больной уже поделился с врачом своими проблемами. Это одухотворение больного, его воодушевление суть терапии. И в этом пункте экзистенциальная психология Мэя совпадает с гуманистической психологией К. Роджерса, А. Маслоу и др. Разница в том, что для Р. Мэя внушение творческого оптимизма, позитивное отношение, подзарядка пациента – одна из стадий (причем последняя) терапии, тогда как у «гуманистических психологов» – это альфа и омега. Такое различие в подходах игнорируется в нашей, отечественной литературе: в словарях, учебниках, статьях и т. п. Р. Мэя неизменно относят к «гуманистическим психологам», более того, объявляя «экзистенциальную психологию ветвью психологии гуманистической»<sup>83</sup>. Насколько это неверно, ясно из предыдущих очерков, где показано, что гуманистическая психология – одна из главных мишеней для критики со стороны психологов-экзистенциалистов.

Все дальнейшее творчество Мэя – это разработка, уточнение, исправление основных положений, высказанных в первых книгах. Если в начале Мэй вслед за Фрейдом был склонен думать, что коррекция напряжений в личности может происходить и путем разрядки (для чего предлагал пациен-

<sup>83</sup> Психология: Слов. М., 1990.

там раскрепоститься, уйти от ограничений собственного маленького «ложного Я»), то к 60-м годам Мэй стал понимать, что сексуальная революция и конец викторианской эпохи вовсе не сделали человека счастливым. Появились новые симптомы: пресыщенность жизнью, апатия, бессмысленность удовольствий и существования вообще. Поэтому главными терапевтическими методами теперь становятся поиск смысла существования и открытие горизонта будущего. Здесь как нельзя кстати Мэй подробно знакомится с творчеством Бинсвангера. Он даже комментирует знаменитый случай Эллен Вест и приходит к выводу, что смыслом существования для этой девушки была смерть. Это было то будущее, к которому она стремилась, т. е. достаточно редкий случай, когда жизнь выбирает именно такое будущее (с детских лет) и стремится к нему. Эллен Вест была, с точки зрения Мэя, очень талантливым человеком, и она (в отличие от многих) реализовала смысл собственной жизни. Такие редкие случаи, такое существование нужно назвать трагическим (на манер древнегреческих трагедий, где герой, реализуя смысл своего бытия, свою судьбу, приходит к трагическому итогу)<sup>84</sup>. В принципе эта интерпретация является вариацией интерпретации Бинсвангера, чего сам Мэй не скрывает. По поводу интерпретации Бинсвангера мы уже достаточно писали. Вся критика, высказанная там, очевидно, применима и к Мэю.

Вообще, «открытость будущему» является теперь главной заботой для Мэя. Всякий человек преследует в будущем какую-то цель, какой-то смысл, какую-то ценность. Если для этой цели или ценности возникает угроза, то человек испы-

---

<sup>84</sup> См.: Р. Мэй, Л. Бинсвангер, К. Роджерс: Три взгляда на случай Эллен Вест // Моск. психотерапевт. журн. 1994. № 3. С. 36.

тывает тревогу<sup>85</sup>. Но часто такими ценностями и целями люди считают что-то очень мелкое и несущественное. Тревога по поводу вещей несерьезных является невротической. Подобно тому как раньше Мэй рекомендовал пациентам избавляться от мелочного чувства вины (по поводу жизненных происшествий) с помощью конструктивного чувства вины (как осознания разницы между тем, какова вещь и какой она должна быть), так и теперь мелочная тревога должна быть заменена конструктивной «базисной» тревогой человека по поводу собственной жизни вообще (ведь каждого ожидает смерть, и жизнь нужно прожить осмысленно). Такая тревога заставляет задумываться, творить, жить, не растрачивая себя по пустякам. Она может быть и более болезненна, зато более духовна и конструктивна.

Другой «экзистенциал», т. е. характеристика человеческого бытия, это воля. Воля возникает из открытости экзистенции будущему, из направленности человека вовне себя (феноменологическое понятие интенциональности). Но волю, по Мэю, нужно отличать от желания, которое также направлено на внешний предмет. Желание слепо, и в желании акцент делается на стороне желаемого предмета, который поглощает собой сознание, закабальет его. Человек же должен быть господином собственных желаний, а не их рабом. Именно воля и есть связывающий принцип. Желания сначала осознаются человеком, а потом уже воля ответственно берет на себя исполнение того или иного желания, принимает решение. К сожалению, в современном мире все эти три момента интенциональной структуры в человеке разбалансированы. Человек делает то, чего не хочет делать, и не делает того, что

<sup>85</sup> См.: *May R. Meaning of Anxiety*. N. Y., 1977. № 4. P. 239.

хочет. Вдобавок ко всему он вообще плохо отдает себе отчет в том, чего же он по-настоящему хочет и что же он по-настоящему делает. Задача терапевта в том и состоит, чтобы навести ясность в этом вопросе. Простое осознание пациентом своих истинных желаний, принятие на себя сознательной ответственности за те или иные цели и их исполнение способны творить чудеса.

Другим важнейшим экзистенциалом Мэй считает любовь. Любовь – это та же открытость человеческой экзистенции, тот же атрибут духа, что и тревога и воля, но направленный не на собственную жизнь или мир, а на других людей. По Мэю, любовь нельзя трактовать только витально (как это делал Фрейд) и нельзя трактовать только идеально (как это делал Платон). Любовь – единство этих моментов, единство, существующее до разделения на материальное и идеальное, единство, существующее на самой глубине, на уровне экзистенции. Любовь – это способность индивида к самоутверждению среди себе подобных. Только любя и будучи любимым, человек признает других и признаваем другими. Любовь распространяется на все человечество (причем и в физическом смысле тоже, так как эмоциональное воодушевление, полнота ощущений и т. п. легко проявляются и регистрируются на физиологическом уровне) и концентрируется на отдельном индивиде (в таком случае все усиливается во сто крат). Ненормальности, связанные с любовью, могут быть двоякого рода: это противопоставление одного или нескольких любимых всем остальным (и наоборот, любовь ко всем противопоставляется близким людям); и переконцентрация на одной из сторон любви: на витальной (голая сексуальность) или на идеальной (абстрактная любовь). Задача терапевта опять-таки

состоит в том, чтобы сбалансировать конфликт, научить индивида распространять любовь на те сферы, которые были ему недоступны, а потому игнорировались.

Все эти процессы прочно связаны с творческой природой экзистенции. Творчеству посвящена последняя книга Мэя, и в ней он концентрирует свое учение. Каждый индивид, согласно Мэю, конструирует вокруг себя свой мир, сам создает себе ограничения и рамки. Всякое «расширение сознания», изменение точки зрения есть, по Мэю, переконструирование мира, создание нового мира. А создание нового и есть творчество. Нужно только иметь мужество отказаться от привычного, от стереотипов поведения, сделать шаг, который до сих пор не делал ни разу. Ведь каждая ситуация в этой жизни уникальна и неповторима, поэтому уникальны и неповторимы должны быть и наши поступки. Творческий человек – это тот, кто всегда поступает уникально, нетворческий человек поступает стереотипно. Человек, живущий творчески, словно находится в постоянном экстазе, он постоянно вне себя, вне своих рамок и ограничений; такой человек постоянно открывает новые стороны действительности, понимает каждую вещь и каждого человека со всех сторон<sup>86</sup>. В целом экзистенциальная психология Мэя довольно близка гуманистической психологии Роджерса, Маслоу, Г. Олпорта и др. Это ясно уже по темам, которые Мэй выбирает для своих размышлений. Понятия «духовная потребность», «любовь», «творчество» всегда были в арсенале гуманистической психологии. К тому же у Мэя почти полностью отсутствует типично экзистенциалистская терминология (в отличие от Бинсвангера и Босса). Мэй может спорить с гуманистическими психологами, но он

<sup>86</sup> См.: *May R. The Courage to Create*. N. Y., 1978. P. 130.

делает это «на равных», спор приобретает вид спора о деталях, тогда как в главном – в духовной, творческой, любящей природе человека – согласие уже достигнуто.

В концепции Мэя уже полностью отсутствует претензия родоначальников экзистенциальной психологии на полное обновление науки, на фундаментальное переосмысление основ психологии, психиатрии, медицины и т. д. Свою концепцию Мэй рассматривает как одно из направлений человековедения, и это направление пересекается с другими, что-то у них заимствуя и чем-то их обогащая. На примере Мэя видно, что экзистенциальная психология в ходе эволюции сумела найти общий язык с другими школами и направлениями – вплоть до растворения в них. Перед экзистенциальной психологией встала другая задача – уйти от крайностей экстремизма (Лэнг) и примиренчества (Мэй) и действительно обрести свое место в современной психологической науке. И эта задача определила творчество другого выдающегося психолога-экзистенциалиста, Виктора Франкла.

---

## Логотерапия В. Франкла

Виктор Франкл родился в Вене в 1905 году. Там же окончил университет и получил в 1930 году степень доктора медицины. Его специальность – клиническая психиатрия. Его увлечение – кумиры тех лет: Фрейд, Юнг и Адлер. В студенческие годы Франкл является активным членом общества «индивидуальной психологии», так называемой «второй венской школы» (волею судеб Франкл станет впоследствии основателем «третьей венской школы»). Начиная со студенческих лет и в 30-е годы Франкл публикуется в психологических и медицинских журналах, практикует как психотерапевт.

Приход Гитлера к власти и Вторая мировая война помешали издать ему свою первую большую книгу. В 1942–1945 годах Франкл разделил печальную судьбу многих евреев, попавших в концентрационные лагеря. По счастливой случайности ему удалось выжить (его спас офицер, которому Франкл в свое время оказывал помощь). Сразу же после освобождения Франкл публикует первые книги, которые принесли ему всемирную славу, многократно переиздавались на всех языках. Это «Психолог в концентрационном лагере» (1946), «Враче-

вание души» (1946), «...И все же сказать жизни “Да”» (1946), «Время и ответственность» (1947), «Психотерапия на практике» (1947), «Экзистенциальный анализ и проблемы времени» (1947), «Подсознательный бог» (1948), «Безусловный человек» (1949), «Человек страдающий» (1950).

Все это время Франкл работает директором Венской неврологической поликлиники и преподает в университете, с 1950 года возглавляет австрийское общество психотерапевтов, становится доктором философии, получает всемирную известность и признание. С этого времени он занимается преподавательской деятельностью, становится профессором многих университетов мира, время от времени публикует статьи в журналах и сборниках, а также книги, каждая из которых расходуется миллионными тиражами по всему миру. Самыми известными стали «Человек перед вопросом о смысле» (1979), а также последние – «Потерянный человек» (1984), «Логотерапия и экзистенциальный анализ» (1987).

Сам Франкл отмечал, что к экзистенциальной психологии он пришел благодаря пребыванию в концлагере. Именно это было «экстремальной ситуацией» или, как писали Ясперс и Хайдеггер, «пограничной ситуацией», ситуацией, в которой человек находится лицом к лицу со смертью. Понятно, что Франкл сумел увидеть в текстах философов и психологов-экзистенциалистов «родственные» мысли. Стадии переживаний, которые проходит человек, находящийся в концлагере, на самом деле свойственны не только заключенному, но вообще любому человеку, который хоть раз по-настоящему задумывался о собственной смерти, о смысле собственного существования. Поэтому характер и последовательность этих переживаний говорит нам не о специфической ситуации, а

о самой природе человека. Так, например, Франкл рассуждает о том, что на стадии «шока поступления», на стадии, следующей за моментом ужаса от предстоящей возможности смерти, человек испытывает ощущение, что все, что происходит вокруг него, происходит не с ним и его не касается. Именно на это указывал Хайдеггер, когда говорил, что смерть заставляет человека понять, что он только отчасти принадлежит этому миру, поскольку одной ногой он стоит в сущем, другой – в Ничто. И именно это заставляет человека выбирать между жизнью и смертью.

У каждого, пишет Франкл, возникала мысль о самоубийстве. Но, что поразительно, самоубийства были крайне редки. Наоборот, людей охватывало одно желание – выжить. Именно эта жажда жизни, мужество, которого часто не хватает в обычных условиях, помогает преодолеть все обстоятельства, все нечеловеческие условия существования. Многие из заключенных вообще переставали замечать эти условия, пребывая в апатии. Чаще всего это случалось с тем, кто в «долагерной жизни» занимал высокое положение в обществе. Этим людям необходимо было время для того, чтобы создать новый смысл для своей жизнедеятельности. Напротив, те, кто в «прошлой жизни» были «ничем», вдруг развивали огромную активность, их охватывала «мания величия», они начинали делать своеобразную «лагерную карьеру»: стремились в «элиту», состоящую из поваров, старост и т. п. Они только в лагере научились по-настоящему жить. Естественно, что те, кто жил в полную силу и до лагеря, не нуждались в этой школе. Для них ситуация выбора между жизнью и смертью, видимо, была знакомой, они уже «до лагеря» выбрали жизнь и жили активно. Повторение, необходимость «начинать с нуля», да еще в та-

ком мелком масштабе, действительно не может вызвать ничего, кроме переживания абсурдности мира, апатии и желания «пустить все на самотек», «отдаться в руки судьбе».

Мы видим, как четко здесь воспроизводится логика экзистенциалистской философии, которая возникла именно после гегелевского утверждения, что «история закончилась», и ницшевского учения о «вечном повторении одного и того же». Именно после этого Хайдеггер заявил, что человечеству нужно «вручить себя судьбе» и что собственными силами оно ничего сделать не в состоянии: «только бог может еще нас спасти»<sup>87</sup>. Точно так же и заключенные концлагеря, если они не желают «делать карьеру» внутри лагеря (и даже если желают ее делать), могут рассчитывать на изменение бытия только извне. Суждено или умереть, или освободиться. Когда же желанное освобождение наступает, то человек вновь испытывает шок. Прежде всего потому, что это не окончательное освобождение, так как у него навсегда остается тоска «по чему-то большему».

Чем жизнь в реальном мире отличается от концлагеря? Разве в реальности мы не так же смертны? Разве смерть не может наступить в любой момент? Разве она не может быть даже более ужасной, чем в газовой камере? Получается, что все отличия только в условиях существования и широте возможностей. Но это отличия не принципиальные. Условия существования – вещь относительная (перенеси современного человека на пятьдесят лет назад, когда не было телевизоров, холодильников, газа и т. д., и жизнь ему покажется адом). Широта возможностей тоже вещь относительная (карьера от за-

<sup>87</sup> Хайдеггер М. «Только бог может еще нас спасти»: Беседа сотрудников журнала «Шпигель» с М. Хайдеггером // Философия М. Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 233.

ключенного до лагерного старосты или от сапожника до миллионера – различен только масштаб). Освобождение имеет какой-то другой смысл: не только изменения условий существования и не только расширения возможностей! Не случайно многие из прошедших лагерь, продолжали на свободе жить, как в лагере, так же апатично и «отдавшись на поруки судьбе». Нужно найти новый смысл существования. Поэтому бывшие узники концлагерей нуждаются в помощи психологов.

По ходу повествования Франкл делает еще одно важное замечание: «бросающееся в глаза отсутствие интереса к разговорам на какие-либо сексуальные темы», что, кстати, было характерно и для периода жизни после освобождения<sup>88</sup>. Это позволило Франклу раз и навсегда заключить, что сексуальность не есть нечто существенное в бытии человека, а потому нужно распрощаться с психоанализом Фрейда во всех его вариациях. Теория Фрейда квалифицируется им как имевшая значение в определенную историческую эпоху. Сейчас другое время, и у психологии другие задачи. В соответствии с главным тезисом экзистенциалистской философии о том, что бытие постигается из горизонта времени, Франкл отказывается строить какие-либо концепции, говорящие о «сущности человека» вообще, отказывается предлагать инвариантные методы терапии. «У каждого времени свои невроты, и каждому времени требуется своя психотерапия. Сегодня мы, по сути, имеем дело уже с фрустрацией не сексуальных потребностей, как во времена Фрейда, а с фрустрацией потребностей экзистенциальных. Сегодняшний пациент уже не столько страдает от чувства неполноценности, как во времена Адле-

---

<sup>88</sup> См.: Франкл В. Психолог в концентрационном лагере // Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

ра, сколько от глубинного чувства утраты смысла, которое соединено с ощущением пустоты, поэтому я и говорю об экзистенциальном вакууме»<sup>89</sup>.

Франкл, в отличие от других психологов-экзистенциалистов не пытается заложить новые основания науки о человеке, не пытается, как и Мэй, найти точки пересечения экзистенциальной психологии с другими школами... Франкл считает, что экзистенциальная психология появилась как ответ на специфические психические заболевания нашего времени и только их она и может лечить. Франкл (в отличие от Бинсвангера, Босса, Лэнга) не занимается шизофренией, истерией и тем более психическими расстройствами, имеющими явно физиологическую природу. Область действия экзистенциальной психологии, по его мнению, ограничивается только неврозами. Причем это не всякие неврозы, а весьма специфические, присущие только нашему времени, – ноогенные неврозы. Ноогенные – значит имеющие свое происхождение только в «ноэтической» (ответственной за усмотрения смыслов) сфере личности. К такого рода неврозам относятся «невроз безработицы», «невроз усталости от жизни», «невроз пресыщения» и т. д. Все эти неврозы в конечном итоге есть неврозы утраты смысла собственного существования. Причем Франкл отказывается видеть причины утраты смысла в каких-либо социально-экономических условиях; наоборот, сегодняшние социально-экономические условия – это продукт духовного измерения в человеческом бытии. Так, например, «невроз безработицы» возникает, согласно Франклу, не потому, что человек остался без работы. Скорее наоборот, спе-

---

<sup>89</sup> Франкл В. Человек перед вопросом о смысле // Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 24.

цифический невроз приводит к тому, что все подверженные ему постоянно остаются в нашем обществе без работы. То же относится и к преступности. Не совершаемые преступления приводят к специфическому неврозу, а, наоборот, специфический невроз заставляет человека идти на преступления. Это все разновидности ноогенных неврозов, в основе которых лежит утрата смысла существования. Если в случае с безработицей эта утрата выражается в неумении и нежелании отдалиться какому-либо делу, так как оно ощущается «не своим», «не интересным» и т. д., то в случае с преступностью утрата смысла выражается в поиске «острых ощущений», в желании «рискнуть жизнью», коль скоро она не особенно дорога, и т. д.

А. Маслоу, разрабатывавший в это же время теорию потребностей, считал, что высшие, духовные потребности начинают удовлетворяться только после удовлетворения низших, материальных. То есть человек не задумывается о смысле жизни, например, пока он голоден. В. Франкл утверждает противоположный тезис. Решение вопроса о смысле определяет характер и способы удовлетворения низших потребностей. В пользу Франкла говорит и социология. Ноогенные неврозы, самоубийства, происходящие по причине утраты смысла жизни, получают огромное распространение не в бедных, а именно в благополучных странах, особенно в тех, где система социальной помощи отлажена так хорошо, что ни один человек не попадает за черту бедности. (К примеру, самое большое количество самоубийств на душу населения приходится на Скандинавские страны, где построен «капитализм с социалистическим лицом».)

Франкл также не согласен с «гуманистической психологией» и по другому пункту: он критикует учение о самореализа-

ции личности. «Лишь в той степени, в какой я сам отступаю на задний план, предаю забвению мое собственное существование, я приобретаю возможность увидеть нечто большее, чем я сам. Такое самоотречение является ценой, которую я должен заплатить за познание мира, ценой, которой я должен приобрести познание бытия, большего, чем просто проявление моего собственного бытия. Одним словом, я должен игнорировать самого себя»<sup>90</sup>. Это не значит, что Франкл призывает к аскетизму, подвижничеству и героическому альтруизму. «Осуществляя смысл своей жизни, человек осуществляет тем самым и себя. Самоактуализация является побочным моментом»<sup>91</sup>. Стремиться к самоактуализации абсурдно, так как это все равно что «стремиться к стремлению». В человеке не заложено изначально каких-либо потенциалов, которые надо только раскрыть, самоактуализовать. Учение о том, что такие потенциалы заложены (не важно кем – Богом, природой), это детерминизм, отрицание свободы. Поэтому «гуманистическая психология» сознательно или неосознанно отрицает свободу так же, как это делал психоанализ или бихевиоризм.

По Франклу, человек не предназначен к чему-то заранее. Смыслы, которые он осуществляет, разнятся от одной исторической эпохи к другой, от одной ситуации к другой. Нет универсального «смысла жизни», подобно тому как в шахматах нет «самого лучшего хода» независимо от партии. Мир устроен так, что в каждой ситуации есть какой-то смысл, какая-то цель. Человек, со своей стороны, устроен так, что он хочет найти этот смысл, он может найти этот смысл и должен осуществить его.

<sup>90</sup> Франкл В. Потенциализм и калейдоскопизм // Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 73.

<sup>91</sup> Мазуркевич Т. Л. Трагический оптимизм В. Франкла // Психотерапевт России. 1993. № 2. С. 75.

Желание найти смысл универсально. Даже самоубийца ищет смысл – пусть не в жизни, но в смерти. Способность найти смысл обеспечивается таким атрибутом человеческой экзистенции, как трансценденция. Трансценденция – это умение человека «перешагивать» через ситуацию, видеть окружающее в нескольких измерениях. Франкл иллюстрирует это примерами из геометрии: проекция цилиндра на одну плоскость дает видение круга, проекция на другую – видение прямоугольника. Статическая позиция изначально ущербна. Умение посмотреть на вещь или положение вещей под другим углом обеспечивает возможность нахождения смысла в ситуации. Франкл, несмотря на отрицание универсальности смысла, все же пытается как-то типизировать возможные способы придания осмысленности. Ценности – это своего рода смысловые универсалии, которые человечество сформировало в своем историческом опыте. Они бывают трех видов. Во-первых, это придание смысла с помощью того, что мы что-то даем жизни. Это ценности творчества (и в первую очередь труд). Во-вторых, это придание смысла с помощью того, что мы что-то берем от жизни. Это ценности переживания. Так, например, одно яркое переживание может сделать осмысленным большой период жизни или запутанную ситуацию. Одной из главных ценностей переживания является любовь. В-третьих, мы можем придать смысл посредством позиции, которую мы занимаем по отношению к обстоятельствам, которые мы не в состоянии изменить. Это ценности отношения. Прежде всего это мужество, достоинство.

После того как человек находит все возможные смыслы, он свободен выбирать тот из них, который он будет осуществлять. То, что человек вообще свободен, по Франклу, не нуж-

дается в доказательствах. Однако постоянно порождаются теории о несвободе человека. Человек является то рабом своих влечений, то рабом наследственности, то рабом среды. Франкл, проводя сравнение человека с животным, показывает, что именно функционирование животного определяется влечениями, тогда как человеческое поведение опосредовано сознанием: человек может сказать «да» своим влечениям, а может сказать «нет». Что касается наследственности, то здесь Франкл приводит в пример эксперименты с близнецами. Одна и та же наследственность при разных судьбах (один хитрый брат-близнец стал вором, другой хитрый брат-близнец стал криминалистом) доказывает, что у человека есть нравственный выбор. Что касается среды, то она, по Франклу, вообще в большей степени продукт деятельности человека, нежели человек продукт среды.

Свобода означает и то, что человек несет ответственность за осуществление выбранного смысла. И сразу же логично возникает вопрос: перед кем несет он эту ответственность? Таких инстанций две: совесть и Бог. Причем Франкл далек от метафизических утверждений о реальном существовании Бога. «Подобно тому как у человека имеется метафизическая потребность, ему свойственна и символическая потребность... Действие символа можно сравнить с эффектом перспективы. Подобно тому как перспектива средствами второго измерения выражает третье, позволяет в плоскости увидеть пространство, так и символический образ делает непостижимое доступным и понятным... Абсолютное постигается не “с помощью” символа, а “в” символе. Это можно пояснить следующим примером: мы не в состоянии увидеть небо, даже если осветим его мощнейшим прожектором. Если при этом мы

видим, например, облака, то это доказывает лишь, что то, что мы видим, это как раз небо. И вместе с тем именно видимые облака являются символом невидимого неба»<sup>92</sup>. Итак, слово «Бог» является лишь символом «абсолютного», безусловной инстанции, которая необходимо есть. Без абсолютного нет и относительного, а с существованием относительного мы сталкиваемся постоянно.

То, что сказано о слове «Бог», верно вообще по отношению к словам. Слова есть символы смыслов. Логос (язык) – это то, с помощью чего мы приобщаемся к смыслам и с помощью чего находим их. Логос – единственное, что делает царство смыслов доступным для человека, и логос – единственное, с помощью чего «ноэтическая сфера» личности становится доступной для другой личности. Язык – средство общения только во вторую очередь. Подобно тому как не может быть самоактуализации ради самоактуализации, не может быть общения ради общения. Общение – это средство и «побочный продукт» смыслоотнесенной природы человеческой экзистенции. Логос поэтому единственный инструмент в руках терапевта, когда он имеет дело с ноогенным неврозом. Франкл называет свой метод лечения логотерапией.

Логотерапия не отрицает медикаментозное или другие виды лечения (как это происходит в экзистенциальном анализе Босса или Лэнга). Логотерапия лишь считает, что все традиционные виды лечения не эффективны при ноогенных неврозах. В ноогенных неврозах заболевание возникает исключительно в результате мысли. Франкл описывает два паттерна (шаблона) развития невроза. Некое событие вызывает

---

<sup>92</sup> Франкл В. Духовность, свобода, ответственность // Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 126–127.

неприятное или нежелательное состояние. Человек может поступить двумя способами: 1) ожидать вновь наступления этого события; 2) противодействовать наступлению этого события. И в том и в другом случае мысль усиливает вероятность наступления события. Наступив второй раз, оно опять вызывает нежелательное состояние, но в гораздо более серьезной форме. Страх или противодействие усиливаются, и все начинается сначала. Идет эскалация невроза. Экзистенциальный терапевт исходит из того, что всякая ситуация уникальна, следовательно, ожидание повторения события или противодействие ему – неверная позиция. А состояние заикленности, повторение ситуации, которое происходит при неврозе, бессмысленны.

Франклу принадлежат изобретения двух терапевтических методов, которые используются психотерапевтами во всем мире. Это методы парадоксальной интенции и дерефлексии. Оба используют человеческую способность к самотрансценденции и самоотстранению. При парадоксальной интенции от человека требуется достичь того состояния, которого он боится (например, человек краснеет при выступлении перед аудиторией и стесняется этого. Ему необходимо отнестись к этой особенности с иронией и сказать себе: «Сейчас я покажу им, как я умею краснеть»). Как не удивительно, но симптом быстро исчезает. Вообще, дистанцирование (трансценденция) от себя, иронизирование над своими страхами, доведение их до комического абсурда – прекрасный терапевтический метод. Иногда достаточно бывает просто заставить пациента посмеяться над собой и своими проблемами. Техника дерефлексии требует отказа от борьбы с симптомом и признания его «неустранимым» (например, заикку, сосредоточен-

ного на том, чтобы правильно произносить слова, объявляют неисцелимым и просят сосредоточиться на чем-нибудь другом: на грамматике языка, на неупотреблении глаголов как прилагательных, как в детской игре «“Да” и “нет” не говори!»). Этот метод хорошо зарекомендовал себя в лечении сексуальных расстройств (импотенция, отсутствие оргазма и т. п.). Вообще, к логотерапии могут быть отнесены все техники, которые связаны только с лечением словом. По-новому рассказать ситуацию (делает ли это терапевт или же с помощью терапевта сам больной) – это значит увидеть ее с другой стороны, обнаружить в ней новый смысл, осуществление которого неминуемо выводит из патогенной ситуации.

Франкл отмечает, что созданная им логотерапия не панацея, равно как и экзистенциальный анализ – только подход к одному из этажей человеческой личности. Всякие попытки распространить логотерапию на другие сферы оказались неудачны. Таким образом, в лице Франкла и созданной им логотерапии экзистенциальная психология обрела свое место среди других направлений психологии, психиатрии и медицины. Судьба экзистенциальной психологии – своего рода демонстрация известного изречения: «Требуй невозможного – получишь максимум!» Отцы-основатели этой школы действительно претендовали на многое: на решение всех человеческих проблем. К концу XX века экзистенциальная психология утвердилась в своей и только своей сфере, обрела свой специфический предмет.

---

## Приложение

### **Культурное становление человека в психоанализе К. Юнга**

«Аналитическая психология» К. Г. Юнга является не только одной из самых влиятельных школ в психологии XX века, но и крупнейшим событием всей мировой культуры. Это не голословное утверждение, а факт, от которого невозможно уйти. Во-первых, психологическая теория Юнга выходит за пределы традиционной психологической тематики и вообще за рамки традиционных представлений о науке. Эта теория смыкается с антропологией, этнографией, историей, религией, эстетикой, этикой, многими другими науками и, конечно, с философией. Невозможно перечислить все отрасли знания, которые так или иначе не были бы затронуты Юнгом. Но он не ограничивается только современными науками и знаниями. В сферу его интересов попадают и такие области знания, которые были отвергнуты современной наукой как «устаревшие», «бесполезные», а то и «шарлатанские»: алхимия, астрология, другие оккультные науки, которые получают в интерпретациях Юнга новый смысл. Во-вторых, и это вытекает из вышесказанного, теория Юнга инкорпорирует в

себя достижения всей человеческой культуры. Юнг не проходит мимо исследований культуры первобытных народов и древних цивилизаций, изучает восточные религии и философию, и, конечно, постоянно в сфере его влияния находится вся культура западноевропейского человека. Теория Юнга претендует на статус универсальной культурологической теории, а до него подобных попыток в науке было очень мало, тем более попыток удачных. В-третьих, огромно влияние теории Юнга на всю современную культуру. Он повлиял не только на психологию, этнографию, культурологию, философию, и другие дисциплины. Он повлиял на всю современную культуру, как восточную, так и западную. В каком-то смысле ему удалось примирить «Восток» и «Запад», о которых незадолго до Юнга Киплинг сказал, что «они никогда не сойдутся».

Без Юнга трудно себе представить современную западную литературу, так как такие великие ее представители, как Г. Майринк, Г. Гессе, Х. Л. Борхес, Г. Г. Маркес и др., в своем творчестве во многом опираются на его теорию.

Тем не менее в нашей стране Юнг долгое время оставался практически не известным. И хотя в России начала XX века была просто «эпидемия психоанализа» и сама Россия и русские сыграли в истории психоанализа огромнейшую роль, все же эта «эпидемия» была большей частью связана с именем Фрейда. Его больше переводили, читали, знали. Юнг также был известен, но скорее как «еретик», как ученик Фрейда. На Юнга смотрели «фрейдовскими глазами». Конечно, если бы не революция 1917 года и последовавшие в 20–30-е годы гонения на психоаналитиков, Юнг получил бы заслуженное признание в России, тем более что его теория даже гораздо созвучнее русскому менталитету, чем фрейдизм. Но этот факт

остался достоянием лишь узкого круга специалистов и «культурных людей».

Теория Юнга переживает свой ренессанс в нашей стране именно в последние годы. Появляется большое количество переводов, множатся статьи о мировоззрении Юнга и т. п. Можно смело утверждать, что Юнг сейчас в России более популярен, чем на Западе. Объяснения, что мы просто наверстываем упущенное за 70 лет изоляции от мировой культуры, недостаточно. Мало ли, что было упущено... Не все из этого вызывает такой восторг и интерес, как теория Юнга. Среди причин этого ренессанса можно назвать три, связанные между собой.

Во-первых, Россия продолжает прерванную психоаналитическую традицию. Культура дореволюционной России, Серебряного века не может быть понята без учета того влияния, которое оказал на нее психоанализ. Психоанализом «переболели» все – от Блока и Иванова до Зощенко и Булгакова. А нынешнее «возвращение к истокам», традициям дореволюционной русской культуры автоматически предполагает и возвращение к ее психоаналитическим, идеологическим составляющим. Естественно, что нынешнее поколение не просто возвращается, а творчески развивает и подхватывает эти традиции, и в этом стремлении оно неизбежно встречается с Юнгом, который так же в свое время творчески развивал психоанализ.

Во-вторых, то, что именно в России психоанализ приобрел в свое время такую популярность, не случайно. Видимо (и это подчеркивалось как отцами психоанализа, так и русскими последователями), психоаналитическая теория оказалась созвучной русской душе. Тематами любви и смерти про-

питано творчество Пушкина и Лермонтова, Достоевского и Соловьева, многих других писателей и мыслителей, которые представляют Россию в мировой культуре. Но если созвучными оказались идеи Фрейда, то тем более созвучными должны оказаться идеи Юнга. Потому что и сами-то идеи Фрейда были восприняты в России очень широко, универсально и скорее даже по-юнговски; если бы Юнг не родился в Австрии, он неминуемо родился бы в России. К тому же Россия многонациональная и поликультурная страна, и, как таковой, ей больше соответствует юнговская поликультурность, чем фрейдовский европоцентризм.

И наконец, третья причина, по которой идеи Юнга стали сейчас столь популярны. Идеологический вакуум, образовавшийся в массовом сознании в последние годы, помноженный на нестабильность жизни, сделал необычайно популярными оккультные науки – астрологию, хиромантию и др. А кто, как не Юнг, является крупнейшим авторитетом в вопросах оккультных наук? Таким образом, ряды интересующихся Юнгом пополняются не только за счет профессиональных и непрофессиональных психологов, культурологов, философов, не только за счет тех, кто осваивает мировую культуру XX века, которую невозможно представить без Юнга, но и за счет огромного количества любителей и профессионалов в области оккультных наук.

Тема же данного очерка – культурное становление человека – выбрана не случайно. Если чисто психологические идеи Юнга уже нашли своих исследователей и то же можно сказать о чисто культурологических идеях, то пронизывающая все творчество Юнга проблема становления культурной личности все-таки обходится вниманием. Дело в том, что совре-

менные исследователи относятся к Юнгу как к «коробке с инструментами», т. е. разрывают его мировоззрение на части. Психологи взяли в свой арсенал юнговскую теорию сознания (да и то в усеченном виде), используют его типологию (деление на экстравертов и интровертов), тесты, некоторые методы анализа. Культурологи, напротив, абстрагируются от психологии, их больше интересуют архетипы, коллективное бессознательное и его проявления в культурах. Но у самого Юнга психология неотделима от культурологии, целью его лечения всегда было не просто душевное здоровье и тем более не просто здоровье физическое, а помощь человеку в его глубинном стремлении стать культурной личностью и индивидуальностью.

Все эти понятия (душа, культура, индивидуальность и т. п.) вытравливаются из обихода человека. Поэтому теория Юнга чрезвычайно гуманистична, ибо она подходит к человеку в его целостности, а не разрывает на сферы влияния психологии, культурологии и т. п. Сегодня же абстрактного советского человека, о чьей душе вспоминали только тогда, когда его нужно было отправить в «психбольницу» на «перевоспитание», чья индивидуальность стиралась вездесущим коллективизмом, которому вместо мировой культуры навязывали «социалистическую», сменили другие, но не менее абстрактные человеческие типы. Это те, кто выпячивает свою «душу» и «индивидуальность», но в противовес культуре – как отечественной, так и мировой. Это те, кто выпячивает свою «культурность», которая состоит лишь в том, что они усвоили, зазубрили известную сумму знаний и культурных требований, не пережив ее душевно, не преломив ее в себе. И нигилистов, отрицающих культуру во имя «индивидуальности», и «культур-

ных людей», лишенных всякой индивидуальности, а следовательно и подлинной культуры (так как последняя не является культурой, если она не преломлена индивидуально, если она выступает как навязчивая норма, как нетактично вторгающееся в жизнь человека требование, неизвестно откуда взявшееся), Юнг всегда опасался и разоблачал как «лже-индивидуумов» и «лже-культурных».

Человек не человек, если он одномерен, если у него развиты только те или иные стороны личности, индивидуальность личности не достигается за счет гипертрофии одной из ее сторон. Юнгу чуждо понимание индивидуальности как специализации. Но, к сожалению, наше общество после одной крайности – полной неразвитости личности (благодаря чему все оказались одинаковыми) – бросается в другую, т. е. встает на путь специализации. Специализируются образование, профессиональная деятельность. Причем и ранее имевшая место гипертрофия технического, технократического сознания сейчас еще более усугубляется. Но здоровое человеческое сознание все больше сопротивляется этим «лжетребованиям времени». Не случаен огромный интерес технической интеллигенции к гуманитарным дисциплинам. Правда, это не традиционная философия и уж, конечно, не марксизм, а скорее оккультные науки, религия, восточная философия. И здесь-то люди впервые встречаются с Юнгом, открывают его для себя. Но без соответствующей предварительной подготовки освоение его теории происходит крайне трудно. Отсюда и вульгаризации, и одностороннее восприятие. Хотя сам Юнг старался писать для массового читателя, все же объективно существует культурный уровень, ниже которого, пусть даже в целях популяризации, невозможно опуститься. Самое непри-

ятное, что может случиться в нашей ситуации, это то, что Юнг может стать лишь кратковременной модой, и его ренессанс, сулящий огромные перспективы особенно в сфере психологии, культурологии, философии и художественной культуры, завершится ничем. А ведь лучшего лекарства от одномерности существования, чем теория Юнга, отыскать трудно.

Данный очерк не ставит себе целью дать полный анализ теории Юнга, да это и вряд ли было бы возможно. Мы акцентируем внимание на одной из важнейших составляющих юнговского мышления – на связи психологии и культурологии, на проблеме взаимоотношения индивидуальной человеческой души и культуры.

Но прежде чем приступить собственно к анализу проблемы, необходимо дать краткую биографическую справку о жизни Юнга, так как, по его же мнению, невозможно писать о том, что не пережито лично. Все проблемы творчества Юнга тесно переплетены с его жизненными проблемами. В каком-то смысле его идеи – это личная исповедь. Юнг сам решал для себя проблему культурного становления человека всю жизнь. Он пришел к своим взглядам на культуру в результате личных душевных и теоретических исканий.

Карл Густав Юнг родился в 1875 году в Швейцарии, в семье протестантского священника. Сам Юнг пошел по стопам деда, который был профессором медицины. В течение пяти лет, с 1895 по 1900 год, он занимается медициной в Базеле, а затем становится ассистентом в психиатрической клинике Цюрихского университета. В последующие годы он стажировался в Париже у Жана, женится, защищает диссертацию. Уже через девять лет он становится главным врачом клиники. В 1907 году Юнг впервые встречается с Фрейдом, а чуть позже со-

трудничает с ним в одном журнале. В 1911 году Юнг уже видный психоаналитик, он становится президентом Международного психоаналитического общества, читает лекции в США. В 1912–1913 годах, т. е. спустя пять лет после первой встречи, Юнг порывает с Фрейдом и создает свою «аналитическую психологию», контуры которой обрисовываются в лондонских лекциях.

Первая мировая война заставила Юнга работать в лагерях для интернированных. Зато в 20-е годы начинается расцвет его деятельности. Он пишет свои основные работы: «Психологические типы», «Отношения между Я и бессознательным». Тогда же Юнг совершает ряд экспедиций в Африку, Аризону и Нью-Мексико для работы с племенами. В 1931 году выходит его книга «Проблема души в наше время», в 1934 – «Действительность души». Юнг совершает путешествие в Индию. Его известность приобретает всемирный масштаб. Он избирается титулярным профессором, президентом различных обществ, получает различные премии, а позже становится ординарным профессором и почетным гражданином г. Кюснахти. В Цюрихе открывается институт его имени. Юнг выпускает ряд сенсационных работ. Это «Психология и религия» (1940), «Введение в сущность мифологии» (1942), «Психология и алхимия» (1944) и многие другие. Вплоть до самой смерти (1961) он работает чрезвычайно плодотворно.

Но это все «официальная биография». Юнг, однако, написал собственную биографию – «Воспоминания, сновидения, размышления», которая начинается словами: «Моя жизнь – это история самореализации бессознательного». Детские впечатления, сновидения, неожиданные встречи и расставания – все это чрезвычайно существенно для становления каждой лич-

ности, если она желает быть внимательной к себе. Это бессознательное Юнг открыл в самом себе еще в детские годы, до Фрейда, и, как ни парадоксально, именно Фрейд увидит в такой сосредоточенности на себе, на бессознательном, патологию.

Для Фрейда бессознательное было чем-то безличным, одинаковой для всех силой желания; поэтому человек не может открыть в себе ничего такого, что бы он не открыл в других. Но изучать бессознательное на примере других легче, так как есть дистанцированность, объективность. Юнг же, по Фрейду, ушел от научности, так как бессознательное индивидуализировалось. Для Фрейда на место субъективного бессознательного должно встать объективное сознание. Когда Юнг отказался от этого идеала, Фрейд счел это признаком слабости, начинающегося невроза и т. п. Сам же Юнг отказался от идеала объективного разума, одинакового для всех, так как такой разум отрицает индивидуальность. По Юнгу, на место неистинной индивидуальности должна стать истинная. Ее человек может развивать в себе сам, а может – с помощью других. Поэтому оба пути – интровертивный (сосредоточенность на внутреннем) и экстравертивный (сосредоточенность на внешнем) – пригодны, ни один из них нельзя считать патологическим. Целое мира можно найти и вне себя, и в себе. Доказательство тому – мировоззрение Юнга, который всей своей жизнью доказал, что богатство мира и человеческой культуры можно найти в себе.

К. Г. Юнг в своей аналитической психологии старается учесть всю психологическую, а особенно психоаналитическую традицию, старается инкорпорировать в свою теорию все лучшие достижения человеческой мысли. Он подходит к пси-

хологическим теориям особым способом, а именно считает неверным начинать психологическую теорию «с начала», «с пустого места», как будто раньше не существовало никаких воззрений на душу. А ведь именно так поступали многие психологи, они видели в своих теориях нечто совершенно новое, революционное и пренебрегали всем предшествующим опытом. По Юнгу, сам психоанализ, и, в частности, его аналитическая психология, появляется скорее как обобщение прежнего опыта, как итог огромной исторической традиции. Поэтому прежде, чем строить «новую» теорию, нужно разобраться с теориями старыми, иначе велика возможность заново «изобрести велосипед». Другой важнейшей составляющей юнговского мышления является убеждение, что онтогенез повторяет филогенез. Это убеждение появилось в XVIII веке и высказывалось уже Сен-Симоном. Оно стало общим местом в XIX и XX веках. Но зачастую мыслители начинали именно с онтогенеза, исследовали человека, а уж затем стадии его развития экстраполировали на историю. Юнг же поступает противоположным образом: сначала исследует историю, так как она масштабнее и здесь не нужен такой «микроскоп», который требуется для исследования истории одного человека. Эволюция души повторяет эволюцию психологии всего человечества. Но подобно тому как мы замечаем, что история «ускоряется» (на прохождение первых стадий требовались тысячелетия), так и в эволюции души отдельного человека наиболее ригидными становятся первые стадии.

Появление психоанализа Юнга – это действительно революция, скачок, который позволил перейти на другую стадию и стать итогом развития психологии на протяжении истории. Предшествующие взгляды на душу и психику были запутан-

ны, облечены в неудобоваримую форму, случайны. Нельзя сказать, что только сейчас, в XX веке, появилось бессознательное. Нет, и бессознательное личное, и бессознательное коллективное было у людей всегда, но только гении (типа Сократа с его демоном) сознательно прислушивались к бессознательному. Различные первобытные ритуалы и проч., являясь выражением бессознательного, создавались и исполнялись скорее инстинктивно. Люди чувствовали их пользу и необходимость, но не отдавали себе сознательного отчета в этом. Отсюда их «мистическое» отношение ко всему, что связано с душой. Они, например, знали, что тот или иной обряд несет избавление от тех или иных страданий или помогает в тех или иных случаях, но не знали, почему это происходит. Вместо причин и механизмов они предпочитали говорить о действии духов, богов и т. п. Поэтому примитивные верования не бесполезны. Юнг не даром изучает их.

За каждым духом и за процедурой его изгнания или привлечения стоит тот или иной психический процесс. Поэтому часто современная психология может поучиться у примитивных народов использовать те или иные выработанные ими техники. Например, некоторые танцы дикарей могут показаться бессмысленными, но психолог видит, что в этих танцах достигается катарсис. Сами же дикари этого не знают, они знают лишь, что «дух племени послал им облегчение». Прошли тысячелетия, прежде чем человечество от простого исполнения тех или иных обрядов пришло к необходимости их понимания. Поначалу, в Новое время, все старое отвергалось как бессмысленное. Отвергалось все, что раньше исполнялось под влиянием авторитета, прежде всего авторитета традиции. Модернизм отвергал и традицию, и авторитет.

Авторитет считался несовместимым с разумом. Разум требует исполнения только того, что сам понимает, авторитет же требует исполнения даже того, что не понимает. Новое время требовало ничего не принимать на веру. Это, по Юнгу, неплохое стремление, и все же оно содержит возможность заблуждения. Нельзя однозначно отвергать все авторитеты. Ведь *авторитет может быть не только источником заблуждений, глупостей, бессмыслицы, но и источником истины*. Более того, люди не стали бы хранить ту или иную традицию, если бы она не имела смысла и была бы бесполезной. Поскольку люди хранят ее и мы в различных формах и обществах находим сходные традиции, сходные техники, приемы, ритуалы, обряды, то можно предположить, что эти традиции содержат какой-то скрытый пока для нас смысл.

Основное правило Юнга состоит в том, что прежде, чем отвергнуть нечто как глупое и бессмысленное, нужно попытаться его понять. Так, в Новое время отвергали как ненужные оккультные науки, и только в XIX–XX веках наконец-то поняли, что запутанные средневековые трактаты содержат определенную логику, что их авторы, сами того не зная, в полупоэтических образах постигали то, что только сейчас постигла современная наука. Астрология лишь констатировала факт влияния планет на человека, но лишь в XVIII веке более или менее определенно было показано, в чем состоит это влияние, каковы его границы, каковы его причины и т. д. Люди все больше стали отходить от формулы «Чего не понимаю, того не принимаю», стали накапливать непонятные факты, а потом создавать теории для их объяснения. Так, величайшим событием в истории Юнг считает открытие «бессознательного», которое было совершено Лейбницем. Многие странности человечес-

кого поведения, которые не поддавались объяснениям с помощью разума, сознания, получали объяснение с помощью предположения, что человек, кроме сознательных восприятий, имеет и восприятие бессознательное. О бессознательном говорили и Кант, и Шопенгауэр, и Ницше. Но Фрейд исследовал бессознательные процессы более подробно. Несмотря на разногласия, Юнг оценил вклад Фрейда в психологию по заслугам, поскольку Фрейд открыл новые горизонты в психоанализе, и последующие психоаналитические школы благодаря ему сделали дальнейший шаг вперед.

Психология в XX веке развивалась бурно, и за несколько лет представления о душе успели поменяться несколько раз. Подобно тому как раньше люди тысячелетиями пользовались одними орудиями труда, а затем прогресс дошел до того, что орудия труда стали меняться на протяжении жизни одного поколения, так в наше время в психологии представления о душе меняются на глазах, тогда как раньше на это уходили тысячелетия. Поэтому и психическая жизнь современного человека протекает очень бурно. Душа человека эволюционирует так быстро, что еще не успевает как следует закрепиться на предшествующих стадиях, справиться с прошлой информацией, как уже получает новую. Раньше ничего подобного не было, представления о душе были устоявшимися, а сама душа – «более ленивой». Это, конечно, не означает, что предшествующие поколения не знали «бурных страстей». Нет, их страсти были ничуть не меньше современных, просто они протекали в определенных устойчивых границах. Раньше люди были довольны уже, например, тем, что им отпускали грех, этого было достаточно для того, чтобы чувствовать себя счастливыми.

Современному человеку этого недостаточно, он ставит себе иные цели, выше поднимает свою планку. Его душевная жизнь не сильнее, не энергичнее, чем душевная жизнь человека прошлого, она просто богаче. Однако здесь, возможно, кроется еще одно недоразумение. Современный человек – это не просто человек, который живет в наше время. Можно жить в наше время и даже нахвататься модных идей, но все же оставаться дикарем. «Современные» часто испытывают искушение перескочить через все предшествующие стадии развития души, «современные» хотят пренебречь опытом всего человечества, а это, по Юнгу, невозможно. Юнг называет таких людей «тоже-современными». Современным мало родиться (рождение – лишь задаток, потенция), им нужно стать (т. е. реализовать эту потенцию). К сожалению, не все реализуют свои возможности и страдают от этого. Находясь в бессознательном, эти возможности постоянно так или иначе дают о себе знать, толкают человека к самореализации, «выплывают» в сновидениях, в некоторых действиях и т. п. Если человек остается глух к этим намекам, то его постигает болезнь.

Не случайно число психических расстройств увеличилось именно в нашу эпоху. Возможностей у человека стало больше, а реализует он их «по старинке», в очень малой степени. Бессознательному приходится прорываться силой, уже без контроля со стороны сознания. Именно поэтому самая культурная нация Европы – немцы – оказалась одержимой фашизмом. Фашизм – прорыв бессознательных сил, это реакция на то, что немцы недостаточно самореализовались, подавляли свои возможности, не прислушивались к бессознательному, своей традиции, своей культуре. Если бы они это сделали, бессознательное проявилось бы в их душах не в виде хаоса и

неконтролируемых влечений, не вместо разума, а, наоборот, нашли бы разумные и подходящие формы для реализации. Альтернативой уничтожению разума во имя бессознательного, возрождению язычества против христианства является как раз сознательное примирение язычества и христианства, разумное познание бессознательного. Сознание нельзя отрицать, так как это единственное, с чем мы непосредственно имеем дело, бессознательное доступно нам только посредством сознания. Но, с другой стороны, сознание существует не для игнорирования бессознательного, как это часто полагают, а как раз для познания бессознательного. Разум дан не для борьбы с неразумным, а для познания неразумного. Когда воля направляется не для познания, а для борьбы с бессознательным, бессознательное все равно берет верх, и дело кончается безумием. Фашизм правильнее рассматривать и как триумф бессознательного, и как порождение разума. Потому что и разум без бессознательного, и бессознательное без разума одинаково плохи. Познание же бессознательного, познание разума и процедуры их примирения в каждом случае и есть дело психологии. Как уже было сказано, история знает много концепций сознания и бессознательного, много теорий их взаимоотношений, много техник их примирения.

Древние общества являлись чрезвычайно неустойчивыми, их жизнь целиком зависела от соблюдения определенных норм и правил, которые, собственно, и скрепляли эти общества. Раз оказавшись эффективным, какой-то способ действия закреплялся как обязательная норма, и любой поступок, выходящий за рамки нормы, считался опасным, а потому греховным. Как только появилось понятие греха, возникла и потребность в его сокрытии, появилось вытеснение. Причем

оно настолько сильно, что человек хранит тайны не только от других, но и от самого себя. «Все бессознательные содержания... имеют обыкновение воздействовать на сознание... Большинство так называемых ошибочных действий сознания проявляется в нарушениях, традиционно обозначаемых как невротические симптомы... например, оговорки, неожиданное выпадение имен и дат, неожиданные неловкости, повлекшие за собой повреждения или травмы, недопонимания и, так сказать, галлюцинации памяти (думается, что якобы так-то было сказано или сделано), неверные мнения об услышанном или прочитанном и т. д.)». Если тайна осознается, если вытесненное становится достоянием сознания, вред значительно уменьшается или исчезает вовсе. Поэтому с самых древних времен существовала заповедь «Познай самого себя». Но вред так же значительно уменьшается, если тайна вообще перестает быть тайной, если человек не хранит ее в сознании, а рассказывает другим.

Древнейший институт исповеди служит катарсической цели, человек избавляется от гнетущих его содержаний, очищает сознание, его грехи «отпускаются». Поэтому сдерживать нечто, т. е. хранить в тайне определенное знание или сдерживать свои эмоции и аффекты, чрезвычайно вредно. С аффектами поступали так же, как и с тайнами. В первобытных племенах существовали ритуалы, позволяющие проявлять все накопленные чувства «на полную катушку». В Греции и Риме существовали дни дионисий и сатурналий, когда разрешалось то, что запрещалось в дни обычные. Ту же функцию играли и средневековые карнавалы. Катарсис – удивительно действенный способ лечения, однако это еще только первая стадия развития души, хотя бы потому, что человек здесь рассматри-

вается как целиком общественное существо. Он должен быть прозрачен для себя и для других, одинаков со всеми другими. Любое отличие является болезнью.

На самом деле человек – нечто гораздо более сложное. Поэтому катарсис не всегда помогает. У катарсиса есть два основных недостатка: во-первых, человек все чаще и чаще начинает испытывать потребность в катарсисе, он привязывается к исповеднику или доктору-психологу. Если те отказывают ему в исповеди, болезни возвращаются. Лечение катарсисом всегда временное средство. Катарсис, исповедь, «отпускает грехи», но он (она) не может сделать так, чтобы человек *сам* не грешил. Человек не становится самостоятельным, а, наоборот, зависит от катартических институтов. Привязанность – хорошее средство в традиционных обществах, но не самое подходящее для современного человека, который желает быть свободным. Кроме того, есть бессознательные содержания и аффекты, которые не поддаются катарсису, т. е. они никогда не могут быть осознаны. Они всячески сопротивляются тому, чтобы стать сознательными. Это, как понял Фрейд, инфантильные содержания, находящиеся так глубоко, что зрелый человек не в состоянии до них добраться. Два этих недостатка, по сути, идут из одного истока. Инфантильные содержания, которые не осознаются, и являются причиной привязанности, так как привязанность тоже детское чувство, это привязанность ребенка к родителям; Фрейд раскрыл ее, когда обнаружил, что за ней стоит перенесение (трансфер) – перенесение чувств ребенка к родителям на личность врача (или другого лица).

В открытии трансфера состоит главная заслуга Фрейда. Если предшествующие институты в обществе, занимающиеся ду-

шой, раньше обходились только катарсисом (и сам Фрейд вместе с Брейером поначалу лечил катарсисом), то открытие трансфера стало новым шагом. Фрейд открыл не только трансфер, он основательно изучил его природу. В этом ему прежде всего помогло толкование сновидений. По Фрейду, инфантильные содержания, не поддающиеся осознанию, носят инцестуальный характер. А именно, существуют комплексы Эдипа и Электры – привязанность мальчика к матери, а девочки – к отцу. Это предполагает также, что ребенок с самого рождения обладает сексуальностью, что в нем от природы заложено сексуальное влечение – *libido*, которое не является вытесненной эмоцией или тайной. Поэтому Фрейд усложняет структуру души. Если раньше существовало только сознание и бессознательное, то теперь Фрейд говорит о сознании, предсознательном (т. е. о том, что может быть введено в сознание с помощью катарсиса), и собственно о бессознательном, т. е. о влечениях, имеющих безличную природу (Фрейд называет их так же безлично «Оно»). Более того, само сознание теперь сводится к восприятию, это то, что отвечает за ориентацию во внешнем мире. Сила же, которая вытесняет и затем препятствует осознанию, нечто, отличное от сознания, это сила интериоризованных норм, традиций, идеалов, и она называется Фрейдом «Сверх-Я». Метод Фрейда, говорит Юнг, это метод разъяснения. Он не просто освобождает больного от того, от чего может освободить, он разъясняет больному причину его привязанности к врачу, показывает ему, что, несмотря на взрослый вид, он все еще остается ребенком, и призывает освободиться от детских комплексов, встать наконец на собственные ноги.

Метод Фрейда, говорит Юнг, похож на хирургическую операцию, ибо Фрейд не только лечит то, что лежит на поверх-

ности, но проникает в глубины бессознательного. Этот метод к тому же болезнен, так же, как хирургическая операция, ибо пациент часто бывает шокирован тем, что ему открывается: например, когда обнаруживается, что он желал инцеста с матерью или хотел убить из ревности отца или братьев и сестер. И, более того, его поведение определялось этими желаниями. Часто обнаруживается, что мужчина женится на женщине только потому, что она похожа на его мать; враждует с мужчинами только потому, что они напоминают отца. Люди всю жизнь живут, пытаясь воплотить детские фантазии, вместо того чтобы реально смотреть на вещи, жить действительно свободно. Все это проявляется и в истории. Так, религия, по Фрейду, это «эдипов комплекс человечества». Религиозное сознание, господствующее большую часть истории, должно уступить место новому, взрослому, зрелому сознанию, подобно тому, как индивидуальный человек также должен наконец от детских фантазий перейти к самостоятельной жизни.

Сделанная Фрейдом работа грандиозна, и все же она опять-таки имеет недостатки. Фрейд проделывает хирургическую операцию, но оставляет человека с огромной раной. Когда человек обнаруживает, что «самые чистые и самые святые наши воззрения покоятся на темных основах», то его охватывает растерянность. Он теперь, конечно, не привязан к аналитику, но в то же время уже и не знает, куда ему употребить свою свободу. Человек становится циничным и злым, во всем он видит только тень. И это ведет его к новой болезни – отчаянию.

Если лечение катарсисом начинается с греха и кончается привязанностью, то лечение объяснением начинается со сво-

боды и кончается отчаянием. Это же можно наблюдать и в истории. Греховность человека – изначальная посылка всех религий, эти же религии привязывают человека к себе, предлагая различные способы «спасения». Новое время начинается с отказа от спасения и от религии, оно начинается со свободы, с объяснения религии, с желания спастись собственными силами, но этот энтузиазм в конце XIX века сменился отчаянием. Шопенгауэр создает пессимистическую философию, Ницше говорит, что «Бог умер», и ищет новых Богов, сам Фрейд открывает, что в основе стремления к жизни лежит стремление к смерти.

Но вот тут-то Юнг и говорит, что само это отчаяние тоже продукт инфантильной психики, которая полагает, что «светлого, поскольку оно объясняется теневой стороной, отныне не существует». Напротив, утверждает Юнг, «без света нет тени, без доброго нет злого, и наоборот». «В системе разъяснения явный пробел, который устраняет бывший ученик Фрейда – Адлер... Он не оставляет беспомощным ребенка в болезни с его ценным, правда, пониманием, а пытается сделать его, используя все воспитательные средства, нормально приспособленным человеком. Это делается, очевидно, на основе убеждения, что социальное приспособление и нормализация есть желанная цель». После того как все темные стороны души раскрыты, человека надо убедить, что, несмотря на все это, он обладает ценностью, что он может быть счастлив, может стремиться к идеалам. Адлер начинает там, где закончил Фрейд, он начинает лечить отчаяние и это отчаяние называет «комплексом неполноценности».

Человек в этом состоянии беспомощен, он считает себя сосредоточием мирового зла, считает себя ни на что не спо-

собным, неудачником. Он все время сравнивает себя с другими людьми, которые кажутся ему более удачливыми, более совершенными. Задача терапии здесь – убедить человека в том, что и он может многого добиться, что он ничуть не хуже других. Особенно к комплексу неполноценности, по Адлеру, склонны люди с физическими недостатками и те, кто не осуществил своих притязаний. Фрейд не проводит различий между «Сверх-Я» у отдельных людей. «Сверх-Я» – это просто нормы и идеалы. Но ведь они у всех разные. Допустим, голодный человек получает в подарок красивую картинку, но он предпочел бы горбушку хлеба. Или, например, влюбленного выбирают президентом Соединенных Штатов, но он бы предпочел заключить в объятия свою возлюбленную. Поэтому Адлер называет свою теорию «индивидуальной психологией». Он исследует те притязания, которые выдвигает личность, и либо подбадривает человека, подвигает его на их осуществление, либо «переводит на другие рельсы». Человек ведь должен сам выбирать себе идеал, а не стремиться к тому, что ему навязали в качестве идеала. Всякий будет ощущать себя полноценным, если он в какой-то, пусть даже очень узкой области, превзошел других. Задача терапии здесь найти ту область, где данный человек способен реализовать себя, достичь своего идеала и в качестве «удачника» быть признанным другими людьми. Достижение признания, достижение определенного социального статуса является целью терапии убеждения.

«Каждая ступень обладает своего рода завершенностью. *Катарсис*, в основе которого лежит изливание души, позволяет некоторым людям думать: теперь это здесь все проистекает из этого, все известно, весь страх позади, все слезы проли-

ты, теперь все должно быть лучше. *Разъяснение* говорит столь же убедительно: теперь мы знаем, откуда взялся невроз, самые ранние воспоминания раскопаны, последние корни найдены, а перенос был не чем иным, как чувственной фантазией рая детства или возвратом в семейный роман; путь к безиллюзорной жизни, то есть к нормальному существованию, открыт. И, наконец, *воспитание* указывает на то, что криво выросшее дерево не вытянется в прямое благодаря признанию и разъяснению, а только благодаря искусству садовода может быть подведено под нормальную шпалеру. Теперь только достигнуто нормальное приспособление. Эта удивительная завершенность, эмоционально присущая каждой ступени, явилась причиной того, что сегодня существуют врачи, практикующие катарсис, которые ничего, по-видимому, не слышали о толковании сновидений, сторонники Фрейда, которые ни слова не понимают у Адлера, и сторонники Адлера, которые ничего не хотят знать о бессознательном... Я не могу объяснить себе это ничем иным, как лежащей в основе каждой ступени некоторой окончательной истины...»

Все методы истинны, считает Юнг, и незачем врачам бороться друг с другом, гораздо лучше будет соединить все эти подходы в один, выстроить историю души, которая проходит через ряд ступеней, эволюционирует. А затем нужно найти следующую ступень ее развития. Юнг предлагает свое видение этой новой стадии, но только прежде нужно понять, на чем остановилась предыдущая стадия. Кажется, что процесс уже завершен у Адлера, ведь «быть нормальным человеком есть самое полезное и целесообразное, что можно придумать. Однако понятие “нормальный человек”, как и понятие “адаптация”, является ограниченным, предполагая нечто усреднен-

ное. Приспособление является желанной целью, например, для тех, кому тяжело дается умение ладить с миром или же кто из-за своего невроза не в состоянии вести нормальное существование. “Нормальный человек” – идеальная цель для неудачников, для всех тех, кто находится ниже общего уровня приспособленности. Однако для людей, которые способны на большее, чем средний человек, для людей, которым совсем не трудно добиться успеха, добиться более чем скромных достижений, для них идея или моральное принуждение ничем не отличаться от “нормальных” людей является, по сути, прокрустовым ложем, непереносимой смертельной скукой, бесплодным, безнадежным адом. Поэтому наряду с тем, что существует немало невротиков, которые заболевают из-за невозможности стать нормальными, есть и такие, которые, напротив, больны потому, что они просто нормальные... Достижение социальной адаптации не является стимулом для людей, которым она дается с детской легкостью... То, что для одних является освобождением, для других – тюрьма». Поэтому задача врача и пациента – индивидуализация. За счет чего же она может быть достигнута? Ведь все прежние теории не предполагают изначальной индивидуальности человека.

В основе катартического лечения лежит представление об общей всем душе, которая лишь засоряется особенными, индивидуальными тайнами, от которых надлежит избавиться. В основе метода объяснения Фрейда лежит представление об общем всем сексуальном влечении, безличном Оно, которое лишь индивидуально преломляется в социальной среде. В основе адлеровской теории лежит представление о норме, о социально признанном стандарте поведения. И вот тут-то возникает совершенно ложное представление, будто инди-

видуальность – это просто отрицание нормы. Раз человек желает быть индивидуальным, то якобы это значит, что он должен нарушать нормы, стандарты, бунтовать против общественных установлений и т. д. и т. п. Именно так и поступают «тоже-современные» люди, которые наслушались современных теорий о том, что нужно быть ни на кого не похожей личностью, и решают эту проблему просто – с помощью бунта и отрицания прошлого. Они желают быть современными за счет того, что «мысленно» перескакивают через все предыдущие ступени. Однако на самом деле такой «прогресс» является регрессом. Бунтуя против норм, отстаивая свою особенность только через отрицание общего, они на самом деле совершают грех, творят зло. Это оборачивается тем, что они отделяются от людей, затем испытывают чувство неудовлетворенности, раскаяния и возвращаются с покаянием, т. е. приходят к катарсису, самой первой ступени развития души.

После бунта приходит раскаяние, затем религиозное рвение, потом вновь возникает потребность освободиться. Это совершается через объяснение, которое ведет к отчаянию, а последнее, в свою очередь, вызывает желание стать нормальным человеком. Нельзя перескакивать через стадии эволюции души, каждая из стадий должна быть пережита, и это неминуемо случается, хочет того человек или нет. Кто-то проходит эти стадии быстро, кто-то задерживается на каждой из них подолгу, кто-то даже всю жизнь проживает, находясь в рамках одной из стадий. Целые тысячелетия люди жили и практиковали только катарсис. В Новое время происходит освобождение, люди объясняют свое прошлое. В конце XIX века общей болезнью становится отчаяние. А затем появляются социальные теории – некий «Новый Бог». Но человек подпа-

дает под диктатуру публичности, которая скрыта в обществах «демократических» и открыто проявляется в тоталитарном коллективизме, «средний человек» торжествует. Фашизм бунтует против среднего человека, он настаивает на исключительности (правда, это исключительность не индивида, а расы), но этот бунт на самом деле ведет к регрессу, на до-религиозный уровень. Затем немцы раскаиваются в содеянном, чувствуют грех, пытаются признаться в нем человечеству, потом освобождаются для собственной индивидуальности, но чувствуют отчаяние и испытывают комплекс неполноценности, а затем вновь стремятся стать «нормальным» народом. Народы, таким образом, в своей истории также проходят через все эти стадии. Но как выйти из этого порочного круга, в который попадают и народы, и индивиды?

Мы видим, что каждая стадия стремится к большей самостоятельности и индивидуализации. Катарсис безразличен, объяснение – более дифференцирующий подход, воспитание еще более индивидуально, но следующий шаг – и человек оказывается в ситуации Сизифа, вновь далеко отброшенным от желанной цели, индивидуализации.

Юнг предлагает присмотреться ко всему этому процессу повнимательнее. Если это сделать, то можно увидеть, что на каждой стадии совершается большая индивидуализация, а при переходе к следующей – трансформация души. Индивидуализация и трансформация – вещи взаимосвязанные. Одна не существует без другой. Индивидуализация – цель, трансформация – средство. Трансформация, говорит Юнг, и есть новое средство лечения, оно есть истина всякого лечения. В самом деле, и катарсис, и объяснение, и воспитание есть некая трансформация. Всякая трансформация (т. е. и катарсис,

и объяснение, и воспитание в том числе) происходит в результате общения. В наше время это общение врача с пациентом и вообще общение людей друг с другом. Но если люди, в сущности, одинаковы, то тогда не может быть никакой трансформации. При взаимодействии одного, похожего на другого, ничего не происходит, будет только слияние. А значит, уже в самом начале развития люди бы просто слились в нечто одно, в стадо, и никакой истории, никакой эволюции бы не было. Однако то, что все же эволюция произошла и происходит сейчас, свидетельствует о том, что люди изначально отличаются друг от друга.

Трансформация при общении, как и химическая реакция, возможна, только если взаимодействуют два различных вещества (существа). Эти различия могут не осознаваться, т. е. быть бессознательными. Но это бессознательное совершенно иного рода, чем то, о котором говорил Фрейд. С одной стороны, это бессознательное индивидуально, уникально для каждого человека, с другой – оно проявляется только в общении. Оно является и условием общения, и его результатом. Индивидуальность человека – также и условие, и результат общения. Причем это общение бессознательное. На сознательном уровне врач и пациент могут стремиться к одному, но на бессознательном уровне это встреча двух индивидуальных бессознательных. От того, как эти бессознательные будут взаимодействовать друг с другом, зависит и трансформация, и результат лечения. Одним из признаков удачного лечения, по Юнгу, является «чувство самого врача», чувство, что сам он также изменился, многому научился у больного, что его опыт увеличился, его бессознательное обогатилось. Чем с большим количеством людей общался человек, чем более истинно,

более продуктивно это общение, тем больше изменяется человек в результате этого общения, тем богаче и индивидуальнее становится его собственное бессознательное. Это бессознательное индивидуально, но в то же время коллективно. Индивидуальность существует как преломление общего, а общее – не иначе как в индивидуальном преломлении.

Индивидуальность неверно отождествлять с *эго*. Это есть центр сознания, а сознание, поскольку оно зависит от ощущений, есть нечто более частное. Истинным центром личности является самость, и самость представляет собой нечто целое. Одним словом, Юнг приходит к пониманию того, что душа человека – это нечто более сложное, чем представлялось прежней психологической науке. Душа человека всегда была такой же сложной, как и в наше время, но не всегда самость достигала такой самореализации. Это похоже на то, как человек в принципе всегда был свободным существом, хотя и ходил в оковах раба или крепостного, он не знал о том, что он свободен, и только в Новое время и эпоху Просвещения свобода была признана как неотъемлемое качество личности любого человека. С этих позиций велась борьба за свободу негров в США, так как рабовладельцы полагали, что свобода есть то, до чего надо исторически дозреть.

Однако в то же время свобода действительно не одинакова у того, кто ее реализует, и у того, кто «потенциально свободен», не одинакова даже как принцип. Оттого, что свобода реализуется, оказывает влияние и на саму себя, она становится все более богатой. Свобода только еще освободившегося раба пока совершенно абстрактна, он хочет только, чтобы его никто не принуждал: ни другие люди, ни другие законы. Свобода человека, который привык жить в свободе, иная: он уже уме-

ет ориентироваться на других свободных людей, уже понимает, что мораль вытекает из свободы, а не противостоит ей, как думает раб. Постепенно человек приходит к тому, что из свободы вытекают и право, и государство, и гражданское общество. Раб же всегда понимает свою свободу только как бунт против других людей и институтов.

Все это применимо и к самости. Самость есть и у первобытного, и у современного человека. Но, будучи нереализованной у первого, она понималась абстрактно – как сила, противостоящая традиции, авторитетам, религии, морали, культуре и т. п. Такое понимание бессознательного можно найти даже у Фрейда, а он наш современник. Юнг же не противопоставляет самость всему вышеперечисленному, а, напротив, уверен, что все это вытекает из самости в процессе ее самореализации. Религия, мораль, культура – все это область коллективного бессознательного. В самом деле, откуда тогда иначе они могли бы прийти в сознание людей? Во-первых, конечно, не из ощущений. Нельзя ощущать мораль или Бога так же, как и произведение искусства; например, картина с точки зрения ощущений есть только тряпка и краски.

Но сознание, по Юнгу, может получать информацию только из двух источников – из внешнего мира (так поступают экстраверты) и из внутреннего мира (так поступают интроверты). М. Бубер спорил с Юнгом по поводу местонахождения Бога. Он утверждал, что Бог не может быть только психическим феноменом и находиться вовне человека. Здесь надо разобраться внимательнее, чтобы не было недоразумений. Находится ли Бог вовне, так же, как камень, дерево и т. п., или как-то иначе? Конечно, иначе, его нельзя ощущать органами чувств. Но только то, что может ощущаться, Юнг называет

объектами. Бог же явно субъект. Но такой субъект, который больше, чем субъект (эго) человеческого сознания. Для эго, для сознания вовне находятся не только объекты, т. е. все ощущаемое; для эго даже личное бессознательное (не говоря уже о коллективном) и то находится как бы вовне. Человек разумный склонен, например, говорить: «Я подвержен аффекту». Нам снятся сны, т. е. «снят себя», и выступают некими субъектами. Говорить, что мы сами произвели сны, как это делал Фрейд, можно только в том случае, если бессознательное включать внутрь личности. Но что это за «внутри» и «вовне»? Разве не относительны эти границы? Ведь с тем же успехом можно сказать, что объекты находятся внутри меня, так как это данные моих ощущений, а не объекты сами-по-себе, и в таком случае вообще ничего «внешнего» не останется.

Когда Юнга упрекали в том, что он покидает сферу психологии, то при этом твердо представляли себе, что это за сфера психологии, т. е. что это за сфера души. Юнг исходит из другого понимания души и личности и поэтому, естественно, покидает сферу психологии, но так же точно ее когда-то покидали и Фрейд, и другие великие психологи. Какова, по Юнгу, структура личности? С объектами общаются ощущения. Они сообщают, что нечто *есть*, но не говорят, *что* это. Мышление в своей простейшей форме говорит, что есть присутствующая вещь. «Она дает имя вещи и вводит понятие». Далее идет чувство. Оно с помощью определенных чувственных тонов информирует нас о ценности вещи. Субъект всегда находится в состоянии определенного чувственного настроения.

Итак, «ощущения говорят нам, что *нечто* существует. Мышление определяет это *нечто*. Чувство информирует нас о его

ценности. Предположим, имеется полная картина мира, когда человек знает: вещь существует, что это за вещь, насколько она ценна. Но есть еще другая категория – время. Вещи имеют свое прошлое и будущее. Они откуда-то появляются, куда-то текут, и трудно уверенно сказать, откуда они возникли и куда скроются; и все же при этом у человека есть некоторое чувство...» Это чувство Юнг называет предчувствием или интуицией. «Здесь я вынужден остановиться и сказать: “Как действует эта функция, я не знаю”». Вещие сны, феномены телепатии и т. п. – все это сфера, о которой можно сказать, что она *существует*, но нельзя сказать, что она собой представляет. Таким образом, интуиция также есть нечто... вроде ощущения, так как подобно ощущению интуиция дает информацию о возможном существовании объектов. Но, в отличие от данных ощущения, которые могут быть рационализированы мышлением, данные интуиции не поддаются рационализации, поэтому-то кроме мира, который может быть осознан, есть еще мир, который не осознается, мир бессознательного.

Память также является определенной структурой психики, «она связывает нас с вещами, ставшими подсознательными – подавленными и отброшенными. То, что мы называем памятью, – это дар репродуцировать бессознательное содержание».

Далее идет то, что Юнг называет Тенью или «субъективными компонентами сознательных функций». «Любое действие сознательной функции, каков бы объект не был, всегда сопровождается субъективными реакциями, в той или иной степени непозволительными, несправедливыми и неточными». Это то, что Фрейд, видимо, называл «предсознательным», это личные комплексы, которые влияют на сознание, заставляя его совершать ошибки. Все эти комплексы объединяют-

ся в нижнюю «фрагментарную» личность (Тень), и такое объединение происходит за счет общей черты этих комплексов: все они отвергаются сознательной установкой личности (за счет чего и происходит вытеснение).

Человек сознательно ничто не принимает в себе, это не принимаемое составляет его Тень. Тень часто проявляется не только в ошибочных действиях, но и в снах и т. п. Она вообще выполняет компенсаторную функцию. Подавляемая Тень может очень негативно повлиять на сознательное поведение. Если же в сознательном поведении человека есть каналы, где Тень может реализоваться (т. е. если Тень признана), то ее действия не будут особенно вредоносными. Слишком строгие к себе люди, как правило, неудачники, их Тень постоянно мешает им в действиях, они живут своей Тенью: «Это те самые люди, которые вечно опаздывают на концерт или на лекцию и, являясь ко всему прочему весьма скромными, не желая тревожить других, прокрадываются в самый конец зала, по дороге роняя стул...» Личное бессознательное содержит не только Тень, но и то, что называется аффектами и эмоциями. В этих случаях мы говорим: «в него вселился бес» или «он вышел из себя», подразумевая уже некую чуждость или даже внешность аффектов и эмоций сознательной личности. Наш самоконтроль здесь практически сведен к нулю. «Это и есть то состояние, когда внутренняя сторона психики человека завладевает им, чему он не в силах помешать».

Есть еще более серьезные события, происходящие с человеком. Юнг называет их вторжениями. «Подобные вещи считаются совершенно естественными среди первобытных народов. Они, к примеру, говорят о дьяволе или духе, вошедшем в человека...» И наконец, имеется область коллективного бес-

сознательного. «Все события из этого класса не имеют своего источника в отдельном индивидууме. Данные содержания имеют характерную особенность: они мифологичны по сути. Специфика здесь выражается в том, что содержания эти принадлежат как бы типу, не воплощающему свойства отдельного разума или психического бытия человека, но скорее типу, несущему в себе свойства *всего человечества как некоего общего целого*». Когда Юнг впервые столкнулся с подобными явлениями, он думал, что это принадлежности определенной культуры или расы. Но, изучая самые различные племена, культуры и расы, Юнг убедился в неправомерности этих объяснений: «Я отправился в Соединенные Штаты и исследовал сны чистокровных негров, после чего, к великой радости, убедился, что искомые признаки ничего общего с так называемым кровным или расовым наследованием не имеют, как не имеют и личного индивидуального происхождения. Они принадлежат человечеству в целом и, таким образом, являются *коллективными по природе*».

Эти коллективные типы или образцы Юнг назвал *архетипами*. Это определенные образования архаического характера. «Наш разум имеет свою историю, подобно тому, как ее имеет наше тело... Не следует думать, что здесь прячется что-то мистическое. Хотя стоит мне заговорить о коллективном бессознательном, как меня сразу же стараются обвинить в обскурантизме. А речь идет всего лишь о новой области науки, и допущение существования коллективных бессознательных процессов граничит с тривиальным здравым смыслом. Возьмем ребенка: он не рождается с готовым сознанием, но его разум не есть табула раса (чистая доска). Поразительными порой оказываются и детские сновидения, символика ко-

торых подчас поражает глубиной мысли настолько, что невольно воскликнешь сам себе: «Да как это возможно, чтобы ребенок мог такое увидеть во сне?»

Юнг возвращается здесь к известному в философии спору между Декартом, Локком и Лейбницем. Декарт, как известно, говорил о «врожденных идеях», которые, собственно, и составляют разум человека. Эти врожденные идеи общи для всех людей, более того, одинаковы у всех людей. Локк подверг Декарта критике. Именно Локк ввел в философский обиход понятие «чистая доска». Разум человека от рождения чист, и все, что можно в нем найти, это результат восприятий, полученных в опыте. Опыт различен, поэтому и люди различны. К согласию люди приходят, только ориентируясь на общие всем элементы опыта, на устойчивые элементы, а не за счет того, что разум у всех одинаков. Декарт требовал дедукции знаний из основоположений. Локк настаивал на индукции. Истинно только то, что может наблюдаться в опыте и другими людьми или к чему, рассуждая, приходит каждый. Это две модели научности. Юнг действительно не подпадает ни под одну из них. Он не дедуцирует бессознательное из какого-либо несомненного основоположения, но он и не предлагает факты, которые общи для всех.

Апелляция к индивидуальным сновидениям обычно не считается аргументом в науке. Однако представленные Декартом и Локком традиции не единственные. Есть еще и Лейбниц, споривший и с Декартом, и с Локком. Лейбниц согласен с Локком в том, что люди различны, что их разум не одинаков и что дедукцией каждый придет к разным результатам, так как очевидные основоположения у всех различны. В то же время Лейбниц не согласен с Локком в том, что разум есть «чис-

тая доска». Он прибавил к локковскому тезису «Нет ничего в разуме, чего первоначально не было бы в ощущениях» острое окончание «кроме самого разума». Не только опыт людей различен, различен и сам разум. Собственно говоря, опыт может быть различен, только если различен разум. Потому что сам Бог есть бесконечное различие (дифференциальное исчисление), бесконечный анализ (не случайно позже разговор пойдет именно о *психоанализе*).

Если бы все было одинаково, то тогда не было бы многого, а было бы одно. Но мы видим множество и исходим из этого множества как из факта. Мы задаем вопрос о причине: «Почему есть многое, а не одно?» Если есть множество следствий, то и сама причина также множественна, а точнее, богата внутри себя, – это бесконечное могущество Бога, причины причин. Истинный метод науки, по Лейбницу, не дедукция и не индукция (хотя и они тоже), а поиск причин и достаточных оснований. Поэтому Лейбниц и вводит в логику новый закон – закон достаточного основания, наряду с прежними (законом тождества и т. п.), которые делали возможными только дедукцию и индукцию. Юнг как раз и не дедуктивен, и не индуктивен, он собирает все факты (в том числе и самые индивидуальные и неповторимые) и спрашивает об их причинах. Именно так он и открыл коллективное бессознательное, спрашивая о причине странных психических явлений.

Лейбниц, постулировав различность разумов, их индивидуальность (как он говорил, монад), исследует то, что включает в себя структура этого разума. Каждая монада, по словам Лейбница, имеет бессознательные восприятия наряду с сознательными (Лейбницу принадлежит честь открытия бессознательного). В момент сна или шока, когда

сознание отключено, бессознательные восприятия «вылезают наружу».

Но что является содержанием этих восприятий? Мир, другие монады, различия и ничего больше. Каждая монада отражает весь, целый мир, но со своего места, со своей точки зрения. Поэтому сколько людей (монад), столько и точек зрения на универсум, и все они одновременно и субъективны, и объективны. Субъективны, потому что являются точками зрения субъектов, а объективны, потому что имеют содержанием объекты, а не *ничто*. Лейбниц в отличие от французских просветителей выступал против «борьбы с предрассудками». Всякое знание, говорил он, обоснованно, ибо «ничто не происходит без достаточного основания». Обоснованны и оккультные науки. Они есть специфические точки зрения. Возьмем, к примеру, астрологию. В мире все связано со всем, душа естественно воспринимает движение планет, особенно когда она не находится в сознании (т. е. когда не трансцендирует мир, восходя к его причине, к Богу). Во сне планеты оказывают свое действие (лунатики), оказывают они мощное воздействие и во время шока (например, при рождении). Поэтому в момент, когда планеты находятся в такой же конstellации, как и при рождении, данный человек будет чувствовать слабый шок, или, точнее, его бессознательное будет активнее, чем в другие дни, он будет больше «связан со Вселенной».

То, что все рождены в разное время и в разном месте, а следовательно, воспринимают Вселенную в различных состояниях, устроено Богом для различия, ибо сущее различно, а безразлично только Ничто. Само Ничто и зло существуют в мире только для разнообразия, как момент в различии. По-

этому мир в целом не может погибнуть (это означало бы, что все стало ничем, что часть стала целым). Лейбниц говорит в связи с этим: «Все к лучшему в лучшем из миров». Лучший из миров мир, потому что он содержит наименьшее зло, хотя всемогущий Бог мог породить и мир с большим злом. Но тогда это вступило бы в противоречие с его всеблагостью, так же, как и мир вообще без зла противоречил бы его могуществу.

Монады обладают еще одним качеством – стремлением, активностью. Всякая активность, однако, возможна только как стремление к цели, целому. Монада стремится охватить в себе все целое, весь мир. Она имеет такую *возможность*, так как бессознательно связана с любой точкой Вселенной, любой другой монадой, любым другим разумным существом. (Наше бессознательное может влиять на бессознательное другого человека, пусть он даже находится за 1000 километров, потому что, по сути, это одно бессознательное, всеобщая связь со Вселенной. Не случайно во время медитации, искусственно вызванной бессознательности, люди «ощущают связь с космосом», с другими людьми и т. п.). Стремление разумной монады состоит в том, чтобы реализовать эту имеющуюся возможность, самореализоваться, *стать* сознательно *тем, что ты есть* бессознательно, т. е. индивидуально отражающей целое всего мира личностью.

И наконец, последнее свойство монад, по Лейбницу, – монады «не имеют окон». Это означает, что все целое, все богатство мира монады открывают в себе и только в себе. Стремление должно быть направлено вовнутрь, а не во-вне. Конечно, «внешний мир» человек созерцает, но на самом деле это внутренняя репрезентация внешнего мира и то не всего, а части. (Кант будет затем говорить о внешнем мире как вещи-

в-себе, аффицирующей нашу чувственность.) Наши ощущения на самом деле не дают нам «объективную» информацию. Каждый человек видит мир по-своему, и, более того, один видит то, чего не видит другой. Один замечает «факты», другой проходит мимо них, один находит в алхимическом трактате бездну смысла, другой «смотрит в книгу, а видит...» А глаза устроены у всех одинаково. Поэтому то, что человек способен увидеть во «внешнем мире», зависит от того, насколько он перед этим размышлял, насколько он продвинулся в осознании мира внутреннего. Поэтому не факты предшествуют теории, а наоборот. Предварительное размышление создает точку зрения, с которой только и могут восприниматься факты. Но мир как целое не входит в рамки точки зрения, и ее приходится менять, опять-таки размышляя до тех пор, пока, наконец, точка зрения не включит в себя все, что есть, мир как целое. Это и будет достижение самости, полная самореализация. Самореализовываться не надо только Богу, который есть верховная монада, личность, в которой возможность является и действительностью. Бог не находится в мире, как то, что может быть воспринято чувствами. Он причина, и поэтому требует восхождения к нему как внутреннего процесса.

Разумные монады и отличаются от неразумных тем, что, кроме укорененности в мире, в целом всего сущего, они еще имеют отношение к Богу как к причине этого сущего. Поэтому неразумные монады хоть и связаны со всем сущим в целом, никогда не могут познать эту связь, получить свою точку зрения на мир, стать индивидуальностью. Они индивидуальны в себе как возможность, но эта возможность никогда не реализуется, не станет индивидуальностью для-себя, т. е. так, чтобы личность сознательно хотела этой индивидуальности

как своей сущности. У лишенных сознания монад нет и воли, стремления к этой индивидуальности, к самореализации возможности, имеющейся у каждого сущего. Наиболее бездуховные монады – это «мертвая природа», чуть более духовны животные. Еще более духовны люди, затем, видимо, ангелы и т. д. – до Бога, который вообще не имеет бессознательных восприятий, он сознает все точки мира в каждую секунду, как в прошлом, так и в будущем. Монад – бесконечное множество, различия в качестве постепенны, «природа не делает скачков».

Недаром Лейбницу здесь уделено столько внимания. Лейбниц не только пионер в области исследования бессознательного, его метафизика представляет собой концептуальную основу всей современной психологии (и не только ее). Можно взять психоаналитическую традицию, ориентированную на работу с бессознательным; можно взять гуманистическую традицию, ориентированную на самореализацию, и т. д. – везде используются лейбницеvские ходы мысли. Правда, на современную психологию, особенно физиологию, бихевиоризм, НЛП и др., в очень сильной степени повлиял Спиноза, которому Лейбниц также оппонировал. Традиция Спинозы и Лейбница в современной психологии сильно переплетены, и, что самое интересное, современная психология почти не отдает себе в этом отчета. В качестве курьезного примера можно взять «дианетику» Хаббарда, который на весь мир трубит о «новейшей науке, призванной осчастливить все человечество», тогда как дианетика – в основном просто пересказ психологии Лейбница–Вольфа с добавлением английской традиции в лице Спенсера и привкусом физиологизма Спинозы. Причем здесь нет никакого плагиата, просто честолюбивый дилетант заново «изобрел велосипед». Такая «беда»

постигает всех «тоже-современных», которые уверены, что знать прошлое и традиции вовсе не обязательно, что новая теория лучше только потому, что она новая; уверены, что теория вообще новая уже потому, что она появилась недавно. Зачем нам тратить драгоценное время на изучение Платона и Аристотеля, Локка и Лейбница, не лучше ли прочесть тех, кто их уже «преододел» (?), или даже тех, кто уже «преододел тех, кто уже преодолел»? Чтобы «преодолеть» всех, нужно «преодолеть» непосредственных предшественников, а проживать всю традицию – попусту тратить время..

Как уже говорилось в начале работы, Юнг придерживался противоположного мнения: традиция должна быть прожита вся. Он прекрасно знал Лейбница и многих других философов, и ничуть не огорчился, что его учение похоже на другие. Напротив, все истинно великие общечеловеческие учения говорят об одном и том же – в различных именах, культурах, цивилизациях встречаются одни и те же символы. Одни и те же – не значит одинаковые. Если бы сходство предполагало тождество, то на свете вообще не было бы похожих вещей, вместо десяти монет по 10 копеек мы имели бы одну монету достоинством в 10 копеек; вместо множества людей был бы лишь один человек и т. д. Поэтому правильнее говорить о сходстве архетипов. Причем это даже скорее «семейное сходство». Так, *A* имеет предикаты *a, b, c*; *B* имеет предикаты *b, c, f*; *D* имеет предикаты *d, e* и *f*. Таким образом, *A* и *D* могут быть совершенно непохожи, т. е. не иметь ни одного общего предиката, и тем не менее мы можем видеть, что *A, B, C* и *D* сходны между собой, обладают «семейным сходством». Каждая личность есть субъект с неповторимым набором предикатов, с неповторимой констелляцией архетипов коллективного бессозна-

тельного. К сожалению, люди часто не прислушиваются к бессознательному и становятся похожими на кого-либо другого. Бессознательное этим не удовлетворено и мстит личности, создавая в ней настроение скуки. Подобно тому как катарсис лечит от чувства вины, его симптомов (истерики и т. д.), воспитание – от отчаяния и его симптомов («комплексы неполноценности» и т. п.); трансформация, т. е. метод юнговской аналитической психологии, лечит от стандартности и ее симптомов (от скуки, хандры, апатии).

Книги Юнга можно назвать какими угодно, но только не скучными. Поэтому пациентами Юнга были люди, как правило, из элитарных кругов, «прошедшие через все» и скучающие от жизни. Казалось бы, апатия не страшная болезнь, однако это не так. В психологии существует так называемая шкала эмоциональных тонов. На верхних этажах этой шкалы стоят спокойствие и жизнерадостность, символизирующие здоровье; ниже идет гнев и т. п., еще ниже – затаенный гнев, сдерживаемые эмоции и т. п.; еще ниже – нервное поведение (когда живое существо упорно использует один и тот же способ, чтобы справиться с ситуацией); далее наступает отчаяние, лихорадочное метание во все стороны; затем – апатия и, наконец, смерть. Апатия – это предсмертное состояние, когда человеку «все равно». «Все равно» – это принцип Ничто, принцип, противоположный жизни, ибо жизнь как раз разнообразна, в ней ничего не равно друг другу. Посмотрите на дерево, говорил Лейбниц, и вы не найдете двух одинаковых листочков. От «все равно» может избавить только *аналитическая* психология, ибо анализ ориентируется на различия, на расчленение. Но слово «анализ» имеет и свой первоначальный смысл – это разбивание уже сложившегося на пер-

воначальные составляющие (так Пенелопа «анализировала», распускала утром полотно, сотканное за ночь), анализ – это возвращение к истокам, к началу.

Лучшее средство от скуки, от кризиса, вызванного ощущением, что «цель» достигнута, лучшее средство для трансформации – это начать все сначала. Но теперь это «другое начало», оно отличается тем, что человек начинает его сознательно, начинает с того, что сознательно прислушивается к бессознательному, ориентируется на неповторимость и единственность самости. Тогда как первое начало не могло быть таким: ребенок рождается и затем воспитывается родителями, его формирование в значительной мере стихийно; ориентируясь на те или иные бытующие идеалы, человек может совершенно потерять себя и глубоко страдать от этого. Поэтому мало родиться один раз, нужно родиться еще раз, но теперь это уже будет «рождение в духе». Для иллюстрации годится любой из врачебных примеров Юнга. Так, молодой студент-теолог, воспитанный в соответствующем духе и имеющий психологические проблемы, видит сон: он стоит перед старцем, белым магом, говорит что-то и заключает, что ему нужна помощь черного мага. Приходит черный маг и рассказывает свою историю про то, как в далекой стране земля управлялась королем. Король, почуяв приближение смерти, стал выбирать себе надгробный памятник и выбрал тот, под которым покоилась прекрасная девушка. Когда могилу открыли, останки ожили и превратились в черного коня, который убежал в пустыню. Черный маг пошел за конем, перешел пустыню, где начались луга. Там он увидел пасущегося коня и нашел ключи от рая.

Толковать этот сон можно очень долго, тем более что многие подробности в этом пересказе опущены. Оба мага явля-

ются ипостасями старца-учителя, в котором слиты и добро, и зло (маги к тому же были не в своих одеждах: белый – в черной, а черный – в белой). Сама фраза, что белому магу нужна помощь черного, говорит об амбивалентности жизни, которой хозяин сновидения, видимо, пренебрегает. В стране, о которой говорит черный маг, правит король, т. е. некий принцип (государь, принцип, принц – по-латыни одно и то же). Этот принцип собирается умирать, но пока он правит. Анима (т. е. девушка) – женская составляющая мужской души – мертва, что вполне объяснимо, так как хозяин сновидения – теолог. Король умирает, а девушка оживает, превращаясь в коня, «который еще в платоновской притче служил для изображения несдержанности страстной природы».

Идущий за конем сначала проходит через пустыню, т. е. «дикую, удаленную от человека землю, образ духовного и морального одиночества». Но затем он выходит к лугам, где пасется конь и где лежат ключи от рая. Но черный маг не знает, как ими распорядиться, и уже теперь в свою очередь спрашивает совета у белого. Сон, очевидно, дает сознанию совет, как достичь самореализации, и предупреждает о том, что ждет человека на этом пути.

Остановимся подробнее на двух архетипах, которые присутствовали в этом сновидении, тем более что это чуть ли не основные архетипы: Анима (у женщин – Анимус) и старец. «Каждому полу внутренне присущи и определенные черты противоположного пола. Из огромного числа генов мужчины лишь один имеет решающее значение для его мужественности. Небольшое количество женских генов, видимо, образуют у него и женский характер, остающийся обычно бессознательным». «Если бы женщин не было, то, основываясь

на этом бессознательном образе, всегда можно было бы указать, какими душевными свойствами должна была бы обладать женщина». В даосском символе-круге, содержащем инь и янь, предусмотрительно содержатся исключения: точка инь внутри янь и точка янь внутри инь. Образы Анимы можно найти у греков (родственность слов «душа»-псюхэ и бабочка-псьнхэ). Греческое слово «переливчатый» (айолос) родственно и немецкому (готическому) «душа» (сайвало). Эти же параллели можно найти у гностиков, в германских мифах (эльфы), в Библии (Анима – ребро Адама, Ева). Конечно, Анима так или иначе присутствует в произведениях Гете (Гретхен в «Фаусте»), у романтиков и т. д. Часто она сливается с всеильной матерью, матерью-землей и проч. Во всех своих проявлениях она показывает каждый раз все новый и новый лик. То же можно сказать об Анимусе у женщин. Существенно, что в браке супруги проецируют свои аниму и анимус друг на друга. Здесь возникают коллизии, которые нужно разбирать особо.

Другой архетип – старец – является бессмертным демоном, освещающим хаотическую темноту жизни лучом смысла. Это просветленный учитель и мастер, психопомп (водитель души). Его персонификация, а именно «разбиватель таблиц», не ускользнула от Ницше. Переживая этот архетип, современный человек сталкивается в своем опыте с древнейшим типом мышления, автономной деятельностью мышления, объектом которой является он сам. Гермес Трисменист или Тот герметической литературы, Орфей из «Поймандреса» или родственного ему «Роімен» Гермы являются последующими формулировками того же самого опыта. Если бы имя Люцифер не обросло всякого рода предрассудками, оно полностью подходило бы этому архетипу.

Данный пример со сновидением и с его частичной расшифровкой был приведен не только для иллюстрации того, что коллективное бессознательное существует, что оно проявляется в сновидениях личности и даже подсказывает путь к трансформации и новому началу. Не должно пройти незамеченным другое, а именно: элементарный факт, что сигналы бессознательного еще должны быть поняты и услышаны. Если человеку снится подобный сон и он не читал ни Библию, ни «Дао де Дзин», ни «Старшую Эдду», ни Платона, ни «Божественную комедию», ни Шекспира, ни Гете и т. п., то вряд ли этот сон будет иметь для него хоть какой-то смысл. Для современного, «демократического» человека точно так же не имеет смысла тот прорыв бессознательного, который произошел в Германии в 20–30-е годы. Это было «какое-то наваждение», непонятная глупость, то, что нужно скорее забыть, как кошмар. Но подобно тому как репресслируемое сознательными нормами бессознательное не просто прорывается, но и указывает путь, каким должна происходить самореализация личности, так и фашизм, по всей видимости, не просто регрессия, не просто «сон разума», а намек человечеству на то направление, где нужно искать пути из современной рационализации и всеобщей нормы. Однако этот «сон разума» до сих пор не расшифрован, уроки из фашизма не извлечены (если, конечно, не считать уроком рефреном звучащее заклинание, что это не должно повториться).

Хорош бы был студент-теолог, хозяин вышеприведенного сна, если бы он извлек точно такой же урок. Как раз *такой* урок – это скорее гарантия того, что сон повторится. Ибо бессознательное склонно к навязчивым повторениям. Повторяющийся сон, повторяющийся кошмар – явный признак, что

настоящий урок еще не извлечен, что трансформация не произошла. Тот, кто убегает от этого кошмара, гонит его от себя, тот подобен Эдипу, который именно за счет того, что пытался уйти от судьбы, и попал в ее сети. Недаром Эдип в конце концов выкалывает себе глаза, обвиняя себя в слепоте: тот, кто был слеп разумом, не имеет права быть зрячим в смысле чувства. Вместо того чтобы бегать от кошмаров (что есть вернейший залог их повторения), а потом в гневе не выкалывать себе глаза, не лучше ли попытаться расшифровать «сон разума» и его послание. Но подобно тому как для того, чтобы понять и расшифровать личный сон, нужно погрузиться в культуру человечества, в традицию со всеми ее сложностями и перипетиями, так и в случае с человечеством его совокупная история должна быть изначально усвоена.

Теперь понятно, почему человек сразу не может родиться в духе, т. е. сразу стать индивидуальностью и самореализовавшейся личностью. Для этого он должен сначала родиться естественно, иметь долгую историю, чтобы в ней успело проявиться все богатство коллективного бессознательного (в творениях художников, поэтов, философов, политиков и т. п.). Только тогда, когда этот материал культуры, ключ к шифру (в русском языке ключ – это еще и источник), «ключ от рая» уже дан, только тогда, когда он усвоен и пережит, только тогда возможно «новое начало» и для отдельного человека, и для всего человечества. Но «современному» человеку некогда изучать традиции, он предпочитает обращаться к культурному психологу, посреднику, который быстро проведет его через все стадии эволюции души и на основании культурного материала расшифрует его индивидуальное послание, чтобы указать индивидуальный путь. Насколько здесь может справиться по-

средник? Ведь его речь и его указания могут быть не менее непонятными, чем сами сны и послания. Посредник может помочь только в той степени, в какой человек старается помогать себе сам. Человечество в целом также ищет себе посредника, в этом смысл самой распространенной сегодня мифологии – рассказов об НЛО, инопланетянах и т. п. Юнг посвящает этому специальную работу. Но и здесь действует та же закономерность: глаза не начнут видеть, пока ум не начнет думать. Человечество должно помочь себе само.

Данный очерк не претендует на то, чтобы дать полное изложение аналитической психологии Юнга. Так, были опущены огромные пласты юнговской теории: его подробнейшая разработка и комментирование восточной философии, оккультных наук, его возрастная психология – как индивидуальная, так и коллективная, ибо человечество также имеет возрасты и присущие им особенности. Лишь слегка данная работа касается отношения бессознательного к творчеству, к религии и т. п. Почти не упоминается такая важная для Юнга категория, как «синхрония» (хотя синхрония не только признак инфантильного или восточного сознания, ее можно перевести и как современность), и в этом смысле можно говорить о первобытности как современности и современности как первобытности, и анализ Юнга составляющих этой синхронии был бы интересен именно в контексте данной работы. Но нельзя объять необъятное, точнее, это можно сделать, но объятия будут слишком слабы или же необъятное будет объято в «узком месте». Из необъятного творчества Юнга здесь была абстрагирована одна, возможно, главная тема – тема становления культурного человека. Перед авторами стояла главная задача – показать, как психология у Юнга переходит в

культурологию, как культурология предполагает психологию. Но темой Юнга является человек, и данная работа также исследует человека (правда, посредством Юнга). Следовательно, эту главную задачу можно переформулировать и так: показать, как, развиваясь, душа открывает в себе коллективное бессознательное (культуру) и как это коллективное бессознательное предполагает личность.

---

## **ПРОБЛЕМА САМОАКТУАЛИЗАЦИИ В ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ XX ВЕКА**

Проблема самоактуализации является древнейшей проблемой философии. Она связана с фундаментальными метафизическими категориями западного мышления и, следовательно, проходит через всю его историю. Что это за история и в чем, собственно, суть проблемы?

Слово «самоактуализация» в первую очередь означает процесс движения. Во-вторых, корень «само» в начале слова указывает на некоторую «самость», независимость, суверенность. Самоактуализация – это самодвижение, т. е. такой процесс, который детерминирован именно тем, что движется, а не зависит от чего-то из-вне. Не всякий процесс, не всякое движение будет являться самоактуализацией. Не будет ею, например, движение человека, который сидит в автомобиле, так как движется здесь не он сам, а его движет автомобиль. Но можно ли в таком случае назвать самоактуализацией движение пешехода? Нет, ибо слово «самоактуализация» содержит в себе не только два указанных смысла: 1) самостоятельность, 2) под-

вижность. Главным, ведущим является здесь третий смысл, который заключен в корне «акт». Actus, акт – латинское слово, которое можно перевести на русский язык как «деятельность» и «действительность». Однокоренные слова здесь «актер», «активность» и т. п. Но если мы переведем слово «самоактуализация» как «самодеятельность», то не уловим тот философский смысл, который вкладывали в это слово древние римляне и греки. Дело в том, что категория деятельности, акта всегда мыслилась в паре с другой, противоположной ей категорией – категорией возможности, потенции. Различие двух этих категорий настолько фундаментально, что из-за них произошло важнейшее в истории западной философии разногласие – разногласие между Платоном и Аристотелем, так что с тех пор все философы так или иначе придерживаются в этом споре одной из сторон.

«Согласно предрассудку различие между Платоном и Аристотелем состоит в том, что первый признает истинным идею, и только идею, а последний, напротив, отмечая идею, держится действительности, и поэтому он должен рассматриваться как основатель и вождь эмпиризма. Относительно этого взгляда мы должны заметить, что действительность, несомненно, составляет принципы аристотелевской философии; это, однако, не вульгарная действительность непосредственно-наличного, а идея как действительность. Полемика Аристотеля против Платона состоит далее в том, что он называет платоновскую идею только “возможностью” и утверждает в противовес этому, что идею... следует рассматривать как действительность, то есть как “внутреннее, которое всецело проявляется вовне...”<sup>\*</sup> Таким образом, основной вопрос философии

<sup>\*</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 314.

(по мнению классиков марксизма) – различие между идеализмом и материализмом (эмпиризмом) – лежит не в том, *что* первично: идея или бытие, а в том, какой статус имеет идея, статус возможности или статус действительности. Различие между возможностью и действительностью иллюстрировал и сам Аристотель, когда рассматривал платоновскую «идею добра». Истинно добрым мы зовем не того, кто может быть добрым, а того, кто совершает добрые поступки, подобно тому как лучшим бегуном на состязании признается не тот, кто сидит на трибуне, хотя он *может* быстро бегать, а тот, кто *действительно* опередил всех состязавшихся.

С интерпретацией Гегеля согласен и М. Хайдеггер: «Аристотель еще раз пытается, хотя и в прохождении через платоновскую метафизику, помыслить бытие изначально греческим образом и как бы проделать в обратном порядке тот шаг, который Платон совершал своей “идеей блага”, где существование получает характеристику обуславливающего, обеспечивающего, черты *возможности*. В противоположность этому Аристотель мыслит бытие как... *действительность*... Его философское достижение не исчерпывается той, часто приписываемой ему чушью, будто он извлек платоновские идеи из их в-себе-бытия и насадил в сами вещи»\*.

Чтобы понять, каковы же все-таки подлинные взаимоотношения между возможностью и действительностью, обратимся еще раз к Гегелю: «...Мы должны различать, так сказать, двоякого рода состояния: одно есть то, что известно как задаток, способность, в-себе-бытие (как я это называю), потенция, возможность, второе есть для-себя-бытие, действительность, акт. Если мы говорим, например, что человек от природы ра-

\* Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. С. 161–162.

зумен, то он обладает разумом лишь в потенции, в зародыше; в этом смысле человек обладает от рождения и даже во чреве матери разумом, рассудком, фантазией, волей. Но так как дитя обладает, таким образом, лишь способностью или *реальной возможностью* разума, то выходит то же самое, как если бы оно совсем не обладало разумом; последний еще не существует в нем, ибо дитя еще не способно совершить что-либо разумное и не обладает разумным сознанием. Лишь тогда, когда то, *что* человек таким образом есть *в себе*, становится для него. Следовательно, когда оно становится разумом для себя, человек обладает действительностью в каком-нибудь отношении...»\*

Итак, развитие, самоактуализация означает, что человек из того, *что* он есть в потенции, в возможности, становится действительным человеком, т. е. развивает свои возможности, свои способности и задатки. Не-умение или другая причина для не-развития способностей означает, что человек не самореализовался. И в этом смысле он равен тому, кто этих способностей не имел вовсе. «Мастера узнают по работе» – гласит пословица. Талантливых людей от неталантливых мы отличаем по тому, насколько в их деятельности проявляется то, что зовется талантом. Таким образом, о потенции, о возможности, о задатках мы имеем право судить только по действительности. Вопрос о том, что первично – «идея или бытие?», не решается однозначно. С одной стороны, первичны задатки, способности, возможности, так как именно они потом актуализируются, с другой – для нас первична действительность, так как мы не можем судить о задатках и способностях, если они не проявляются во-вне, т. е. не актуализи-

\* Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 85.

руются. Мы видим некую действительность, а потом из нее заключаем о возможности: если это стало действительным, значит, оно было возможным, значит, были к тому основания и т. д.

Требование самоактуализации было высказано еще Пиндаром: «Стань тем, кто ты есть». Но, с другой стороны, опять-таки неизвестно, *кто* же ты есть, и поэтому в Дельфийском храме было написано: «Познай самого себя». Но здесь мы опять начинаем ходить по кругу, так как познание самого себя невозможно без самореализации, без становления, без поступка, без практики, без действия. Недаром герои пускались в путь, чтобы совершить подвиг, чтобы узнать, на что они способны, что они есть... Узнать, «кто» ты есть или «что» ты есть – значит узнать свою сущность. Таким образом, самоактуализация есть самоактуализация сущности, она необходима для выявления сущности. Все существующее проявляет в процессе существования свою сущность.

В глубине различия между «возможностью» и «действительностью», которые отсылают друг к другу, лежит другое различие – различие между «сущностью» и «существованием» – «эссенцией» и «экзистенцией». Ибо одно дело *чем* нечто (или нечто) является, другое дело – *как* нечто (или нечто) является. Сущность проявляется многообразно. Различие между «что» и «как» зафиксировано и в языке: каждое предложение имеет подлежащее (что) и сказуемое (как) – «человек бежит», например, или «человек стоит». В существовании не может заключаться противоречия, т. е. человек может либо бежать, либо стоять. А в сущности, напротив, может быть противоречие: человек может и бежать, и стоять, но не в одно и то же время и не в одном и том же отно-

шении. В силу своей временности, относительности, конечности человек не может актуализировать всю свою сущность в одно и то же время и в одном и том же отношении. Человек должен выбирать ту или иную из имеющихся в его потенциале возможностей, он должен постоянно принимать решения. Раз принятое решение становится для человека неким законом, которому он следует. То есть человек начинает актуализировать ту или иную возможность. В этом, собственно, и состоит его свобода. Быть свободным, по мысли Канта, значит давать закон самому себе и следовать этому закону. Попытки реализовать всю сущность, т. е. метаться от одной возможности к другой, и не одну из них не актуализовывать, попытки «гнаться за двумя зайцами» или не гнаться ни за одним – это отход от самоактуализации. Такой человек всегда остается на уровне возможностей быть кем-то, никем при этом не являясь. Поэтому великие люди говорили, что «лучше принять плохое решение, чем не принять никакого» (Наполеон) и «мастерство проявляется в умении себя ограничивать» (Гете).

Итак, самоактуализация означает решительный (волевой, свободный) выбор человеком из своей сущности (из всего того, чем человек в принципе в возможности может быть) на основе знания своей временности, той или иной возможности и ее актуализацию, претворение в жизнь, опосредование с другими возможностями, доведение до полноты существа, обратно до самой сущности и, таким образом, преодоление своей временности. Это сложное определение станет яснее, если его проиллюстрировать учениями философов XX века, которые с новой силой поставили эти древние проблемы.

Мы получили общее определение самоактуализации, но это не значит, что мыслители, которые поставили проблему самореализации в центр своей философии, похожи друг на друга. В зависимости от того, как тот или иной философ толкует сущность человека, меняется в принципе все его мировоззрение.

Почти у каждого направления в философии XX века есть свои предтечи в веке XIX. Неомарксизм нельзя понять без Маркса, экзистенциализм – без Кьеркегора и т. д. Мы специально выделяем два этих течения, так как в них проблема самоактуализации ставилась во главу угла, и они являются наиболее влиятельными. Философская антропология, персонализм, неотомизм и др. также ставили проблему самоактуализации, но по влиятельности они уступают экзистенциализму и неомарксизму.

Истоки экзистенциализма восходят к датскому философу С. Кьеркегору (1811–1855). Именно он разработал некоторые темы, которые позже будут использовать экзистенциалисты. Кьеркегор сам себя считал теологом и религиозным писателем, причем протестантского направления. Ему были не по нраву те настроения в протестантизме, которые сводили религию к церковной жизни, к психологии веры или моральности. Религия, по Кьеркегору, не выводится из морали (как это получалось у Канта), Бог выше всех моральных норм, выше всего человеческого и природного, выше всякого разума и т. п. Бог – это воплощенное могущество. Он совершенно непостижим для человека, Он чудо, Он означает, что «все возможно», и единственным отношением к Богу является безусловная вера (такая, какая была у Авраама, который готов был принести в жертву единственного сына только потому, что так хочет Бог).

Человек – единственное существо в мире, которое имеет отношение к Богу, соответственно подлинная сущность человека лежит не в разуме, не в деятельности, не в обществе, а в Боге. Сущность человека – Бог – лежит вне самого человека (Кьеркегор выступал против Гегеля, который считал, что Бог имманентен человеку), человек же представляет собой голое существование (отсюда экзистенциализм). Богу можно все, а вот человек, напротив, временное, конечное, греховное, виновное существо. Поэтому он не способен вместить в себя все возможности своего бытия, Бога, всю сущность. Человеческое существование – это постоянный выбор (главная работа Кьеркегора называется «Или – или»), постоянное принятие решений, актуализация тех или иных возможностей. Таких фундаментальных возможностей Кьеркегор видит три. Две из них – неподлинны, т. е. не соответствующие сущности человека, а одна подлинная, соответствующая. Первая возможность – это эстетическое, чувственное существование, существование денди, жизнь которого Кьеркегор описал в своем романе «Дневник обольстителя».

Другая возможность – своего рода противоположность первой, она нацелена не на личное счастье, а на других людей, это моральное существование. Богом здесь становится добро, а идеалом человека – тот, кто служит добру (такими людьми, по Кьеркегору, были все прежние философы – от Сократа до Канта). Но сущность человека не в других людях, а в Боге и только в нем, поэтому только актуализация этой возможности ведет к сущности, является истинной самоактуализацией. Человеческое существо проходит все три описанные стадии самоактуализации. Прошел их и сам Кьеркегор, который в молодости вел жизнь хлыща, затем неожиданно отказался от

горячо любимой невесты и, преодолев стадию моральности, самореализовался как религиозный писатель\*.

Идеи Кьеркегора развивают два немецких философа-экзистенциалиста – К. Ясперс и М. Хайдеггер.

К. Ясперс (1883–1969) в своей философии устранил все теологические элементы, которые были присущи мышлению Кьеркегора. Сущность, которая у Кьеркегора называлась Богом, у Ясперса называется трансценденцией. Трансценденция означает буквально «переход, перешагивание». Эта сущность вы-шагивает навстречу человеку (который, в свою очередь, является экзистенцией, т. е. вы-ступанием), а человек выступает навстречу этой сущности. Трансценденция посылает себя человеку в виде шифров, посланий, которые человек должен расшифровать и донести до других людей в процессе коммуникации. Люди обычно живут, забыв о своей сущности, о трансценденции. Лишь в пограничных ситуациях (когда человек близок к смерти благодаря войне, болезни и т. д.) происходит прозрение и человек начинает самореализовываться (на языке Ясперса – просветлять свое существование, свою экзистенцию). Однако такое просветление неотделимо от коммуникации, так как только в общении с другими экзистенциями человек понимает себя (другие указывают мне мои границы, а я указываю им их границы). В подлинной коммуникации осуществляется трансценденция, которая по своему смыслу оказывается не чем иным, как любовью. Ведь любовь и означает само-отдачу, переход, выхождение из себя. Таким образом, по Ясперсу, самоактуализация проходит несколько этапов: 1) существование, ориентация в мире; 2) пограничная ситуация, осознание ограниченности

\* См.: *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993.

только материального толкования мира и начало просветления экзистенции; 3) чтение шифров трансценденции, становление самим собой в процессе коммуникации, любви\*.

М. Хайдеггер (1889–1976) является наиболее значительным из представленных философов. Его стиль отличает особая тщательность языковых формулировок, и поэтому всякое изложение будет упрощением его позиции. То, что у Кьеркегора звалось Богом, а у Ясперса – трансценденцией, Хайдеггер называет бытием. Человек определяется Хайдеггером только в отношении к бытию и называется вот-бытие, *Dasein*. Человек выступает в сторону бытия, т. е. экзистирует, и в этом его сущность. Со своей стороны бытие, которое является «такой силой возможного», посылает себя человеку как судьбу. Мысля, человек отвечает на этот посыл бытия. Задача человека в поэзии или мышлении – дать бытию слово.

Бытие проявляется многообразно и посылает разные возможности, но не все из них являются подлинными, ведь бытию свойственно таить, прятать себя. Неподлинными возможностями характеризуется обезличенное существование человека в виде массы, человека вообще – *Das Man*. Здесь господствуют праздная болтовня и любопытство, а не мышление и хранение подлинного языка. Только когда человек осознает свою смертность, осознает, что ничто не может умереть вместо него, что смерть у каждого своя, он начинает понимать, что существование в массе не является подлинным. Человек со всей решимостью принимает свою смертность, подлинную возможность и обращается всецело к бытию, в то время как Люди, *Das Man*, забывают о бытии и устремляются к сущему, к предметному миру, который покоряют, техничес-

\* См.: Ясперс К. Назначение истории. М., 1993.

ки эксплуатируют до такой степени, что подрывают возможность собственного существования. Самоактуализация видится Хайдеггеру как служение судьбе, как мышление в ответ на посыл бытия, как «пастушество бытия», хранение языка, а не как господство над сущим. Предшествующая философия, по его мнению, способствовала забвению бытия, так как представляла сущность человека, исходя из сущего, а именно как сверх-сущее, как разумное животное. Самоактуализация – это прежде всего избавление от метафизической прежней интерпретации сущности человека и бытия, а это избавление может произойти только за счет новой мыслящей переинтерпретации, за счет мышления «из другого начала»\*.

Наиболее известным из французских экзистенциалистов был Ж. П. Сартр (1905–1980). Сущностью человека, по Сартру, оказывается свобода. Соответственно меняется и все мировоззрение. В своем существовании человек постоянно актуализовывает эту свободу, постоянно совершает выбор между возможностями (человек имеет выбор, даже находясь в тюрьме). Как ни труден груз этой свободы, человек не может сбросить его со своих плеч. Свобода эта противится всякой законности, судьбе, всякому определению. Она есть постоянный выход из себя. Поэтому Сартр говорил, что человек вовсе не имеет никакой сущности как чего-то определенного: «Человек не есть то, что он есть, он есть, что он не есть». Человек – это проект, устремленность в будущее, чистое существование. Поэтому Сартр является самым радикальным экзистенциалистом. Самоактуализация у него – не приход к какой-либо сущности, а приход ко все той же свободе, к все тому же существованию. Только за свою свободу, за свою индивидуаль-

\* См.: Хайдеггер М. Время и бытие.

ность ответствен человек, сохранение свободы и есть его назначение. Поэтому Сартр является самым политически активным из всех экзистенциалистов. Смысл существования свободы и самого человека не где-то вовне, а в самой же свободе и существовании. Главной заботой человека оказывается поддержание свободы. При всех выборах человек должен выбирать свою свободу. Смысл жизни в свободной борьбе за свободу, в том числе и за свободу других людей\*.

Сартр сам себя считал человеком передовых взглядов, симпатизировал марксизму и даже пытался его дополнить экзистенциализмом. Однако марксисты, напротив, считали Сартра анархистом, и это не случайно, ведь в марксизме сущность человека толкуется совершенно иначе. Человек, по Марксу, общественный человек, его сущность есть совокупность всех общественных отношений, из которых определяющими являются отношения, складывающиеся в процессе труда, покорения природы, прежде всего это отношения собственности. По существу, человечность человека обеспечивается обществом, т. е. коммуникацией и взаимным опосредованием. Однако благодаря частной собственности человек существует в отчуждении от общества: общество противостоит человеку, человек – обществу. Коммунистический проект Маркса – это проект истинной коммуникации, при которой отчуждение, разрыв между сущностью и существованием исчезнет\*\*. Все это Маркс продумал в своей ранней работе «Экономическо-философские рукописи 1844 г.», которые были впервые опубликованы только в 30-е годы нашего столетия и вызвали интерес к Марксу со стороны многих интеллектуалов. Пуб-

\* Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990.

\*\* Маркс К. Экономическо-философские рукописи 44 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42.

ликация рукописей инициировала всплеск неомарксистской философии, цитаделью ее была «Франкфуртская школа», к которой в разное время принадлежали Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Э. Фромм.

Э. Фромм (1900–1980) является одним из наиболее ярких представителей неомарксизма. В своей философии он пытается объединить достижения фрейдизма, марксизма и экзистенциализма. В книге «Иметь или быть» Фромм различает два способа существования человека. Один – «иметь» – связан с накоплением частной собственности, с привязанностью к материальным благам и вещам, с привязанностью к мертвой, осуществленной действительности, к статичному (процессуальному) бытию. Такую привязанность в принципе можно отождествить с фрейдовским влечением-к-смерти. Другой способ – «быть», – напротив, манифестирует не замыкание в частностях, а служение всеобщему человечеству, не привязанность к вещам или харизматическим личностям, а свободу, не стремление к покою, статичности, предметам, а процессуальное, деятельное бытие. Именно этот способ является сущностным для человека; поэтому самоактуализация – это переход от частного, статичного существования среди вещей, к деятельному активному существованию на благо обществу. Служением человечеству человек актуализирует и собственную личную сущность\*.

Философы-неомарксисты, как правило, не были «чистыми философами». Они стояли на той точке зрения, что все проблемы современного человека, и прежде всего психологические, возникают как результат нерешенности проблем самореализации. Эту же точку зрения разделяли и многие другие психологи в XX веке.

\* Фромм Э. *Иметь или быть*. М., 1990; *Он же*. *Бегство от свободы*. М., 1990.

Тон в психологии XX века во многом задавал З. Фрейд, который сам не ставил проблемы самоактуализации человека. Зато его ученики А. Адлер и К. Юнг считали, что Фрейд сделал лишь первый шаг в нужном направлении самоактуализации человека. Согласно Юнгу (1875–1961) самоактуализация души, ее эволюция повторяет эволюцию самосознания самого человечества и тем самым связана с эволюцией самой психологии. Древние общества были чрезвычайно неустойчивы, их жизнь целиком зависела от соблюдения определенных норм и ритуалов. Нарушение нормы называлось грехом и наказывалось, поэтому грех старались скрывать. Но скрытое, тайна, скрывалось человеком не только от других, но и от себя, т. е. погружалось в бессознательное и оттуда воздействовало на сознание. Чтобы освободить «ущемленные аффекты» и представления, человечество изобрело катарсис (очищение) в его различных формах (инициации, исповеди и т. д.). Катарсис был основным терапевтическим способом лечения психических расстройств до XX века. Сдерживаемые порывы в катарсисе актуализовывались. Однако катарсиса оказалось недостаточно, так как не все то, что было «спрятано» в бессознательном, удавалось актуализовывать, выводить наружу для того, чтобы оно перестало мешать нормальной работе сознания. Революция, проделанная Фрейдом, и заключалась в том, что был открыт трансфер, т. е. перенесение больным своих самых глубоких детских комплексов на личность врача. Юнг сравнивает психоанализ Фрейда с хирургическим вмешательством, в результате которого наружу извлекаются самые мрачные стороны души. Не удивительно, говорит Юнг, что такой метод оказывается вскоре недостаточным. Он провоцирует у пациентов «комплекс неполноценности», «чув-

ство вины» за свое детство и т. п. Поэтому А. Адлер избирает прямо противоположный способ терапии – укрепление светлого, волевого, разумного начала в человеке, поддержание его позитивных стремлений стать нормальным человеком, преодолеть свои «комплексы неполноценности».

Казалось бы, на этом самоактуализация может закончиться: чего еще может желать человек, кроме того, чтобы стать «нормальным»? Но Юнг предлагает еще одну, четвертую ступень развития души. В самом деле, стать нормальным – это идеал для неудачника. Напротив, человеку, который с самого начала нормален, человеку незаурядному, тесны рамки норм. Такой человек не желает быть «средним человеком». Поэтому, говорит Юнг, истинной целью самореализации является индивидуация человека. Индивидуация не должна, однако, пониматься как противостояние всем остальным. Человек, в принципе, существо общественное, ибо самый глубинный слой его бессознательного – это коллективное бессознательное, которое состоит из архетипов, идей, возможностей, которые своеобразно преломились в мифологии каждого народа и индивидуально преломляются в сновидениях отдельного человека. Понять смысл сновидения человек может, только если он расшифрует послание коллективного бессознательного, а такая расшифровка невозможна без овладения всей совокупностью этого бессознательного, без овладения всей культурой человечества. Таким образом, индивидуальным можно стать не в противовес коллективному, а только на его основе\*.

Но наибольшее значение понятию самоактуализации придавалось в XX веке учеными, которые принадлежали к такому

\* См.: Юнг К. Проблема души нашего времени. М., 1994.

направлению, как «гуманистическая психология». Это прежде всего Г. Олпорт, А. Маслоу, К. Роджерс, Р. Мэй и др.

Человек в гуманистической психологии рассматривается как целостная уникальная личность, которая обладает определенной степенью свободы от среды, т. е. его действия являются не реактивными (как это утверждают бихевиористы), а спонтанными, активными. Активность, однако, как это уже было показано, не бывает сама по себе, она всегда связана с какими-либо целями, с реализацией, актуализацией потенциалов, возможностей. Человек наделен возможностью увеличивать свои возможности, творить новые возможности, это его сущность, главная особенность, согласно А. Маслоу (1908–1970). В своей книге «Мотивация и личность» Маслоу утверждал, что высшие потребности могут направлять поведение индивида лишь в той мере, в какой удовлетворены его высшие потребности. Иерархия потребностей, по Маслоу, такова: 1) физиологические потребности; 2) потребности в безопасности; 3) потребности в любви и привязанности; 4) потребности в признании и оценке; 5) потребности в реализации творческих талантов. Полная реализация этих потребностей составляет самореализацию. Самоактуализовавшихся личностей мало, но они являются примерами нормального развития и максимально полно воплощают человеческую сущность.

К. Роджерс (1902–1987) сосредоточивает свое внимание на другой важной проблеме: как самоактуализация происходит в процессе коммуникации. Свои возможности каждый человек объединяет в «Я-концепцию» – в свои представления о себе и о том, чего он может достичь. Но эти возможности отличаются от действительности. «Я-концепция» мо-

жет не совпадать с тем, что по поводу данного человека думают другие люди. Столкновение «Я-концепции» с реальным опытом может вызвать серьезные фрустрации и неврозы. Часто человек, чтобы оградить свою «Я-концепцию», вводит механизмы психологической защиты, он может, например, выборочно воспринимать опыт, что в крайних случаях приводит к психозу. Противоположностью такому поведению является открытое поведение личности с очень гибкой «Я-концепцией». Гибкость же «Я-концепции» обеспечивается ее богатством. Поэтому во всех случаях полезно обогащать другого человека и самого себя новыми возможностями. Роджерс выступает за «индерективную терапию», за терапию, которая не навязывает нечто клиенту, а, напротив, раскрепощает его, помогает ему найти новые возможности для действия, позитивно оценивает его, так как позитивная оценка также способствует тому, что человек начинает считать себя могущим сделать нечто, что он раньше считал для себя невозможным\*.

Оппонентом «гуманистической психологии» был В. Франкл, хотя он также говорит о самоактуализации. «Гуманистическая психология» критикуется Франклом за потенциализм, который, по его мнению, состоит в том, что человек лишается свободы, так как он определен своими возможностями, или, напротив, делается слишком свободным, так как возможностей у человека оказывается слишком много, и встает вопрос лишь о том, какие из них надо реализовывать. Здесь-то, по Франклу, сердцевина проблемы. Его «логотерапия» не отрицает возможностей, но подчеркивает свободу – момент выбора той или иной из них, так как главное, по Франклу, что-

\* См.: Психология: Слов.

бы жизнь имела смысл, утверждала какую-либо ценность. Именно вакуум смысла – причина неврозов\*.

Проблема самореализации затрагивалась и многими другими психологами: и в экзистенциальном психоанализе Бинсвангера, и в психосинтезе Ассаджоли, и в транзакционном анализе Берна, и в онтопсихологии Манегетти, и у многих других. Это богатство не случайно, так как связано со спецификой предмета. Самоактуализация – это актуализация сущности, а сущность человека, по всей видимости, обладает способностью к неисчерпаемой интерпретации.

Ранее мы дали общее определение самоактуализации как решительного (волевого, свободного) выбора человека на основе знания своей временности, из своей сущности (из всего того, чем человек в принципе может быть) той или иной возможности, доведения до полноты существа, обратно до самой сущности и, таким образом, преодоление своей временности. Это определение содержит ряд моментов, которые нуждаются в пояснении. Дело в том, что преодоление своей временности, т. е. вступление в сферу *абсолютного*, не временного, возможно в самых различных формах. Мы знаем множество вещей, которые являются абсолютными, независимыми от времени. Например,  $2 \times 2 = 4$  – своего рода вечная истина, «бессмертными» являются творения великих композиторов, абсолютной ценностью обладают заповеди из Нагорной проповеди Христа и т. д. Все эти вещи не теряют своей значимости ни в какой ситуации, они не относительны, а абсолютны. Гегель, осмысляя то, что входит в сферу абсолютного духа, выделял именно эти три формы абсолютного: искусство, религию и философию. Только в этих трех сфе-

\* См.: Франкл В. Человек в поисках смысла.

рах происходит преодоление человеком своей временности, только здесь человек полностью актуализует себя. Но различные философы и психологи расходились в оценке значимости названных форм самореализации. Тот же Гегель считал, что искусство является низшей формой, так как оно связано с чувственностью, религия – более высокой, так как здесь чувственность снята, «но дух является еще как нечто субъективное и непосредственное, а философия – высшей, так как здесь дух приходит к самому себе в форме объективного знания».

Но Кьеркегор выстраивал другую иерархию форм самореализации: для него единственно подлинной формой оказывалась религия, так как она прорывается к трансценденции, гораздо более низкой – философия (моральная), и еще более низкой – искусство, эстетика, так как и в морали, и в эстетике много временного, они ситуативны, связаны с действительностью и действиями других людей и предметов.

К. Маркс также, в свою очередь, менял этот порядок. На первом месте у него стояла философия, причем философия социальная, так как «сущность человека – это совокупность общественных отношений». Общество – то, что обеспечивает человеку его человечность, история – единственно абсолютное, что может быть, реализация человека в истории – высшая форма самореализации. На втором месте у Маркса – искусство, которое он очень ценил и считал, что некоторые художники и писатели понимали сущность вещей. А вот на последнем месте, как самая неподлинная форма, религия. Она вообще мыслилась как тормоз самореализации, как абсолютизация исторических, временных, переходящих ценностей.

Ницше, которого мы еще не упоминали, также дает свой вариант иерархии форм самореализации. У него высшей формой является искусство («искусство выше истины»), затем идет философия, а самая низшая форма – религия, по той же причине, что и у Маркса. Религия мыслится как нечто застывшее, ложно-абсолютное, противоположное творчеству, которое как раз с особой силой проявляется в искусстве.

Тут мы подошли к интереснейшей проблеме: почему различные мыслители ставили разные формы самореализации в различной последовательности, почему одна и та же форма у одних считается подлинной, а у других – нет. Все дело в том, как мыслить сущность человека, ограничивать круг его возможностей. Если, как Гегель, Кьеркегор и другие, считать, что человек способен выйти непосредственно к абсолютному, вечному знанию, к Богу, то история, общество, искусство (связанные с материей) представляются чем-то менее ценным. Если же, напротив, считать, что вечных ценностей не существует, что единственная возможность человека – это оставить след в истории, сыграть в ней относительную историческую роль, то тогда в самом деле «вечные ценности» предстают как тормоза, догмы, препятствующие творчеству. Особо ненавистной для таких мыслителей становится религия как нечто антитворческое, препятствующее самореализации. Для философов и психологов XX века стало основной проблемой то, как примирить «вечные ценности» и творчество – в самоактуализации.

К. Ясперс говорит, что трансценденция, которая является вечной, тем не менее каждый раз в неповторимом виде посылает себя человеку, и в этом смысле она является творческой. Но поскольку она сущность человека, то сам человек оказывается творческим.

М. Хайдеггер высказывается примерно в том же духе. Человек, Dasein, творит тогда, когда подлинно отвечает на посыл бытия, а бытие настолько богато, что посылает себя человеку каждый раз индивидуально. Эта индивидуальность открывается человеку в собственной смертности. Человек индивидуально смертен, и никто не проживет за него его жизнь. Всякое ориентирование *на других* – это неподлинное существование.

Хотя Ж. П. Сартр – еще более радикальный экзистенциалист, чем М. Хайдеггер, и у него нет никаких трансценденций, которым послушен человек, а есть только существование – творческое и свободное, он тем не менее указывает как черту подлинного существования заботу о свободе других, то есть политику, моральную философию. Индивидуальное творчество проявляется в искусстве. Сартр хотел соединить марксизм и экзистенциализм именно на этой почве. Чтобы понять, например Флобера, нужно знать не только то, что он был представителем мелкой буржуазии (иначе непонятно, почему не всякий мелкий буржуа – не Флобер), но и его индивидуальную творческую экзистенцию.

У Фромма самоактуализация – это также постоянные разрешения противоречия человеческого существования, подлинные формы самоактуализации (то, что относится к «быть»), творческий подход к меняющимся условиям жизни, подлинная коммуникация, любовь. Неподлинные формы самоактуализации (то, что относится к «иметь») – это конформизм, симбиотия, некрофилия, деструктивность и т. д. В этих неподлинных формах человек проявляет индивидуальность, но, вопреки индивидуальности других и вопреки общезначимым ценностям и нормам, или, наоборот, как в тоталитар-

ном конформизме, человек полностью отказывается от индивидуальности и творчества. То есть главное в самоактуализации – не впадать в крайности, во всеобщность, конформность и экзальтированную, противостоящую всем индивидуальность.

К. Юнг также утверждает, что в процессе индивидуализации происходит творческое преломление коллективного бессознательного, а не отрицание его. Акцент на творчестве в самоактуализации делают и гуманистические психологи. К. Роджерс цитирует А. Маслоу: «Люди с самоактуализацией обладают чудесной способностью снова и снова свежо и непосредственно переживать основные ценности жизни с чувством благоговейного страха, удовольствия, удивления и даже экстаза, несмотря на то, что для других людей в этих случаях чувства давно уже утратили свою свежесть».

Сам К. Роджерс разрабатывает даже целую теорию творчества. Творчество – стремление человека реализовать себя, проявить свои возможности. Творчество обогащает человека, усиливает его способности реагировать на обстоятельства, часто вообще способность противостоять обстоятельствам. Как раз творчество делает человека более вечным, неразрушимым, вневременным. Это достаточно оригинальная концепция творчества как формы самоактуализации, восходящая к Ницше.

Самоактуализация в психосинтезе Ассаджоли осуществляется в форме любви, прекрасного и т. д. В своей жизни человек реализует определенный замысел, идеальную форму, образ, но «образ может сковывать и освобождать», только осознанный образ, преломленный лично и творчески оригинально, освобождает.

---

Таким образом, культура предоставляет человеку различные возможности самореализации; существуют богатство вечных форм, ценностей и возможности их индивидуального творческого преломления.

Тема самореализации не сходит со страниц глянцевого журнала. На двух – трех страничках ветреным юношам и девушкам разъясняется то, над чем вот уже не одно тысячелетие размышляют лучшие умы человечества.

Данный очерк написан не для того, чтобы коротко все изложить и объяснить, тем самым сделав изучение традиции ненужным. Наоборот, он призван подчеркнуть всю сложность проблемы и настаивает на том, что важнейшие вопросы бытия человека требуют серьезного к себе отношения. Все мало-мальски стоящее в этой жизни труднодостижимо. Нелепо тратить день на поиск новых туфель, год копить на машину, пять лет строить дачу и в то же самое время рассчитывать, что такие вопросы, как спасение души, собственное предназначение, вера, любовь, смерть, надежда, смысл и прочее, можно решить для себя просто в болтовне с друзьями или почитывая глянцевый журнал.

---

## Литература

*Абульханова-Славская К. А.* Диалектика человеческой жизни. М., 1978.

*Абульханова-Славская К. А.* Стратегия жизни. М., 1991.

*Авенариус Р.* Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы. СПб., 1913.

*Андреева Г. М.* Социальная психология. М., 1980.

*Андреева Г. М., Богомолова Н. Н., Петровская Л. А.* Современная социальная психология на Западе. М., 1978.

*Асмолов А. Г.* Личность как предмет психологического исследования М., 1984.

*Асмолов А. Г.* Психология личности. М., 1990.

*Асмолов А. Г., Петровский В. А.* О динамическом подходе к психологическому анализу деятельности // *Вопр. психологии.* 1978. №1.

*Асмолов А. Г.* Культурно-историческая психология и конструирование миров. М., 1996.

*Бассин Ф. В.* «Значащие» переживания и проблемы собственно-психологической закономерности // *Вопр. психологии.* 1972. № 3.

*Бассин Ф. В.* К развитию проблемы значения и смысла // Там же. 1973. № 10.

Бессознательное: Природа, функции, методы исследования: В 4 т. Тбилиси, 1978. Т. 1, 2.

*Бинсвангер Л.* Бытие в мире. Введение в экзистенциальную психиатрию. М., 1999.

*Братусь Б. С.* Аномалии личности. М., 1988.

*Братусь Б. С.* Психология. Нравственность. Культура. М., 1994.

*Брентано Ф.* О происхождении нравственного познания. СПб., 2001.

*Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.

*Василюк Ф. Е.* Психология переживания. М., 1984.

*Василюк Ф. Е.* Типология переживаний в различных критических ситуациях // Психолог. журн. 1995. № 5.

*Вернадский В. И.* Научная мысль как планетарное явление. М., 1991. С. 235–244.

*Выготский Л. С.* Исторический смысл психологического кризиса // Собр. соч.: В 6 т. М., 1978. Т. 1.

*Выготский Л. С.* Развитие высших психических функций. М., 1960.

*Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.

*Давыдов В. В.* О понятии личности в современной психологии // Психолог. журн. 1988. № 4.

*Делез Ж.* Логика смысла. М., 1995.

Зигмунд Фрейд и русская мысль. М., 1994.

*Зейгарник Б. В.* Теория личности в зарубежной психологии. М., 1982.

Знаменитые случаи из практики психоанализа. М., 1995.

*Каннабих Ю.* История психиатрии. М., 1994.

*Коул М.* Культурно-историческая психология. М., 1997.

*Критнер К., Корвало Р.* Проблема метода в гуманистической психологии // Психолог. журн. 1993. № 2.

*Кузьмина Т. А.* Человеческое бытие и личность у Фрейда и Сартра // Проблема человека в современной философии. М., 1969.

*Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993.

*Кюльпе О.* Современная психология мышления // Новые идеи в философии. М., 1914.

*Лакан Ж.* Семинары: В 2 т. М., 1998.

*Лиотар Ж.-Ф.* Феноменология. СПб., 2001.

*Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977.

*Леонтьев А. Н.* Потребности, мотивы, эмоции. М., 1971.

*Леонтьев Д. А.* Виктор Франкл в борьбе за смысл // Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

*Леонтьев Д. А.* Психология смысла. М., 1999.

*Лэнг Р.* Расколотое «Я». М., 1995.

*Майерс Д.* Социальная психология. СПб., 1997.

*Маркузе Г.* Одномерный человек. М., 1994.

*Мэй Р.* Искусство психологического консультирования. М., 2001.

*Петровский А. В.* Вопросы теории и истории психологии: Избр. труды. М., 1987.

Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории / Под ред. А. Брушлинского. М., 1997.

Психология господства и подчинения. Минск, 1998.

Психология личности в трудах отечественных психологов. СПб., 2000.

Психология с человеческим лицом. Гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Под ред. Д. А. Леонтьева, В. Щур. М., 1997.

*Пузырей А. А.* Культурно-историческая теория Л. С. Выготского и современная психология. М., 1986.

*Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. М., 1957.

*Рубинштейн С. Л.* Проблемы общей психологии. М., 1976.

*Руткевич А. М.* От психоанализа к экзистенциальному анализу: Философские взгляды Л. Бинсвангера // Науч. докл. высш. шк. Философ. науки. М., 1984. № 1. С. 98–100.

*Руткевич А. М.* От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М., 1985.

*Руткевич А. М.* Фундаментальная онтология М. Хайдеггера и психоанализ // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. М., 1985. С. 69–79.

*Руткевич А. М.* Экзистенциальная психология Р. Мэя // Там же. М., 1983. № 3. С. 75–87.

*Руткевич А. М.* Экзистенциальный психоанализ в Англии // Психолог. журн. М., 1985. Т. 6, № 6.

*Руткевич А. М.* Экзистенциальный психоанализ и религия: Критический анализ логотерапии Ф. Франкла // Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984. С. 122–132.

*Солсо Р. С.* Когнитивная психология. М., 1996.

Страх: Антология. М., 1998.

Сумерки богов: Антология. М., 1989.

Тайны сознания и бессознательного. Минск, 1998.

*Тихонравов Ю. В.* Экзистенциальная психология. М., 1998.

*Тобиас Л.* Психологическое консультирование и менеджмент. М., 1997.

*Торри Э. Ф.* Шизофрения. СПб., 1996.

*Тоффлер О.* Футурошок. СПб., 1997.

*Франк С. Л.* Духовные основы общества: Введение в социальную философию. М., 1992.

*Франк С. Л.* Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. Пг., 1917.

*Франкл В.* Поиск смысла жизни и логотерапия // Психология личности: Тексты. М., 1982.

*Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.

*Фрейд З.* По ту сторону удовольствия. М., 1992.

*Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 1989.

*Фрейд З.* Психопатология обывательской жизни. М., 1925.

*Фрейд З.* Я и Оно. М., 1924.

*Фромм Э.* Иметь или быть. М., 1990.

*Фуко М.* Рождение клиники. М., 1998.

*Хавин А. В.* Экзистенциальный подход к психологии и патологии личности: (Критич. очерк) // Журнал невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова. М., 1981. Т. 81, вып. 12. С. 1871–1876.

*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.

*Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.

*Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии, СПб., 2001.

*Холл К., Линдсей Г.* Теория личности. М., 1997.

*Шертук Л., Соссюр Р. де.* Рождение психоаналитика. М., 1991.

*Шихирев П. Н.* Современная социальная психология в Западной Европе. М., 1977.

*Шихирев П. Н.* Современная социальная психология США. М., 1979.

*Шорохова Е. В.* Социальная психология (проблемы и задачи) // Методологические проблемы социальной психологии. М., 1975.

*Шорохова Е. В.* Тенденции исследования личности в современной психологии // Психолог. журн. 1980. № 1.

- Экзистенциальная психология. М., 2001.
- Эткинд А.* Эрос невозможного. СПб., 1993.
- Юнг К. Г.* Проблемы души нашего времени. М., 1994.
- Юнг К. Г.* Феномен духа в истории и науке. М., 1992.
- Юнг К. Г.* Конфликты детской души. М., 1995.
- Юнг К. Г.* О современных мифах. М., 1994.
- Юнг К. Г.* Аналитическая психология. СПб., 1994.
- Юнг К. Г.* Психологические типы. Томск, 1993.
- Юнг К. Г.* Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994.
- Юнг К. Г.* Архетипы и символ. М., 1991.
- Юнг К. Г.* Воспоминания. Сновидения. Размышления. Киев, 1994.
- Юнг К. Г.* О психологии восточных религий и философии. М., 1994.
- Ялом И.* Лечение от любви. М., 1997.
- Ялом И.* Экзистенциальная психотерапия. М., 1999.
- Якимова Е. В.* Западная социальная психология в поисках парадигмы: анализ методологических дискуссий 70–90-х годов. М., 1993.
- Ярошевский М. Г.* Психология в XX столетии. М., 1974.
- Ярошевский М. Г., Анциферова Д. И.* Развитие и современное состояние зарубежной психологии. М., 1974.
- Ясперс К.* Собрание сочинений по психопатологии: В 2 т. М., 1996.
- Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994.
- Ясперс К.* Стринберг и Ван Гог: Опыт сравнительного патографического анализа и привлечение случаев Сведенберга и Гельдерлина. СПб., 1999.
- Dasein-анализ в философии и психологии. Минск, 2001.

*Adler A.* The Individual Psychology of Alfred Adler; a Systematic Presentation in Selections from His Writings / Ed. H. L. Ansbacher, R. R. Ansbacher. N. Y., 1956.

*Allport G. W.* Attitudes in Handbook of social psychology. L., 1935.

*Allport G. W.* Personality. N. Y., 1954.

*Barnes H.* Humanistic Existentialism: The Literature of Possibility. Lincoln, 1959.

*Binswanger L.* Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd. 1. Zur phänomenologischen Anthropologie. Bern, 1961.

*Binswanger L.* Being-in-world: Selected Papers of L. Binswanger. N. Y., 1963.

*Binswanger L.* Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. Zürich, 1922.

*Binswanger L.* Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich, 1942.

*Binswanger L.* Der Mensch in der Psychiatrie. Pfullingen, 1957.

*Binswanger L.* Schizophrenie. Pfullingen, 1957.

*Binswanger L.* Sigmund Freud: reminiscences of a friendship. N. Y., 1957.

*Binswanger L.* Über Ideenflucht. Zürich, 1933.

*Binswanger L.* Verstehen und Erklären in der Psychologie // Zeitschrift für die gesammelte Neurologie und Psychiatrie. 1927. Bd. 127.

*Boring E. G.* A history of experimental psychology. N. Y., 1950.

*Boss M.* The analysis of dreams. N. Y., 1958.

*Boss M.* Existential Foundations of Medicine and Psychology. L.; N. Y., 1979.

*Boss M.* Psychoanalysis and Daseins-Analysis. N. Y., 1963.

*Brown N.* Love's Body. N. Y., 1966.

*Child L. L.* Humanistic psychology and the research tradition: Their several virtues. N. Y., 1973.

Cognition and Psychotherapy / Ed. by M. Y. Mahoney, A. Freeman. N. Y., 1985.

*Cooper D.* The Death of the Family. Harmondsworth, 1971.

*Crumbaugh J. Ch.* Everything to gain. Chicago, 1973.

*Daim W.* Umwertung der Psychoanalyse. W., 1951.

*Descamps Ch.* Les Existentialismes // La Philosophie au XX<sup>e</sup> siècle. 1979. P. 224–225.

*Durkheim E.* Les formes Elementaires de la vie religieuse. P., 1912.

Existence; A New Dimension in Psychiatry and Psychology / Ed. R. May, A. Angel, N. F. Ell enberger. N. Y., 1958.

Existential Psychology / Ed. R. May. N. Y., 1969.

Existentialism versus marxism. Conflicting veivs in humanism. Introduction by G. Novak. N. Y., 1966.

*Fabry J. B.* The pursuit of meaning. Boston, 1968.

*Frankl V. E.* The Doctor and the Soul; From Psychotherapy to Logotherapy. N. Y., 1972.

*Frankl V. E.* Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Wien, 1946.

*Frankl V. E.* From death-camp to existentialism. Boston, 1959–1962.

*Frankl V. E.* Logotherapie und Existenzanalyse. Мнchen, 1987.

*Frankl V. E.* Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy. Boston, 1962.

*Frankl V. E.* Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Мнchen, 1979.

*Frankl V. E.* Pathologie des Zeitgeistes; Rundfunkvortrdge ьber Seelenheilkunde. Wien, 1955.

*Frankl V. E.* Die Psychotherapie in der Praxis; eine kasuistische Einfьhrung fьr Drzte. Wien, 1961.

*Frankl V. E.* Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy. N. Y., 1973.

*Frankl V. E.* Psychotherapie und Weltanschauung // Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie. 1925. Bd. 3.

*Frankl V. E.* Der Reidende Mensch. Huber, 1984.

*Frankl V. E.* Theorie und Therapie der Neurosen; Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse. Wien, 1956.

*Frankl V. E.* The unconscious God. N. Y., 1985.

*Frankl V. E.* Zur mimischen Bejahung Verneinung // Internationale-Zeitschrift für Psychoanalyse. 1924. Bd. 10. **E.** The Heat of Man. N. Y., 1964.

*Fromm E.* Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics. N. Y., 1964.

Humanism and behaviorism: Dialogue and growth / Eds. A. Wandersman, P. J. Poppen, D. F. Ricks. N. Y., 1976.

*Laing R.* The Divided self. An Existential Study in Sanity and Madness. N. Y., 1973.

*Laing R. D.* The Politics of Experience. N. Y., 1967.

*Laing R. D.* Self and Others. Harmondsworth, 1969. 160.

*Laing R. D.* Series and Nexus in the Family // New Left Review. 1962. №15.

*Laing R. D., Cooper D. G.* Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy 1950–1960. Foreword by Jean-Paul Sartre. N. Y., 1971.

*Laing R., Phillipson H., Lee A. R.* Interpersonal' Perception: A Theory and a Method of Research. L., 1966.

*Marcel G.* L'homme problematique. P., 1955.

*Maslow A. H.* Motivation of personality. N. Y., 1954.

*May R.* The Courage to Create. N. Y., 1978.

*May R.* The cry for myth. N. Y., 1991.

*May R.* Love and will. N. Y., 1969.

*May R.* Search for Himself. N. Y., 1953.

*May R.* Meaning of Anxiety. N. Y., 1977.

*May R.* Paulus: Reminiscences of a Friendship. N. Y., 1973.

*May R.* Psychology and the human dilemma. N. Y., 1967.

*May R.* The Springs of Creative Living: A Study on Human Nature and God. N. Y., 1940.

*May R.* Toward the ontological basis of psychotherapy // Existential Inquiries. 1959. Vol. 1. P. 5–7.

*May R., Angel E., Ellenberger H. F.* A new dimension in psychiatry and psychology. N. Y., 1958.

*Ricoeur P.* Le conflict des interpretations: Essais d'hermeneutique. P., 1969.

*Rogers C.* On Becoming a Person. Boston, 1964.

*Rogers C.* Psychotherapy and personality change. Chicago, 1954.

*Rogers C. R.* Toward a more human science of the person // J. of Humanistic Psychology. 1985. Vol. 25. P. 7.

*Tymieniecka A.-T.* Phenomenology and science in contemporary european thought. Toronto; N. Y., 1962.

*Van Kaam A.* Existential foundations of psychology. Pittsburgh, 1966.

Voices: The Art and Scientific Psychotherapy, 1974–1975. Vol. 10. 4. P. 16–24.

*Whyte W.* The Organization Man. N. Y., 1956.

*Wilson C.* New Pathways in Psychology; Maslow and the Post-Freudian Revolution. L., 1972.

*Zilboorg G.* Sigmund Freud: His Exploration of the Mind of Man. N. Y.; L., 1951.

## Оглавление

Предисловие .....	3
Кризис в психологии начала XX века и его уроки .....	15
К. Ясперс и М. Хайдеггер: превращение феноменологической методологии в экзистенциальную онтологию .....	38
Л. Бинсвангер и М. Босс: между личностью и обществом. Две версии экзистенциальной терапии .....	68
Позитивная роль переживания в становлении личности .....	110
Антипсихиатрия Р. Лэнга .....	142
Гуманистический экзистенциализм Р. Мэя .....	154
Логотерапия В. Франкла .....	167
<i>Приложение</i>	
Культурное становление человека в психоанализе К. Юнга .....	180
Проблема самоактуализации в философии и психологии XX века .....	227
Литература .....	250

---

**Валенурова Надежда Гавриловна  
Матвейчев Олег Анатольевич**

### **Современный человек: в поисках смысла**

Ответственная за выпуск *Н. А. Локтионова*  
Редактор *Т. А. Федорова*  
Технический редактор *И. М. Дубровина*  
Компьютерная верстка *Н. А. Локтионова*

Лицензия ИД № 05974 от 03.10.01.  
Подписано в печать 10.08.04. Формат 60 x 84/8.  
Бумага офсетная. Гарнитура GaramondC.  
Усл. печ. л. 30,22. Тираж 500 экз. Заказ 1754.

Издательство Уральского университета.  
620083, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в ИПЦ «Издательство УрГУ».  
620083, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.