

У Н И В Е Р С И Т Е Т С К А Я

Б И Б Л И О Т Е К А

А Л Е К С А Н Д Р А

П О Г О Р Е Л Ь С К О Г О



С Е Р И Я

Ф И Л О С О Ф И Я



ВАДИМ РУДНЕВ

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА
И СЕМИОТИКА БЕЗУМИЯ

ИЗБРАННЫЕ РАБОТЫ

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»
МОСКВА 2007

СОСТАВИТЕЛИ СЕРИИ:

В. В. Анашвили, А. Л. Погорельский

НАУЧНЫЙ СОВЕТ:

В. Л. Глазычев, Л. Г. Ионин, В. А. Куренной

А. Ф. Филиппов, Р. З. Хестанов

- Р 83 Руднев В.** Философия языка и семиотика безумия: Избранные работы. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). — 528 с.

Вадим Руднев — доктор филологических наук, филолог, философ и психолог. Автор 15 книг, среди которых «Энциклопедический словарь культуры XX века» (переиздавался трижды), «Прочь от реальности: Исследования по философии текста» (2000), «Характеры и расстройства личности» (2002), «Божественный Людвиг. Витгенштейн: Формы жизни» (2002), «Словарь безумия» (2005), «Диалог с безумием» (2005).

Настоящая книга представляет собой монографию по психосемиотике — междисциплинарной науке, включающей в себя психоанализ, аналитическую философию, теоретическую поэтику, семиотику, мотивный анализ — которая разрабатывается В. Рудневым на протяжении последнего десятилетия. Суть авторского подхода состоит в философском анализе таких психических расстройств, как депрессия, невроз навязчивых состояний, паранойя, шизофрения и их составляющих: педантизма и магии, бреда преследования и величия, галлюцинаций. Своеобразие его заключается в том, что в каждом психическом расстройстве автор видит некую креативную силу, которая позволяет человеку, выпавшему из повседневной нормы, создавать совершенные произведения искусства и совершать гениальные открытия. В частности, в книге анализируются художественные произведения, написанные под влиянием той или иной психической болезни. С присущей ему провокативностью автор заявляет, что болен не человек, а текст.

Книга будет интересна психологам, философам, культурологам, филологам — всем, кто интересуется загадками человеческого сознания.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	11
Введение. Болен не человек—болен текст	21
Текст и реальность: Направление времени в культуре	36
Феноменология события	53
Исследование экстремального опыта	67
Франц Кафка. «Отъезд». Девять интерпретаций	82
1. Джон Остин	82
2. Людвиг Витгенштейн	84
3. Карл Густав Юнг	86
4. Людвиг Бинсвангер	88
5. Виктор Шкловский	91
6. Жак Лакан	93
7. Зигмунд Фрейд	96
8. Михаил Бахтин	99
9. Послесловие	102
Смысл как травма	106
Истина и безумие	125
I	125
II	144
Педантизм и магия	165
1. «Ученый малый, но педант...»	165
2. Убил свою тещу	168
3. Аккуратность и садизм	170
4. Анальное, слишком анальное	172
5. «Нас мыть, и мыть, и мыть...», или От ананкаста к маньяку	176
6. «Как прекрасен этот мир»: Магия ананказмов и суеверий	183

7. От навязчивости к бреду	186
8. Резюме. Как же педантизм связан с магией?	190
Обсессия и психоз: Навязчивое повторение в клинике и культуре . . .	197
1. О том, как Человек-Волк «остался с носом»	197
2. Испражнялся ли Бог, или Невроз или психоз?	201
3. «Туда-сюда-обратно — тебе и мне приятно»	209
Понимание депрессии	218
1. Депрессия и психоанализ	218
2. Депрессия и десемiotизация	224
3. Депрессивное время	236
Депрессивный дискурс в романе Гончарова «Обломов»	240
Язык паранойи	243
Феноменология галлюцинаций	263
1. Экстраекция и проекция	264
2. Экстраекция и шизофрения	267
3. Экстраекция и модальность	276
4. Экстраекция и реальность (вместо заключения)	286
Диалектика преследования	288
Бред величия: Об экстраективной идентификации	307
I	307
II	311
III	313
IV	317
V	319
VI	326
VII	332
О природе психических заболеваний	340
Философия шизофрении	372
1. Введение	372
2. Символ и бессознательное	375
3. «Роза Мира» Даниила Андреева	379

4. Смысл и денотат: модальности	389
5. Эуген Блейлер	392
6. «Мелкий бес» Федора Сологуба: От паранойи к шизофрении . .	396
7. Классический психоанализ шизофрении: Отто Фенихель . . .	412
8. Шизофреногенная мать: «Психоз» Альфреда Хичхока	414
9. Экзистенциальный анализ шизофрении: Людвиг Бинсвангер . .	420
10. «Хазарский словарь» Милорада Павича	424
11. Антипсихиатрия Рональда Лэйнга: «Расколотое Я»	431
12. «Школа для дураков» Саши Соколова	438
13. Лакан и «Малхолланд драйв» Дэвида Линча	453
14. «Девушка с мухами»: Вэйкко Тэхкэ о шизофрении и ее лечении	459
15. Психотический мир «Чевенгура» Андрея Платонова	463
16. Шизофрения в культуре XX века	504
Литература	511

БЛАГОДАРНОСТИ

Эта книга создавалась с 1998 года, когда автор, прочитав первый том «Семинаров» Лакана, начал писать статью «Смысл как травма».

С 1992 года я занимался в Профессиональной психотерапевтической лиге, и моя первая благодарность — председателю ее секции, моему учителю в психиатрии, профессору Марку Евгеньевичу Бурно.

В 1999 году произошло событие, также сильно повлиявшее на смещение моих философских интересов — это знакомство с замечательной книгой Александра Сосланда «Фундаментальная структура психотерапевтического метода», а потом и с автором (перешедшее в тесную дружбу), глубоким психологом и мыслителем, с которым мы впоследствии обсудили каждую главу из здесь представленных. Я искренне благодарю своего друга и наставника в психологии за помощь, советы, замечания и моральную поддержку.

Третья моя благодарность адресована моему издателю Валерию Анашвили, который печатал мои статьи по философии психиатрии в журнале «Логос». Это были чрезвычайно стимулирующие публикации, они побуждали писать дальше.

Четвертая моя благодарность — моей жене Татьяне Андреевне Михайловой за ту атмосферу непрекращающегося творческого поиска, которая благодаря ей царит в нашем доме.

Я благодарен моему покойному отцу Петру Александровичу Рудневу, замечательному филологу-стиховеду за то, что он научил меня работать.

Выражаю также искреннюю признательность Александру Львовичу Погорельскому, издательская программа которого сделала возможным выход этой книги.

Я желаю всем счастья.

*Вадим Руднев
12 декабря 2006 года*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Автор этой книги родился в 1958 г. в г. Коломне Московской области в семье филологов. Наукой начал заниматься под руководством отца П. А. Руднева (1925–1996), известного стиховеда-русиста. Переломным моментом в моей интеллектуальной биографии стал август 1973 г., когда мы отдыхали на даче под Москвой, и отец познакомил меня со своим учителем А. Ф. Лосевым. Общая атмосфера филологических бесед, обсуждение книг, в частности, вышедшей недавно книги стихов Давида Самойлова «Дни», произвели на меня такое впечатление, что, вернувшись домой к 1 сентября, я понял что мое призвание филология. Две книги, присланные отцом из Тарту, оказали на меня неизгладимое впечатление — «Проблемы поэтики Достоевского» М. М. Бахтина и «Анализ поэтического текста» Ю. М. Лотмана.

В Тарту я поехал учиться в 1975 г., уже написав свою первую статью — анализ стихотворения Мандельштама из сборника «Камень» «Сусальным золотом горят / В лесах рождественские ёлки...», и выступил с первым своим докладом на заседании студенческого научного общества осенью 1975 г. — и был жестко раскритикован. Критика была конструктивной и послужила мне хорошим уроком на будущее.

Чрезвычайно большую роль в моем творческом становлении сыграли поэзия и личность Давида Самойлова. Моя первая публикация в сборнике студенческих работ вышла в 1977 г. (ровно 30 лет назад) и называлась «Трехстопный ямб Д. Самойлова». Следующей работой, посвященной ему, была статья-рецензия на его новую книгу стихов «Весть» (опубликовал статью журнал «Таллин»). За годы обучения в Тарту я прослушал пять или шесть спецкурсов Ю. М. Лотмана, которые иначе, как гениальными, не назовешь, а также его коллег, прежде всего, его жены Зары Григорьевны Минц и самого талантливого ученика Игоря Аполлониевича Чернова. Особую роль в моей творческой биографии сыграл Борис Михайлович Гаспаров (не путать с покойным московским филологом академиком М. Л. Гаспаровым, стиховедческие работы которого, в первую очередь, книга «Современный русский стих», также оказали на меня огромное влияние) — это был замечательный лингвист и семиотик-музыковед (ныне профессор Колумбийского ун-та в Вашингтоне) — благодаря ему я начал

разбираться в теоретическом языкознании, что сослужило мне хорошую службу в дальнейшем.

Мне было 20 лет, когда я впервые выступил с докладом на «взрослой» конференции по стиховедению в Институте мировой литературы. Там я познакомился с большинством российских стиховедов — М. Л. Гаспаровым, С. И. Гиндиным, Мариной Тарлинской и другими.

В 1981 г. я защитил диплом по теме «Система метрического репертуара и проблема семантики стихотворных размеров в русской поэзии середины XIX — начала XX века», который комиссия рекомендовала для дальнейшей защиты в качестве кандидатской диссертации. Но мои учителя отсоветовали мне защищать диссертацию в возрасте 22 лет.

Вскоре я, однако, охладел к стиховедению и начал заниматься сначала освоением лотмановской семиотики, а затем закономерно увлекся ранним Витгенштейном (работая в рижской научной библиотеке, я переписал от руки весь «Логико-философский трактат») и философами англосаксонской аналитической традиции (Джордж Эдуард Мур, Бертран Рассел, Рудольф Карнар, Уиллард Куайн, Джон Остин, Джон Сёрль, Майкл Даммит).

Особенно увлекла меня книга Ганса Рейхенбаха «Направление времени», изданная в оригинале в 1945 г. Под влиянием этой книги я написал свою первую философскую статью. «Текст и реальность: Направление времени в культуре». Работал над этой статьей полтора года.

По определению Рейхенбаха, направление времени совпадает с направлением большинства термодинамических процессов во Вселенной — от менее вероятных состояний к более вероятным. Мы не можем оказаться «во вчера» потому, что в мире за это время произошли необратимые изменения, общее количество энтропии возросло. В соответствии с этим принципом в мире, в котором мы живем, «сигареты не возрождаются из окурков».

Но поскольку энтропия и информация суть величины, равные по абсолютной величине, но противоположные по направлению, то есть с увеличением энтропии уменьшается информация, то время увеличения энтропии и увеличения информации суть времена, направленные в противоположные стороны.

Любой текст есть сигнал, передающий информацию и тем самым уменьшающий, исчерпывающий количество энтропии в мире. Таким образом, поскольку любой предмет реальности в нашем мире изменяется во времени в сторону увеличения энтропии, а текст ее исчерпывает, то, следовательно, можно считать, что сам текст движется по времени в противополо-

ложном направлении, в направлении уменьшения энтропии и накопления информации. Таким образом, текст — это «реальность» в обратном временном движении.

В 1985 г. через своих коллег переправил статью за границу. Она вышла в 1987 г. в «Wiener slavistischer Almanach». К этому времени автор уже работал в журнале «Даугава» и с 1989 г. стал ведущим отдела «Культурология», где печатал фрагменты своих переводов любимых философов — логических позитивистов. Особенно радостной была публикация «Лекции об этике» Витгенштейна с предисловием и комментариями. Радостной эта публикация была еще потому, что вышла к 100-летию со дня рождения Витгенштейна (26 апреля 1889 г.). (Пройдет 16 лет, и издатель этой книги Валерий Анашвили опубликует в издательском доме «Территория будущего» мой полный перевод «Трактата» с обширными комментариями, сделанными в духе индийской традиции, как, например, комментарий Шанкары к «Бхагаватгите». За каждой максимой «Трактата» идет около страницы комментария [Витгенштейн, 2005].) Всего за два года удалось опубликовать в «Даугаве» фрагменты Рассела, Тойнби, Куайна, Сёрля и Мура.

В 1990 г. переехал в Москву и работал в издательстве «Прогресс». Там я перевел и опубликовал небольшую книгу ученика Витгенштейна Нормана Малкольма «Состояние сна», а также составил сборник биографических материалов «Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель».

В 1994 г. перешел в издательство «Гнозис», где подготовил к печати и в 1994 г. опубликовал книгу «Винни Пух и философия обычного языка». В этой книге мы с женой Татьяной Михайловой сделали альтернативный перевод «Винни Пуха», и я снабдил его аналитическими статьями и комментариями.

Осенью 1995 г. я представил к защите в сектор типологии языков Института языкознания РАН диссертацию «Теоретико-лингвистические проблемы художественного дискурса». В 1996 г. Валерий Анашвили опубликовал в «Гнозисе» мою первую книгу «Морфология реальности», которую я писал 12 лет. После этого я зимой 1997 г. защитил докторскую диссертацию. Хочу подчеркнуть ту исключительную роль, которую сыграл здесь покойный академик Владимир Николаевич Топоров, с которым мне посчастливилось общаться в 1993–1995 гг. В. Н. Топоров оказал мне честь быть моим первым оппонентом. (В. Н. Топоров был филологом №1 в мире. После его смерти в 2005 г. эта вакансия не заполнена.)

В основе моей концепции лежало понимание реальности как знаковой системы:

Мне представляется, что реальность есть не что иное, как знаковая система, состоящая из множества знаковых систем разного порядка, то есть настолько сложная знаковая система, что ее средние пользователи воспринимают ее как незнаковую. Но реальность не может быть незнаковой, так как мы не можем воспринимать реальность, не пользуясь системой знаков. По нашему мнению, специфика понятия реальности как раз состоит в том, что в ней огромное количество различных знаковых систем и языковых игр разных порядков и что они так сложно переплетены, что в совокупности все это (реальность) кажется незнаковым. При этом для человеческого сознания настолько важно все делить на два класса — на вещи и знаки, на действительное и выдуманное, что ему (сознанию) представляется, что это деление имеет абсолютный онтологический характер. Но мы не хотим сказать, что понимание реальности как семиотической системы подразумевает, что реальность — это нечто кажущееся, «нереальное». Утверждать это — значило бы просто повторять идеалистическую философию. Что же нового дает такой подход, в соответствии с которым реальность понимается как знаковая система? Прежде всего, такое понимание подразумевает правомерность подхода к реальности как к другим знаковым системам — естественному языку и «вторичным моделирующим системам». То есть применительно к такому пониманию можно говорить о «морфологии реальности».

В конце 1996 г. мой близкий друг филолог Михаил Дзюбенко предложил мне чрезвычайно интересный проект — написать «Словарь культуры XX века». Он привел меня в издательство «Аграф». К сентябрю 1997 г. я представил в редакцию текст словаря. Эта книга выдержала три издания, каждое из которых было расширенным. Четвертое издание должно выйти в конце этого года. Общий объем словаря — 50 авторских листов.

С 1998 г. я начал заниматься философией психоанализа и клинической психиатрии. В этом увлечении решающую роль сыграли знакомство и дружба с двумя замечательными людьми — профессором психиатрии Марком Евгеньевичем Бурно, в семинаре которого, переросшего в секцию «Профессиональной психотерапевтической лиги», я работал и продолжаю работать 15 лет. Вторым человеком был психолог, психотерапевт и философ Александр Сосланд, автор замечательной книги [Сосланд 1999]. Когда я начал активно писать статьи по философии психоанализа и психопатологии, Саша, ставший моим самым близким другом, обсуждал со мной каждую мою новую статью.

В освоении идей психоанализа и психиатрии на меня оказали мощное влияние тексты Жака Лакана, в частности, его знаменитые «Семинары». Прочитав первый том «Семинаров», я написал первую свою статью по философии психоанализа. Мой друг Александр Гарбуз, филолог, известный специалист по Хлебникову, предложил мне то, чем я занимаюсь, назвать *психосемиотикой*.

В 2000 г. в «Аграфе» вышла моя книга «Прочь от реальности: Исследования по философии текста II». Это было мое прощание с фундаментальной философией.

В 2001 г. Александр Сосланд познакомил меня со знаменитым российским психологом (так же, как и я, не получившим формального психологического образования) Вячеславом Цапкиным, заведующим кафедрой мировой психотерапии (нигде в мире нет кафедры с таким названием!) Московского психолого-педагогического института. К тому времени мною были написаны две статьи «Феноменология галлюцинаций» и «Бред величия». В них я ввел два новых концепта — экстраекция, механизм защиты, который действует только в психозе, и экстраективная идентификация — также специфический психотический механизм защиты при бреде величия, когда мегаломан отождествляет себя с Наполеоном, Иисусом Христом, Богоматерью или со всеми вместе. Вячеслав Цапкин высоко оценил эти две работы, что было для меня высшей похвалой. С тех пор Слава Цапкин стал так же, как и Сосланд, моим консультантом, к щедрой помощи которого я прибегаю, когда проблема мне неясна или когда я недостаточно знаком с современной литературой по изучаемому мною вопросу.

В 2002 г. вышла моя первая книга по философии психопатологии «Характеры и расстройства личности: Патография и метапсихология» в издательстве «Независимая фирма “Класс”», главный редактор которого — один из ведущих российских психотерапевтов Леонид Маркович Кроль. В этом издательстве вышли еще две моих книги — «Тайна курочки рябы: Безумие и успех в культуре» (2004) и «Словарь безумия» (2005).

Каждый человек воспринимает реальность по-своему. Прежде всего, это зависит от того, какой психической конституцией (характером) он обладает. Наиболее простой пример того, что мы имеем в виду: человеку с депрессивным характером мир будет видиться как непоправимо плохой, он будет смотреть на него через «серые очки». И наоборот, человеку с приподнятым, гипоманиакальным характером мир будет казаться очень хорошим, праздничным, он будет смотреть на него через розовые очки.

Однако характеров много, и каждый из них строит *свою* модель взаимоотношений с реальностью. Но у каждой такой характерологической модели всегда есть два параметра: модальность и механизм защиты.

Модальность — это тип отношения высказывания к реальности. Например, в высказывании «Курить запрещено!» выражается модальность нормы, а в высказывании «Жизнь прекрасна» — модальность ценности. Есть характеры, которые предпочитают нормы, а есть те, для которых доминанту составляют ценности.

Механизм защиты — это тип реагирования личности (наделенной определенным характером) на проблемную или травмирующую ситуацию с тем, чтобы избежать тревоги, сохранить собственное я. Например, депрессивный человек будет все время считать себя во всем виноватым — это и будет его защитный механизм. Он называется «интроекция» — рассмотрение чего-то внешнего как что-то внутреннее. Напротив, человек с подозрительным, агрессивным характером (эпилептоид или параноик) будет склонен в собственных грехах винить других, и соответственно, здесь будет действовать противоположный механизм защиты, проекция (восприятие внутреннего так, как будто это внешнее).

Сочетание определенных модальностей с определенными механизмами защиты в характере человека мы называем механизмами жизни.

При остром душевном расстройстве (психозе) сознание человека теряет характер как дифференцированный тип восприятия реальности, оно вообще покидает почву реальности и переходит в область бредово-галлюцинаторных фантазий. Галлюцинации и бред — тоже механизмы жизни, поскольку не будь их, душевно больной человек мог бы совершенно разрушиться психически.

Однако многие талантливые и гениальные люди, страдающие скрытыми или явными душевными расстройствами, сублимировали (сублимация — тоже механизм защиты) свои психотические фантазии в произведениях искусства и даже науки и философии. Вообще художественный дискурс обладает такой особенностью, что черты психической конституции его автора запечатлеваются в нем особым образом, и это позволяет лучше изучить особенности механизмов жизни, связанных определенными конституциями.

Свойства психической конституции проявляются также в таких повседневных, но чрезвычайно актуальных явлениях, как, например, реклама. Исследование конституциональных особенностей психики позволяет, в частности, понять, почему одни выбирают одно, а другие другое.

Таким образом, предметом этого исследования является человеческое сознание, человеческая психика, но не в клиническом аспекте, а в теоретическом философском, или *метапсихологическом*, если использовать термин Фрейда.

В 2003 г. я написал книгу «Диалог с безумием», вышедшую в «Аграф» в 2005. Книга была написана в духе поздних произведений Витгенштейна, то есть в виде свободного философского рассуждения, диалога с самим собой. Моим читателям показалась особенно интересной концепция психических миров.

Почему бы вообще не предположить, что не существует единой фундаментальной реальности, которая была бы общей для сангвиника, истерика, ананкаста, параноика и шизофреника, а взамен этого предположить, что для каждой из этих групп имеется своя реальность, специально приспособленная для сангвиника, для истерика, ананкаста и шизофреника? Как изменится наша онтология, если мы примем такое предположение? Как изменится наше понимание характеров, неврозов и психических расстройств? Я думаю, что мы смогли бы постулировать нечто вроде множества возможных миров, для каждого характера или расстройства и приняли бы при этом, что хотя эти миры и пересекаются, но при этом нет такого маркированного мира, который в стандартной семантике возможных миров называется действительным миром. Или мы бы приняли более соответствующее здравому смыслу допущение, что такой маркированный действительный мир существует и он является миром гипотетически нормального человека, а поскольку не существует абстрактных нормальных людей, лишенных какого бы то ни было характера, то в духе М. Е. Бурно и его школы мы за действительный мир могли бы принять мир синтонного человека, то есть сангвиника-циклоида. Чем будут различаться эти миры, или реальности (раз уж мы говорим о реальности, используем это слово), и будет ли в них нечто общее?

И почему бы не принять вслед за этим, что не характер или психическое расстройство делают тот или иной мир таким, а не иным, но что, наоборот, есть в каком-то смысле объективно существующие миры-реальности сангвиника, депрессивного человека, шизоида и т. д. И что не шизоид или депрессивный делает на самом деле единую на всех реальность такой, какой она ему кажется, а что, наоборот, человек, попавший в определенный психический мир, самым фактом попадания в этот мир становится сангвиником, депрессивным, параноиком, психотиком и т. д. То есть тогда мы не будем говорить, что человек, заболевший депрессией начинает субъективно видеть мир в черных красках, начинает испытывать чувство вины и тоски и т. д., но вместо этого скажем, что имеется мир, фундаментальными свойствами которого является переживание чувства вины, мрачность, подавленность и т. д. тех индивидов, которые в этом мире пребывают, и что иначе такой мир просто не мог бы существовать. И тогда мы не стали бы говорить, что психотик-шизофреник производит пресловутый отказ от реальности, но

что человек по тем ли иным причинам вошел в особую шизофреническую реальность, которая очень сильно отличается от других психических миров-реальностей. (Другой вопрос, почему или зачем он туда вошел.)

<...>

И разве допущение объективного существования миров, фундаментально связанных с определенной психической конституцией, так уж поразительно нереалистично по сравнению с постулированием единой для всех людей реальности? Почему же люди так плохо взаимодействуют друг с другом в этой так называемой реальности? Но ведь если всех истериков поместить в одно место, всех ананкастов — в другое, и предложить им общаться друг с другом в их специфических психических мирах, значит ли это, что они будут хорошо понимать друг друга? Но ведь мы не отрицаем существования специфических мужских и женских миров или русских и французских миров, но это не значит, что внутри этих миров все женщины или все французы, или все русские живут в мире и согласии и отлично понимают друг друга. Другое дело, что эти этнические или сексистские миры можно считать вполне объективными и исследовать законы, по которым в них существуют индивиды и издавать путеводитель по женскому миру, по французскому миру, по китайскому миру и т. п.

Как же могли бы выглядеть эти различные миры-реальности, если бы мы захотели гипотетически их построить? Истерический мир выглядел бы, очевидно, следующим образом. Вероятнее всего, он походил бы на театр. В нем люди произносили бы монологи или разговаривали друг с другом как бы перед незримой публикой. Другой вопрос, из кого бы состояла эта публика, из таких же ли истериков (но истерики — плохие зрители), или из других характеров, но тогда в истерический мир актеров нужно было бы встроить идеальный, скажем, обсессивно-компульсивный мир зрителей. Оставим пока эту проблему. Кроме театральности истерического мира это был бы мир, где господствовало бы вытеснение, где говорили бы что-то, что не подразумевало бы подтверждения этого в будущем. Давать обещания в таком мире было бы бесполезным делом. Они не выполнялись бы по определению. Люди в этом мире действовали бы исключительно импульсивно. Думаю, что в истерическом мире невозможен был бы институт брака, но детей бы в этом мире тем не менее рожали бы в избытке, так как представить себе истериков, пользующихся противозачаточными средствами, практически невозможно. В этом мире не развивалась бы наука, но активно развивалось бы искусство, особенно театральное, живопись и поэзия. Вероятно, Платон имел в виду именно поэтов-истеричек, когда он призывал изгнать их из идеального государства. Впрочем, что же это было бы за истерическое государство, даже трудно себе вообразить. Вероятно, какое-то очень примитивное. Или истерики жили бы в подчинении у каких-то других миров,

например, у эпилептоидов, которые только и делали бы, что занимались государственностроительством. В истерическом мире было бы много прав, но практически не было бы никаких обязанностей. Это был бы аксиологический мир сплошного удовольствия. Однако следует иметь в виду, что для того чтобы осуществлять удовольствие истерически, необходимы другие миры, в частности обсессивно-компульсивный. Понятно, что женщинам нужны мужчины и наоборот. Иначе этот мир не мог бы продолжаться. Как же бы выглядел этот дружественный визави мир обсессивно-компульсивный?

В этом мире напротив царил бы педантизм. Здесь все было бы подчинено исключительной порядочности, и каждое произнесенное слово своевременно реализовалось бы в дело. Это был бы мир выполненных обещаний и исправно исполняемых обязанностей — деонтический мир. Однако выполнять слово легко, но дать его чрезвычайно трудно. Обсессивно-компульсивный мир весь состоял бы из развилок. В нем по улицам ходили бы бабы с пустыми и полными ведрами специально для того, чтобы знать, как людям путешествовать, бегали бы в изобилии черные кошки, продавались бы и везде были бы расставлены деревянные предметы, чтобы можно было по ним стучать. Улицы, конечно, в таком мире носили бы не названия, а номера. Подозреваю, что и людям давали бы цифровой код вместо имени, вообще слово редуцировалось бы до числа, потому что число гораздо точнее. В этом мире господствовала бы описательная наука: статистика и теория вероятности, — но ни искусства, ни теоретических наук в этом мире не было бы. Если бы не живущие по соседству истерики, то обсессивный мир очень скоро прекратил бы свое существование, так как обсессивно-компульсивному субъекту свойственно бежать от любви и вообще от всяких импульсивных отношений. Хотя и истерики бы тоже не помогли. Тут развился бы вечный конфликт между Татьяной и Онегиным, который не заканчивался бы ничем. Государственность ананкастов представляла бы собой гипертрофированную чиновничью машину, но командовать в этом государстве пришлось бы призвать варяга-эпилептоида или лучше авторитарного шизоида, так как ни один ананкаст не взял бы на себя ответственность быть президентом своего государства.

Как бы мог выглядеть мир шизоидов? В нем все было бы подчинено рациональному аутистическому порядку. Здесь все было бы подчинено какой-то высшей разумной религии, возможно, обожествленной науке. Возможно, что браки здесь совершались бы по точному расчету и детей воспитывали бы в соответствии с последним словом науки. Здесь четко отличался бы секс от любви, любовь от семьи и семья от государства. Государственность была бы стройной и развитой, гегельянско-платонической. Поэтов бы скорее всего из него изгнали, но прозаиков бы оставили, таких прозаиков типа Борхеса, прозаиков-шизоидов. Улицы в этом мире были бы пустынные, так как

все сидели бы по своим домам, занимались теоретической физикой и лишь изредка раз в год собирались бы на научные симпозиумы, на которых решали бы в очередной раз, как жить дальше, потому что жить шизоидам было бы трудно: жажда познания — эпистемический мир — переполняла бы его обитателей, но мало кто захотел бы здесь заботиться о хлебе насущном.

Можно сказать, что реальность принимает форму соответствующей психопатологии, что она как бы облегает ее. Что из этого следует для теории психопатологии и для теории реальности? Для теории реальности из этого следует, что любая теория реальности, которая игнорирует соответствующее состояние сознания, обречена на неудачу. Это будет теория реальности не для человеческого сознания, а реальность для реальности. Такая теория реальности никому не нужна. Тем хуже для нее, и тем хуже для тех, кто ее создал. Для теории психопатологии это означает то, что, говоря о малых ее формах, все равно приходится говорить о реальности, то есть не только в психозе теряется реальность и вернее не теряется, а так сильно деформируется, что становится неузнаваемой, но и при неврозах и психопатиях она тоже достаточно сильно искажается.

Моя следующая книга будет называться «Креативность безумия».

*25 июля 2007 г. Москва
В. Руднев*

ВВЕДЕНИЕ

БОЛЕН НЕ ЧЕЛОВЕК — БОЛЕН ТЕКСТ

Психосемиотика — продолжение и развитие психоанализа. Более того, психоанализ всегда и был психосемиотикой. Уже в «Очерках по истерии» З. Фрейдом проводится одна из основных идей семиотики: знак (симптом) является чем-то одним, что стоит вместо чего-то другого, заслоняет собой что-то другое. Так, истерическое тело — это вывеска знаков. Пример Фрейда: невралгия лицевого нерва — вытесненный и вышедший наружу знак пощечины.

Пытаясь воспроизвести травмирующую сцену, — пишет Фрейд в «Случае Элизабет фон Р.», — пациентка погрузилась в далекое прошлое — во времена серьезных душевных переживаний, вызванных сложными отношениями с мужем — и рассказала об одном разговоре с ним, о некоем замечании с его стороны, которое она восприняла как тяжкую обиду; причем она вдруг схватилась рукой за щеку, закричала громко от боли и сказала: «Это было все равно, что удар по лицу». При этом боль окончилась, и приступ завершился.

Нет сомнений, что речь идет о символизации; она чувствовала себя так, как будто ее на самом деле ударили по лицу. <...> Ощущение «удара по лицу» превратилось в невралгию тройничного нерва (Курсив мой. — В. Р.).

Чем отличается психосемиотика от психоанализа? По форме она напоминает классический психоанализ и структурализм. По содержанию — Лакана с его эксплицитными экскурсами в лингвистику, антропологию и логику (но не в семиотику Пирса и Морриса). Чем еще отличается психосемиотика от психоанализа, если к нему причислять и Лакана? Тем, что она не чурается данных клинической психиатрии и характерологии. В этом проявляется ее сходство с дазайн-анализом Бинсвангера, а отличие — в том, что тот опирался на Хайдеггера, а ты опираешься на Витгенштейна, теорию речевых актов и семантику возможных миров.

В чем основное методологическое зерно психосемиотики помимо ее принципиальной интердисциплинарности? В ее, если

так можно выразиться, лингвистическом идеализме. Лингвистический идеализм — это, например, гипотеза Сепира и Уорфа. Не реальность порождает язык, но реальность порождается языком. Основной тезис психосемиотики состоит в том, что психическая болезнь — это болезнь языка, что болеет не тело, болеет текст. Болен не человек — болен текст.

Рассмотрим два высказывания:

1. У меня болит живот.
2. У меня болит душа.

В обоих случаях имеют место тексты, но в первом — референция происходит к некой части тела, а во втором — к чему имеет место референция во втором случае? — скажем так, к *сознанию*. Просто, так не говорят: «У меня болит сознание», но имеется в виду по преимуществу именно это. Душевные болезни — это (знак равенства) болезни, расстройства сознания. Современный средний человек скорее не задумывается над тем, есть ли у него душа, и если его спросить об этом, он, вероятно, скажет, что скорее нет, что это некая языковая метафора. Итак, речь идет о сознании, то есть о старинной философской дилемме разграничения сознания и бытия. Как говорили в Кембридже во времена Рассела и Витгенштейна, «What is mind? — No matter. What is matter? — Never mind».

Когда человек свидетельствует о том, что у него болит живот, он свидетельствует о чем-то более или менее простом, физиологически и анатомически определенном. В ответ на такое заявление его могут направить на ультразвуковое исследование или гастроскопию; по результатам станет ясно, что в определенном месте того, что он называет своим животом, образовалась язва, которая вызывает специфическое ощущение боли.

В случае, когда человек говорит, что у него болит душа, он не может указать на то место в своем сознании, где именно у него болит. Он может сказать, что *при этом* у него теснит в сердце, ломит голову, он испытывает неприятные ощущения под ложечкой, но это будут дополнительные, сопутствующие признаки, а вовсе не симптоматические точки, которые можно физиологически зафиксировать как места душевной боли.

В этом смысле истерия представляет собой и самый простой случай и самый сложный. Допустим, человек говорит: «У меня болит сердце», и кардиограмма выявляет действительно какие-то существенные изменения в сердечно-сосудистой системе. И допустим,

другой человек говорит: «У меня болит сердце», и приборы показывают, что сердце у него совершенно здоровое, то есть у этого второго человека — истерические боли в сердце (предположим, что такие действительно существуют). И вопрос заключается в том, что формально у человека с истерическими болями болит сердце, а фактически у него болит душа. В каком смысле этот случай можно назвать простым, а в каком — сложным?

Истерия является простой проблемой в том смысле, что в ее случае истерический стигм на теле субъекта выступает иконизированным сообщением типа «Помогите мне», «Я не могу говорить!», «У меня болит сердце от тоски» и т. д. в духе книги Томаса Саса «Миф о психическом заболевании». В случае истерии ясно, что не тело является источником боли, что тело является только приёмником или передатчиком боли, а подлинным симптомом заболевания является текст, который молча передает этот истерический стигм.

Вся история изучения истерии — это, в сущности, история решения в ту или другую сторону вопроса, симулирует ли истерик или нет. Фрейд и Шарко считали, что не симулирует — это было по тем временам революцией в психиатрии. В 1970-е годы Томас Сас (Thomas Szasz) вновь стал считать, что истерия (как бы на новом методологическом витке) — есть семиотическая симуляция психической болезни, потому что психическая болезнь — это не настоящая болезнь, это миф. Но слово «миф» употреблено Сасом в позитивистском смысле: миф как нечто, что подлежит разоблачению. После работ Леви-Строса, которого Сас (в отличие от Лакана) явно не читал или не жаловал, употреблять слово «миф» в таком разоблачающем смысле было явным анахронизмом. Миф по Леви-Стросу — чрезвычайно сложное креативное образование, но миф предсемиотичен (там, где есть слово «миф», нет уже самого мифа, а там где есть миф, нет пока никаких слов), истерия же — явственно семиотична, поэтому мы лучше скажем, что психическая болезнь, в данном случае, истерия — не миф, а текст, то есть нечто в семиотическом смысле вполне определенное, в частности, имеющее план выражения (означаемое) и план содержания (означающее). В качестве означаемого выступает мнимая боль в сердце, которой на самом деле, с точки зрения соматической медицины, вовсе нет, а в качестве означающего выступает сообщение «У меня болит сердце (от тоски или отчаяния, или одиночества, или любого другого депрессивного истероподобного состояния души). В этом простота истерии как чего-то, с чего вроде бы уместно открывать проблему психического заболевания как текста, вернее, проблему того, что

в качестве симптома психического заболевания выступает не человеческий орган, а некое послание, сообщение или высказывание, одним словом, текст или, в предельном случае, целый дискурс.

Но в этом же и сложность случая истерии: человеческое тело выступает само по себе как текст, с органами оно или без органов, само тело человека — это говорящее тело. Тело человека состоит не из органов, а из названий этих органов; тело может кричать, вопить, а может хранить молчание. Валерий Подорога в своей «Картографии тела» может проиллюстрировать то, что я имею в виду.

Каждому телу присуща «своя» экономия желания. Взаимодействие телесной схемы и образа тела дает отправную точку в анализе образа «моего тела», т. е. неотделимого от телесного «я-чувства», или, выражаясь в духе лакановского психоанализа, от предрефлексивной формации эго. <...> Помимо человеческих тел также существуют тела войны, голода, тела зараженные, тела убитые, пытаемые, изможденные, угнетенные горем, мертвые, тела уполненников, повешенных и повесившихся, казнимые тела и также тела проституированные; тела медицинские, преступные, анестезированные, подвергнутые гипнозу или тела тех, кто принимает ЛСД, просто опьяненные, тела шизофренические, мазохистские, садистские, феноменальные, тела удовольствия и боли, уязвленные, стыдливые, аскетические и рядом же тела спорта, тела *body builded*, побед и триумфов, идеальные тела, одетые и раздетые, обнаженные, тела террористические, тоталитарные тела, тела жертв и палачей; наконец, существуют видео-тела, фантазматические, виртуальные, тела-симулякры (тело-Мадонна, тело-Сталин, тело-Шварценеггер, тело-рэп, наци-тело). Мы погружены в среду, просто кишашую не нами произведенными телами... И мы должны перемещать свое тело в мире настолько осторожно, насколько этого требуют от нас эти «внешние тела».

Человек — ходячий текст, и тело его — это ходячий дискурс и без всякой истерии. Этот постулат, в общем, совершенно не нов. Если посмотреть историю семиотики со времен Августина, то семиотическая картография тела — дело совершенно обычное (об этом можно справиться, например, в книге Ю. С. Степанова «Семиотика», 1972).

И вот двойная артикуляция истерии путает все карты. Получается, что не только истерическое (и шире — психическое) заболевание это текст, то есть психически болеет не человек, а текст, создаваемый им, но что и любое соматическое заболевание — это тоже текст; и отсюда — в век семиотики недаром возникла такая дисциплина, как психосоматика, которая большинство соматических болезней вывела из психических причин (Александр Ф., Аман Г.).

Ну, хорошо, а здоровое тело (такое тело, у которого ничего не болит) — это не текст? Здесь дело в том, что текст возникает тогда, когда нужно что-либо сообщить, чаще всего какую-то неприятную проблему, но иногда и приятную — кого-то поздравить и (или) что-то восславить — поздравление или ода. В этом смысле поздравляет или восславляется тоже тело, но тело, которое не просто здоровое, беспризнаковое, но такое тело, которое пышет добродетелями. Повышенное здоровье или величие; тело восславляемого государя не менее или даже более семиотично, чем болезненно упадочное тело психически либо соматически больного. Это, как в случае близичности депрессии и гипомании, — в сущности, две стороны одной медали.

Получается, что разграничение между телом и языком и, тем самым, между материей и сознанием это ложное или, по меньшей мере, устаревшее разграничение, как это и показала философия начала XX века. И все же болезни телесные и болезни душевные достаточно резко различаются, во всяком случае, в своих опорных крайних точках. От чего умирает человек — от рака, поразившего его тело, или от терминальной стадии шизофрении, поразившей его сознание при полной сохранности тела, — здесь все же имеется большая разница. Поэтому мы и сказали, что проблема истерии здесь имеет свой чрезвычайно сложный аспект, и не с нее надо начинать семиотическую феноменологию безумия, то есть защиту тезиса о том, что психическое заболевание поражает не самого человека, а те тексты, которые он создает: тексты безумия, речевые акты безумия, практики безумия. Тело пока оставим в покое.

Если рассматривать шизофрению, то она представляет собой не что иное, как порождение необычных патологических текстов — вот и все. Что такое бред? Бред — это просто необычный текст. Что такое галлюцинация? Это воображаемый текст, своеобразие которого состоит в том, что у него нет означаемого или оно настолько глубоко упрятано в глубины сознания или бессознательного, что найти его пока нет никакой возможности. Итак, бред — это испорченный болезнью текст, будь то бред преследования, бред величия или ревности. Мы просто привыкли так говорить, что текст или высказывание выражают сознание, что за высказыванием всегда стоит сознание. Так ли это на самом деле, мы не знаем. Здесь дело обстоит примерно так же, как с феноменологией сновидения в интерпретации Норманна Малкольма (1958), ученика Витгенштейна, который утверждал, что только благодаря тому, что люди рассказывают друг другу свои сны, мы смогли составить представление о понятии сновидения. Точно так же мы можем сказать, что только по-

тому, что люди вообще что-то говорят и одни из них говорят разумные вещи, а другие — нелепые, мы можем поделить этих людей на здоровых и сумасшедших. Нам могут возразить, что есть такие формы психических заболеваний, как кататония или истерический мутизм, офония, при которых вообще никаких высказываний не произносится, и при этом мы с легкостью диагностируем эти состояния как психическую патологию. Но говоря так, мы находимся в плену вербально-семиотических представлений. Танцующая балерина тоже ничего не говорит, однако существует такое понятие, как язык балета. Тот факт, что человек застыл в неподвижности — такой же текст, как если бы он повторял, что он вице-король Индии. Язык кататонии — такой же развитый семиотический язык, как и язык балета. Когда Витгенштейн писал свой последний тезис трактата «О чем невозможно говорить, о том следует молчать», он тоже был в плену вербальной семиотики. Поздний Витгенштейн мог бы возразить самому себе раннему, что молчание — это тоже вид языковой игры («Где мы были, мы не скажем, а что делали, покажем».)

И все же, в чем суть психопатологии, даже если мы согласимся с тем нелегко дающимся нашему сознанию тезисом, что болен не человек, а болен текст, что, вернее, мы можем судить о болезни человека только по его патологическим текстам? Все довольно просто. Будем считать, что текст сам выдает свое безумие. Будем считать безумным такой текст, который нарушает законы правильно построенного текста, соответственно правильно построенный текст мы будем считать психически здоровым. Таким образом, возможны паранойяльный, шизофренический, истерический, депрессивный, обсессивно-компульсивный тексты и т. д. Различие паранойяльного и параноидного текстов такое же, как паранойи и параноидного состояния, а именно: в случае паранойяльного состояния прагматически высказывание выражает возможную ситуацию. Возможно, хотя и маловероятно, чтобы масоны и инопланетяне на самом деле преследовали человека. В этом случае встает проблема разграничения текстов — паранойяльного и здорового, выражающего реальную опасность: «А что если его действительно преследуют?» Это разграничение осуществляется только в сфере прагматики, за пределами самого высказывания.

Отличие шизофренического текста от нормального или психопатического наиболее очевидны. Шизофреническое высказывание нарушает согласованную прагматическую реальность высказывания, выражая то, «чего не бывает на самом деле». Не бывает, чтобы мысли вкладывали в мозг, не бывает, чтобы человек был одновре-

менно Наполеоном и Девой Марией, не бывает, хотя не в сугубо шизофреническом смысле, а в паранойяльном, чтобы жена изменяла со всеми членами кафедры. Чисто логически последнюю ситуацию приходится счесть возможной, что и соответствует тому, что бред ревности является по преимуществу паранойяльным, а не шизофреническим. Вот если бы к этой фразе было добавлено нечто в том духе, что она изменяет путем перекладывания спермы внушением или что-либо в таком роде, это был бы уже не чистый паранойяльный бред ревности, а шизофренический бред с элементами ревности.

Может быть и так, что шизофренический текст это такой текст, который нарушает правила осмысленности высказывания. Например, обе знаменитые лингвистические экспериментальные фразы — Щербы: «Глокая куздра бодланула бокра и кудрячит бокренка» и Хомского «Бесцветные зеленые идеи яростно спят» — формально являются шизофреническими текстами. Признаком шизофренического текста считают и нарушение синтаксических связей внутри высказывания; таких текстов много у Хлебникова и обэриутов, поэзия которых является по преимуществу шизофренической.

Наиболее очевидную координативную связь между сознанием и высказыванием обнаруживает невроз навязчивых состояний. Действительно, obsессия в принципе не может существовать без текстового компонента. Если мы наблюдаем простое повторение навязчивых действий, например пресловутое мытье рук, то без ментальной связи этого навязчивого действия с идеей загрязненности оно выступает как простая персеверация (стереотипное повторение). Будучи же связано с этой идеей, данное действие выступает уже как навязчивый ритуал, соотношенный с такими obsессивно-компульсивными культурными высказываниями и языковыми играми, как молитва или заклинание.

Будучи семиотическим по самому своему статусу, obsессивный невроз педалирует наиболее очевидную и фундаментальную семиотическую идею двоичности (бинарности) семиотического кода. Каждое высказывание воспринимается obsессивным сознанием либо как благоприятное, либо как неблагоприятное. Obsессивное поведение нельзя не уподобить считыванию текста, будь то действительно текст, как знаменитый оракул в «Случае Лолы Фосс», описанном Бинсвангером, либо идущая по дороге навстречу субъекту баба с полным ли пустым ведром, в зависимости от чего он может пойти дальше или повернуть назад.

Чрезвычайно важную роль в obsессии играет понятие числа — число как в принципе понятие семиотическое, причем довольно позднее по своему происхождению. Часто приводят примеры об-

сессий, при которых человек складывает автомобильные номера, часто обсессивный невротик просто считает вслух. Чрезвычайно важной обсессивной особенностью является коллекционирование, что тоже достаточно ясно связано с идеей числа.

В то же время, как будто существуют обсессии, которые, на первый взгляд, никак не связаны с идеей числа, например так называемые обсессии злодейского содержания, когда человек чувствует непреодолимое желание кого-то ударить или даже убить. Но и здесь налицо действие, которое обязательно должно повторяться большое количество раз. Обсессия не происходит однажды или эпизодически, она должна повторяться регулярно. Недаром аккуратность, добросовестность, пунктуальность, педантизм — наиболее характерные черты обсессивно-компульсивного характера.

Что общего между всеми психическими заболеваниями? Можно ли выделить некий инвариант психопатологического переживания? И соответственно можно ли построить общую формулу психопатологического высказывания? Это может быть ощущение какого-то неблагополучия — «со мной что-то не в порядке». Но подходит ли такое высказывание, скажем, к паранойяльному расстройству, например бреду ревности? «Жена изменяет мне с ротой солдат». Здесь не со мной не все в порядке, а с ней. Однако при паранойяльном бреде отношения и со мной может быть не все в порядке — все обращают на меня внимание. В общем, что-то не в порядке в отношении между мной и миром, реальностью. Между моей внутренней семиотикой и внешней реальной семиотикой.

Соответственно, если Витгенштейн сформулировал инвариант некоего здорового (или ни здорового, ни больного) высказывания — «Дело обстоит так-то и так-то», то инвариантом, общей формулой психопатологического высказывания будет нечто вроде «Дело обстоит как-то не так». Как-то не так, как хотелось бы. «Что-то не то происходит с моим сознанием, с моей психикой». Подходит ли под эту вербальную формулу действительно вся совокупность психических заболеваний?

- *Депрессия*. «Все обстоит очень плохо», то есть не так, как хотелось бы.
- *Истерия*. «Я не могу двигаться, говорить и т. д.», то есть опять-таки со мной, между мной и внешней реальностью что-то не так.
- *Фобия*. «Я боюсь закрытых пространств», то есть опять не все в порядке, что-то не так, как у всех людей.
- *Обсессия*. «Я должен быть чрезвычайно осторожным, чтобы не попасться в ловушку потусторонних сил». Опять неблагополучие.

- *Паранойя*. «Мир несправедливо поступает со мной». Как бы с другой стороны, но практически то же самое.
- *Шизотипическое расстройство*. «Мир становится пустым и ненужным». Вновь что-то не так.
- *Шизофрения* (допустим, ее параноидная форма). «Я вижу и чувствую не то, что видят и чувствуют другие люди».

Итак, между мной и миром что-то не так. Что эта формула дает для теории текста как основного носителя психопатологии? Мы можем брать любой текст и смотреть, выражается ли в нем значение «со мной что-то не так» или «что-то не так между мной и миром», и на этом основании диагностировать его как психически больной или здоровый.

«Я пойду в кино» — абсолютно здоровый текст.

«Я не пойду в кино, так как боюсь, что по дороге меня перехватят представители спецслужб» — абсолютно больной текст.

«Я не пойду в кино, потому что у меня болит голова». Это текст — соматически больной, но психически, возможно, и здоровый. Возможно, и нет, потому что голова может болеть по разным причинам, в том числе и психогенным, например, как выражение депрессии.

Возникает вопрос, можно ли диагностировать и любое соматическое заболевание по формуле «Что-то не так между мной и миром». В случае соматического заболевания текст будет скорее другой: «Со мной что-то не так» или «В моем организме что-то не так», «У меня болит голова, меня тошнит, я чувствую боль в сердце» и т.д. Встает и другой вопрос: является ли текст, свидетельствующий о соматическом заболевании, самим этим заболеванием, подобно тому как, с нашей точки зрения, психопатологическое свидетельство о заболевании является самим этим заболеванием. Здесь необходимо разобраться, пока не принимая во внимание идею психосоматики, то есть допустить, что имеются чисто соматические заболевания. Итак, «У меня болит сердце». Что в этом случае является носителем заболевания — то, что болит сердце, или то, что он об этом говорит? У него действительно болит сердце, или он только так говорит? Мы можем сделать ему кардиограмму, которая удостоверит, что сердце у него действительно не в порядке. Но кардиограмму мы сделали на основе его свидетельства. Получается, что и здесь основным знаком носителем является не сама боль, а высказывание об этой боли.

Чем психические заболевания фундаментально отличаются от соматических? Тем, что в первом случае можно зафиксировать какие-то телесные изменения при помощи нехитрых или утонченных приборов. Можно, например, измерить человеку пульс и сказать, что пульс у него учащенный. Можно диагностировать человека в бессознательном состоянии. Действительно, если человеку оторвало ногу и он потерял от шока сознание, то вполне достаточно вида оторванной ноги, и его свидетельство «У меня, похоже, оторвало ногу» будет излишним. Но это не болезнь, это травма. Если же идет речь о том, что нога болит, то свидетельство станет обязательным.

Есть ли какая-то корреляция между соматической травмой и травматическим неврозом (или психозом)? Допустим, у человека умерла любимая дочь и он впал в шоковое кататоноподобное состояние. Мне кажется, что тут имеется аналогия. В этом случае, если известно, что произошло, свидетельство больного не обязательно. «У меня умерла любимая дочь, поэтому мне очень плохо». Такой текст даже можно считать неуместным. О чем это свидетельствует в рамках нашей гипотезы, в соответствии с которой болен не человек, а текст? Травматическое психическое состояние — это такое состояние, при котором высказывание, инвариант которого звучит как «Между мной и миром что-то не так», в принципе возможно, но излишне. В этом случае текст не будет являться основным знаменителем психического заболевания. Основным его знаменителем будет тело больного — его согбенная поза или полная неподвижность, или что-то другое в том же духе.

Но все равно это будет некий текст вроде застывшей на мгновение в полете балерины. Текст есть всегда, даже когда кажется, что его не только нет, но и в принципе быть не может. Тексты — это все, что мы имеем в жизни. И если спросить убитого горем отца, у которого погибла дочь, что он чувствует, он может это выразить каким-то горестным жестом или полной неподвижностью, окаменевшей мимикой, вообще ничего не ответить, но это отсутствие реакции все равно будет реакцией.

Чем отличается травматическое (реактивное) психическое расстройство от эндогенного психического расстройства? Тем, что в первом случае причина расстройства налицо, а во втором — требуется вмешательство опытного психиатра или психоаналитика, чтобы выявить причины депрессии или шизофрении, фобии и т. п. И, может быть, истинное психическое заболевание — это такое заболевание, подлинную причину которого выделить в принципе не удастся; и именно в этом, может статься, отличительное свойство

настоящего психического заболевания, например шизофрении. Мы можем сколько угодно говорить о наследственности или о шизофреногенных родителях, или об изменениях в химическом строении головного мозга — все равно все это будет гаданием на кофейной гуще. С подлинным психическим заболеванием связана некая тайна его причины. И то, что некоторые невроты излечиваются, говорит только о том, что некоторые тайны раскрываются. Но кто сможет заявить, что он в состоянии вылечить шизофрению, кроме, разве, НЛП'иста?

Именно поэтому, может статься, такую большую роль при диагностике и вообще при имении дела с психическими отклонениями играет текст. Текст служит эквивалентом тайны: «Что-то не в порядке между мной и миром, но я не знаю, что именно, и не знаю, почему это произошло и что мне с этим делать». Вот, возможно, такова будет полная развертка инвариантного психопатологического высказывания.

Для того чтобы компенсировать свои расстройства, текст прибегает к механизмам защиты. Они также могут находить выражение непосредственно в самом высказывании. Вспомним основные механизмы защиты: интроекция, проекция, идентификация (в том числе с агрессором), рационализация, изоляция, вытеснение, проективная идентификация, экстраекция, экстраективная идентификация.

Сравним ряд высказываний.

Может быть, ты мне это и говорил, но я этого не помню.

Смерть ужасна, но пока мы еще живы, мы можем пользоваться благами жизни.

Я вижу своего мертвого отца.

Я — Наполеон и Дева Мария.

Во всех моих несчастьях виноваты другие люди.

Это я виноват в смерти моей матери.

Часов однообразный бой, томительная ночи повесть (повторяется несколько раз).

В первом случае используется вытеснение. Возможно, говорящему была высказана какая-то претензия или важная информация, которая травматически на него подействовала, и он предпочел вытеснить ее и заявляет об этом во всеуслышание. Вообще, механизм забвения неприятного — наиболее универсальный механизм защиты, которым пользуются люди и тексты. При этом, как известно, это специфически истерический механизм защиты.

Специфически обсессивно-компульсивным механизмом является изоляция, когда человек повторяет несколько раз одну и ту же фразу, не вкладывая в нее каких бы то ни было эмоций: «Часов однообразный бой, томительная ночи повесть».

Депрессивный человек винит во всех грехах себя самого: «Это я виноват в смерти моей матери» — здесь действует интроекция. Паранойяльный человек обвиняет в своих несчастьях весь мир — здесь действует проекция.

Другим параметром, определяющим патологичность высказывания, являются модальности. Так, например, если взять аксиологические модальности, то ясно, что выражение в высказывании чего-то ценного или приятного — «Как хорошо жить!» — будет указывать на гипоманиакальное настроение, а противоположное по смыслу высказывание в духе «Как все плохо!» — на депрессивное. Конstellляции высказываний с определенными модальностями могут служить важным диагностическим критерием. Так, если человек в своей речи склонен часто употреблять конструкцию «Я должен» — «Я должен это сделать», «Я должен завершить эту работу» или даже «Я должен сегодня пойти в кино», то это указывает на обсессивно-компульсивный комплекс. Если же в высказывании чаще употребляется аксиологическое «Я хочу» — «Я хочу это сделать», «Я хочу (или наоборот — не хочу) завершить эту работу», «Я хочу пойти в кино», то это указывает на истерический комплекс (подробно о соотношении модальностей и характеров см. в нашей книге «Характеры и расстройства личности»). Употребление деонтического «должен» не с первым лицом, а со вторым или третьим, может указывать на эпиплептоидный или паранойяльный комплекс: «Ты должен завершить эту работу», «Все должны соблюдать правила», «Они должны уйти». Алетические модальности указывают, как правило, на шизофренический комплекс, ту сферу, где происходит чудо: «Я слышу удивительные вещи, которые мне нашептывают инопланетяне», «Очень часто я вижу мертвых людей и разговариваю с ними» и т. д.

Совокупность психопатологических высказываний, их различные конstellляции и языковые игры образует то, что можно называть практиками безумия. Это особая проблема, требующая отдельного рассмотрения.

Практики безумия — это своеобразные языковые игры, нарушающие логические и, возможно, психологические постулаты здравого смысла и формирующие свои постулаты безумия. Наиболее распространенные практики безумия — галлюцинации, когда воображаемое принимается за реально существующее. Возможно, язы-

ковая игра в регистре реального и воображаемого и есть наиболее фундаментальная практика безумия.

Как соотносится регистр воображаемого и реального с регистром закона рефлексивности? Входит ли нарушение закона рефлексивности в качестве важного, если не необходимого условия, в практики безумия? Если $A \neq A$, то следует ли из этого, что реальное равно воображаемому? Здравый смысл утверждает, что у человека может быть только одно сознание, одно Я. Если у одного человека увеличивается количество сознаний (как это имеет место при множественной диссоциативной личности или при бреде двойника, когда у одной личности обнаруживается два или несколько сознаний), это создает предпосылку для потери тестирования реальности и принятия воображаемого за реальное. То, что на языке Блейлера стало называться шизофреническим схизисом, создает предпосылку, например, для возникновения галлюцинаций. Если я одновременно свидетельствую о себе как об одном сознании и, в то же время, фундаментально нарушаю закон рефлексивности, из этого почти автоматически следует, что реальное можно подменить воображаемым. Когда личность расщепляется на несколько субсознаний (вводим этот термин, чтобы не говорить «субличностях», так как «субличности» не означает автоматически следования практикам безумия, хотя и создает для них некоторые предпосылки), одно из них может выражать традиционную точку зрения обыденной реальности, а другое — осуществлять галлюцинаторную деятельность, т. е. практику безумия.

Но является ли схизис, расщепление сознания, его раздвоение, нарушение закона рефлексивности обязательным условием для осуществления практик безумия? Другими словами, может ли человек галлюцинировать, если его сознание воспринимается им самим или оценивается другими со стороны как целостное и нерасщепленное. В том-то и дело, что трудно в каком-то очень важном смысле говорить о целостном и нерасщепленном сознании. Ведь если существуют сознательная и бессознательная инстанции, если существуют Суперэго и Ид, то речь изначально не идет о некоторой целостности, разве что, наоборот, об интегрированности изначально нецелостности.

Но вопрос задан более однозначно: можно ли галлюцинировать при отсутствии схизиса? Допустим, я вижу своего умершего отца и при этом я сохраняю единство своего сознания. Может ли так быть? Я знаю, что я — такой-то, а не другой человек, что мне столько-то лет и т. д. И при этом я вижу своего умершего отца. Что же позволяет мне галлюцинировать, то есть восприни-

мать воображаемое как реальное? Ладно, оставим пока галлюцинацию умершего отца. Предположим, что у меня бред преследования. Я вижу, как меня преследуют спецслужбы. Означает ли это, что мое сознание потеряло целостность? И причем здесь вообще целостность моего сознания? Могу ли я сказать, что лишь какую-то диссоциированную часть моего сознания преследуют спецслужбы, а другая часть остается неповрежденной или поврежденной, но как-то по-другому? Что вообще делает практику преследования практикой безумия? Что отличает бред преследования от подлинного преследования, когда человека на самом деле преследуют спецслужбы?

Только одобрение и подтверждение со стороны окружающих может объективизировать практику преследования, сделать ее не безумной, а просто экстремальной. Это значит, что когда я говорю: «Меня преследуют такие-то люди», то мне говорят: «Да, это очень тревожный факт, тебе придется принять какие-то меры, возможно, скрыться на некоторое время или отдаться на волю могущественного покровителя». Если же окружающее говорит: «Никто его не преследует, просто у него паранойя», то значит, я осуществляю практику безумия.

Но где же здесь место расщеплению или нерасщеплению моего сознания? Имеется ли зависимость между тем, что безумный, например, говорит, что дважды два иногда четыре, а иногда 16, и тем, что он видит мертвого отца или бредево полагает, что его преследуют спецслужбы? На первой взгляд, никакой зависимости здесь не обнаруживается. Человек вообще может быть прекрасным математиком и при этом у него может быть бред преследования (как у героя фильма «Beautiful mind»). Значит ли это, что у безумного какая-то одна часть остается неповрежденной, а другая повреждается. По-видимому, это справедливо для параноидной стадии, но уже не так для парафренной. Когда человек говорит: «Я — Иисус Христос, Наполеон и Дева Мария», по всей видимости, у него не остается неповрежденных частей. Может ли при этом парафреник правильно складывать числа? Я сильно сомневаюсь в этом. Может быть, остатками своей здоровой личности он и может совершить какое-то незамысловатое арифметическое действие, но тогда он теми же остатками может и вспомнить, кто он такой на самом деле, что тоже, вероятно, случается и на парафренной стадии. Существование как минимум двух частей личности — здоровой (или более или менее здоровой) и безумной — создает некий конфликт, которого на парафренной стадии как будто уже не существует.

Практики безумия осуществляются в последовательностях высказываний, могущих образовывать целые языковые игры. Так,

можно выделить следующие практики: депрессивную, гипоманиакальную, истерическую, обсессивно-компульсивную, паранойяльную, шизотипическую, преследования, величия.

Т. А. Михайлова (Т. М.). Все это очень хорошо. Но представь себе, что текстов вообще нет.

В. П. Руднев (В. Р.). Как это нет текстов?

Т. М. Ну, в мире просто нет текстов. Тогда получается, что и психических заболеваний больше не будет?

В. Р. Конечно. А откуда же им взяться; если нет текстов, то, стало быть, нет и людей. Кому же болеть-то?

Т. М. Означает ли это, что тексты появились раньше людей и тем самым психические заболевания тоже появились раньше людей?

В. Р. Нет, не означает. Они появились одновременно. Когда первый австралопитек что-то такое сказал, то это было высказывание скорее не «Не пойду я в кино», а «У меня душа болит».

Т. М. Но ведь первые люди не знали противопоставления между текстом и реальностью, между внутренним и внешним, стало быть, противопоставления галлюцинации и не галлюцинации тоже не было. А если не было такого фундаментального противопоставления, то значит не было и практик безумия, и самого безумия вообще не было.

В. Р. Верно говоришь, безумие, конечно, появилось с распадом мифологического мышления, когда текст стал отделяться от реальности. Вот тогда и стал возможен бытовой текст типа «Маша, пойдем в кино». Еще есть вопросы?

Т. М. Да нет, теперь, вроде, все стало на свои места.

В. Р. Ну, тогда поговорим о тексте и реальности.

ТЕКСТ И РЕАЛЬНОСТЬ: НАПРАВЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ В КУЛЬТУРЕ

Наука XX века сделала три важнейших открытия в области осмысления собственных границ. Эти три открытия стали методологической основой нашего исследования.

1. Действительность шире любой описывающей ее системы; другими словами, мышление человека богаче его дедуктивных форм. Этот принцип был доказан Куртом Гёделем в теореме о неполноте дедуктивных систем.
2. Для того чтобы адекватно описать какой-либо объект действительности, необходимо, чтобы он был описан в двух противоположных системах описания — это принцип дополнительности, сформулированный Нильсом Бором в квантовой механике, а затем перенесенный на любое научное описание Ю. М. Лотманом, который говорил, что мы неполноту знания о реальности компенсируем его стереоскопичностью.
3. Невозможно одновременно точно описать два взаимозависимых объекта — это расширенное понимание так называемого соотношения неопределенностей Вернера Гейзенберга, доказывающего невозможность одновременного точного измерения координаты и импульса элементарной частицы. Философский аналог этого принципа был сформулирован Л. Витгенштейном в его последней работе «О достоверности»: «Для того чтобы сомневаться в чем-либо, необходимо, чтобы нечто при этом оставалось несомненным. Этот принцип можно назвать принципом дверных петель. Вопросы, которые мы ставим, и наши *сомнения* основываются на том, что определенные предложения освобождены от сомнения, что они словно петли, на которых вращаются эти вопросы и сомнения. То есть это принадлежит логике наших научных исследований, что определенные вещи и в самом деле несомненны. <...> Если я хочу, чтобы дверь вращалась, петли должны быть неподвижны» (Разрядка Л. Витгенштейна. — В. Р.) [Витгенштейн, 1994: 342].

Опираясь на эти принципы, можно утверждать, что текст и реальность — базовые понятия этой книги — сугубо функциональные феномены, различающиеся не столько онтологически, с точки зрения бытия, сколько прагматически, то есть в зависимости от точки зрения субъекта, который их воспринимает. Другими словами, мы не можем разделить мир на две половины и, собрав в одной книги, слова, ноты, картины, дорожные знаки, Собор Парижской Богоматери, сказать, что это — тексты, а собрав в другой яблоки, бутылки, стулья, автомобили, сказать, что это — предметы физической реальности.

Знак, текст, культура, семиотическая система, семиосфера, с одной стороны, и вещь, реальность, естественная система, природа, материя — с другой, — это одни и те же объекты, рассматриваемые с противоположных точек зрения.

Текст — это воплощенный в предметах физической реальности сигнал, передающий информацию от одного сознания к другому и поэтому не существующий вне воспринимающего его сознания. Реальность же мыслится нашим сознанием как принципиально непричастная ему, способная существовать независимо от нашего знания о ней.

В разных типах языкового мышления время моделируется по-разному, но тем или иным образом моделируется всегда. Получается, что время — универсальная характеристика и физической реальности, и знаковой системы. Однако семиотическое время, время текста, время культуры противоположным образом отличается от времени физической реальности.

Важнейшим свойством физического времени является его анизотропность, то есть необратимое движение в одну сторону; эта особенность физического времени отмечается практически всеми философами, стоящими на естественнонаучных позициях [Грюнбаум, 1969; Рейхенбах, 1962; Уитроу, 1964]. В соответствие с этим свойством ни один момент в мире не повторяется полностью, мы не можем повторно оказаться в прошлом и не можем заглянуть в будущее.

Со второй половины XIX века наиболее общепринятой в рамках естественнонаучной картины мира является интерпретация временной необратимости через второй закон термодинамики, согласно которому энтропия в замкнутых системах может только увеличиваться. Связь временной необратимости с возрастанием энтропии была статистически обоснована в конце XIX века великим австрийским физиком Людвигом Больцманом [Больцман, 1956] и в середине XX века подробно разработана философом-позитивистом Гансом Рейхенбахом [Рейхенбах, 1962].

Общая термодинамика, — писал Л. Больцман, — придерживается безусловной необратимости всех без исключения процессов природы. Она принимает функцию (энтропию), значение которой при всяком событии может изменяться лишь односторонне, например, увеличиваться. Следовательно, любое более позднее состояние Вселенной отличается от любого более раннего существенно большим значением энтропии. Разность между энтропией и ее максимальным значением, которая является двигателем всех процессов природы, становится все меньше. Несмотря на неизменность полной энергии, ее способность к превращениям становится, следовательно, все меньше, события природы становятся все более вялыми, и всякий возврат к прежнему количеству энтропии исключается [Больцман, 1956: 524].

По определению Г. Рейхенбаха, направление времени совпадает с направлением большинства термодинамических процессов во Вселенной — от менее вероятных состояний к более вероятным. Мы не можем оказаться «во вчера» потому, что в мире за это время произошли необратимые изменения, общее количество энтропии возросло. В соответствии с этим принципом в мире, в котором мы живем, «сигареты не возрождаются из окурков».

Но поскольку в сторону возрастания энтропии направлены не все термодинамические процессы в разных частях Вселенной, а только большинство из них, то существует гипотетическое представление о том, что в тех частях Вселенной, где энтропия изначально велика и поэтому имеет тенденцию уменьшаться, время движется в обратном направлении. Связь с такими мирами, по мнению основателя кибернетики Норберта Винера, одного из приверженцев данной гипотезы, невозможна, потому как то, что для нас является сигналом, посылающим информацию и тем самым уменьшающим энтропию, для них сигналом не является, так как у них уменьшение энтропии есть общая тенденция. И наоборот, сигналы из мира, в котором время движется в противоположном направлении, для нас являются энтропийными поглощениями сигналов.

Если бы оно (разумное существо, живущее в мире с противоположным течением времени. — *В. Р.*) нарисовало нам квадрат, остатки квадрата представились бы нам любопытной кристаллизацией этих остатков, всегда вполне объяснимой. Его значение казалось бы нам столь же случайным, как те лица, которые представляются нам при созерцании гор и утесов. Рисование квадрата представлялось бы нам катастрофической гибелью квадрата — внезапной, но объяснимой естественными законами. У этого существа

были бы такие же представления о нас. Мы можем общаться только с мирами, имеющими такое же направление времени [Винер, 1968: 85].

Таким образом, поскольку энтропия и информация суть величины, равные по абсолютной величине, но противоположные по направлению, то есть с увеличением энтропии уменьшается информация, то время увеличения энтропии и увеличения информации суть времена, направленные в противоположные стороны.

Любой текст есть сигнал, передающий информацию и тем самым уменьшающий, исчерпывающий количество энтропии в мире. Таким образом, поскольку любой предмет реальности в нашем мире изменяется во времени в сторону увеличения энтропии, а текст ее исчерпывает, то следовательно можно считать, что сам текст движется по времени в противоположном направлении — уменьшения энтропии и накопления информации. Таким образом, текст — это «реальность» в обратном временном движении. Поэтому то, что является текстом у наших временных антиподов (рисование квадрата), для нас — событие реальности (катастрофическая гибель квадрата), и наоборот.

Переключение с точки зрения реальности на точку зрения текста есть переключение с увеличения энтропии на увеличение информации. Объект как предмет физической реальности изменяется во времени от менее энтропийного состояния к более энтропийному; то есть разрушается; объект как текст изменяется во времени от более энтропийного состояния к менее энтропийному, то есть создается.

Вещи увеличивают энтропию, тексты увеличивают информацию. Вещи движутся в положительном времени, тексты — в отрицательном. Последнее кажется парадоксом, потому что мы привыкли представлять движение по времени как движение по пространству, то есть специализированно, в терминах Анри Бергсона. Для нас движение от прошлого к будущему представляется в виде луча прямой, движущегося слева направо. Отсюда и заводящая в данном случае в тупик метафора Артура Эддингтона «стрела времени». Ибо, представляя отрицательное движение по времени, мы поневоле представляем движение справа налево, то есть нечто, кажущееся в принципе противоестественным, наподобие обратного прокручивания киноленты. Можно сказать, что мировая линия событий в физическом мире представляет собой не луч прямой от менее энтропийного состояния к более энтропийному, но кривую, где при общей тенденции к возрастанию энтропии имеются отрезки, на протяжении которых энтропия понижается. Поскольку время текста направлено в противоположную сто-

рону по отношению ко времени реальности, то следующие три постулата Г. Рейхенбаха о необратимости энтропийного времени:

- (1) Прошлое не возвращается.
- (2) Прошлое нельзя изменить, а будущее можно.
- (3) Нельзя иметь достоверного знания (протокола) о будущем [Рейхенбах, 1962: 35–39]

в информативном времени текста соответственно меняются на противоположные:

- (1') Прошлое текста возвращается, так как каждый текст может быть прочитан сколько угодно раз.
- (2'а) С позиции автора прошлого текста изменить можно, так как автор является демиургом всего текста.
- (2'б) С позиции читателя нельзя изменить ни прошлое, ни будущее текста. Если читатель вмешивается в текст, пытаясь изменить его будущее, то это говорит о том, что он воспринимает текст как действительность в положительном времени.
- (3') Можно иметь достоверные знания о будущем текста.

Сравним две фразы:

Завтра будет дождь.

Завтра будет пятница.

Первое высказывание является вероятностным утверждением. Нельзя точно утверждать, что завтра будет дождь. Второе — достоверным, так как в той семиотической среде, в которой оно произносится, названия дней недели автоматически следуют одно за другим. Поэтому в тексте возможен не только *praesens historicum*, но и *futurum historicum*. Обратимся к свидетельству одного из основателей философии истории, философии времени и семиотики Святому Августину, который анализирует семиотическое время во многом сходным образом.

Таким-то образом совершается наше измерение времени: постоянное напряжение души нашей переводит свое будущее в свое прошедшее, доколе будущее не истощится совершенно и не обратится совершенно в прошлое. Но каким образом будущее, которое не осуществилось еще, может сокращаться и истощаться? Или каким образом прошедшее, которое не суще-

ствует уже, может расти и увеличиваться? Разве благодаря тому, что в душе нашей замечается три акта действований: ожидание (*expectatio* — то же, что чаяние, упование, надежды), внимание (*attentio* — то же, что взгляд, воззрение, созерцание, *intuitus*) и память или воспоминание (*memoria*), так что предмет нашего ожидания, делаясь предметом нашего внимания, переходит в предмет нашей памяти. Нет сомнения, что будущее еще не существует, однако же в душе нашей есть ожидание будущего. Никто не станет отвергать и того, что прошедшее уже не существует; однако же в душе нашей есть воспоминание прошедшего. Наконец нельзя не согласиться и с тем, что настоящее не имеет протяжения (*spatium*), потому что оно проходит для нас неуловимо (*in puncto praeterit*) как неделимое: но внимание души нашей останавливается на нем, посредством чего будущее переходит в прошедшее. Поэтому не время будущее длинно, которого еще нет, но длинно будущее в ожидании его. Равным образом не время прошедшее длинно, которого нет уже, но длинно прошедшее по воспоминанию о нем. Так, я намереваюсь, положим, пропеть известный мне гимн, который знаю наизусть. Прежде, нежели начну его, я весь обращаюсь при этом в ожидание. Но когда начну, тогда пропетое мною, переходя в прошедшее, принадлежит моей памяти, так что жизнь моя при этом действии разлагается на память по отношению к тому, что пропето, и ожидание по отношению к тому, что остается петь, а внимание всегда присуще мне, служа к переходу от будущего в прошедшее. И чем далее продолжается действие мое, тем более ожидание сокращается, а воспоминание возрастает, доколе первое не истощится совершенно и не обратится всецело в последнее. И что говорится о целом гимне, то можно приложить и ко всем его частям и даже к каждому из слогов. То же самое можно применить и к действиям более продолжительным, по отношению к коим этот гимн служит только краткою частичкою; и к целой жизни человека, коего все действия суть части ея; наконец и к целым векам сынов человеческих, коих разные поколения и единичные жизни составляют части одного целого [Августин, 1880: 363–364].

Время жизни текста в культуре значительно больше времени жизни любого предмета реальности, так как любой предмет реальности живет в положительном энтропийном времени, то есть с достоверностью разрушается, образуя со средой равновероятное соединение. Текст с течением времени, наоборот, стремится обрасти все большим количеством информации.

В романе Оскара Уайльда «Портрет Дориана Грея» текст и реальность конверсивно меняются местами. Текст (портрет героя) стареет, тогда как герой остается вечно молодым. Но эта подмена

на поверхности оборачивается глубинным сохранением функций текста; старея, он тем самым передает информацию герою о его злодеяниях, как бы став его этическим зеркалом. Смерть Грея восстанавливает исходную ситуацию: текст вновь молодеет, мертвый герой моментально превращается в старика.

Таким образом, чем старше текст, тем он информативнее, так как хранит в себе информацию о своих прежних потенциальных восприятиях. Барочная сюита выступает для нас как «серьезная музыка», и в то же время в своей структуре она хранит следы потенциального ее восприятия как музыки легкой, танцевальной, какой она была в эпоху ее создания, подобно современной легкой музыке, которую, как можно вообразить, через много веков будут слушать с той сосредоточенностью, с какой мы слушаем легкую музыку прошлого. Наоборот, духовная музыка — католическая месса, реквием, пассион — воспринимается нами как светская вне того ритуального контекста, явные следы которого несет ее текст. Поэтому в определенном смысле мы знаем о «Слове о полку Игореве» больше, чем современники этого памятника, так как он хранит все культурные слои его прочтений, обрастая огромным количеством комментариев. При этом, как справедливо отмечает основоположник феноменологической эстетики Роман Ингарден, мы не восстанавливаем непонятные места текста из знания реальности, а скорее наоборот, восстанавливаем прошедшую реальность по той информации о ней, которую хранят тексты.

Мы комментируем лишь произведения посредством произведений, а не произведения посредством минувшей действительности. Отсюда возможность познания содержания самих ныне нам непосредственно доступных произведений является условием возможности познания минувшей эпохи, а не наоборот, как это часто считают историки искусства [Ингарден, 1962: 463].

Текст не умирает в пределах создавшей его культуры прежде всего потому, что он не равен своей материальной сущности. Хотя в определенном смысле знак разделяет судьбу со своим денотатом, но в то же время, «выцветшее изорванное знамя исчезает как предмет реальности, но сохраняется как предмет поклонения». С этой точки зрения не имеет смысла говорить, что «произведение архитектуры Нотр-Дам намокло от дождя, потому что в Париже в это время шел дождь».

Текст не равен своему экземпляру. В отличие от предмета реальности, который в пространственном смысле центростремителен,

то есть ограничивается рамками своих очертаний, текст центробежен, он путем «тиражирования» стремится охватить как можно большее пространство. Но смерть текста не есть уничтожение всех его экземпляров, так как всегда в случае необходимости его можно восстановить и актом культурной канонизации приравнять реконструированный текст к изначальному. Такова, например, история «Курса общей лингвистики» Ф. де Соссюра, реконструированного Ш. Балли и А. Сеше из разрозненных конспектов лекций швейцарского лингвиста, который никогда не писал книги с таким названием, но несмотря на это, благодаря своей важности в культуре, она считается его произведением. Текст лишь тогда умирает, когда его перестают читать, то есть когда он перестает давать культуре новую информацию. В этом случае все экземпляры текста остаются как предметы реальности. Сам же текст исчезает.

Положительное энтропийное направление времени соответствует философскому детерминизму (не механистическому детерминизму Лапласа, а менее сильному философскому, утверждающему, что всякая причина имеет свое следствие). Отрицательное информативное направление времени соответствует философскому телеологизму. Телеология и детерминизм суть противоположные «симметричные» системы описания одного и того же объекта. Наличие у текста автора и читателя подразумевает телеологический принцип описания действительности. В отличие от состояния естественной физической системы, которое стало таким вследствие некоторого взаимодействия событий в прошлом (движение от причины к следствию), в тексте нечто сделано кем-то с какой-то целью. В естественной системе происходит движение от менее вероятных событий к более вероятным, в тексте наоборот — от более вероятных к менее вероятным.

Рассмотрим случай с бросанием игральной кости. Когда кость бросают «просто так», то есть когда мы не следим за результатом бросания, то этот результат не несет никакой информации. Происходит причинно-следственный процесс от менее вероятного состояния («повисания» кости в воздухе) к более вероятному (к ее падению на землю в силу закона тяготения). Энтропия здесь накапливается, время движется в положительном направлении. Но процесс бросания кости как игровой заключается в том, что на чисто физическую равновероятность каждого из шести возможных исходов накладывается семиотическая неравновероятность ожидания определенного результата. Нам не все равно, какой гранью упадет кость, шестерка для нас лучше, чем единица. Поэтому падение кости определенной гранью несет информацию, энтропия исчер-

пывается, и этот процесс переоценивается как знаковый, являясь в этом случае не причинно-следственным, а целевым.

В каком смысле при переживании бросания кости как знакового процесса можно говорить о том, что время здесь движется в противоположном направлении?

Допустим, в нашем мире господствует «извращенный» принцип тяготения (ср. цитату из Норберта Винера выше). Тогда кость «оттолкнется» нижней плоскостью от земли и «прыгнет» в руку. При этом конечное состояние кости на земле становится начальным взаимодействием, а начальное взаимодействие кости с рукой станет следствием, то есть конечным состоянием. Теперь представим, что наше семиотическое сознание так же извращено, что нам нужно не накапливать, не сообщать информацию, а стирать ее. Тогда кость из положения шестерки прыгнет в руку, и тот факт, что вместо шестерки мы получили неопределенность, и будет нашим «сообщением». В этом случае мы добиваемся увеличения энтропии, погашение шестерки и есть наша цель; и время сообщения движется в положительном направлении.

Таким образом, начало и конец в тексте и реальности симметрично меняются местами. Человек пансемиотического поведения, то есть такой человек, который строит свою жизнь как сообщение, как текст, воспринимает свою будущую смерть не как конечное состояние, следствие причинного процесса, окончательное увеличение энтропии, результат движения от менее вероятного состояния к более вероятному, но как цель, окончательное исчерпание энтропии, как результат движения от более вероятного состояния к менее вероятному. Смерть для него представляет собой скорее рождение. Именно таким является этическое религиозное сознание, приписывающее миру творца, автора, то есть подразумевающее исторический телеологизм и тем самым отрицательное движение от смерти (физиологического рождения) к истинному рождению (физиологической смерти). Поэтому в таком сознании рождение рассматривается как нечто энтропийно-отрицательное — результат греха, а смерть — как глубоко позитивное информативное явление, как воскресение для истинной ахронной жизни. Ибо конец любого текста, конец его создания и восприятия, его «физиологическая смерть» означает начало его жизни как семиотического явления.

В этом, по-видимому, и состоит идея культурного бессмертия. В тот момент, когда человек культуры умирает, он в полной мере рождается как текст культуры, начинается его подлинная ахронная

жизнь, которая начинает читаться с самого начала как нечто телеологическое.

Пример телеологического отношения к своей смерти являет собой свидетельство о кинике Диогене Синопском, которое приводит Диоген Лаэртций: «Тем, кто говорил ему: «Ты стар, отдохни от трудов», он отвечал: «Как если бы я бежал дальним бегом и уже приближался к цели, разве не следовало бы мне напрячь все силы, вместо того чтобы уйти отдыхать?»». Подобное отношение к смерти было характерно для большинства «учителей жизни» от Будды, Лао-цзы, Сократа и Иисуса Христа до Л. Н. Толстого. К тому же ряду явлений относятся идеи нирваны в буддизме и самадхи в йоге. Тот же тип отношения к смерти являет собой культурное самоубийство Катона Утического или смерть А. Н. Радищева как реализация самоубийства Катона (в интерпретации Ю. М. Лотмана). По мнению Фрейда, любое самоубийство есть отождествление себя с другим и, следовательно, акт телеологический, передача информации тому, кто остается жить (хотя бы по принципу: «Я убью себя, но вам же будет хуже») [Фрейд, 1995с].

В этом плане этика телеологична в принципе, ее время направлено к исчерпанию энтропии, а психология детерминистична, ее время направлено в сторону увеличения энтропии. Поэтому в христианстве психология — от дьявола, она представляет собой систему искушений, направленных на то, чтобы сбить человека с пути информативной смерти-рождения. Человеку в обычной жизни необходима постоянная семиотическая регуляция поведения, что равносильно движению в отрицательном времени. В противном случае общая тенденция движения мира в сторону увеличения энтропии очень быстро уравнивает его со средой. Таким образом, семиотизация, понижение энтропии, равносильна социоантропологическому выживанию (на этом построен сюжет робинзонады). Десемиотизация равносильна разрушению личности и культуры. Культура всегда антиэнтропийна и поэтому стремится к повышенной семиотичности. Однако вследствие принципиальной неполноты любой системы описания действительности культуре необходимо несколько систем описания с тем, чтобы «неполнота компенсировалась стереоскопичностью» (по выражению Ю. М. Лотмана). Отсюда принципиальный билингвизм культуры как ее универсальная характеристика. При этом в каждой культуре всегда есть своя семиотика «сырого» и семиотика «вареного». «Естественность» Руссо противопоставляется «искусственности» Монтескье. «Новое» петровских реформ противостоит «старому» боярской фронды. Строго упорядоченное конфуцианство находится в противоречивых отношениях с квазинеу-

порядоченными даосами и буддистами-чань. Но и в том и в другом случае — и при отстаивании естественности, и при отстаивании упорядоченности — речь идет о языке, о преодолении энтропии.

Семиотическое пронизывает каждодневный жизненный опыт человека, так как он в следствие своего экстракорпорального развития, повлекшего за собой развитие высших языковых функций, не может жить инстинктом. Поэтому человеку необходима семиотика еды, чтобы отличить вредное от полезного и отравленное от неотравленного. Для того чтобы сшить или купить новую одежду, которая в качестве предмета физической реальности подвержена энтропии, необходимо иметь в языке понятие одежды, чтобы была возможность «генетически» приравнять старую одежду к новой. В этом смысле общество, живущее семиотической жизнью, постоянно стремится двигаться в антиэнтропийном направлении на фоне неуклонного положительного энтропийного времени.

Энтропийная модель времени не является универсальной в истории культуры и насчитывает всего лишь около ста лет развития. На протяжении двух тысячелетий христианская культура жила в соответствии с противоположной концепцией времени, которую можно назвать эсхатологической. Наконец, самая древняя модель времени и самая жизнестойкая, насчитывающая десятки тысяч лет, — это мифологическая, циклическая модель. В мифологической модели времени не работает первый постулат Рейхенбаха — постулат необратимости.

Если же поверить пифагорейцам, то снова повторится все то же самое нумерически (буквально, тождественно), и я снова с палочкой в руке буду рассказывать вам, сидящим передо мной, и все остальное вновь придет в такое же состояние [Рейнбах. Цит. по [Лосев, 1976: 126]].

Так же циклически моделируется в мифологической картине мира история. Соответственно и в языке мифологической эпохи нет противопоставления настоящего, прошлого и будущего. Мифологическая модель мира не знает противопоставления текста и реальности. Мифологическая стадия сознания — это стадия досемиотическая. Знак здесь равен денотату, высказывание о действии — самому действию, часть — целому и т. д. В определенном смысле понятие мифа есть самоотрицающее понятие. Ибо там, где есть слово «миф», уже нет самого мифа, а там, где есть миф, нет понятия мифа, как и нет вообще никаких понятий. Текст возникает при демифологизации мышления, на стадии развертывания временного цикла в линейную

последовательность, то есть на стадии эпоса, который уже в определенном смысле является текстом. Для Платона время — еще круг, но это уже один большой круг (Великий Год), «подвижный образ вечности», которая существует вне времени. Поэтому понятия текста и реальности у Платона существуют (соответственно *tehne* и *physis*), но то, что для нас является реальностью, для Платона — мир текстов, подобий идеального истинного мира, а мир идей (семиотический в нашем смысле) для него обладает свойствами истинной реальности. Развитие идей Платона в философии неоплатоников, переплетенное с иудейской динамической картиной мира (см. [Аверинцев, 1977]), дает эсхатологическую, линейную модель времени и истории, разработанную ранними христианскими авторами и прежде всего Блаженным Августином в трактате «*De Civitate Dei*». История, по Августину, есть противоборство двух миров: государства земного и Государства Божьего. Участь первого — разрушение, участь второго — созидание и завоевание ахронного рая. Завязка исторической драмы — Первородный Грех, ее кульминация — Страсти Христовы, а развязка и цель — Второе Пришествие и Страшный Суд. В соответствии с этим прошлое и будущее, начало и конец в средневековом представлении об истории меняются местами (ср. представление древнерусской летописи о том, что прошлое находится впереди («передние князья»), а настоящее и будущее — позади («задняя слава») [Лихачев, 1972: 286]; ср. также слова Иоанна Крестителя об Иисусе: «Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня» [Иоанн, I, 15]). Очевидно, что эта картина времени полностью соответствует противопоставлению энтропийного времени информативному в естественнонаучной картине. Энтропийное время — это время града земного, время дьявола. Информативное телеологическое время — это время Града Божьего. Таким образом, истинная жизнь — это жизнь в нашем понимании семиотическая, мир идей, по Платону, а жизнь брeнная — это внезапная энтропийная реальность, реальность иллюзорная. Истинная жизнь в эсхатологическом сознании — это подготовка к смерти. Отсюда средневековая идея о том, что жизнь — это сон, а смерть — пробуждение. Поэтому отношение к смерти в рамках эсхатологической модели глубоко положительное, а бессмертие на этом свете — самое мучительное наказание (Агасфер, Мельмот, Демон). Ю. Н. Тынянов говорил, что в России страх смерти как культурное явление ввели Толстой и Тургенев.

Действительно, культурного страха смерти еще в пушкинскую эпоху не было, достаточно вспомнить веселую «холерную» переписку Пушкина в 1830 году.

Хронологически начало «страха смерти» совпадает с деэсхатологизацией культуры, начавшейся в середине XIX века в прямой связи с естественнонаучным и философским позитивизмом и, в конечном счете, с открытием второго закона термодинамики, который был сформулирован Кельвином и Клаузиусом в 1850 году и положил начало энтропийной модели времени [Уитроу, 1964: 353].

Деэсхатологизация времени была процессом отнюдь не долгим, так как культуре противопоставлен страх смерти. Поэтому уже с конца XIX века в философской мысли начинается мощное антиэнтропийное движение, направленное на то, чтобы сомкнуть острие «стрелы времени», неумолимо движущейся к максимальной энтропии, с ее началом. Это движение развивалось по двум направлениям, одно из которых можно назвать ремифологизацией, а другое — реэсхатологизацией.

Уже Людвиг Больцман в «Лекциях по теории газов» формулирует гипотезу возникновения мира, в соответствии с которой Вселенная возникла в результате чрезвычайно маловероятного события. Именно поэтому энтропия в начале развития Вселенной, по мнению Больцмана, была низкой. С этого момента она увеличивается до тех пор, пока это не приведет к тепловой смерти Вселенной. Но этот процесс, по Больцману, является лишь очень вероятным, но не достоверным. Существует мизерная вероятность того, что элементы Вселенной вновь распределятся таким же образом, как это было в ее начале, что приведет к флуктуационному взрыву и мир повторит свое развитие. Эта вероятность равна вероятности того, что в один и тот же день все жители одного города покончат жизнь самоубийством [Больцман, 1956: 523–526].

Гипотеза Больцмана является вероятностной, в соответствии с ней возвращение мира практически не произойдет никогда. В менее же строгих построениях мыслителей начала XX века идея возвращения становится поистине навязчивой. Она пронизывает философию жизни Ф. Ницше, аналитическую психологию К. Г. Юнга и практически всю философию истории века — построения О. Шпенглера, Н. А. Бердяева, И. Хейзинги, А. Дж. Тойнби, М. Элиаде.

Одновременно с ремифологизацией начинается и реэсхатологизация, для которой характерно совмещение христианского понимания мира с его естественнонаучной картиной. В конце XIX века это движение связано в первую очередь с именем Н. Ф. Федорова, основной целью «философии общего дела» которого было антиэнтропийное достижение земного рая при помощи физического воскрешения мертвых. Характерно, что Федоров, апеллируя к пер-

вому началу термодинамики (закону сохранения энергии), совершенно игнорировал второе. В XX веке наиболее яркий представитель движения реэсхатологизации Пьер Тейяр де Шарден, развивающий концепцию прогрессивного антиэнтропийного развития мира, направленного к так называемой точке Омега, к рождению Бога, единого самосозидающего интеллекта.

По-видимому, культуре вообще не свойственно быть атеистической. Атеизм в культуре часто выступает как квазиатеизм. Так, А. Дж. Тойнби показал, что концепция исторического материализма является лишь разновидностью христианского учения, идея коммунизма — вариантом эсхатологического второго пришествия. По-видимому, так называемые материализм и идеализм суть дополнительные описания одного объекта. Говоря обобщенно, точка зрения идеализма совпадает с точкой зрения текста, а точка зрения материализма — с точкой зрения реальности (ср. вывод Л. Витгенштейна о том, что идеализм и материализм суть одно, если они строго продуманы [Витгенштейн, 1958: 5–64]).

В культуре XX века существовала еще одна точка зрения на время, связанная с традицией английского «абсолютного идеализма» начала века. Эти философы исходили из того, что ноуменально времени вообще не существует, а иллюзия времени возникает в статичном мире из-за непрерывного изменения внимания наблюдателя.

Наиболее интересной в плане семиотического рассмотрения проблемы времени является концепция Джона Уильяма Данна. Есть два наблюдателя, говорит Данн. Наблюдатель 2 следит за наблюдателем 1, находящимся в обычном четырехмерном пространственно-временном континууме. Но сам этот наблюдатель 2 тоже движется во времени, причем его время не совпадает со временем наблюдателя 1. То есть у наблюдателя 2 прибавляется еще одно временное измерение, время 2. При этом время 1, за которым он наблюдает, становится пространственноподобным, то есть по нему можно передвигаться, как по пространству — в прошлое, будущее и обратно, подобно тому, как в семиотическом времени текста можно заглянуть в конец романа, а потом перечитать его еще раз. Далее Данн постулирует наблюдателя 3, который следит за наблюдателем 2. Континуум этого последнего наблюдателя будет уже шестимерным, при этом необратимым будет лишь его специфическое время 3; время 2 наблюдателя 2 будет для него пространственноподобным. Нарастание иерархии наблюдателей и соответственно временных измерений может продолжаться до бесконечности, пределом которой явля-

ется Абсолютный наблюдатель, движущийся в абсолютном Времени, то есть Бог [Данн, 2001]. Интересно, что, согласно Данну, разнорядковые наблюдатели могут находиться внутри одного сознания, проявляясь в особых состояниях сознания, например во сне. Так, во сне, наблюдая за самим собой, мы можем оказаться в собственном будущем — тогда-то мы и видим пророческие сновидения. Теория Данна — является синтетической по отношению к линейно-эсхатологической и циклической моделям. Серийный универсум Данна — нечто вроде системы зеркал, отражающихся друг в друге. Вселенная, по Данну, — иерархия, каждый уровень которой является текстом по отношению к уровню более высокого порядка и реальностью по отношению к уровню более низкого порядка.

Концепция Данна оказала существенное влияние на культуру XX века, в частности на творчество Х. Л. Борхеса, каждая новелла которого, посвященная проблеме времени и соотношению текста и реальности, закономерно дешифруется серийной концепцией Данна, которую Борхес хорошо знал. Так, в новелле «Другой» старый Борхес встречается себя самого молодым. Причем для старика Борхеса это событие, по реконструкции Борхеса-автора, происходит в реальности, а для молодого — во сне. То есть молодой Борхес во сне, будучи наблюдателем 2 по отношению к самому себе, переместился по пространственноподобному времени 1 в свое будущее, где встретил самого себя стариком, который, будучи наблюдателем 1, спокойно прожил свой век во времени 1.

Однако молодой Борхес забывает свой сон, поэтому когда он становится стариком, встреча с самим собой, путешествующим по его времени 1, представляется для него полной неожиданностью.

Культура — это огромный текст. Но любой текст только тогда является текстом, когда он может быть прочитан. Последнее, как писал М. М. Бахтин, «вытекает из природы слова, которое всегда хочет быть услышанным, всегда ищет ответного понимания и не останавливается на ближайшем понимании, а пробивается все дальше и дальше (неограниченно). Для слова (а следовательно для человека) нет ничего страшнее безответности. Даже заведомо ложное слово не бывает абсолютно ложным и всегда предполагает инстанцию, которая поймет и оправдает хотя бы в форме: «всякий на моем месте солгал бы также» [Бахтин, 1979: 306].

Представим себе, что всю жизнь человека можно записать на видеоманитофонную кассету. Пусть эта запись будет обладать еще большим сходством с реальной жизнью человека: будет стереоскопической, будет воспроизводить вкус и запах и т. п. Эта запись будет

являться текстом лишь в том случае, если ее кто-то прочтет после того, как она будет записана. Иначе она превратится в бессмысленный конгломерат из предметов реальности. Культура для идеалистического сознания есть «видеомагнитофонная запись» жизни всего человечества. Если предположить, что после смерти человечества она не будет прочитана (ср. финал романа Гарсиа Маркеса «Сто лет одиночества», где жизнь рода Буэндия оказывается записанной на манускрипте от начала до конца; ср. также апокалиптический мотив книги, которую дает Ангел Иоанну и в которой записана судьба человечества), то развивать ее бессмысленно, так как она превращается в конгломерат ничего не значащих вещей. Поэтому в рамках такого сознания понятие движения времени в сторону увеличения энтропии, в сторону физиологической смерти есть такое же самоотрицающее понятие, как понятие мифа. Человеку христианской культуры (а это равносильно тому, чтобы сказать: человеку европейской культуры) не свойственно думать, что он умрет окончательно. Он лишь знает о смерти других, то есть знает, что другие время от времени в физическом смысле перестают существовать. Сама смерть не является событием жизни человека [Витгенштейн, 1958: 6–34]. Поэтому для идеалиста внесемиотическая реальность является несуществующей абстракцией. Само разграничение прошлого и будущего предполагает их зеркальную противоположность, ибо «в тебе, душа моя, измеряю я времена», как писал Августин, ибо энтропийной жизнью от прошлого к будущему живет только природа, которая об этом «не знает», которая не горюет о прошлом и не уповает на будущее. Ибо в природе существует лишь бесконечный ряд настоящих моментов. Появление семиотической памяти уже означает движение в противоположном направлении, так же как и появление понятия «миф» является отрицанием самого мифа. Согласно гипотезе Г. Рейхенбаха, опирающегося на эксперименты и выводы Э. К. Г. Штюкельберга и Р. П. Фейнмана, положительное направление времени в макром мире есть следствие асимметрии положительно и отрицательно заряженных частиц. Физическое время движется в сторону увеличения энтропии потому, что электронов в целом больше, чем позитронов. К такому выводу физики и философы приходят потому, что при наблюдении за поведением этих частиц возникает эффект их аннигиляции, то есть возникновение из ничего и превращение в ничто. В соответствии с «бритвой Оккама» путь электрона, который превращается в свою противоположность — позитрон, корректней описать как движение того же электрона, но в противоположном направлении времени [Рейхенбах, 1962: 356; Уитроу, 1964: 359–363].

Анализируя понятия *текст* и *реальность*, мы анализировали только вход и выход человеческого сознания, которое само по себе оставалось для нас «черным ящиком». Быть может, мышление есть нечто аналогичное высвобождению элементарных частиц, которые могут двигаться по времени туда и обратно. Мы не можем полностью возвратиться в прошлое, так как мы не можем «всего упомянуть». Если же мы помним все, то это позволяет нам почти реально передвигаться по времени в прошлое.

Здесь мы переходим в область домыслов и загадок, выходя за рамки рассматриваемых нами проблем. Поэтому завершим эту часть изложения следующим высказыванием Бенджамена Ли Уорфа, которого называют самым загадочным лингвистом двадцатого столетия.

Если мы сделаем попытку проанализировать сознание, то найдем не прошлое, настоящее и будущее, а сложный комплекс, включающий в себя все эти понятия. Все есть в сознании, и все в сознании существует и существует нераздельно. В нашем сознании соединены чувственная и нечувственная стороны восприятия. Чувственную сторону — то, что мы видим, слышим, осязаем, — мы можем называть *the present* (настоящее), другую сторону — обширную воображающую область памяти, — обозначить *the past* (прошлое), а область веры, интуиции и неопределенности — *the future* (будущее), — но и чувственное восприятие, и память, и предвидение, все это существует в нашем сознании вместе [Уорф, 1962: 148].

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОБЫТИЯ

Мы будем считать, что произошло событие, если выполняются три условия.

1. Это происходит с кем-то, кто обязательно должен обладать антропоморфным сознанием (когда событие происходит с Каштанкой или Холстомером, то они наделяются способностью к анализу, оценке и описанию).
2. Для того чтобы происходящее могло стать событием, оно должно стать для личности — носителя сознания чем-то из ряда вон выходящим, более или менее значительно меняющим его поведение в масштабе либо всей жизни, либо какой-то ее части. Событие всегда окрашено модально, то есть изменяет отношение сознания к миру. Если событие непосредственно затрагивает сферу ценностей, то плохое состояние сознания оно должно превратить в хорошее или наоборот. Событие меняет модальный оператор у высказывания, которое описывало положение дел в мире до того, как оно произошло. Событие влечет за собой другие события, так что, если модальный оператор вначале сменился с негативного на позитивный, он может вновь смениться на негативный вместе со следующим событием.
3. Событие только тогда может стать событием, когда оно описано как событие. Если человека убило молнией в лесу, а потом лес сгорел и этого человека никто не хватился, то никакого события не произошло. В сущности, событие — это в значительной степени то же самое, что и рассказ о событии, не имеющий ничего общего с физическим действием. В рассказе «После бала» слушатели узнают от Ивана Васильевича, что однажды с ним произошло событие, резко изменившее его жизнь: то, как он после бала наблюдал за наказанием солдат. Что именно было событие — то, что наказывали солдат, то, что герой наблюдал за этим, или то, что он рассказал это слушателям? Пока он не рассказал того, что с ним произошло, об этом мог так никто и не узнать, и о его душевном перевороте наблюдали бы только извне. Событие оставалось бы внутренним душевным событием Ивана Васильевича, не выведен-

ным из его «личного языка» (private language — термин Л. Витгенштейна [Витгенштейн, 1994]) в нормальную языковую игру с окружающими. Только описание придает событию цельность, законченность и определенность. Ведь для полковника, командующего экзекуцией, никакого события не происходит, происходящее располагается для него в ряду повседневной жизни, так же как и бал.

Начиная с 20-х годов XX века в теории литературы господствует доктрина о разграничении сюжета и фабулы, где фабула — это «правильная» последовательность событий, как они протекают в физическом мире, а сюжет — это та искусственная последовательность событий, в которой располагает их автор для художественных целей и которая может не совпадать с правильной хронологической последовательностью.

Если взять житейское событие в его хронологической последовательности, мы можем условно обозначить его развертывание в виде прямой линии, где каждый последующий момент сменяет предыдущий и в свою очередь сменяется дальнейшим.

<...> события в рассказе развиваются не по прямой линии, как это имело бы место в житейском случае, а развертываются скачками. Рассказ прыгает то назад, то вперед, соединяя и сопоставляя самые отдаленные точки повествования, переходя часто от одной точки к другой, совершенно неожиданно [Выготский, 1965: 194, 199].

Исходя из сказанного, мы будем стремиться показать, что разграничение сюжета и фабулы ошибочно в том смысле, что понятию фабулы ничто не соответствует ни в реальности, ни в языке, описывающем реальность, что «простой хронологической последовательности событий» просто не существует, хотя, может быть, имеет смысл говорить о том, что существует хронологическая последовательность физических необратимых (термодинамических) процессов, но, вероятно, и она вовсе не такая простая.

Начнем с того, что далеко не каждый сюжет может быть сведен к фабуле в смысле формалистов и Выготского.

Рассмотрим сюжет новеллы Акутагавы «В чаше». В лесу находят мертвое тело самурая. Подозрение падает на разбойника. Разбойник признается в убийстве и рассказывает на следствии следующее. Привлеченный красотой жены самурая, он заманил обоих в чашу, привязал самурая к дереву и овладел женой самурая на его глазах. После этого он предложил женщине уйти с ним, на что та ответила,

что один из мужчин должен умереть. Разбойник отвязал самурая и в честном поединке убил его, а женщина тем временем убежала.

Затем следует исповедь вдовы самурая. По ее словам, после того как разбойник овладел ею, он убежал. Женщина поймала на себе презрительный взгляд мужа, и тогда она решила, что они оба должны умереть. Она закалывает мужа с намерением после этого заколоть себя, но падает в обморок, а придя в себя, пугается и убегает.

Последнюю версию мы слышим из уст духа умершего самурая. После того как разбойник овладел женщиной и стал уговаривать ее уйти с ним, она поймала на себе презрительный взгляд мужа и сказала разбойнику: «Убейте его». При виде такой вероломности разбойник ударил женщину ногой, освободил самурая, женщина тем временем убежала, а самурай покончил с собой.

Ясно, что этот сюжет нельзя свести к фабуле. Событие, которое здесь описывается, — это, безусловно, одно и то же событие — насильственная смерть самурая, — где выполнены все три условия, а именно, что это произошло с кем-то антропоморфным, что оно имеет ярко выраженный модальный характер и что оно описано, и притом не один раз. Но в зависимости от условия (3), т. е. от того, кем и в каком контексте оно рассказано, меняется условие (2) — модальность.

При этом ясно, что автор не хочет сказать, что одно описание противоречит другому, напротив, смысл новеллы состоит в том, что все три свидетельства, скорее всего, являются истинными: разбойник действительно убил самурая на поединке, жена действительно заколола самурая кинжалом, и самурай действительно покончил с собой. Во всяком случае, сюжет рассказа Акутагавы нельзя свести к «простой хронологической последовательности»: вначале разбойник заманил супругов в чащу и изнасиловал жену, потом происходило неизвестно что, потом разбойника поймали, на исповеди он рассказал, что изнасиловал жену, и т. д.

Выражение «неизвестно что» лежит в другой плоскости, чем выражение «изнасиловал жену». Идея фабулы состоит в том, что все в принципе известно с самого начала. И при описании фабулы нельзя ссылаться на то, что рассказывали вдова или дух самурая, так как фабула фиксирует только то, что происходило на самом деле, а не то, что об этом рассказывали. Но то, что происходило в чаще, нельзя свести к одной версии, которую можно было бы уложить в линейную последовательность времени, а оставаясь в пределах обычной логики, нельзя представить себе, как самурай одновременно погибает на поединке с разбойником, жена закалывает его кинжалом и он тем же кинжалом закалывает себя сам.

При этом нельзя сказать, чтобы сюжет новеллы Акутагавы был чем-то исключительным. Скорее он является заострением той философии события, которую отражает искусство XX века.

Рассмотрим рассказ Борхеса «Три версии предательства Иуды». По первой версии, Иуда предал Иисуса, «дабы вынудить его объявить о своей божественности и разжечь восстание против Рима». В соответствии со второй — предательство Иуды было актом радикальной духовной аскезы. По третьей версии, вытекающей из второй, Иуда и был воплощением Бога, пожелавшего воплотиться в наиболее низком человеческом обличье, и тогда предательство Иуды-мессии было актом вуалирования тайны истинного спасителя. Здесь акцент делается не на третьем условии события (описании), так как по всем трем версиям человек по имени Иуда предал человека по имени Иисус, а на втором (модальности). В первом случае это стремление к дезавуированию, во втором — к взятию на себя наибольшего возможного греха, в третьем — наоборот, к вуалированию истинного положения вещей. Правда, во всех трех случаях Иуда у Борхеса бескорыстен, что полемически (ересиологически) заострено по отношению к канонической версии этого события.

Ясно, что и здесь простой последовательности событий нет места. Ведь слова «Иуда предал Иисуса» сами по себе не имеют значения, когда они рассматриваются изолированно от контекста их употребления. И выражение «Предатель Иуда предал Спасителя Иисуса» в онтологии Борхеса не является фабулой, так как оно не описывает инвариантного положения вещей, о которых идет речь.

Но в этих случаях можно возразить, что и рассказ Акутагавы, и рассказ Борхеса весьма необычны, акцентуированы в своей внутренней логике и онтологии.

Рассмотрим поэтому пример с более простым и вполне житейским сюжетом — фильм К. Шаброля «Супружеская жизнь». Здесь изображается жизнь молодых супругов, но в первой части — глазами мужа, а во второй — жены. События описываются как будто одни и те же, но их понимание мужем и женой настолько различно, что получается, что это совсем разные события. В интерпретации мужа жена — непоследовательная, ленивая, легкомысленная и истеричная особа. На приеме в провинции, где служит герой, она, напившись, устраивает скандал, стреляет из ружья, в результате чего героя увольняют и он должен уехать из города. В интерпретации жены герой является слабым, инертным и ничтожным человеком, которого она всеми силами стремится продвигать по службе. Стрельбу же она устроила специально для того, чтобы вынудить

мужа оставить провинциальный город и ехать в Париж, от чего он по инертности отказывался.

Эти две интерпретации несводимы к одной последовательности событий. Ведь фабула — не перечисление физических действий, таких, как выстрел из ружья, но «простая хронологическая последовательность событий», поэтому даже фабула призвана отражать связь между событиями. Но в интерпретации мужа эта связь причинно-следственная (жена потому устроила скандал, что напилась), жены — телеологическая (она для того устроила скандал, чтобы спровоцировать мужа уехать в Париж). Чтобы описать событие, недостаточно указать на то, что жена стреляла из ружья на приеме, необходимо понять, какое это имело значение. В противном случае мы описываем не события, а физические процессы, которые не имеют отношения к жизни человеческого сознания. Если мы знаем обе интерпретации события и не знаем точно, какое из них истинное, мы должны включить обе интерпретации в описание события.

Событие, понимаемое таким образом, подразумевает принципиальную неоднородность времени, в котором оно происходит. В духе теории Дж. У. Данна можно сказать по крайней мере, что есть время того, кто наблюдает, и время того, за кем наблюдают. Для наблюдающего наблюдаемое время пространственноподобно, он может передвигаться по нему и в прошлое, и в будущее (см. ранее наш анализ новеллы Борхеса «Другой»). Здесь одно и то же событие — встреча молодого и старого Борхеса — происходит дважды из-за наличия замкнутой причинной цепи (если рассматривать это событие в однородном времени). Никакой простой последовательности событий тут нельзя построить в принципе, так как понятие фабулы не предполагает замкнутых причинных цепей или многомерного времени.

Но даже если многомерное время или замкнутые причинные цепи эксплицитно не формулируются, то в определенных случаях несводимость к фабуле настолько сильна психологически, что этого оказывается достаточно, чтобы увидеть ее неадекватность. Так обстоит дело в «Звуке и ярости» Фолкнера, реконструкция фабулы которого занимает целое исследование (проведенное Э. Уолпи), но выглядит крайне невзрачно, совершенно не отражая и сотой доли того, что заложено в сюжете. Как остроумно заметил Сартр, «когда читатель поддается искушению восстановить для себя хронологию событий (У Джейсона и Кэролайн Компсон было трое сыновей и дочь. Дочь Кэди сошлась с Долтоном Эймсом, забеременела от него и была срочно вынуждена искать мужа...), он немедленно замечает, что рассказывает совершенно другую историю».

Но важнее показать, что и в классической литературе XIX века в плане выделения фабулы имеются значительные трудности. Например, в «Войне и мире» Л. Н. Толстого часто бывает так, что вначале описывается одно событие, а после него другое, происходившее в то же самое время, что и первое («В то время как у Ростовых танцевали в зале шестой *англез* под звуки от усталости фальшививших музыкантов и усталые официанты и повара готовили ужин, с графом Безуховым сделался шестой удар»).

Здесь никак нельзя выстроить простой хронологической последовательности событий, так как в виде последовательности описывается то, что происходило одновременно и что, стало быть, последовательно описать нельзя.

Конечно, можно сделать схему сюжета нелинейной, то есть нарисовать несколько ответвлений по количеству одновременно протекающих мировых линий описываемых событий, и тогда придется сказать, что в романе много фабул. Но в этом случае остается непонятным, что взять за основу — персонажа или пространство, где он находится, так как персонажу свойственно переходить из одного пространства в другое, из одной фабулы в другую. Пьер Безухов с бала едет к умирающему отцу и становится частью совершающегося события. Противоречия не возникнет, если соблюдать условия 1–3. Если человек приходит домой с бала и узнает о смерти отца, то для него, конечно, важно, что отец умер в то время, когда он танцевал мазурку, но реально событие смерти отца произойдет для него лишь в тот момент, когда он узнает об этом событии, так как именно в этот момент выполнены все три условия: что это событие смерти отца произошло с ним, сыном, что оно для него имеет какое-то значение (другой вопрос — какое именно) и что ему кто-то сказал об этом. Но когда он танцевал на балу, для него отец еще был жив. Поэтому нельзя сказать, что для него событие бала и событие смерти отца произошли одновременно.

По-видимому, вообще нельзя сказать, что два события произошли одновременно, так как для этого нужно было бы, чтобы одно сознание в один и тот же момент наблюдало за двумя процессами или действиями, одновременно давало бы им определенную оценку и одновременно их описывало. Это невозможно, поэтому одновременность событий такая же фикция, как и хронологическая их последовательность.

События случаются в том порядке, в котором они описываются, воспринимаются и оцениваются. Таким образом, бал и умирание Безухова происходили не одновременно, а так, как они описываются

в «Войне и мире», то есть сначала бал, а потом умирание старика Безухова. Одновременно могли происходить физические действия, соответствующие балу и умиранию (но и в физике одновременными считаются только те факты, которые принципиально не могут быть связаны информационно — так называемая относительность одновременности, доказанная в теореме Робба [Рейхенбах, 1962: 62]).

Проблема события связана как с одновременностью и неоднородностью времени, так и с недоверностью и неполнотой знания. Знание о любом событии неполно, т. к. одно и то же событие может иметь разные, вплоть до противоположных, значения в зависимости от того, кем воспринимается это событие. Убийство по-разному воспринимается убийцей, сообщниками, родственниками жертвы, прокурором и защитником. Если бы знание о событии было полным, то это не было бы событием и не было бы знанием. Человеческое знание предполагает принципиальную неполноту знания. Только Бог знает всю правду, да не скоро скажет. Как и в романе Фолкнера, в Евангелиях четыре раза рассказывается почти одно и то же. Достаточно странно (если исходить из того, что исходным и наиболее простым должно быть прямолинейное фабульное изложение событий), что канонизированы были все четыре Евангелия, а не сведены к единому, и в то же время какие-то другие были отвергнуты. Можно ли свести жизнь Иисуса Христа к единой фабульной биографии? Когда Л. Н. Толстой попытался это сделать, его отлучили от церкви. Вероятно, наличие нескольких свидетелей важнее для христианской традиции, чем единый деперсонализированный взгляд на вещи. Видимо, представление о том, что событие становится событием, когда о нем имеются свидетельства (пусть даже одно несколько противоречит другому), и что их не надо нивелировать, а, наоборот, следует подчеркнуть, придумано гораздо раньше Фолкнера и Джойса. Мелкие несоответствия в деталях (например, некоторые расхождения в описании истории отречения Петра у синоптиков и Иоанна: сколько раз пропел петух; раб или рабыня задавали Петру сакраментальные вопросы) должны придавать рассказу большую достоверность, так как ясно, что каждый человек может ошибиться в деталях. На фоне несовпадения деталей еще более явно видится главное. (Борхес на закате христианства показал, что возможны несовпадения и в главном.)

Фабульное мышление предполагает, что существует порядок событий, подобный натуральному ряду чисел: 1, 2, 3, 4, ..., — начиная с рождения человека и кончая его смертью. Но ни рождение, ни смерть не являются событиями в жизни того, кто рождается и умирает. О своем

рождении ребенок узнает достаточно поздно и чаще всего не верит, что было время, когда он не существовал. Представление о том, что биография — это прямая линия, на которую нанизаны факты: рождение, крещение, учеба, служба, женитьба и т. д., — такой же частный случай (а не общее правило), как геометрия Евклида и физика Ньютона по отношению к геометрии Римана и к физике Эйнштейна.

Человек живет и воспринимает свою жизнь с помощью памяти, чувственных данных и ожидания. Но память может обмануть, ожидания — не сбыться, а чувственные данные тоже часто подводят.

Человек современного нам мышления, если его попросят, действительно склонен написать биографию, начиная с рождения, учения, армии и т. д. Но это только служебная биография. Биография цезарей в книге Светония строится по другому принципу. Рождение и смерть там служат только рамкой, внутри же она строится по системно-этическому принципу, то есть все типы их пороков тщательно рубрицируются для того, чтобы легче было сравнить одного императора с другим.

Представить себе, чтобы в служебной анкете после сообщения о рождении, учебе и т. д. была графа «Основные добродетели» и «Основные пороки», очень трудно не потому, что это противостоит естеству и неуместно, а лишь потому, что так не принято.

В архаическом сознании идея биографии, видимо, вообще не могла возникнуть, так как в нем нет места из ряда вон выходящему. Порядок ритуальной жизни, с одной стороны, строго фиксирован, но в нашем смысле он не подлежит описанию. Высказывание «А потом он прошел обряд инициации» звучит более чем нелепо в устах представителей той культуры, где проходят обряд инициации. Поэтому обряд инициации не является событием. Он не фиксируется описанием и модально не конвертируется, не подлежит свободной этической оценке (то есть не соблюдаются условия 2 и 3). Характерно, что в волшебных сказках Проппа невозможно разделение сюжета и фабулы, потому что в них нет описания события в том смысле, в котором оно есть в литературе; в сказке невозможны ни *Vorgeschichte*, ни *Nachgeschichte*, ни забегание вперед, ни заглядывание назад. В сказке есть лишь начатки событийности — обман, подмена, хитрость, но они еще тесно связаны с архаическим ритуальным (антисобытийным) сознанием.

На вопрос, почему именно хронологический порядок описания событий стал основным в христианской культуре, можно ответить, сославшись на авторитет Августина, сформировавшего линейную эсхатологическую философию истории. Но история-драма, завязка

которой — грехопадение, кульминация — Страсти Христовы, а развязка — Второе Пришествие и Страшный суд, является неповторимой лишь на макроуровне. Мифологический канал остался. Внесение мифологического канала в линейную эсхатологическую модель времени и создало возможность для психологического восприятия происшедшего как события, для которого характерно сочетание неповторимости и предрешенности. В качестве неповторимых события описываются сознанием, в качестве предрешенных «записаны» в Книге Судьбы, подобной той, которая фигурирует в конце знаменитого романа Маркеса. Понимаемое таким образом событие происходит дважды, на двух временных осях — циклической и линейной.

Жизнь человеческого сознания, представленная в виде событий, есть не последовательность событий, а система событий.

Принадлежность человека двум разным системам ценностей приводит к тому, что он может (пусть даже вследствие курьеза) приобрести две биографии. Так, в Большой советской энциклопедии существует две статьи об одном и том же человеке, который в первом случае назван Роберт Блейк, а во втором — Блэйк. В силу того, что этот человек, живший в XVIII веке, прославился на двух поприщах, по военному ведомству он проходил как адмирал, а по дипломатическому как политик. (Пример рассказан автору настоящего исследования А. С. Крыловым, по словам которого впервые это наблюдение было сделано В. А. Успенским.) События жизни Р. Блейка (Блэйка), рассказанные в его двух биографиях, не так сильно отличаются друг от друга, но в политической биографии его заслуги как военного служат лишь фоном, а в военной — наоборот, подчеркиваются, в стороне же остается политическая деятельность.

Биография человека — не прямая линия. Ее моделью служит нелинейная память. Попробуйте вспомнить свою жизнь последовательно день за днем пусть даже только на протяжении последних двух месяцев.

Наиболее реалистическое представление человеческой биографии — это не хронологическая таблица, приложенная к книге из серии «Жизнь замечательных людей», а фильм Тарковского «Зеркало». Хронологическая таблица не выступает по отношению к нелинейной памяти как нечто инвариантное. Инвариантность предполагает синхронность.

Нельзя определить инвариантный способ, как добраться на метро от станции «Краснопресненская» до станции «Рижская», в то время как схема московского метро безусловно представляет собой инвариант, содержащий все возможности проехать на метро

куда бы то ни было. Может быть даже инвариантный кусок схемы, но не может быть инварианта, как добраться. Путь по кольцевой через «Проспект Мира» ничем не лучше пути через «Китай-город». В обоих случаях придется делать пересадку.

Человек на самом деле не знает *всей* своей биографии. Я могу знать очень много о своей жизни, то есть помнить себя с трех-четырех лет и уметь выстроить некое подобие последовательности фактов своей жизни, если меня попросят написать автобиографию перед поступлением на работу. И ясно, что я не могу эту автобиографию начать словами: «Самым важным событием в моей жизни я считаю встречу со своей будущей женой». Такое начало не годится не потому, что оно неправильно и неуместно в абсолютном смысле, просто оно не подходит именно к данной языковой игре. Но представьте, что вы знаменитость и вас просят рассказать о себе. Если вы в этом случае начнете говорить: «Я родился в таком-то году в таком-то городе, закончил такую-то школу...», то это будет гораздо более нелепо, чем если вы станете рассказывать о встрече с женой или о том, как вы в детстве испугались собаки — смотря по тому, в какой системе событий вы хотите, чтобы вас представили. Вы можете вообще не рассказывать никаких фактов своей биографии, а рассказать о тех идеях, которые приходили вам в голову и которые-то и были настоящими событиями вашей жизни.

Но даже если речь идет о простом заполнении анкеты, гораздо правдивее было бы написать так: «Первое мое воспоминание в жизни было таким-то и таким-то. Потом, когда мне было три (или четыре) года, я научился отвечать на вопрос: «Сколько тебе лет?» И лишь спустя несколько лет, да и то с трудом, я смог понять, в чем состоит суть вопроса: «В каком году ты родился?» Я могу более или менее точно сказать, что в школе я учился раньше, чем в университете. Но не уверен, что эта последовательность носит временной, а не логический характер. С точки зрения хронологии нет ничего нелепого в том, чтобы сначала учиться в университете, а потом в школе. Эта последовательность не нарушает законов термодинамики. Нелепость здесь чисто логического порядка. А стало быть, между учебой в школе и учебой в университете не причинная, а логическая связь (если человек получил аттестат зрелости, то он имеет право поступать в университет). То есть временной порядок здесь лишь видимый, и в этом смысле последовательность (или скорее квазипоследовательность) школа—университет может выступать в качестве инварианта. Но этот инвариант будет чем-то вроде обычая или правовой нормы, ничего общего не имеющей с системой событий жизни человеческого сознания.

Я мог бы в результате болезни забыть какие-то важные события своей жизни. А мои родители или близкие — потом дать о них по той или иной причине неверные представления. Так, я могу прожить много лет с людьми, думая, что это мои настоящие родители (как думал Эдип). Потом тайна моего рождения раскрывается, но я все равно уже не смогу прожить тот кусок моей жизни, когда я думал, что они — мои настоящие родители, — по-другому. Я могу себе представить тот ход событий, как если бы мне это было известно, но это просто означало бы, что этот отрезок своей жизни я прожил бы в другой системе событий.

О жизни другого я узнаю из его рассказа или из рассказов кого-либо еще. И тогда он или другие рассказывают историю его жизни так, как они ее себе представляют. Ясно, что никакой рассказчик не может знать всего — ни о жизни другого, ни о своей собственной. Тот, о ком рассказывают (будь это он сам или другой), станет аксиологическим центром рассказа, его главным героем. Рассказ имеет смысл, когда есть главные и второстепенные персонажи. Это и есть сюжет. Фабула же предполагает бесстрастную фиксацию «фактов», тем самым предполагая равенство всех персонажей. Фабула Евангелия должна была бы с одинаковой подробностью рассказать не только историю Иисуса, но и Пилата, и Лазаря, и разбойника Варравы.

Но ясно, что если я являюсь естественным главным героем перед лицом своей жизни, то все остальные люди становятся более или менее второстепенными. Положение вещей, при котором все являются главными героями, ничем не отличается от того положения вещей, когда все — второстепенные, так как в этом случае о героях вообще не может идти речи. И более того, о речи в таком случае тоже не может идти речи, так как речь предполагает хотя бы разделение главных и второстепенных членов предложения. Здесь же речь обернется просто звучанием, бульканьем, возможно, именно тем, что имели в виду Шекспир и Фолкнер, говоря о жизни как об истории, рассказанной идиотом, в которой много звуков и ярости, но нет никакого смысла. Отчасти эта идея и воплощена в первой части фолкнеровского романа, где сознание Бенджи только регистрирует факты, но практически не описывает их. Но даже будучи лишена причинных и логических связей, система событий остается, так как она не лишена своего регистрирующего центра, который может быть не только сознанием идиота, но даже «сознанием» робота или просто кинокамеры. И тогда описание будет зависеть от того, в какой точке закреплено регистрирующее устройство или по какой траектории оно перемещается.

Правильный порядок событий, фабула предполагает, что возможно такое положение вещей, когда все семантические вхождения терминов, все дескрипции могут быть даны одновременно (проблема, по сути сводящаяся к демону Лапласа).

Для формалистов идея инварианта была очень важна, так как они все-таки были почти структуралистами. Идея инварианта с успехом была применена ими в стиховедении. Вероятно, фабула для них должна была быть чем-то вроде метра в стихосложении, ритмического инварианта, включающего в себя все варианты. Но метр — это синхронное правило. Когда Пропп построил схему сюжета волшебной сказки, он не разграничивал фабулу и сюжет. Тот факт, что одна функция не может в сюжете выступить раньше другой, носит у него такой же логический характер, как в ситуации со школой и университетом, а не хронологический, и вообще нет термодинамического времени (испив живой воды или прыгнув в кипяток, герой может стать молодым и прекрасным) и время обрядовое совсем не совпадает с временем нашей обыденной жизни.

Когда мы говорим: «Петя Иванов вышел из дома такого-то и пошел по улице такой-то в школу номер такую-то», — можно ли здесь выявить фабулу, «атомарный факт»?

Будет ли просто факт «движения ребенка по улице» инвариантным описываемому событию? Притом что в пресуппозицию этого события могут входить ссора с родителями, двойка по русскому языку, полученная вчера, и т. п.

Мы можем разграничивать глубинную и поверхностную структуры при анализе предложения, и глубинная структура будет инвариантна по отношению к поверхностной.

Мальчик съел мороженое. (Активная трансформация.)

Мороженое съедено мальчиком. (Пассивная трансформация.)

Мальчик не съел мороженого. (Негативная трансформация.)

Мороженое не съедено мальчиком. (Пассивно-негативная трансформация.)

Является ли глубинная структура (мальчик, мороженое, съедать) фабулой сюжета о мальчике и мороженом? Нет. В том смысле, что глубинная структура говорит о тех синтаксических возможностях, которые могут возникнуть при описании события поедания мальчиком мороженого, но она не призвана дать простую последовательность действий мальчика. Неверно будет считать, что «Мальчик съел мороженое» — это фабула, а «Мороженое не съедено мальчи-

ком» — сюжет на том только основании, что последнее предложение синтаксически маркировано.

И является ли предложение «Мальчик не хочет есть мороженое» трансформом глубинной структуры (мальчик, мороженое, съедать)? Оно, безусловно, является ее семантическим трансформом (дери-ватом). Тогда трансформом этой глубинной структуры будет и предложение «Мальчику не разрешают есть мороженое», и «Мальчик тайком от родителей съел мороженое», и все семантические трансформации должны будут включать в себя высказывание «Мальчик съел мороженое», если его рассматривать диахронизированно как фабулу, и все термы, связанные с мальчиком и мороженым, его мамой, которая не разрешает ему есть мороженое из-за его склонности к простуде, и папой, у которого он унаследовал эту склонность, и легкомысленной теткой, сестрой отца, которая, несмотря на протесты брата и невестки, все-таки нет-нет да и побалует мальчика. Также включено сюда будет все то, что связано с мороженщиком и его семьей. И весь мир будет сосредоточен в этом незамысловатом высказывании о том, что мальчик съел мороженое.

Представим себе — в духе позднего Витгенштейна — некое племя, в котором события жизни человека принято рассказывать в обратном порядке по отношению к нашему. То есть вначале там говорят о том, как человек умер и сколько жертв было сожжено по поводу его смерти, потом рассказывают о том, сколько медведей он убил (и при этом рассказ может сопровождаться соответствующим охотничьим ритуалом), затем рассказывают о том, какие у него храбрые сыновья и красивые дочери, а после этого — как он взял в жены дочь вождя соседнего племени, далее — как его подростком ужалила змея (предположим, что это считается признаком избранничества), и только в конце — как он родился и какие знамения этому предшествовали.

Можно усложнить дело, представив, что на жизненное поле человека накладывается некая мифологическая сетка. И в такой системе сначала фиксируются достижения человека на охоте, потом брак независимо от того, что чему предшествовало «на самом деле», затем то, каким человек был в молодости, потом — как он принял смерть и так далее (между прочим, у Светония и Диогена Лаэртция во многом имеет место вышеописанный случай: изложение жизни подчинено не хронологии, а той системе, которую избрал себе автор).

Событие становится событием в системе событий. Хронология лишь частный способ изложения системы событий. Система событий в целом задается господствующей в культуре моделью истори-

ческого времени и каждый раз тем, кто описывает конкретную систему событий.

Событие — форма речевого акта («Объявляю заседание открытым»), и как любой речевой акт оно, прежде всего, акт говорения, рассказ о событии, так как то, что произошло и никому не стало известно, на феноменологическом уровне не произошло вовсе. То, что рассказано в виде события, притом, что оно может быть симулировано, имеет шанс остаться событием порой даже на значительное время, а может быть, и навсегда.

Просто «факт» — упавший с горы камень, если он не задавил никого и не встревожил, — не только не является событием, но даже не является фактом, если некому сказать, что он имел место.

ИССЛЕДОВАНИЕ ЭКСТРЕМАЛЬНОГО ОПЫТА

1. Агату Кристи исключили из клуба детективных писателей, возможно, за ее лучший роман — «Убийство Роджера Экройда». В этом романе убийцей оказывается сам рассказчик — доктор Шепард. Но рассказчик строит свое описание событий так, чтобы оправдать себя и замести следы, то есть так, как будто не знает (как не знает этого до самого конца и читатель), кто убийца. Эркюль Пуаро догадывается о том, каково истинное положение вещей, и доктору Шепарду приходится заканчивать свою рукопись (совпадающую с романом) признанием, что он сам совершил убийство.

2. При этом можно сказать, что в начале своего рассказа доктор в определенном смысле действительно не знает, что он убийца. Конечно, не в том смысле, что он, например, совершил убийство в бессознательном состоянии. Нет, он убил вполне осознанно и начал писать свою рукопись с тем, чтобы замести следы. Но начал писать ее так, как писал бы ее человек, который действительно не знает, кто убийца. Именно в этом смысле можно сказать, что он, находясь в своем амплуа рассказчика, в начале своего повествования не знает, что он убийца. В этом смысл его повествования, его цель. И феноменологическая загадка самого повествования.

3. Если бы была фабула, то есть если бы то, что называют фабулой, соответствовало бы некой дискурсивной реальности, то можно было бы сказать, что рассказчик доктор Шепард, прекрасно зная, что он убийца, строит свою стратегию рассказчика на том, что он лживо исходит из установки, что не знает, кто убийца. Но с феноменологической точки зрения до тех пор, пока читатель не дойдет до конца рукописи (и романа), он не узнает, что это обман, и потому этот дискурс имеет смысл только при условии, что внутри него рассказчик ведет себя будто не знает, кто убийца, и узнает о том, что убийца он сам, только к концу рассказа, убежденный доводами Пуаро.

4. Почему фабульная точка зрения бессмысленна, в частности, в данном случае? Потому, что она выстраивает схему совершенно другого повествования: рассказа о том, как доктор Шепард пытался обмануть следствие. И читатели, зная об этом, следят за ходом его уловок.

5. Но нельзя строить схему рассказчика, исходя при этом из схемы не его рассказа. Рассказ задуман доктором Шепардом для того, чтобы убедить следствие в своей невиновности. И в этом качестве (в качестве рассказчика) он выступает как невиновный, во всяком случае, не как виновный. Феноменологический смысл рассказа состоит, как кажется, в том (и в этом смысле Агату Кристи правильно выгнали из клуба), что рассказчик по ходу действия узнает, что убийцей оказывается он сам. Рассказчику приходится на ходу перестраивать тип своего повествования. Теперь он косвенно признает, что всегда знал, что он убийца. Но тем не менее он не был рассказчиком-убийцей.

6. В литературе все делается для читателя. Исходя из этого, феноменологический смысл повествования состоит в том, что читатель (поскольку он довольно естественным образом отождествляет себя с рассказчиком, читатель, так сказать, *argiōi* находящийся на стороне рассказчика) как будто узнаёт, что он — читатель — и есть убийца. Это довольно сильный прагматический шок или, если угодно, прагматическое озарение: «Я был на его стороне, на протяжении всего повествования я думал его мыслями, всей душой был с ним, он же сам оказался убийцей. Вернее, он заявляет о себе нечто вроде — «да, мне приходится признать, что я убийца», — и мы видим, что он все время обманывал нас, и поэтому ощущение тождества с ним равносильно по меньшей мере тайному соучастию в его преступлении. Но доктор Шепард не обманывал нас, в его планы не входило обманывать нас. Он лишь пытался обмануть себя самого, свою субъективность. Поэтому здесь возникает странное трагическое ощущение прагмасемантической фрустрации: «Я (читатель) пытался обмануть себя, но теперь я понимаю, что это мне не удалось, и потому на самом деле я (читатель) — убийца».

7. Именно за это исключили Агату Кристи: читатель не должен чувствовать себя убийцей, это выходит за рамки детективного жанра. Но теперь уже ничего не поделаешь. Это осознание себя убийцей вдруг оказалось одним из самых потаенных и потому фундаменталь-

ных экзистенциальных переживаний. Смысл отсутствия фабулы, смысл феноменологической оболочки мира в том, что меня можно убедить в том, что я убийца. И тогда уже трудно разубедить в обратном.

8. Итак, под воздействием какого-то знания или даже, можно сказать, под воздействием некоего эстетического внушения я вдруг начинаю осознавать, что истина состоит в том, что я — убийца.

9. [...]

10. Просто в одно прекрасное утро я просыпаюсь и понимаю, что я убийца. Что именно в этом состоит истина. Или глубокой ночью, прочитав роман Агаты Кристи, вдруг понимаю, меня охватывает ужас нового озарения, смысл которого в том, что я убийца. При этом я не узнал о себе ничего нового, никаких новых фактов. Нельзя даже сказать, что я узнал, что всегда был убийцей или начиная с какого-то времени. Нет, я чувствую, что истина состоит в том, что я сейчас понял, что я убийца. В моем случае все гораздо сложнее. Я просто почему-то понимаю, что я убийца. Может быть, даже не важно, кого я убил и когда. Важно, что это понимание пришло ко мне. Оно может уйти, развеяться при свете дня, но оно может и остаться. Нет, я не сошел с ума. Просто я, привыкший вести дискурс своей жизни от первого лица, вдруг обнаруживаю, что здесь «как-то не все в порядке». Что дело не сводится к простой последовательности фактов. Конечно, я давно подозревал, что так называемое линейное развертывание моей жизни есть только поверхностная сторона дела. Что то, каким образом я живу, имеет нелинейный и системный характер. И что наивно думать, что я понимал или буду понимать все узлы этой системы.

11. Так кого же я убил? Я не знаю этого. И не чувство вины или отчаяния за совершенное преступление начинает преследовать меня, но возникает некое странное чувство ответственности. Самое важное в этом опыте то, что я чувствую, что мое осознание себя убийцей в каком-то фундаментальном смысле, так сказать, «ставит все на места», что-то достраивает, ранее мне не совсем понятное.

12. Я же, по-видимому, не до конца вкладывал правильный смысл в понимание того, что значит быть «Я», своих прагматических перспектив и возможностей. Я, в частности, не предполагал, что так

бывает, что сначала тебе ничего не известно, а потом ты вдруг понимаешь, что ты убийца, и это понимание каким-то странным образом достраивает твою картину мира. «Ах вот оно что, — думаешь ты, — теперь это мне гораздо яснее». Хотя тайна, конечно, лишь приоткрывается, позволяет, так сказать, лишь взглянуть на себя в щелку. И конечно, я вообще могу забыть про это понимание. Но если я не забыл его сразу, как мимолетный сон, то я не могу не придать ему никакого значения.

13. Можно сказать: просто я анализирую состояние человека, которому вдруг неизвестно почему взбрело в голову, что он убийца. Но это не так. Нет, это я анализирую свое состояние, когда мне внезапно взбрело в голову, что я убийца. И также нельзя сказать: я представляю себе, что я убийца. Или: что, если я кого-то убью? Убил, убью или убил бы при определенных обстоятельствах (в другом воплощении; в альтернативном возможном мире). Все это здесь несущественно. Фактом этого «самораскрытия» я вообще зачеркиваю значимость каких-либо последовательностей и модальностей. В этот миг я переживаю жизнь как целостную систему. После чего я могу, если захочу, каким-то образом попытаться объяснить свои поступки, которые раньше мне были не вполне понятны.

14. Как если бы вдруг человек понял, что он негр. Он, возможно, подумал бы тогда: «Ах вот откуда моя любовь к джазу», или что-нибудь в этом роде. И это совсем не то, как если бы ему сказали, что на самом деле он незаконный сын Нельсона Манделы. Нет, просто негр. И я не узнал об этом, я скорее именно понял это. Может быть, это и не так на самом деле, но мне почему-то сейчас кажется, что это так.

15. Есть детское правило при чтении беллетристики: если рассказ ведется от первого лица, то значит герой в конце останется жив. Это правило можно как-то косвенно обойти, но нарушить его напрямую довольно трудно. Как если бы я сказал: что с того, что я веду рассказ от первого лица, все равно я погибну. Но конец моего рассказа не может совпасть с моей смертью. Я могу, конечно, написать: «Я умер такого-то числа в три часа дня», но это будет, так или иначе, просто пошлый трюк.

16. С убийством дело обстоит иначе. Здесь нельзя быть до конца уверенным. Помню, как я обрадовался, когда узнал, что И. Анненский и Л. Шестов считали, что Раскольников на самом деле не убивал ста-

руху, что все это было лишь наваждение, а потом следователь просто спровоцировал его, поймал на пушку. Ведь когда Раскольников спрашивает: «Так кто же убил?», то нельзя сказать, что он спрашивает неискренне.

17. Точно так же у меня всегда вызывала какое-то сомнительное ощущение развязка романа «Братья Карамазовы»: что убил Смердяков. Меня это подспудно никогда не удовлетворяло. Ведь кроме свидетельства почти помешанного Смердякова совсем помешанному Ивану Карамазову, после чего первый покончил с собой, а второй окончательно сошел с ума, ничего нет. Вероятно, правильное сказать, что в «Братьях Карамазовых» осталось неизвестным, кто убил Федора Павловича. Конечно, принятие такого решения во многом разрушает традиционные представления о том, как устроена семантика художественного текста в XIX веке. И если Анненский и Шестов почти наверняка согласились бы со мной, то ни один критик XIX века, даже самый умный (например, Н. Н. Страхов или Константин Леонтьев), просто не понял бы, о чем идет речь.

18. Так же как в случае с «Братьями Карамазовыми», у меня появилось ощущение удовлетворенности. В том случае это была удовлетворенность от понимания, что не обязательно отца убил Смердяков. В моем случае осознания себя убийцей я почувствовал удовлетворение, как если бы я стал лучше понимать, что я собой представляю и что собой представляет жизнь вокруг меня, мир, в котором я живу. Конечно, для описания этого опыта не хватает соответствующей языковой привычки. Например, я могу сказать, что я понял «прагматическую неоднозначность субъекта» или что «расширились границы моего понимания своего сознания», но это, конечно, совсем не будет отражать сути того, что я пережил.

19. Можно сказать, что описываемый опыт вообще не имеет никакого отношения к эпистемическому; что я не узнал чего-либо, мне не была сообщена какая-то информация. И также неверно было бы сказать, что я «отождествил себя» с убийцей. Я безусловно нечто понял, нечто важное, может быть, даже самое важное за всю свою жизнь.

20. Пожалуй, я могу сказать, что я, возможно, уловил какую-то мельчайшую частицу «нового мышления». То есть я хочу сказать, что, может быть, когда-нибудь выражение «осознать себя убийцей» будет

таким же обыденным, какими сейчас являются выражения вроде «комплекс неполноценности» или «контрперенос».

21. [...]

22. Вот, пожалуй, неотъемлемая черта, присущая тому переживанию, действительно во многом определяющая мое самоощущение последнего времени: «Со мной может случиться все что угодно».

23. Можно было бы сказать, что такое переживание близко к переживанию сновидения. Действительно, «все что угодно» случается прежде всего во сне. Правда также и то, что именно во сне опыт осознания себя убийцей наиболее естествен и правдоподобен. Однако, как правило, переживание себя убийцей в сновидении связано либо с чувством резиньяции, либо, наоборот, с агрессивной жадой деструктивности. В своем опыте я не чувствовал ни раскаянья, ни жажды крови, ни желания скрыться. Наоборот, скорее мне показалось на мгновение, что мне открылось нечто важное, и я испытал этом даже нечто вроде чувства торжества, во всяком случае, удовлетворения.

24. Такого рода удовлетворение мог бы испытать человек, который окончательно понял, что у него смертельная болезнь. Здесь нет места чувству или попыткам убежать, но зато, как можно предположить, может быть такое чувство, что в определенном смысле все стало на свои места, все разъяснено, точки над *i* расставлены. Смертельно больной отныне чувствует некий позитивный груз ответственности перед неизбежной и близкой смертью, в то время как ответственность перед жизнью, так долго тяготившая его, теперь неактуальна.

25. Так же и в моем переживании первым был не ужас и не раскаяние, а нечто вроде того, что теперь можно наконец перестать думать о карьере, об амбициях и следует готовить себя к чему-то значительному. К некой таинственной, находящейся за пределами обыденной жизни ответственности.

26. Кроме того, согласившись, что описываемый опыт в чем-то был сродни обычному опыту сновидения, следовало бы как-то указать на то, что если уж воспринимать этот опыт хотя бы отчасти и косвенно в свете некой новой парадигмальности, то и понима-

ние феномена сновидения также должно быть соответственным образом изменено в свете этой новой парадигмальности. К сновидению здесь уже нельзя относиться как к субституту чего-либо, как к чему-либо по преимуществу символическому. К сновидению в данном случае уместно было бы отнести как к непосредственному опыту, как, например, к опыту созерцания незнакомой местности.

27. Так, мне теперь кажется, что если мне приснилось, скажем, что я пролезаю в узкую трубу, то совершенно бессмысленно рассуждать, что это субститут полового акта или метафора тесных врат познания. Рассуждать так в данном случае — все равно что исследовать современную литературу методами Проппа и Шкловского. В определенном смысле это все равно, приснилось ли мне, что я убийца, или я это понял наяву, хотя я бы стал протестовать, если бы мой опыт стали называть опытом мифологического снятия оппозиций. Я продолжаю понимать, что сон и явь — это разные вещи (разные жанры). В данном случае их противопоставление просто несущественно.

28. Итак, я думаю, что, безусловно, со мной может случиться все что угодно. И поэтому если оказывается, что может случиться и так, что я оказываюсь убийцей, то моя мысль может в этом случае идти по двум направлениям. Во-первых, по направлению того чувства спокойной ответственности, которое я уже упомянул. Так сказать, теперь мне понятно, что делать дальше, хотя, что именно, уже другой вопрос. Во-вторых, я, вероятно, могу подумать так: «Хорошо, допустим, я действительно убийца, хотя я не знаю, кого, когда и за чем убил. Я знал, что со мной может случиться все что угодно. Вот оно и случилось. Но ведь в этом случае, когда со мной случилось нечто из разряда «всего что угодно», я не обязан больше жить и думать по тем привычным для меня законам мышления, по которым я жил в преддверии того, что со мной произошло. То есть, если мне вдруг «ни с того ни с сего» приходит в голову, что я убийца, то либо я (со своих старых ментальных позиций) отмечаю значимость этого опыта, либо пытаюсь отместить (в определенном смысле должен отместить) эти устаревшие ментальные установки.

29. И наверно, одной из таких установок является, например та, что если человек — убийца, то он должен чувствовать раскаяние, угрызения совести, страх наказания, желание скрыться, замести следы и тому подобное. От этого языка старых установок, вероятно, довольно трудно отказаться. Но мне нечего будет делать с этим но-

вым опытом, если я буду подходить к нему со старыми ментальными мерками. Если я хочу двигаться хоть в каком-то направлении и попытаться принять этот кажущийся абсурдным опыт, то я должен отказаться от многого.

30. Например от того, что «Я знаю, что это моя рука». Возможно, в этом случае пропозиция «Идет дождь, но я так не считаю» перестанет быть парадоксом. И даже ее можно будет переименовать из «парадокса Мура» в «закон Мура».

31. Но пока я не забыл свой «старый» язык и слова «я понял, что я убийца» не потеряли для меня своего шокирующего оттенка, встает проблема генетической связи между тем, что значили эти слова в моем старом языке, и тем, что они должны означать на моем новом языке.

32. Вероятно, следует подумать о том, какой опыт, описываемый мной, является кафкианским. Прежде всего, кафкианский опыт подразумевает, что происшедший эксцесс не отменяет, а наоборот укрепляет обыденные логические связи. Пропорции, может быть, искажаются до неузнаваемости, но в этих изменившихся пропорциях еще яснее проступает логический каркас старого мира. В этом суть экспрессионистского опыта.

33. В переживании, которое пытаюсь описать я, не происходит искажения мира, напротив, на миг начинает казаться, что наконец-то в мире появляется некая осмысленность и структурированность. Появляется ощущение, что я понял нечто, чего пока не понимают другие. И скорее не про меня, а про себя самих.

34. Можно ли сказать тогда, что то, что я понял или ощутил, есть понимание или ощущение того, что «каждый человек — убийца? Но, во всяком случае, это не то же самое, как если бы я открыл у себя какой-то неизвестный до сих пор орган и на основании этого делаю заключение, что, вероятно, у каждого человека есть такой орган. В определенном смысле я вообще здесь не делаю никаких заключений.

35. Как если бы я открыл «бессознательное» и сделал бы вывод, что у всех людей есть (и, скорее всего, всегда было) «бессознательное». В моем опыте нет места обобщению, квантификации. Тайна в отличие от загадки не предполагает логического обобщения. Наверное,

каждый может заглянуть в тайну, но вся тайна никогда не может открыться, сколько бы в нее ни заглядывали. В этом смысле открытие бессознательного не было «тайным» открытием, оно было скорее «загадочным» открытием. Что касается тайны, то можно только ждать и надеяться, что когда-то она откроется целиком (или, наоборот, надеяться, что этого никогда не произойдет).

36. То, что я понял или почувствовал, не объединяет и не разъединяет меня с миром. Я не жду на этот счет никаких санкций от мира. Скорее этот опыт подразумевает, что я (вероятнее всего случайно) заглянул в тайную лабораторию изменения мира.

37. И все же если я пока употребляю какие-то слова, я должен попытаться разобраться, соотносится ли хоть как-то их значение с тем значением, которое, так сказать, было у них раньше. И если «быть убийцей» в моем смысле не имеет ничего общего с выражением «быть убийцей» в общепринятом смысле, то дальнейшее рассмотрение смысла этого выражения вообще вряд ли имело бы смысл.

38. Но ведь я не говорю, что мир изменился в одночасье и, стало быть, в одночасье изменилось значение всех слов. Я рассматриваю слова просто потому, что у меня пока нет другого способа самопознания.

39. И в этом смысле мой опыт принадлежит к аналитическому опыту. Но поскольку я не уверен, что слова в процессе этого опыта не изменяют своих значений, то вернее будет этот опыт назвать постаналитическим.

40. И поскольку я не отрицаю, что осознание чего-либо, выраженное в словах, может повлечь за собой какие-то значимые, может быть, даже катастрофические социально-психологические последствия, то мой опыт в широком смысле является частью экзистенциального опыта. Так как я не знаю, о каких последствиях может идти речь и можно ли их называть последствиями в старом смысле слова, то этот опыт скорее является постэкзистенциальным.

41. И если экзистенциализм и аналитическая философия в их классических проявлениях не имели друг к другу никакого отношения — они говорили на совершенно разных языках и, вероятно, не принимали друг друга всерьез, если вообще подозревали о существовании

друг друга, — то в моем случае аналитический опыт, опыт рассмотрения слов, практически совпадает с экзистенциальным опытом, опытом внутренних катастрофических интенций; как если бы можно было привести, так сказать, Витгенштейна и Камю к общему знаменателю.

42. Но ведь я не говорю, что мне пришла в голову гипотеза, что слово «убийца» или выражение «быть убийцей» применительно ко мне непременно должно изменить свое значение. Я вообще не думал в момент переживания этого опыта о том, какие значения имеют или могут иметь слова или выражения. Разговор о значениях не является непосредственной частью этого опыта. Просто в силу необходимости говорить на более или менее привычном языке, чтобы быть хотя бы отчасти понятым и хотя бы самим собой, я пытаюсь разбираться в значениях и, возможно, сталкиваюсь с тем, что теперь язык, на котором я привык говорить, скорее всего, непригоден.

43. И вообще говоря, я не могу сказать, что этот опыт заключался в том, что я нечто открыл или меня нечто осенило. Скорее нечто оказалось другим, не таким или не совсем таким, как я представлял себе это ранее. Как будто я шел по знакомому коридору и вдруг увидел совершенно незнакомую дверь, а, открыв ее, обнаружил совершенно неизвестную мне комнату. Вероятно, я мог бы тогда подумать: «Оказывается, здесь какая-то комната». Может быть, мне показалось тогда, померещилось, что там есть неизвестная дверь и за ней комната, но в описываемом случае, как уже говорилось, это не имеет значения. «Мне померещилось, почудилось, что я убийца. И, может быть, каждый человек — убийца (или часть людей, не считающих себя убийцами, на самом деле убийцы), но только люди не подозревают об этом». Тут избыточны и неуместны слова «померещилось» или «почудилось». Разве можно сказать: «Мне померещилось, что у меня болит зуб»? Не будет ли это означать просто, что я почувствовал, может быть, на короткое мгновение зубную боль, которая сразу прошла? Переживание, о котором я говорю, происходило в каком-то особом режиме, когда «на самом деле» или «не на самом деле» не играет никакой роли.

44. Если человеку приснился страшный сон, то ему продолжает быть страшно и в первые секунды, когда он уже проснулся. Нечто из сна настигает его.

45. Все это так, но все-таки не может быть, чтобы я совершенно не представлял себе и не мог выразить в словах если не само содержание этого опыта, то, по крайней мере, то, каким мне виделось тогда это состояние, когда я почувствовал или понял, что я убийца. Что хотя бы приблизительно значило для меня тогда выражение «быть убийцей» применительно ко мне? Пожалуй, самым отличительным семантическим компонентом этого состояния было то, что я почувствовал себя не случайным убийцей. То есть, говоря точнее, это состояние не было тем, не казалось похожим на то, какое мог бы испытывать человек, который стал убийцей случайно, по воле обстоятельств, или даже то, которое испытывал бы человек, который, подобно рассказчику романа Агаты Кристи, совершил обдуманное убийство.

46. В моем случае это было скорее некое ощущение себя убийцей как моего постоянного свойства (для чего даже не обязательно в актуальном смысле совершать убийство), состояния «быть убийцей» как чего-то неотъемлемо присущего моей личности, как моей прирожденной профессии, призвания или судьбы.

47. Как в даосском мировосприятии любое призвание должно быть оценено имманентно независимо от тех поверхностных социально-психологических последствий, которые с ним связаны. Убийца при таком понимании должен быть хорошим убийцей, как должен быть хорошим мясник или актер. И убийца должен выполнять свою работу как можно лучше, раз ему уготована такая социальная роль.

48. Другой признак, который, может быть, и является самым главным, хотя я не уверен, присутствовал ли он в моем опыте в явном виде, — это понимание неразрывности состояний «быть убийцей» и «быть жертвой». Возможно, именно в этом пункте моих рассуждений кто-то, кого они до этого шокировали, отчасти примирится с ними, и наоборот, тот, кого заинтриговала их необычность, будет в значительной мере разочарован.

49. Я сказал, что состояния «быть убийцей» и «быть жертвой» понимались (понимаются) мной как нечто неразрывное. Но это неточное утверждение. Прежде всего, это не значит вовсе, что я ощущал (ощутил), что «быть убийцей» и «быть жертвой» — это одно и то же. Не означает это также и того, что одно состояние переходит в другое или что одно может быть рассмотрено как другое. И в этом

смысле, если мой опыт в каком-то важном виде был сродни кафкианскому опыту, то он в той же мере совершенно противоположен борхесианскому опыту (я имею в виду, например, идею, что Иуда и Христос — это одно; и тому подобное); хотя, скорее всего он, так сказать, сильно отталкивался именно от борхесианского опыта (а не от кафкианского). Главное отличие моего опыта от борхесианского — в культурной редуцированности (в противоположность культурной перенасыщенности борхесианского опыта). Это был, так сказать, постпостмодернистский опыт, опыт отказа от культурной опосредованности каждого душевного движения. Поэтому я с большой неохотой привожу здесь культурно значимые примеры. И в этом смысле роман Агаты Кристи здесь гораздо более уместен, чем, скажем, «Бхагавадгита».

50. Возможно, наиболее точным было бы сказать, что «быть убийцей» и «быть жертвой» — состояния сознания, находящиеся естественным образом на одной плоскости: убийца и жертва связаны между собой, как черное и белое, правое и левое, истина и ложь.

51. При этом ясно, что ощущение себя жертвой может быть состоянием длительным и привычным для многих людей. И в этом смысле ощущение жертвы более фундаментально. Но именно в силу своей фундаментальности и не маргинальности это состояние сознания философски гораздо менее интересно.

52. Но дело здесь не в том, что ощутить себя убийцей в каком-то смысле более маргинально, более смело и ответственно, чем ощущать (ощущать) себя жертвой. Возможно, более или менее правильным было бы сказать, что, ощутив себя убийцей, я не то чтобы перестал ощущать себя жертвой, а скорее момент, когда я ощутил себя убийцей, проходил на фоне того, что я ощущал себя жертвой. Тут важно именно противопоставление аспектуальности (совершенного и несовершенного видов) этих состояний. Жертвой можно было ощущать себя постоянно. Убийцей можно (нужно?) было ощутить себя мгновенно и в то же время внемоментно. Ощущение себя жертвой может быть аморфным и широким, ощущение себя убийцей должно быть острым и резким, как удар ножа убийцы.

53. И, конечно, важно то, что ощущение себя жертвой социально гораздо более приемлемо, чем ощущение себя убийцей. Жертва находится в социальном и психологическом смыслах в более благопри-

ятном положении. Она вправе претендовать на сочувствие. Жертва, несмотря на свою аморфность, более, так сказать, популярна.

54. Лучше сказать, что убийца и жертва тянутся друг к другу. Они, так сказать, объединены одним общим делом. В каком-то смысле убийца и жертва — такие же партнеры, как врач и пациент, писатель и читатель. И только убийца может до конца понять жертву. Они интересны друг другу, актуальны друг для друга. При этом, как только убийца по отношению к жертве перестает быть убийцей, и наоборот, они теряют интерес друг к другу.

55. В определенном смысле можно сказать, что ощущение себя убийцей — это, прежде всего, ощущение себя не-жертвой. Вероятно, для личности, долгое время ощущавшей себя жертвой (например, просто жертвой обстоятельств), стать просто немаркированным средним членом этой оппозиции труднее, чем стать маркированным противоположным ее членом. Жертва перестает быть жертвой путем бунта — раб закономерно превращается в насильника и убийцу. Раб не может стать просто обычным человеком, так как привычка к рабству выработала у него необратимые порочные установки раба. Ему психологически гораздо проще повернуть на 180° и стать разбойником. Отряды убийц комплектуются из толпы жертв.

56. Но значит ли это, что в моем сознании произошла такая или подобная работа: превращение жертвы в убийцу? Разумеется, опыт, который я пытаюсь описать, ничего общего не имеет с этим рассуждением. Если говорить грубо и прямолинейно, то мой опыт заключался не в том, что я раньше был жертвой, а превратился в убийцу, но скорее в том, что я осознал, что в определенном смысле всегда был убийцей.

57. Но было ли при этом состояние жертвы иллюзией или неким ментальным заблуждением? Я склонен думать, что это не так. Здесь раз и навсегда надо отказаться от фабульности мышления, от «раньше» и «позже». Можно было бы сказать, что я «одновременно» находился в состоянии жертвы и одновременно это было некоей метафизической ширмой. Так сказать, в сердце раба всегда дремал убийца.

58. Но что же получается? Что быть убийцей и быть жертвой — такие же внешние качества, как быть бедным или богатым? Ведь ни-

чего особенного нет в том, чтобы сказать, что я всегда был беден, но одновременно в моем сердце дремал богач. Но нельзя забывать при этом того важного факта, что если богач — это тот, у кого много денег, то убийца — это не тот, кто убил много людей. И даже нельзя сказать, что убийца — это тот, кто убил одного человека, если он сделал это без злого умысла, по стечению обстоятельств или в порядке защиты своей жизни или достоинства.

59. Я прихожу к тому, что я скорее не знаю, кто такой убийца. В конце концов, скорее всего я точно знал, даже, вероятно, в тот момент, когда ощутил себя убийцей, что я не убил ни одного человека. То есть вполне возможно, что я никого не убивал. Но почему же в таком случае я почувствовал, что я убийца? «Что я хотел этим сказать?» Не о своей готовности к убийству. Не о своей обреченности на убийство. Не о своей агрессивности. Скорее это было ощущение нового призвания, нового служения, нового состояния души.

60. А что почувствовал Христос в тот момент, когда осознал, что он Сын Божий? Вернее, как он мог почувствовать, что он Сын Божий? В Евангелиях нигде не говорится, что Святой дух сходил на Него Самого, в то время как и Деве Марии, и Иосифу Обручнику не раз являлся Ангел, свидетельствуя, что их сын — Мессия. Но как и когда это понял сам Иисус?

61. Однако при чем здесь вообще Иисус Христос? Но ведь если в его жизни в юности или, по всей видимости, даже в отрочестве был некий опыт осознания своего служения, своей избранности, то этот опыт в определенном смысле должен был быть аналогичен тому, который описывался здесь. И разве Иисус не любил больше блудниц и мытарей, чем книжников и фарисеев?

62. Опыт, который пережил я и о котором пытался говорить, мог быть аналогичен опыту Иисуса (если такой опыт вообще имел место) в том, что в обоих случаях, как можно предположить, было ощущение открывшейся тайны (в моем случае лишь на миг приоткрывшейся), связанное с идеей новой жизни и новой ответственности. Ощущение (в моем случае секундарное) своей отторженности от людей, но (в моем случае это неочевидно) во имя людей.

63. Потому, что я почувствовал себя убийцей, но, конечно, не убийцей-злодеем. И, как я уже говорил, я в сущности пришел к тому,

что не знаю, кто такой убийца, кого и зачем он убивает и убивает ли вообще. В определенном смысле ощутить себя убийцей означало ощутить свой Крест.

64. Ведь даже если мне действительно предстоит совершить убийство, то ясно, что речь не идет об обыкновенном уголовном преступлении. Но даже если речь идет об обыкновенном уголовном преступлении, то и в этом случае может идти речь об опыте некоей духовной чистоты.

65. Услышать или увидеть, узреть пусть на мгновение и по ничтожному поводу крохотную частицу возможной истины и, прислушавшись к ней, продолжать жить, сохраняя память о ней, пока не появится Тот, в чьей руке лопата, которой веют хлеб, который очистит гумно Свое и соберет Пшеницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым.

66. И ясно, что стремление к экстремальности и чистоте опыта (каким бы страшным или фантастическим он ни казался) не может и не должно находить отклика. «Мы играли вам на свирели, и вы не плясали; мы пели вам печальные песни, и вы не рыдали».

ФРАНЦ КАФКА. «ОТЪЕЗД»

ДЕВЯТЬ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Я велел своему слуге привести из конюшни мою лошадь, но он не понял меня. Тогда я сам пошел, запряг коня и поехал. Впереди тревожно звучали трубы.

У ворот он спросил меня: Куда вы едете?

— Не знаю сам, — ответил я, — но только прочь отсюда! но только прочь отсюда! только бы прочь отсюда! Лишь так достигну я своей цели.

— Вы знаете свою цель? — спросил он.

— Да! — ответил я. — Прочь отсюда! Вот моя цель.

1. ДЖОН ОСТИН

Сказать, что А что-то имел в виду под *x*, значит сказать, что А намеревался, употребив выражение *x*, этим своим употреблением показать определенное воздействие на слушающих посредством того, что слушающие опознают это намерение. В данном примере использование директивного иллокутивного акта явно неуспешно, причем неуспешно по совершенно непонятным причинам. Прежде всего, в этой осечке (*misfire*) неясно, что означает, что слуга «не понял» героя. Мы бы приняли данный диалог как образец иллокутивной неудачи, если бы было написано: «*Я велел слуге привести из конюшни мою лошадь, но он не расслышал меня*». В этом случае мы расценили бы подобный иллокутивный акт как обычную неудачу, неуспешность, и, возможно, порекомендовали бы говорящему просто повторить свое высказывание.

Но, однако, здесь не говорится о том, что слуга *не расслышал* говорящего, и вообще никак не конкретизируются условия успешности речевого поведения. Но, так или иначе, допустим, говорящий по каким-то неизвестным нам причинам не смог в точности разобратъ, почему именно слуга не понял его и *что означает*, что он его не понял.

Во всяком случае, говорящему стало ясно, что слуга не намеревается исполнять его приказание привести лошадь из конюшни. В этом случае помимо простого повторения приказания возможны некие побудительные или вопросительные косвенные иллокутивные воздействия, направленные на то, чтобы выяснить условия успешности иллокутивного акта. Например, говорящий может сказать: *«Ты что, не слушал, что я говорю?»* или *«Я, кажется, ясно сказал тебе, что бы ты привел из конюшни мою лошадь»*, или *«Ты что – оглох, тебе что, надоело твое место?»* и т. д.

Ничего этого говорящий не делает. Вместо этого он сам идет на конюшню, нарушая одно из важнейших условий «направления приспособления между словами и миром». Статусы господина и слуги подразумевают определенные речевые конвенции между ними. И тот факт, что господин в ответ на вольное или невольное непослушание слуги идет и выполняет действие, которое должен был выполнить слуга, является вопиющим нарушением правил языковой игры между говорящим-господином и слушающим-слугой.

Здесь возможно было бы объяснение, в соответствии с которым между слугой и господином установились некие неформальные отношения, вследствие которых господин вместо того, чтобы повторить приказание, наказать слугу и т. п., просто *обиделся* на него как на *равного*, и его жест – то, что он пошел в конюшню, и сам оседлал лошадь – факт этой затаенной обиды.

Однако дальнейшее развитие событий не подтверждает этой гипотезы. Оказывается, что слуга не просто отказывается повиноваться элементарным приказаниям господина и не только не собирается следовать за своим господином, что было бы наиболее естественно, но он еще берет на себя смелость на осуществление речевого действия, которое явно не входит в его компетенцию как слуги, спрашивая господина о его намерениях.

На что следует столь же неадекватная реакция господина. Вместо того чтобы одернуть, поставить слугу на место, он покорно отвечает ему.

В сущности, приведенный текст не только представляет собой цепь непонятных и ничем не мотивированных коммуникативных неудач, но и демонстрирует абсурдность самой *идеи* речевого поведения. Последние слова говорящего после уже не вызывающего удивления завязавшегося и поражающего в таких обстоятельствах своей наигранной обыденностью диалога, логически переворачивают и абсурдируют всю ситуацию «отъезда».

2. ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН

Как мы можем что-то утверждать об этом человеке, если мы о нем ничего не знаем? Мы знаем только, что он хочет уехать. Но почему? Мы можем сказать только, что он вырвался из какой-то привычной формы жизни, из каких-то привычных языковых игр, он больше не может в них пребывать. Он вырвался из привычной связи фактов и предложений. Поэтому немудрено, что все, что он говорит, не укладывается в привычную картину того, что обычно говорят люди и как они реагируют на слова собеседника. Слуга не понял его, когда он приказал привести из конюшни лошадь, но, возможно, эта просьба была настолько удивительна в обстоятельствах, о которых мы ничего не знаем, что удивление слуги было наиболее естественной реакцией на его слова. Возможно, что до этого он только что читал книгу или спокойно завтракал. И что такое в данном случае «не понял»?

— Убирайся вон!

— Не понял!..

«Не понял» здесь не выражение отсутствия собственно понимания, но скорее выражение удивления, ошеломленности. И ничего удивительного, что в таком экстремальном состоянии, когда этот человек принял столь необычное и, возможно, внезапное решение, он уже не удивляется непониманию слуги. Он выпал из обыденных форм жизни. Для него слуга уже не слуга. Он обращается к нему за помощью скорее по инерции той обыденной формы жизни, из которой он выпал. Он не может с ним обращаться, как обычно обращаются со слугами. Ругают их, поторапливают и т. д.

— Я пойду сейчас утоплюсь.

— Не понял.

В этой ситуации глупо было бы спрашивать: «А захватили вы свою купальную шапочку?». Конечно, не понял. И в этой ситуации совершенно естественно махнуть рукой на это «непонимание».

Правила в этой последовательности предложений формируются по ходу действия. Здесь уже не действуют обыденные правила, которым можно следовать, не задумываясь, в привычной жизни. Но язык не может не следовать *каким бы то ни было* правилам. Если прежние правила не подходят, создаются новые, более адекватные данной ситуации. Вероятно, этот человек чрезвычайно удивился бы, если бы в ответ на просьбу привести ему лошадь в столь необычных обстоятельствах, слуга ответил бы ему: «Слушаюсь!» «Сию минутку!» или «Чего изволите?» Это было бы использованием старых

правил, которые уже не годятся. Своим непониманием слуга дал понять, что он гораздо лучше, чем, возможно, следовало ожидать, *понимает* своего господина. Языковая игра перестраивается на ходу. Слушает уже больше не слуга, а говорит не господин. Они должны перестроиться. Но перед этим господин остается в одиночестве. Приняв такое экстремальное решение, он не может уже рассчитывать на помощь слуги. Человек, принявший необычное решение, не может рассчитывать на то, что близкие с полуслова поймут его и побегут исполнять его приказания. Поэтому он спокойно, с обреченностью одиночества идет сам запрягать свою лошадь.

Почему люди пользуются одними словами и не пользуются другими? Что производит на нас впечатление в этих предложениях. Допустим, тот факт, что этот человек увидел впереди трубы, не вызывает удивления, но, если бы он спокойно, не торопясь, сидя на лошади, вынул из кармана трубку и раскурил ее, это было бы гораздо более удивительно.

Мы очень мало знаем вначале об этом человеке, об обстоятельствах его жизни, но эта последовательность предложений построена таким образом, что с каждой новой фразой мы узнаем все больше. Это происходит, по-видимому, оттого, что здесь пользуются не обычными предложениями, которые значат то, что они значат в обыденном языке, а лишь какими-то намеками. Когда слуга у ворот спрашивает: «Куда вы едете?», то это скорее выражение его сочувствия и простое любопытство. При этом формально этот вопрос еще задан снизу вверх. Слуга стоит у ворот, а хозяин уже сидит на лошади и, возможно, смотрит вдаль, туда, где ему вскоре померещатся звучащие трубы. Поэтому когда он отвечает: «Не знаю сам», он отвечает как бы сам себе, своим мыслям, так как он, по всей видимости, действительно не знает, куда он, собственно, собрался. И вопрос слуги просто аранжировал его внутренние мысли.

- «Зачем ты пришел?»
- «Не знаю сам. Чтобы увидеть тебя.»
- «Чтобы прийти хоть куда-нибудь».

Все это слуга, по всей видимости, понимает, поэтому его вопрос, который звучит несколько неожиданно резко — «Вы знаете вашу цель?» — просто выражение искреннего удивления. Тем более удивительно, что, оказывается, этот человек знает свою цель. Хотя эта цель состоит лишь в том, чтобы поскорее отсюда убраться. Цель, о которой спрашивал слуга, и цель, которую имеет в виду господин, это разные цели. Они употребляют слова в разных значениях.

Кого больше жаль в этих обстоятельствах: слугу или хозяина? В определенном смысле больше жаль слугу, который остается один в опустевшем доме, без господина, совершенно не понимая, очевидно, что ему делать дальше. У хозяина есть цель — вырваться отсюда. У слуги нет и этого.

Может быть, слуге жалко расставаться с хозяином, возможно, он думает, что теперь у его господина будут новые друзья и новые слуги. Обо всем таком не говорится ни слова, но сама атмосфера молчаливо свидетельствует об этом.

Ценность эстетического не в длинных описаниях. Как если бы этот человек начал стенать, рвать на себе волосы и кричать: «Я не могу больше находиться в этом опостылевшем доме! Мне все надоело! Я сию же секунду уезжаю отсюда! Немедленно седлай мою лошадь, ноги моей здесь больше не будет!» Но он говорит только «прочь отсюда». Этот жест гораздо более выразителен.

3. КАРЛ ГУСТАВ ЮНГ

Когда человек неожиданно собирается отправиться в путь, бросая вдруг своих близких и все, что ему до этого было дорого, то цель его путешествия настолько серьезна, что не имеет смысла спрашивать у него, куда он оправляется и чего ждет от своего паломничества. Его цель — обретение своей самости, *индивидуация*, которая есть не что иное как освобождение от лживых покровов Персоны и суггестивной власти бессознательных образов. То, каким человек чувствовал себя в привычной обстановке, его социальная маска, его должность, профессия, жизненные приоритеты, то, как он смотрел на действительность, — это и есть Персона. Отправляясь в путь, он должен сорвать эту маску, и его лицо под маской пожалуй что никто не узнает, и его речь изменится до такой степени, что никто не будет в состоянии понять того, чего он хочет и что он собирается делать.

Поэтому, когда герой велит слуге привести из конюшни его лошадь, слуге не невдомек такое, казалось бы, простое поручение. Казалось бы, чего тут не понять — такая обыкновенная и привычная просьба. Очевидно, герой не раз обращался к нему с подобным приказанием. Но это путешествие, как уже говорилось, особое. И герой уже, сам этого не понимая, говорит не тем языком, которым говорил ранее, и просьба его означает не то, что она обозначала в обыденной жизни.

Лошадь, или конь, — один из архетипов коллективного бессознательного, в пучины которого человек погружается на пути индиви-

дуации, сбросив с себя маску Персоны. В мифологических традициях разных народов лошадь — это атрибут божества или человека, который идет путем божества. На божественных конях путешествуют по небу дети бога Диоскуры. Общим для всех индоевропейских мифологий является божество на колеснице, запряженной конями. Недаром герой слышит призывные звуки трубы, которые не слышны его слуге, остающемуся в старом обыденном мире. Это божественная труба Господа, звуками которой ангел призывает его и подбадривает на его нелегком пути.

Но конь, которого оседлал герой, это еще и жертвенный конь, приносимый в жертву устроению нового большого мира. Недаром «Брихадараньяка-упанишада» начинается многозначительными словами: «Не правда ли, мир подобен жертвенному коню!» Герой приносит свой малый космос в жертву большому божественному космосу, с которым он будет равен, когда пройдет страшный путь обряда инициации. Он подобен Парсифалю, отправляющемуся на поиски священного Грааля, которого на пути ждут немалые приключения.

Кого же он оставляет дома, что это за персонаж, который задает ему каверзные, но ненужные уже вопросы, кто этот фамулус, который сопровождает его до ворот дома, держась за стремя его лошади? Это не что иное, как Тень героя. Тень — чрезвычайно опасная сущность, и герой совершенно правильно делает, стараясь перед дорогой освободиться от своей Тени, этой опасной и каверзной спутницы, от которой можно ждать столь многих неприятностей, которая будет тянуть его домой к привычному очагу, потому что она не разделяет его стремления к освобождению от ложных покровов Персоны. Другое дело — лошадь — это его Анима. Вот кто будет его верным спутником, вот кого он берет с собой в свою долгую дорогу, вот кто будет поддержкой и опорой в пути, женское земное начало, которое он берет с собой. Анима понимает тайный язык, которым герой заговорил со слугой-Тенью на тайном языке, чтобы испытать его. Слуга не понял его потому, что слуга-Тень — это слуга дьявола, который не понимает языка тех, кто встал на путь божественной индивидуации.

Важно также и то, что перед тем, как сесть на лошадь, герой отправляется в конюшню. Это архетипическая пещера, куда герой спускается за своей Анимой. Такие архетипические образы часто видятся в сновидениях. Необходимо обращать внимание на такие сновидения, они призывают нас к новому пути. Ведь то, что происходит с героем, и есть сновидение. И это очень важное сновидение. Пусть

не смущает, что в сновидении все не так, как в обычной жизни — что люди говорят невпопад, а слуги не понимают своих хозяев.

На самом ли деле мы хозяева в собственном доме? Ни жена, ни дети не сопровождают странника. Мужское и женское сливаются в одном в начале божественного пути. Герой становится божественным андрогином, все мирское ему теперь чуждо и непонятно, ведь не только слуга не понимает героя, но и герой перестает понимать слугу.

Куда же отправляется герой — в Индию или Китай, в Индонезию или к индейцам Пуэбло, чтобы набраться у них восточной мудрости? Он не знает сам. Дорога и Анима укажут ему верное направление. Герой — представитель не мыслительного, интуитивного типа, он экстраверт, поэтому он устремлен не вовнутрь себя, а во вне, в предстоящую дорогу. Его главная цель — освободиться от оков домашнего очага, от ложных покровов Персоны. Поэтому когда герой говорит: «Прочь отсюда!», он тем самым намекает, что путь его лежит через смерть. Фрейд в одном из немногих своих трудов, в котором он не придерживается жестко своих сексуальных догматов, рассказывает историю о своем внуке, который играет катушкой, отбрасывая ее от себя и говоря «Прочь» (Fort!) и притягивая ее назад со словами «Здесь!» (Da!). Здесь с не оставившей под конец жизни великого ученого пронизательностью Фрейд замечает, что речь идет об игре со смертью. «Прочь» — это прочь от жизни — когда все пропадает из виду. Да — это обратно от смерти к жизни. Нашему герою нескоро придется, если вообще придется, сказать себе Да, его путь слишком долг и мучителен, не каждому под силу преодолеть коварные регрессивные заслоны коллективного бессознательного и выйти из него чистым и готовым к новой жизни. Смерть не является целью. Она, как бумеранг, возвращается в другой жизни, в другом воплощении. Но пока герой только вышел из дому. Он полон решимости. Прочь отсюда, из ложного мира пустых идентификаций. В путь, каким бы долгим он ни был! Пожелаем ему мужества в его нелегкой дороге.

4. ЛЮДВИГ БИНСВАНГЕР

Бытие-здоровым-в-мире есть позволение сущему быть таким, каково оно есть. Напротив, душевная болезнь означает невозможность безмятежно пребывать среди вещей. Среди знакомого, теплого пространства дома и близких. В болезни Dasein опустошается, омиряется, ему начинает сопутствовать аутизм и зловещесть. Оно стремится как-то себя заполнить. И поскольку мир перестает

быть знакомым и нужным, человек ищет другого мира, чтобы как-то заполнить брешь в своей экзистенции. Он стремится уйти из привычного пространства в поисках другого в надежде на заполнение и адекватность своему состоянию. Эта невозможность спокойного и мирного *пребывания* (Aufenthalt), неспособность примириться с беспорядком и несогласованностью вещей подразумевает экстравагантность и отчуждение от всего привычного и прежде родного. Слова теряют свой смысл, и общение с другим становится невозможным. Ему показалось, что он велел слуге привести из конюшни свою лошадь, но *что* он сказал на самом деле, неизвестно. Ассоциации и язык рассогласовываются. Он думает одно, а говорит совсем другое, если вообще что-то еще говорится. Близкие уже не могут понять такого человека, они пытаются подходить к нему с прежними мерками, но из этого ничего не выходит. Окружающий мир (Umwelt) становится шатким и угрожает исчезновением.

Происходит расщепление согласованности опыта на альтернативы, на жесткое или—или. Отсюда — бегство как экстремальный путь в попытке заполнить экзистенциальную брешь. Для такого человека невозможна середина, он шарахается от одной альтернативы к другой. Так Элен Вест истощает себя мукой желания похудеть и тут же набивает свою утробу. Так и этот человек в поисках выхода своего Dasein из опустошенного и зловещего круга стремится вырваться наружу, чтобы, возможно, через минуту повернуть резко назад. Куда он стремится, он сам не знает. Он заполняет брешу в своем опыте все новыми идеями или одной идеей, полностью охватившей его рассудок. Бороться с такими проявлениями невозможно и нет смысла. Опустошенное Dasein изводит самое себя, оно хватается слепо и ошибочно в своем выборе средств. Невозможно найти путь назад из этой экстравагантности, и человек запутывается в ней все больше и больше. В нем господствует *Тревога* подчинения другой стороне альтернативы. Во всем теперь ему чудится беспокойное. Во всех Dasein чует врагов. В этом дефектном экзистенциальном модусе отчуждение и преследование производит ложное впечатление первоначальной иллюзии успокоения. Прежние близкие утрачивают знакомые черты, они становятся преследователями, от них надо убежать. Как с ними можно пребывать в едином мире, если они не понимают самых простых вещей! Все приходится делать самому, взваливать на себя, самому седлать лошадь, самому открывать ворота, чтобы бежать прочь отсюда. Здесь больше нет знакомого, теплого, здесь чужие непонимающие лица, здесь страшно. Добродушный слуга недоумевает и,

сам того не желая, превращается в преследователя. Его простодушный вопрос: «Куда вы едете?» звучит зловеще и иронически. Как он может понять, если миры их теперь больше не пересекаются. Герой начинает галлюцинировать, он слышит вдалеке призывно звучащие трубы, но слуге ничего этого не слышно. Галлюцинация, так же как и преследование, действует в качестве иллюзорного защитного механизма, который дает модус некой экзистенциальной мотивации экстравагантного поведения. Если видятся трубы, означающие призыв, значит его бегство бессмысленно. Галлюцинация, по сути окончательно омиряющая *Dasein*, действует поначалу успокаивающе, давая иллюзию ободрения. Если слышится звук трубы, значит это призыв, значит надо торопиться.

Это «падение»-в-мир, невозможность бытия-вместе-с, невозможность *схваченности* кем-либо предопределяет одиночество-в-болезни, одиночество странствия, бессмысленного, но поначалу кажущегося единственным целительным *выходом*.

Но опустошенное, омиренное *Dasein* поначалу пытается также пользоваться *прикрытием*, которое может являться в виде иллюзии обычного разговора с близкими о том, что все нормально, просто он хочет попутешествовать — вот слуга, вот конюшня с лошадью. Создается пустая видимость хорошо знакомых вещей, которая тут же и разрушается, рассогласуется, потому что ответа на эту кажущуюся попытку контакта он уже не слышит. Его не понимают, он говорит на каком-то другом экзистенциально чуждом языке.

Существование, таким образом, *истищается*, уходит из обычной экзистенции в несвободные формы умопомешательства. *Dasein* отдает себя в руки сил, чуждых ему. Человека как будто что-то гонит из дому в его непоколебимой уверенности и *решимости*.

Власть Ужасного охватывает человека в невозможности объяснить, невозможности остановиться. Чрезмерная *забота* близких воспринимается как каверзная навязчивая угроза чуждых сил, от которых нужно поскорее освободиться, спастись бегством. Лишь так можно достигнуть своей цели. Но эта цель иллюзорна, потому что в сознании уже господствует инверсированная логика. Чтобы достичь цели, нужно убежать прочь, но, когда задаешься вопросом, в чем же состоит эта цель, то оказывается, что цель в том и состоит, чтобы убежать, попытаться спастись бегством. И близкие наконец понимают, что бороться с этим бессмысленно. Поэтому слуга не пытается ни поехать с ним, ни уговорить его остаться. Он понимает, что экзистенциальное сотрудничество с бывшим господином уже невозможно.

5. ВИКТОР ШКЛОВСКИЙ

Работа искусства сводится к накоплению новых приемов расположения и обработки словесных материалов. Если бы мы имели дело с обыкновенным рассказом, то его завязка — отъезд из дома — вполне традиционная и нормальная завязка, известная еще фольклору: «герой уезжает из дома», *отлучка*, — выглядела бы совсем не так. Было бы сказано, что за героем из дому «гурьбой выбежали дети», что жена «с заплаканным лицом молча глядела ему вслед» и так далее. Слуга, разумеется, тоже вел бы себя совершенно иначе.

У Кафки обычно бывает все наоборот. Если слуга — то он только мешает, если есть письмо, то оно не отсылается по месту назначения, если герою говорят самую важную новость, за которой он охотился на протяжении всего повествования, он в эту самую минуту, когда ему эту новость готовы сообщить, засыпает. Таков один из приемов *обновления* словесного материала, создания художественной формы, отталкивающейся от старых, изживших себя, форм.

У Льва Толстого есть неоконченный рассказ, как офицер едет с Крымской войны домой. Он въезжает в аллею, вдруг навстречу ему выбегают жена и дети. Но у него нет никаких жены и детей. Он случайно въехал в свое будущее. Толстой сделал попытку попасть в будущее словесности.

Основным приемом искусства является *остранение* вещей и затруднение формы, увеличивающих трудность и долготу восприятия. В данном случае писатель действует тем способом, что напротив рассказывает все предельно коротко. Нет никаких обычных в таких случаях зачинов — «В погожий апрельский денек, когда солнце едва выглянуло из-за деревьев, я велел старому слуге Василию вывести из конюшни мою лошадь...» и так далее. Все здесь предельно лаконично, и именно это производит эффект формальной новизны. Этот основной прием разворачивается и далее. В оболочке привычных вопросно-ответных форма диалога мы на самом деле здесь диалога не видим. Эта вопросно-ответная форма не заполнена содержанием. Собеседники друг друга не слышат, а если и отвечают, то невпопад и как-то странно. Между ними отсутствуют привычные жанрово обусловленные связи — если слуга, то должен выполнять приказания и т. д. В сущности, рассказ, который мы имеем, это не что иное, как очередная версия «Дон Кихота» (и тем самым рыцарского романа). Отважный (безумный) герой выезжает из дома в поисках подвигов. Его оруженосец (слуга)

следует за ним. Здесь опять пустотный поворот приема. Санчо Панса из добродушного и верного слуги, следующего повсюду за своим господином, превращается в какое-то колющее ироническое существо, которое не только не желает следовать за своим господином, но еще задает какие-то высокомерные вопросы.

Однако наиболее странным является в рассказе то, что все эти странности подаются как самое обычное дело. И в этом весь Кафка. Если бы Толстой захотел написать историю о странном отъезде из дома, он мог бы написать ее, например, от лица лошади, той, что слуга отказался выводить из конюшни: «Человек, который обычно ездил на мне, никогда не запрягал меня и не кормил. Другой человек, который назывался слугой первого человека, напротив всегда кормил, чистил и запрягал меня, но никогда на мне не ездил. Теперь же тот человек, который обычно запрягал меня, почему-то отказывался это делать, а тот, который ездил на мне и назывался моим и его хозяином, не кричал и не ругал его за это, что по моим понятиям было бы правильным делом хозяина по отношению к слуге, но сам пошел в конюшню, неловкими движениями рук оседлал меня, и мы поехали к воротам. У ворот я понял, что человек, которого называли слугой, не только не собирается сопровождать нас, но понял также, что мы едем не на прогулку, а неизвестно куда и зачем, в какое-то неизвестное и непонятное самому хозяину место».

В сущности, то, что предлагает здесь Кафка, это антисказка. Герой уезжает из дома, после этого он должен встретить волшебное животное, которое подарит ему чудесную вещь, потом появится волшебный лес, избушка на курьих ножках и т. п. Здесь же начало сразу переходит в конец, хотя значительность происходящего предполагает в качестве возможного развития событий и лес, и бабу Ягу, и золотые яблоки.

В искусстве, особенно в новом, непривычном для обывателя, форма создает для себя содержание, то есть важно не то, что происходит, а то, как оно происходит, и от того, как оно происходит, появляется новое «что», новое содержание. Для того слуга и не понимает господина, для того герой ведет себя так странно и необычно, чтобы создать новую форму, которая повлечет за собой новое содержание — совершенно необычную ситуацию чего-то немотивированного, но в то же время в высшей степени значительного.

Кафка использует здесь прием *отсутствия формы*. Тут нет ни привычных в искусстве мотивов ложного узнавания или ошибки, нет

любви, преступлений, нет тайны. Вернее тайна есть, но она формируется на отсутствии тайны в обычном смысле этого слова.

Основные частные приемы здесь — напряжение и сжатие формы. Хотя в определенном смысле рассказ Кафки можно назвать и традиционным. Так для образования сюжета необходимы действие и противодействие, что мы имеем здесь налицо в конфликте между героем и слугой. По сути дела слуга это не только Санчо Панса, но и доктор Ватсон, «постоянный дурак», который нужен только для того, чтобы было кому рассказывать свои хитроумные версии и было кому совершать ошибки. Эта функция слуги здесь налицо в виде неумелого противодействия герою.

Новелла с отрицательным концом — тоже не новинка. Здесь искусство действует, как язык. Допустим, если форма родительного падежа слова *стол* имеет окончание *-а*, то в именительном падеже никакого окончания как бы вообще нет. Но это отсутствие окончания и есть окончание именительного падежа у существительных мужского рода. Этим приемом умело пользуется Кафка.

Загадка, присутствующая в рассказе, как и всякая загадка, не просто параллелизм с выпущенной второй частью, а игра с возможностями провести несколько параллелей. Так возможно несколько мотивировок внезапного отъезда героя — срочное, не терпящее отлагательств дело, внезапное немотивированное желание либо сумасшествие. Мотив трубы дает также множественную мотивировку. Возможно, это спутники издалика зовут героя поторопится, возможно, герой просто помешанный и звук трубы ему чудится, или наконец это некая потусторонняя труба, которая своим призывом переводит действие в совершенно иной, мистический план. Все три версии существуют одновременно.

Античная драма заканчивалась последними словами героя, которые назывались *гнома*. Это была ударная концовка, пуант текста, она встречается и у Софокла, и у Еврипида. В «Горе от ума» Чацкий кричит: «Карету мне, карету», в нашем рассказе герой повторяет «Прочь отсюда!» Как видим, различия между традиционным и новаторским в искусстве имеют относительный характер.

6. ЖАК ЛАКАН

Каждый из вас, если его спросить, что стоит в центре этого рассказа, наверняка скажет, что это диалектика раба и господина. Правильно, но в чем состоит эта диалектика, к чему она приводит, и, главное, в чем коренятся ее истоки? Вот на этот вопрос вам бу-

дет ответить трудненько. Истоки этой диалектики — в Отце, да-да, в Имени Отца. Вы спросите, где же здесь отец, ни о каком отце ничего не говорится. Но нельзя все принимать за чистую монету.

Роман Якобсон, мой близкий друг, говорил мне, что если хочешь понять один маленький текст, надо держать в голове *все* тексты. У Кафки, если вы читали Кафку, а если не читали, то надеюсь, что прочтете в будущем, символ Отца имеет всегда огромное значение. Вопрос, куда бежит герой в разбираемом нами тексте, непрост. Но я думаю, ответ таков: он бежит от отца. Это как бы продолжение или фрагмент, расширение известного рассказа того же автора «Приговор», когда сын разговаривает с немощным отцом. Но отец только кажется немощным. На самом деле он, как никогда, преисполнен символической власти, он по-прежнему является Господином и спокойно отправляет сына на смерть. Вот и теперь сын бежит навстречу смерти.

Здесь мы подходим к истинной подоплеке диалектики раба и господина, как она раскрывается в этом тексте. Почему слуга и господин меняются местами? Потому что бывший господин теперь находится в руках куда более могущественного господина, абсолютного Господина, имя которому Смерть, и слуга является лишь отображением в Другом символического коррелята этой навязчивой охваченности смертью, одержимости смертью. И не только смертью, но и психозом как ирреальным проводником смерти. Разорванная цепочка означающих невозможность коммуникации, которая явным образом имеет здесь место, и набирающая силу за текстом метафора Отца — все свидетельствует о психозе.

Что такое психоз? Это желание, которое не может быть удовлетворено в Другом. Это нехватка бытия, хватившая через край. При этом надо помнить, что суть психоза не в потере реальности, как думают те, кто читал Фрейда слишком поверхностно, — психоз состоит в той силе, которая вызывается к жизни на месте этой зияющей дыры в реальности, в той силе, которая заступает место реальности.

Состояние субъекта зависит от того, что происходит в Другом. Что же там происходит? То, что там происходит, артикулировано как дискурс. Это бессознательное. Оно артикулировано как дискурс Другого. Бессознательное никогда не молчит и не говорит «нет», как любил повторять Фрейд. Почему в данном случае бессознательное в лице слуги говорит «нет»? На самом деле оно говорит «Да!». Когда слуга спрашивает: «Куда вы едете?», — он тем самым восполняет желание своего господина как нехватку в Другом. «Куда вы

едете?» означает «Как бы я хотел отдать концы вместе в сами, но извините, я еще не закончил своих земных дел».

Человеческое бытие нельзя постичь вне безумия, но диалектика безумия как смерти символизации в Другом подразумевает, как на грех, что спятил герой, а психические разрушения происходят в слуге — аутизм демонстрирует и неадекватные вопросы задает не кто иной, как слуга. Потому что у Кафки Символическое всегда на службе у Реального. Вся эта чиновничья и судейская шатия это просто символические прислужники смерти как абсолютного Реального.

Что такое вообще желание, если оно предстает в форме галлюцинаторного удовлетворения, как в данном случае? Ибо тот факт, что слуга не слышит никаких звуков труб, означает лишь, что герой бредит и галлюцинирует. Если желание удовлетворяется галлюцинаторно, это свидетельствует о существовании другого регистра. Желание удовлетворяется вовсе не там, где ждет настоящее удовлетворение. Почему желание представляется чем-то другим по отношению к тому, что оно есть на самом деле? Почему Фрейд всегда называет желание сексуальным? Желание существует только в виде реакции на нехватку в реальности Другого. Поэтому любое желание сексуально. Поскольку любое желание есть желание Другого. Наличие же сопротивления желанию — это лишь состояние интерпретации, которую субъект дает себе на данный момент, это способ, посредством которого он интерпретирует ту точку, в которой он в данный момент находится.

При этом не следует упускать из виду важность автоматического повторения при психозе. Возможно, эта сцена, которая изображена в рассказе, повторяется изо дня в день. Каждое утро субъект выходит из дома, заставляет слугу выводить из конюшни лошадь (и слуга именно поэтому уже не реагирует на все это, так как он знает, что за всем этим последует), потом он выводит коня, едет за ворота, а затем возвращается, и на следующий день все начинается сызнова как ни в чем не бывало. Сейчас он говорит: «Прочь отсюда!», а через полчаса как миленький прискачет обратно. В этом, я убежден, состоит как раз важная особенность сексуального. Не думайте, что сексуальное — в изображении постельных сцен, а что жизнь это прекрасная богиня, явившаяся на свет, чтобы произвести в итоге прекраснейшую из всех форм, будто есть в жизни хоть малейшая способность к свершениям и прогрессу. Жизнь — это опухоль и плесень, и характерно для нее, о чем писали многие и до Фрейда, не что иное, как склонность к смерти.

7. ЗИГМУНД ФРЕЙД

Для того чтобы истолковать сон, необходимо вскрыть его латентное содержание. (Тот факт, что здесь мы имеем дело со сновидением или с неким его подобием, не вызывает сомнения; именно в сновидении социальные и личные отношения меняются на противоположные, только в сновидении не охотник стреляет в зайца, а заяц в охотника; только в сновидении слуга ведет себя, как хозяин, а хозяин, как слуга.) Мы располагаем двумя методами вскрытия латентного содержания сновидения — анализ исторического материала и анализ символов, которые присутствуют в сновидении. Исторический материал мы черпаем обычно из ассоциаций, предоставляемых нам пациентом-сновидцем. В данном случае это невозможно. Но поскольку анализ биографического материала представляет собой фундаментальное значение, то в данном случае мы должны воспользоваться теми сведениями из биографии писателя-сновидца, которыми мы располагаем, и теми фактами его творчества, которые у нас есть помимо разбираемого произведения. Главным невротическим мотивом, определившим несомненно всю дальнейшую жизнь Кафки, была его борьба с авторитарным отцом, который подавлял его и в детстве, и когда он был уже взрослым. Кафка в знаменитом Письме к отцу признается, что в детстве так боялся его, что не сомневался в способности отца физически уничтожить его или, как он пишет, разорвать его на части. Страх перед отцом, имевший несомненную Эдиповскую окраску, был так велик, что Кафка, будучи два раза помолвленным, так и не смог жениться. Что в этом был повинен страх перед отцом, он сам признавался в дневнике. Что особенно важно для анализа нашего материала, Кафка никак не мог заставить себя уйти из отцовского дома и зажить отдельной жизнью, хотя на некоторое время ему это и удавалось.

Главными защитными механизмами, вступающими в силу на закате Эдипова комплекса, являются страх кастрации и отождествления себя с агрессором. Все это мы видим в биографии Кафки, который пытался либо примирить себя с Отцом, либо просто бежать от него. Бежать, как уже говорилось для того, чтобы начать нормальную сексуальную жизнь.

В нашем материале мы видим несколько мотивов — внезапный, ничем не мотивированный отъезд из дома, странное поведение слуги, езду на лошади и задержку перед воротами дома. Разберем каждый элемент по отдельности для того, чтобы потом воссоздать целостную картину латентного содержания сновидения. Ясно, что

мотив преследования здесь играет не последнюю роль. Герой бежит из дома, как будто за ним гонятся. Он боится, что его преследует отец, как это видно из других рассказов Кафки, прежде всего из новеллы «Приговор», где отец приговаривает сына к казни. Дополнительный мотив, тесно связанный с преследованием, это гомосексуальность. Именно так можно объяснить странные панибратские взаимоотношения героя со слугой, когда слуга позволяет себе учительский тон по отношению к нему, не выполняет приказаний и задает непозволительные для слуги вопросы. Ясно, что между этими людьми были выстроены какие-то тягостные для обоих отношения. Можно предположить, что это были гомосексуальные отношения (как замена отношений с отцом), от которых прежде всего и хочет убежать герой. (О том, что паранойя, с которой мы в данном случае несомненно имеем дело — сверхценное желание бежать, навязчивое преследование, — тесно связана с гомосексуализмом, страхом того, что тебя, так сказать, «настигнут» сзади, мы показали подробно в нашей работе о параноидной деменции президента Шрёбера.)

Куда же бежит герой? Какова его цель? Он как будто не знает этого. Здесь нам поможет анализ символов сновидения. Мотив езды на лошади, как и всякое ритмическое движение, танцы, подъемы по лестнице и на гору символизирует половой акт. Всякий, кто знает старинное швабское выражение «вывести лошадку из конюшни», не станет сомневаться в правильности этого толкования. Итак, тот факт, что герой садится и собирается ехать на лошади, символизирует его стремление к гетеросексуальной нормальной жизни. В этом смысле можно сказать, что, когда слуга отказался выполнять приказание героя привести лошадь из конюшни, сделав вид, что не понял его, он на самом деле отлично *понял*, что имеет в виду герой, и именно поэтому отказался исполнять приказание. Дополнительные символы женских органов — труба, звуки которой галлюцинаторно слышит герой-параноик, и, в особенности, такой распространенный символ женских гениталий, как ворота, — говорят, что мы на верном пути.

То, что герой не знает о своих намерениях (не знает об истинном скрытом содержании своего сновидения), обычное явление. Можно сказать, что он не просто не знает, он лишь полагает, что не знает. Возможно, что в нашем материале он и на уровне явного содержания сновидения знает, чего хочет, но притворяется, что не знает, чтобы попытаться сбить слугу-преследователя с толку, что ему явно не удастся. Обычно мы просто спрашиваем сновидца,

о чем его сновидение, и он может сразу нам об этом сказать. Но то, что мог бы сказать нам Кафка, было бы возможно, если бы сновидение было ему уже не нужно, если бы бессознательное стало уже сознательным, на место Оно встало Я. Он мог бы сказать: «Я настолько боялся отца, что, имея намерения жениться и дважды пытаясь это сделать, не сделал этого из страха перед отцом, так и оставшись один, не в силах победить этот страх». Если бы Кафка смог сказать это нам так прямо, его жизнь наверное стала бы легче, но мы лишились бы тогда его удивительных произведений. Сновидения и художественные произведения никогда не говорят прямо, но от этого они говорят не менее красноречиво.

Заминка перед воротами, символизирующими вход в женские гениталии, означают страх перед нормальным коитусом и амбивалентность в отношении своего бывшего гомосексуального партнера. Оттого герой не едет сразу за ворота (не преступает к половому акту), а вступает в ненужные прения со своим проницательным слугой-преследователем, который своим якобы наивным вопросом: «Куда вы едете?» — на самом деле говорит: «Уж я-то знаю, чего ты хочешь!»

Мы не знаем, удалось ли герою войти в ворота (совершить нормальный половой акт). Мы оставляем его у ворот, в раздумии, хотя и полным решимости уехать. Однако сам мотив отъезда также имеет символическое значение. Когда во сне видят отъезд, езду по железное дороге, путешествие, уход из дома, это означает умирание. Об умершем обычно говорят, что он уехал, или что он путешествует. В нашем материале проявляется характерная для паранойяльного сознания амбивалентность по отношению к сексуальной жизни, которая мыслится одновременно в терминах вторичной кастрации (страх сексуальной жизни — страх кастрации) и в терминах влечения смерти. Несколько лет назад моя ученица Сабина Шпильрейн показала тесную связь между половым актом и смертью и — шире — между созиданием и разрушением, рождением и смертью. Говоря словами наших последних исследований, мы можем утверждать, что человеком движет не только Эрос, не только инстинкт удовольствия и продолжения рода, но и стремление к смерти как обратная сторона первого. Сновидение является галлюцинаторным исполнением желания, но человек не всегда знает, в чем состоит его истинное желание, поэтому в сновидении могут скрываться два пласта. В первом, более поверхностном, — желание благополучной сексуальной жизни и с этой целью бегства из-под авторитарной отцовской опеки; во втором, более глубинном пласте — осознание невоз-

возможности этого благополучного исхода компенсируется стремлением к смерти как разрешению этого неразрешимого конфликта и как наказанию за нарушение запретов, наложенных отцовским комплексом. Оба эти комплекса в нашем материале остаются неразрешенными.

8. МИХАИЛ БАХТИН

Герой есть воплощенная в слове точка зрения на мир. Герой Кафки смотрит на мир со страхом и ужасом. Он боится мира. И страх этот происходит из принципиальной неотвеченности слова, его непознанности в Другом. Он говорит, но его никто не слушает и не понимает его слов. Поэтому он и стремится выйти из этого топоса, где слово его невостребовано, туда, где он надеется быть услышанным. Он идет на зов трубы. Он *откликается* на него. Это пока что не речь, не членораздельное слово, но это призыв к слову, надежда на ответное слово.

Редукционизм Кафки — в этой всегдашней неотвеченности. Поэтому так часто у него появляются животные — насекомое в «Преображении», мышь, крот. Животное — символ того, кто не может ответить. Лошадь говорит у Толстого, но у Кафки — лошадь лишь средство передвижения, окончательно редуцированное в плане речи существо. Но не будучи понятым и услышанным, герой предпочитает бессловесную лошадь враждебному молчанию молчащего, хотя и умеющего говорить Другого. В этом смысле Другой у Кафки дан как антипод подлинного Другого, антипод живой речи. Если он и говорит, то он говорит не то и не так, от него не услышишь доброго, *проникновенного* слова. Враждебность Другого и отсутствие проникновенного слова есть сущность и причина тотального кафкианского одиночества героя. Но в этом одиночестве больше истины, чем в пустых пересудах с непонимающим тебя Другим.

Мир без понимающего Другого — есть мертвый и враждебный мир, и герой готов куда угодно бежать из него в поисках подлинного Другого. Если слово произнесено, оно жаждет получить ответное слово. Любое слово хочет быть услышанным и понятым, даже заведомо ложное слово. У Кафки, таким образом, мы видим реализацию *поэтики редуцированной речи*. В ответ на речь — либо полное молчание, либо симуляция речи, отнекивание. Слушающий как будто не пускает собеседника вглубь себя, не дает себе *заразиться* его словом.

Кафка совершает своеобразный антидостоевский антикоперниковский, даже, можно сказать, птолемеевский переворот в литера-

туре. Если у Достоевского слово настолько проникает в сознание, что от этого делается больно, у Кафки герои играют со словом, как об стенку горох. Они либо вообще не слышат, либо не понимают, а если понимают, то что-то совсем другое. Поэтому они говорят невнятно и непонятно, шарахаются от слова, как зачумленного, слово в их руках, как оружие, как камень или как угрожающе занесенный над головой Другого кулак.

Если у Достоевского сознанию героя противостоит равноправный мир других сознаний, которые взаимодействуют в коммуникации, то в редуцированном мире героев Кафки как бы нет вообще ни одного сознания. Это был бы мир автоматического поведения, как у Салтыкова-Щедрина, если бы мы не видели сколь мучителен этот мир. Но мучительность, стало быть, все же наличие сознания, проявляется не через слово, а через жест. «Тогда я сам оседлал коня и поехал». Легче сделать что-то самому, даже нечто тебе несвойственное, чем объяснить это Другому. Своеобразие Кафки в том, что подразумевается, что раз уж не понимают таких простых вещей, как просьбу запрячь лошадь, то что уж там говорить о проникновении в душу человека. Об этом не может быть и *речи*.

Речь может быть только внешней, следящей, оценивающей и выносящей приговор. Слово выступает только как официальное, наподобие слова советского диктора с интонацией анонимной угрозы в голосе. Так слуга судит и оценивает поступки героя, и герой с легкостью встает в позицию судимого и оцениваемого. У Кафки вообще всегда герой с легкостью становится обвиняемым и оправдываемым. Но при этом добиться оправдания невозможно, когда слово Другого закрыто душе, более того, невозможно добиться предъявления вины, как этого не может добиться семья Амалии в «Замке», так как для этого необходимо слишком много речевых усилий со стороны высших инстанций, на которые они не способны. Поэтому наиболее типичное поведение героев Кафки это *игнорирование* слова Другого, как будто оно не было произнесено вовсе. Реагируют только на жест или на вердикт, который является словом лишь формально, а по сути есть жест, перформатив, как говорят западные философы. Этот вердикт настолько окончательный и сокрушительный, что оправдаться невозможно, можно только сделать попытку убежать. Это вердикт-жест: «Ты мне больше не сын! Вон отсюда!» Поэтому слуга больше и не подчиняется приказаниям выгнанного из дому героя, который уже стал персоной *non grata* в собственном жилище.

У Достоевского герой протестует прежде всего через слово, через прение, полемику. У Кафки, если протест вообще возможен, то только вне речи или внутри фальсифицированного подобия речи. У героя тоже нет способности к диалогическому слову. «Прочь отсюда!» звучит тоже как поднятый кулак. Да и что можно еще ответить на окончательное авторитарное слово приговаривающего вердикта!

У Достоевского всегда нечто не решено, не определено, что и проявляется в диалоге. У Кафки все всегда предрешено. Герой может проявлять чрезвычайную настойчивость и целенаправленность, но эти проявления не диалогичны, они идут помимо коммуникации. Даже когда герой говорит: «Не знаю сам», — это не звучит как нечто неопределенное, а скорее как некий окончательный приговор самому себе.

Почему же кафкианский герой лишается возможности диалога? Можно сказать, что герои Кафки психически неполноценны, но герои Достоевского тоже, как правило, психически нездоровы. Но истерическое слово героинь Достоевского невозможно без вопрошания ответной реакции. Слово у Кафки это *аутистическое* слово, если воспользоваться выражением профессора Е. Блейлера. Оно говорится никому, ни по какому поводу и невпопад. Оно в диалогическом смысле обесценено. Если у него и есть адресат, то он где-то далеко, прочь отсюда. Когда молчат истерические больные, то они молчат так, как будто говорят: «Услышьте, как я молчу. Заговорите со мной!» Аутистический человек застывает в своем молчании подобно камню, а если вдруг начинает говорить, то речь его обращена в никуда и не может быть услышана и понята.

Если герои Достоевского никогда не совпадают с самими собой, то герои Кафки слишком совпадают с собой. В этом их монологическая сила, но в этом и речевой провал современной литературы, которая либо ритмизирует речь, как у Андрея Белого, либо плетет из нее бесконечный узор цитат, как у Джойса, либо увязает в длиннейших описаниях прошлого, как у Пруста, либо навязчиво повторяет одно и то же, как у Фолкнера. Парадоксальным образом современная литература, столь, казалось бы, углублено и утонченно работающая со словом, знаменует собой смерть живого слова, во всяком случае, окончательный приговор ему. В этой смерти речи писатель Кафка сыграл не последнюю роль, справедливо считаясь одним из основоположников новейших литературных течений.

За смертью речи закономерно следует смерть самого автора (название эссе современного западного философа), за смертью автора, очевидно, последует смерть самой литературы.

9. ПОСЛЕСЛОВИЕ

Предлагаю вернуться к началу текста, к самой, на первой взгляд, неадекватной интерпретации с точки зрения теории речевых актов Джона Остина. Она обращает внимание на то, что лежит на поверхности, на феноменологию текста в медицинском значении этого слова. Действительно, все речевые акты, которые здесь изображены, неуспешны. Нот так было во всем творчестве Кафки.

Вся творческая судьба Франца Кафки (включая его жизнь, как она засвидетельствована в документах, письмах и биографических материалах) могла бы рассматриваться как цепь неуспешных речевых актов: в детстве и юности зависимость от грубого brutalного отца порождает невозможность освободиться и зажить самостоятельной жизнью — все попытки сделать это тщетны; не получается обеспечить себе свободу, обеспечить возможность для спокойного творчества — самого главного в жизни; попытки жениться несколько раз срываются; все три романа остаются недописанными; письмо отцу («Письмо Отцу») — неотправленным; любимая женщина (Милена Есенская) — потерянной; все творчество кажется неудавшимся — Кафка завещает Макс Броду уничтожить все его рукописи. Однако и эта последняя воля не выполняется.

Но, взглядевшись внимательней, можно увидеть, что эта неуспешность достигается Кафкой как будто специально, он будто нарочно стремится к ней. Говоря серьезно, никто не мешал ему уехать из дома отца и жить одному, никто не мог помешать ему, взрослому человеку, жениться. Всякий раз он отказывается от брака без каких-либо видимых причин. Он мог бы послать письмо отцу по почте, однако он делает все возможное, чтобы письмо в руки отца не попало — он отдает его матери с просьбой передать письмо отцу (ср. с просьбой Макс Броду уничтожить рукописи), отлично понимая, что мать этого никогда не сделает.

Что же в результате? Болезненный ипохондрик, шизофреник, неуверенный в себе чиновник, тихий еврей из Праги, вечно больной и недовольный жизнью, становится после смерти величайшим писателем XX века, кумиром культуры нашего столетия. Кажущаяся неуспешность во время жизни оборачивается гиперуспешностью после смерти.

Каков был культурный фон, который окружал его творчество? Это австрийский экспрессионизм, наследие австро-венгерского модерна. Смысл экспрессионизма и основная его характерная черта состоит в том, что он гипертрофирует системность, но при этом иска-

жает элементы системы, обостряя знаковый характер этой системности. Разупорядочение мира у Кафки происходит не от нарушения норм, а от слишком усердного их выполнения. У Кафки главенствует всегда некий высший Закон, проявления которого носят хотя часто неожиданный характер, но всегда строго детерминированный. Изображение искаженных речевых действий — одна из характерных особенностей прозы Кафки. Причем эти искажения идут именно по тем линиям, которые знакомы нам по жизни автора. Либо это неуспешность самых элементарных речевых действий, когда человек говорит что-то другому, а тот ему не отвечает, либо наоборот, когда самые невероятные речевые акты становятся гиперуспешными.

Так, в рассказе «Приговор» дряхлый, немощный отец вдруг кричит (неизвестно из-за чего) своему сыну: «Я приговариваю тебя к казни — казни водой» — и сын после этого немедленно бежит топить. И в том и в другом случае подчеркивается, артикулируется сама сущность речевого акта, анатомируется его структура.

Своеобразным памятником неуспешности / гиперуспешности речевого поведения является знаменитое «Письмо Отцу», в котором Кафка, с одной стороны, показывает, что отец своими «ораторскими методами» воспитания — руганью, угрозами, злым смехом — добивался обратного тому, чего хотел от сына, превращая его в запуганное и зависимое существо.

Но, с другой стороны, Кафка признает, что именно таким, каким он вырос — запуганным, вечно боящимся отца, никуда не годным — он обязан этому воспитанию, которое в этом смысле было успешным. Возможно, если бы не отец, то Кафка женился бы, сделал карьеру, меньше страдал психически и не так рано бы умер. Но тогда возможно, он не написал бы «Замка».

Именно структуру этого последнего произведения определяет диалектика неуспешности и гиперуспешности. С одной стороны, чиновники Замка принадлежат к высшей упорядоченной и упорядочивающей структуре власти — отсюда их страшное высокомерие. С другой стороны, чиновников отличают неадекватные слабости, проявляющиеся в их речевом поведении. Они при всем своем высокомерии робки, нерешительны и ранимы. Так, Сортини вначале пишет грубую записку Амалии, где в оскорбительных тонах требует свидания, но при этом он злится на самого себя, что эта слабость отрывает его от работы. Написав агрессивную записку, он уезжает (в сущности, убегает).

Брат оскорбленной Амалии, Варнава, устроившись на работу в Замок, подходит то к одному, то к другому из слуг с рекоменда-

тельной запиской, но слуги не слушают его, пока один из них не вырывает записку у Варнавы из рук и не рвет ее в клочья. Даже давая поручения Варнаве, ему вручают какие-то явно старые ненужные письма, а он, получив их, вместо того, чтобы сразу отдавать их по назначению, медлит и ничего не предпринимает. Кламм, один из самых могущественных персонажей романа, во всем, что касается главного героя К., проявляет робость и уступчивость. Когда землемер отбивает у Кламма Фриду, тот сразу пасует, не делая попыток ее вернуть или наказать.

По свидетельству Макса Брода, роман должен был кончиться тем, что Замок принимает К., когда тот находится на пороге смерти. Вот еще один пример неуспешности/гиперуспешности. Если уподобить Замок Царствию небесному, то финал является аллегорией отпущения грехов перед смертью в преддверии ахронной жизни в семиотическом обратном времени.

Герой Кафки похож на героя стихотворения Пушкина «Странник», когда человек явно сходит с ума, не знает, что ему делать, близкие его не понимают, и он уходит из дому. В пути он встречает, как это бывает в сказке, «чудесного дарителя».

Как раб, замысливший отчаянный побег,
Иль путник до дождя спешащий на ночлег.
Духовный труженик — влача свою веригу,
Я встретил юношу, читающего книгу.

Что читал юноша в книге, странник так и не узнал. Важен сам интимизирующий жест взгляда на Другого, говорящий больше слов. Эта встреча символизировала начало позитивного пути в паломничестве героя. Юноша указывает на что-то вдалеке, «некий свет», куда и устремляется путник. Указывается ли этот свет в рассказе Кафки? Являет ли его звук трубы, который он слышит?

Мы привыкли к серьезному и трагическому восприятию текстов Кафки. Между тем, по воспоминанию того же Брода, это был человек скорее веселый, и при коллективном чтении «Процесса» в кругу друзей принято было громко хохотать. Что же они нашли там смешного?

Представим себе такую ситуацию. Никакого отца, никаких близких, никаких людей вообще. В этом сумасшедшем доме остались только двое: сумасшедший и его слуга-санитар, который сам дебил не хуже прочих. Больше никого нет, и бежать, конечно, некуда, как они сами понимают. За воротами «тьма внешняя». И вот все это, все

эти зловещие и безумные разговоры напоминают мне детский анекдот, когда врач, прогуливаясь по дурдому, видит сумасшедшего, который везет за собой консервную банку. Врач спрашивает, подыгрывая больному: «Ну что, как твоя Жучка?» — «Да ты что, псих что ли, — отвечает сумасшедший. — Какая же это Жучка? Это просто консервная банка». Врач, удивленный, отходит, подумывая о выписке излечившегося пациента. Когда врач отходит на достаточное расстояние, сумасшедший склоняется к консервной банке и говорит ей заговорщицким шепотом: «Ну что, Жучка, как мы его обманули!»

СМЫСЛ КАК ТРАВМА

*Чего бы ни добивался психоанализ – среда у него одна:
речь пациента.*

Жак Лакан

Идея соотнесения психоанализа и генеративной грамматики на первый взгляд может показаться странной. Тем не менее, именно сопоставление базовых категорий психоанализа и генеративной грамматики наталкивает на достаточно глубокие параллели между техникой анализа сознания, разработанной Фрейдом, и техникой филологического анализа текста в самом широком смысле.

Цель генеративной процедуры – перейти от поверхностной структуры к глубинной путем анализа трансформаций [Хомский, 1972]. Цель психоанализа – выйти от сознательного к бессознательному при помощи анализа механизмов защиты.

Глубинная структура, таким образом, представляется функционально чем-то схожим с бессознательным.

Трансформации в генеративной грамматике и соответствующие им «приемы выразительности» в генеративной поэтике напоминают «механизмы защиты» бессознательного в психоанализе.

В генеративной грамматике это такие трансформации, как пассивная, негативная, вопросительная, номинативная.

Мальчик ест мороженое. (Активная конструкция.)

Мороженое съедается мальчиком. (Пассивная конструкция.)

Мальчик не ест мороженого. (Негативная конструкция.)

Ест ли мальчик мороженое? (Вопросительная конструкция.)

Мороженое, съедаемое мальчиком. (Номинативная конструкция.)

Глубинная структура, выявляемая путем этих трансформаций: актант-субъект (мальчик), актант-объект (мороженое) и нетранзитивное отношение поедания, устанавливаемое между ними, со-

общает нечто более общее и в определенном смысле сокровенное, маскируемое поверхностными структурами: не вопрос, не утверждение, не отрицание, не констатация, не инверсия актантов, даже не язык вовсе — некое абстрактное надязыковое бессознательное. Мысль в чистом виде. Мысль о мальчике и съедании им мороженого. Мысль, не замаскированная, не перелицованная речью, если воспользоваться афоризмом из «Трактата» Витгенштейна.

В генеративной поэтике лингвистическим трансформациям соответствуют приемы выразительности — контраст, совмещение, сгущение, затемнение, конкретизация, варьирование, увеличение, обобщение. В статье «Инварианты Пушкина» А. К. Жолковский так формулирует основной потаенный смысл, «тему» (соответствующую языковой глубинной структуре) всего творчества Пушкина: «объективный интерес к действительности, осмысляемый как поле взаимодействия амбивалентно оцениваемых начал изменчивость/неупорядоченность и неизменность/упорядоченность (сокращенно: амбивалентное противопоставление изменчивость/неизменность, или просто изменчивость/неизменность)».

В дальнейшем эта абстрактная тема подвергается в творчестве Пушкина конкретизации и варьированию. Например, «в физической зоне изменчивость/неизменность предстает в виде противопоставлений движение/покой, хаотичность/упорядоченность, прочность/разрушение, газообразность/жидкость, мягкость/твердость, легкость/тяжесть, жар/холод, свет/тьма и др.; в биологической — жизнь/смерть, здоровье/болезнь; в психологической — страсть/бесстрастие, неумеренность/мера, вдохновение/отсутствие вдохновения, авторское желание славы и отклика/равнодушие к чужому мнению; в социальной — свобода/неволя. Далее, мотивы, разделяемые в теории, в реальных текстах выступают в многообразных СОВМЕЩЕНИЯХ. Например, в следующем отрывке мотивы неподвижность, движение, разрушение (физическая зона) служат в то же время и воплощением мотивов бесстрастие, неволя, свобода, страсть (психологическая и социальная зона)» [Жолковский, 1979: 7–8].

Кто, волны, вас остановил, Кто оковал [ваш] бег могучий, Кто в пруд безмолвный и дремучий Поток мятежный обратил? Чей жезл волшебный поразил во мне надежду, скорбь и радость [И душу] [бурную...] [Дремотой] [лени] усыпил? Взыграйте, ветры, взройте воды, Разружьте гибельный оплот — Где ты, гроза — символ [свободы? Промчись поверх невольных вод].

В психоанализе бессознательное защищает себя от «агрессии» аналитика при помощи механизмов защиты: сопротивление (Widerstand), вытеснение (Verdrangung), замещение (Ersatzbildung), повторение (Wiederholung), сгущение (Verdichtung), отрицание (Verneinung), перенос (Übertragung).

Лакан в работе «Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда» подчеркивал сходство механизмов защиты с поэтическими тропами, понимаемыми им в широком якобсоновском смысле как макрориторические элементы: «... механизмы, описанные Фрейдом как механизмы «первичного процесса», т. е. механизмы, определяющие режим деятельности бессознательного, в точности соответствуют функциям, которые эта научная школа считает определяющими для двух наиболее ярких аспектов деятельности языка — *метафоры* и *метонимии*, т. е. эффектам замещения и комбинации означающих...» [Лакан, 1997: 154].

Пример из статьи Фрейда «Из истории одного детского невроза» (Человек-Волк). Герою снятся волки на дереве. После этого он начинает бояться волков. Волк олицетворяет отца, как показывает Фрейд (то есть произошло *замещение*). Боязнь волка-отца связана с *вытеснением* увиденной, возможно, героем в младенчестве сцены коитуса родителей в положении сзади. По предположению Фрейда, на самом деле мальчик видел сцену совокупления животных, а потом произвел *перенос* ее на совокупление родителей, которого он, возможно, в действительности и не видел, но лишь хотел увидеть.

Упреки в произвольности интерпретации психоанализом своего клинического материала, что такого «не может быть!», чтобы мальчик в полтора года мог увидеть и осмыслить сцену, в которой его родители три раза подряд совершили совокупление в соответствующей позе, так же как и упреки в произвольности анализа филологом, особенно постструктуралистом художественного текста, имеют один и тот же позитивистский источник — веру в то, что так называемое объективное существование является чем-то безусловным, неким последним аргументом, *condicio sine qua non*. Однако с точки зрения постструктуралистской и более ранней лакановской философской идеологии «существование» чего-либо в прошлом скорее задается из будущего сознанием наблюдателя, исследователя. В определенном смысле травма формируется в сознании пациента самим психоаналитиком, как говорил Фрейд — *nachtraglich*, задним числом, — так же как смысл произведения формируется самим филологом, они в каком-то фундаментальном смысле создают существование травматического (художественного) события в прошлом.

Описывая позицию позднего Лакана в этом вопросе, С. Жижек пишет, что «совершенно неважно, имела ли она [травма. — *B. P.*] место, случилась ли она на самом деле в так называемой реальности. Главное, что она влечет за собой серию структурных эффектов (смещение, повторение и т.д.) [механизмы защиты. — *B. P.*]. Реальное — это некая сущность, которая должна быть сконструирована „задним числом“ так, чтобы позволить нам объяснить деформации символической структуры» [Žizek, 1989].

Может показаться, что основное различие между трансформациями и приемами выразительности, с одной стороны, и механизмами защиты, с другой, заключается в том, что первые являются элементами метаязыка исследователя, исходят из его активной инициативы по отношению к тексту, а вторые исходят из сознания пациента (то есть как бы из самого текста). Но это именно кажущееся различие. Можно сказать, что трансформации и приемы выразительности в той же степени содержатся в языке и тексте, как механизмы защиты в сознании. Однако с тем же успехом можно сказать, что механизмы защиты являются в той же мере метаязыковыми образованиями, что они накладываются аналитиком на сознание пациента, структурируют его (в духе гипотезы лингвистической относительности). В дальнейшем мы будем соотносить психоанализ и поэтику, так как в обоих случаях текст как объект анализа и в психоанализе и в поэтике прячет свой глубинный смысл (тему) при помощи механизмов защиты в психоанализе и приемов выразительности в поэтике.

Тексту присущи те же комплексы, которые психоанализ выделил в сфере сознания. Комплекс Эдипа выражается текстом в том, что он стремится перечеркнуть, «убить» своего предшественника, который сильно повлиял на его формирование. «Нет, я не Байрон, я другой» (в терминах статьи Фрейда «*Verneinung*», когда кто-то нечто отрицает, это служит наиболее явственным свидетельством того, что он это самое нечто утверждает; то есть в своем высказывании Лермонтов, отрицая, тем самым утверждает Байрона в качестве своего литературного отца).

Наиболее яркий пример Эдипова комплекса в художественном тексте был выявлен Ю. Н. Тыняновым в повести Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели», в которой автор уничтожающе-пародийно «вывел» в лице Фомы Фомича Опискина своего литературного отца Н. В. Гоголя [Тынянов, 1977].

Мы сознательно приводим примеры не изображения Эдипова комплекса внутри художественного текста или мифа; существова-

ние этих примеров само собой разумеется. Их описывал Фрейд уже в «Толковании сновидения» дав достаточно исчерпывающее описание соответствующей проблематики в «Царе Эдипе» Софокла и «Гамлете» Шекспира (этот фрагмент «Толкования сновидений» перепечатан отдельно в томе работ Фрейда, посвященных психоанализу искусства [Фрейд, 1994с]. Через несколько лет после этого Ранк каталогизировал обширные примеры из мифологии, связанные с проблемой Эдипова комплекса [Ранк, 1998].

Примеры, которые привели мы, в частности, пример с «Селом Степанчиковым» интересен тем, что в нем внутренняя прагматика текста накладывается на внешнюю прагматику автора текста. То есть, если, говоря словами Маяковского, «в книжке можно намолоть» что угодно, то случай пересечения границ текста и реальности (Достоевский, амбивалентно относясь к Гоголю, бессознательно «упрятывает его» в фигуру Фомы Фомича Опискина) для наших целей куда более интересен. Он говорит не просто о том, что в литературе изображается Эдипов комплекс, но что и сама литература как деятельность, как языковая игра замешана на Эдиповом комплексе, что он входит в правила этой языковой игры.

Комплекс кастрации также характерен для любого литературного текста, который в чрезвычайной степени сопротивляется всяческому урезанию, усекновению любой части своего «тела», манифестируя, что каждое слово, каждая буква неотъемлемо важна для его понимания. Особенно этот тезис ярко выступает в структуралистской поэтике и стиховедении, где каждый элемент текста оказывается неприкосновенным в силу «системного принципа»: удалив один элемент, мы, якобы, разрушим все системное единство текста. Можно возразить, что это требование предъявляет не сам текст, а его исследователь, но мы уже приводили тезис Лакана, в соответствии с которым смысл текста формируется задним числом (*nachtraglich*), что не только исследователь не существует без текста, но и текст не существует без исследователя.

Сознание сопротивляется психоанализу, и текст сопротивляется филологическому анализу вплоть до отрицания его принципиальной возможности (идея о невозможности поверять алгеброй гармонию, знаменитая фраза Толстого о принципиальной несводимости смысла «Анны Карениной» к некой единой формуле, слова о механизме сцеплений).

Текст можно уподобить сознанию, а его смысл — бессознательному. Автор сам не знает, что он хотел этим сказать, написав текст, он зашифровывает в нем некое послание. Спрашивается, зачем за-

шифровать, почему бы не сказать прямо? *Прямо сказать нельзя, потому что в основе художественного творчества лежит травматическая ситуация, которую текст хочет скрыть* (подобно тому как сознание пациента всячески старается скрыть хранящееся в бессознательном воспоминание о травматической ситуации). Если исходить из этого допущения, то аналогия между психоанализом и филологическим анализом перестает быть метафорой.

Мы можем сказать без риска, что скрытый смысл художественного произведения аналогичен скрытой в бессознательном травматической ситуации. Это в целом соответствует учению Фрейда о сублимации.

Здесь мы хотим проанализировать возможный упрек в том, что, говоря об уподоблении психоанализа анализу филологического текста, мы апеллируем лишь к одному методологическому типу последнего, так называемой генеративной поэтике, поскольку только в ней последовательно проводится принцип сведения текста посредством «вычитания» из него приемов выразительности к абстрактной теме, которую мы уподобляем бессознательной травме, выявляемой психоанализом. Но ведь есть много методик филологического анализа, которые не только не осуществляют этой последовательной генеративистской процедуры, но прямо заявляют, что подобная процедура невозможна, и противопоставляют ей противоположную стратегию анализа. В первую очередь, речь идет о постструктуралистской методике анализа текста, например, о так называемом мотивном анализе Б. М. Гаспарова, который рассматривает семантику текста как свободную игру несводимых друг к другу лейтмотивов, так что при таком понимании как будто бы в принципе не может идти речи ни о каком едином инварианте. Но это лишь кажущееся противоречие. Как человеческая психика в бесконечном разнообразии своих проявлений не сводится к единственной бессознательной травме, так и художественный текст не сводим к единой инвариантной теме. Здесь все зависит (см. ниже о своеобразии феномена переноса применительно к поэтике) от характера исследователя и его установок. При анализе психики пациента не всегда важно отыскание самой глубокой «инвариантной травмы», не менее важны опосредующие травмы более поверхностного характера — достаточно прочесть любой из классических анализов Фрейда, чтобы в этом убедиться. Кроме того, техника лейтмотивов, которая применяется в мотивном анализе в очень высокой степени напоминает ту технику «свободных ассоциаций», о которой Фрейд наиболее ярко писал в книге «Психопатология обыденной жизни» [Фрейд, 1990]. Таким обра-

зом, мотивный анализ передает просто другой лик психоанализа. Если бы исследователи поменялись местами и Гаспаров занялся бы мотивной техникой Пушкина, а Жолковский — инвариантной темой «Мастера и Маргариты» (ср. [Гаспаров, 1995]), то, скажем, в последнем случае роман Булгакова вместо пестрой чехарды мотивов предстал бы как иерархическая структура с единой темой-инвариантом. Можно даже предположить, что этой абстрактной инвариантной темой была бы оппозиция бездомность, дифензивность, нравственность и неприкаянность истинного таланта / одомашненность, авторитарность, безнравственность власти бездарных людей, где на одном полюсе были бы Иван Бездомный, Иешуа, Мастер, на противоположном — Берлиоз, Стравинский, Арчибальд Арчибальдович, писатели, администрация варьете и безликие в романе «органы», а медиативную функцию занимали бы Пилат и Воланд со свитой. Кажется, что подобная оппозиция была безусловно инвариантной и для самого биографического Булгакова.

Чрезвычайно характерно и то, что Б. М. Гаспаров пришел к мотивному анализу после периода достаточно жесткого осмысления проблем языкового синтаксиса и музыкальной семантики, авторы же генеративной поэтики А. К. Жолковский и Ю. К. Щеглов в зрелые годы перешли к гораздо более мягким моделям филологического анализа, скорее напоминающим мотивный анализ Гаспарова.

Смысл текста это потаенная травма, пережитая автором. Тем сложнее текст, чем глубже травма, чем она серьезнее. Что же это за травма, которую скрывает бессознательное и потаенный смысл текста? Можно было бы сказать, что в каждом случае это разные травмы и разные неврозы. Можно, однако, предположить, что травма всегда одна — наиболее универсальная травма рождения, присущая каждому человеческому существу, травма, значение которой вскрыто и подробно проанализировано Ранком в книге [Rank, 1929] и в дальнейшем развито в учении С. Грофа [Гроф, 1992]. (По-видимому, любая травма, носящая сексуальный характер, особенно, детская, может быть «переописана» (термин Р. Рорти [Рорти, 1996]) как травма рождения; например подглядывание маленьким Сережей Панкеевым (Человеком-Волком) коитуса родителей можно интерпретировать как вторичное переживание травмы рождения или даже зачатия — динамика здесь примерно одна и та же [ср. Кейпер, 1986].

Заметим, что выявленное А. К. Жолковским инвариантное противопоставление творчества Пушкина изменчивость / неизменность имеет универсальное значение для любого творчества и любого сознания. Действительно, плод, находящийся в утробе матери,

испытывает амбивалентное желание, с одной стороны, вырваться из нее (инстинкт жизни), а с другой — остаться в ней (вторично — в виде невроза — вернуться в нее) (влечение к смерти).

В сущности, травма рождения может быть обнаружена в любом классическом анализе типа фрейдовского. Так, например, «первичной сцене» гипотетического созерцания полового акта родителей полуторагодовалым Человеком-Волком в этом смысле предшествует «нулевая сцена» перинатальной динамики плода во внутриутробном развитии с ее диалектикой изменчивости/неизменности. На эту «нулевую» диалектику и накладывается динамика «первичной сцены» и ее травматических последствий попеременного отождествления сознания невротика то с отцом — изменчивостью, агрессивным динамическим началом, инстинктом жизни, то с матерью — неизменностью, статическим началом, влечением к смерти.

Эдипальная динамика в целом может быть редуцирована к перинатальной динамике. Вспомним, как Леви-Строс толкует архаический миф об Эдипе. Он говорит, что для архаического сознания понятия инцеста не существовало и такая трактовка мифа об Эдипе — результат поздних, постмифологических осмыслений. Первоначально же, согласно Леви-Стросу, смысл мифа об Эдипе был в загадке происхождения человека. Обращая внимание на то, что имена самого Эдипа (Толстоногий), его отца Лая (Левша) и отца Лая Лабдака (Хромой) связаны с идеей недостатка в конечности, Леви-Строс указывает на то, что это могло означать стигматы автохтонного рождения героя, рождения из земли. То есть речь идет ни о чем ином, как о травме рождения в самом прямом смысле слова «травма» — рождаясь из земли, герой повреждал конечность. Миф об Эдипе, таким образом, это этиологическая загадка — человек рождается от одного или от двух? Далее Леви-Строс пишет: «Конечно, проблема, для которой Фрейд избрал Эдипову терминологию, не есть проблема альтернативы между автохтонностью и двуполым воспроизводством. Но и его проблема приводит к вопросу: как *двое* могут породить *одного*? Почему у нас не один родитель, а мать и еще отец?» [Леви-Строс, 1985: 194].

Размышляя о своем рождении, ребенок сравнительно легко приходит к идее рождения в утробе матери. Вопрос об отце решается значительно позже. Ранние подсмотренные сексуальные сцены, как правило, воспринимаются ребенком как факт нанесения отцом матери какого-то вреда, некой агрессии, насилия по отношению к ней. Затем это может путем неведомых бессознательных механизмов проецироваться на то механическое насилие при зача-

тии, которое отцовский пенис мог оказать уже оплодотворенному в этот момент сперматозоиду; как пишет Кейпер, «сперматозоид бомбардируется пенисом» [Кейпер, 1986]. Таким образом, тесная связь Эдипова комплекса с травмой рождения и зачатия представляется неизбежной.

Вероятнее всего, такой перинатальный «нулевой» конфликт может быть найден в любом художественном произведении. В травестийном виде (что не отменяет серьезности проблемы) нечто подобное было нами выявлено при анализе милновского «Винни Пуха» [Руднев, 1994b], где ситуация травмы рождения реализуется в ряде эпизодов — застревание Пуха в норе у Кролика, пребывание Поросенка в кармане у Кенги, пребывание Пуха и Поросенка в поваленном бурей доме Совы. В более общем смысле (инстинкт созидания — стремление к разрушению) то же самое реализуется в таких амбивалентных эпизодах, как неудачная попытка дарения Поросенком воздушного шарика Ослу с бессознательным «разрушением» подарка (совершая дорогой подарок, отдавая самую дорогую вещь Другому в качестве скрытого сексуального предложения (инстинкт жизни), Поросенок, обуреваемый бессознательным желанием сохранить дорогую вещь, действует по принципу «так не доставайся же ты никому» (влечение к смерти)). Созидание часто одновременно оказывается разрушением (ср. основополагающую статью [Шпильрейн, 1994]). Так, когда Поросенок и Пух строят новый дом Ослу, сознательно стремясь к «жизнестроительству», они тем самым одновременно бессознательно разрушают его старый дом.

Мы уже замечали применительно к «Винни Пуху», что литература, связанная с травмой рождения, начинает концентрироваться в 1920-е годы, время изобретения и разработки этого понятия Ранком. Еще более интересный факт — концентрация в этот период произведений о нерожденности, бесплодности — это произведения писателей потерянного поколения, что тоже важно. В этих произведениях либо вообще нет детей «Смерть героя» Р. Олдингтона, «Прощай, оружие» Хемингуэя, «Великий Гэтсби» Фитцджеральда, «Степной волк» Гессе, «Мы» Замятина, «Волшебная гора» Томаса Манна, либо дети (нечто рожденное) показаны как деградирующие («Шум и ярость» Фолкнера), либо они рождаются «в пробирке» («О дивный новый мир» Хаксли). Наиболее интересный, можно даже сказать, поразительный пример — «Собачье сердце» Булгакова, где изображается травма рождения в самом прямом смысле. Своеобразие здесь в том, что герой знает о своей травме рождения. Этот текст — как бы издевательство над психоанализом. Эдипальные отноше-

ния, в которые вступает Шариков, с одной стороны, вроде как бы очевидны. Отцом является профессор Преображенский, именно его Шариков именует «папашей». Но, с другой стороны, в эдипальной динамике Шарикова не хватает матери, поэтому на самом деле данный комплекс для Шарикова выглядит по-другому. Он скорее отождествляет профессора с матерью. Во всяком случае, по отношению к нему он проявляет хотя бы какое-то подобие родственных чувств. Отцом для него, соперником в любви к Преображенскому выступает ассистент создателя (то есть как бы действительно отец — тот, кто лишь помогает матери зачать) доктор Борменталь — именно на него направлена наибольшая агрессия Шарикова. Здесь опять-таки внутренняя прагматика срачивается с внешней. В «Мастере и Маргарите» есть сцена, когда героиня, уже ставши ведьмой, сидит у постели маленького мальчика — единственный ребенок, появляющийся в романе. Эта сцена дана для того, чтобы оттенить идею отсутствия детей в романе, «бесплодия» ведьмы Маргариты и отсутствия будущего у сатанинского «большевистского» мира. Но ведь и у Булгакова не было детей. Творчество становится зашифрованным описанием собственной «травмы нерождения».

В русской литературе амбивалентная динамика инстинкта продолжения рода реализуется в тургеневской парадигме русского человека на randevу. Наиболее полно эта коллизия реализуется в «Отцах и детях» (не случайно, что само название связано с темой рождения и Эдиповым комплексом). Базаров парадоксальным образом строит свою «позитивную» идеологию на том, что отрицает все подряд. Однако, встретившись с женщиной, олицетворяющей инстинкт продолжения рода, он попадает в заколдованный круг. Вначале он привычным образом пытается отрицать Одинцову в духе идеологии «влечения к смерти»: «Экое богатое тело, хоть сейчас в анатомический театр». Однако это не проходит. В какой-то момент Базаров осознает, что инстинкт жизни побеждает в его сознании влечение к смерти, что он влюбляется в Одинцову. Это противоречие с его танатологической идеологией окончательно фрустрирует его, и он разрешает проблему, бессознательно заразив себя смертельной болезнью от трупа. На смертном одре, признаваясь Одинцовой в любви, он тем самым признает ценность инстинкта жизни, но делает это в тот момент, когда влечению к смерти уже ничто не может помешать.

При этом нельзя не заметить, что тотальное отрицание Базаровым всего на свете является по сути тем самым фрейдовским *Verneinung*, механизмом защиты бессознательного, в основе кото-

рого лежит утверждение отрицаемого. Согласно Фрейду, если человек говорит, что он видел во сне женщину, и это точно была не его мать, последнее и означает, что это безусловно была его мать. Нигилизм Базарова — это «отречение» от романтических ценностей Павла Петровича Кирсанова, который тем не менее является его двойником: Базаров — романтик почище Павла Петровича. Тот только скуксился от неудавшейся любви, забился в деревню, а этот умер, не сумев побороть свою фрустрацию. По сути весь российский нигилизм — это цинический романтизм наоборот, родившийся от неудач с женщинами (наиболее яркий пример — Д. И. Писарев, который так и утонул девственником).

Другой пример — «Что делать?» Чернышевского. Подвал, откуда так мучительно освобождает Лопухов Веру Павловну — это в бессознательном символическая утроба. Сам же Лопухов — замещение матери, ложной «физиологической матери» Марии Алексеевны. Поэтому, когда Борис Парамонов утверждает, что любовь Веры Павловны во время замужества за Лопуховым к сливкам есть не что иное, как воспоминание Чернышевским о том, «как Ольга Сократовна побаловала его оральным сексом» [Парамонов, 1997: 67], то он совершенно не прав. Просто это Лопухов — «символическая мать» — кормит Веру Павловну своим молоком, не будучи ангажирован «накормить» ее ничем иным. Последняя роль отводится Кирсанову с момента, когда Вера Павловна переходит к «генитальной стадии» любви с ним после «оральной стадии» с Лопуховым и «анально-садистической» с Рахметовым.

Интересно, что перинатальные комплексы характерны для поэзии. В общем смысле можно сказать, что стихотворный ритм «напоминает» поэтическому субъекту о плавном покачивании плода в утробе (см. [Топоров, 1995, 1995a]).

Ср. также странное, если воспринимать его в контексте рассматриваемой проблематики, четверостишие Блока (курсив, конечно, мой. — В. Р.).

*Рожденные в года глухие
Пути не помнят своего.
Мы, дети страшных лет России,
Забывать не в силах ничего.*

Но здесь можно возразить, что мы говорили об изображении в литературе травмы рождения, а не о самой травме рождения литературного текста. Сохраняет ли текст невроз травмы рождения? Метафора, в соответствии с которой художественный шедевр «рож-

дается в муках», здесь по-видимому возникает не случайно. Если говорить о таких произведениях, как «Слово о полку Игореве», то безусловно можно сказать, что этот текст всю историю своего изучения носил на себе отпечатки травмы и тайны своего рождения.

«Последом» рождения художественного текста служат многочисленные рукописи, черновики, подготовительные материалы, ранние редакции.

Но гораздо более интересно, что та же модель амбивалентного противопоставления изменчивости/неизменности реализуется и в генеративном анализе языка. Глубинная структура типа *мальчик – мороженое – съедать* обладает все той же амбивалентностью, так как она содержит возможные поверхностные трансформы, реализующие как позитивный (Мальчик ест мороженое.), так и негативный (Мальчик не ест мороженого.) результаты. То есть глубинная структура также содержит в себе травматический амбивалентный конфликт реализации или нереализации (вариант: активной/пассивной реализации) того, что в ней заложено. Поскольку в самой терминологии, в самом самоназвании генеративизма содержится идея того, что поверхностная структура *рождается* из глубинной структуры (глубинная структура — это то место, где рождается язык), то аналогия между глубинной структурой и бессознательным, амбивалентного конфликта, заложенного в глубинной структуре, — с травмой рождения, не только предстает не произвольной аналогией (и даже не схоластически типологическим уподоблением), но неожиданно органичной и последовательной. Последний эффект не так странен, если вспомнить, что психоанализ — это и есть говорение, речевая деятельность (ср. эпиграф к этой статье, взятый из работы [Лакан, 1994], — «психоанализ имеет одну среду: речь пациента»), которая, учитывая действия механизмов защиты: сопротивления, вытеснения, замещения, отрицания (или записательства в интерпретации этого термина Лаканом [Лакан, 1998]), — балансирует на стыке все того же противопоставления изменчивости/неизменности, стремления выздороветь, инстинкта жизни, с одной стороны, и стремления к уходу в болезнь, влечению к смерти, с другой. И естественно, что язык в своих самых глубинных сферах оказывается хорошо приспособленным к этой сложной амбивалентной динамике.

Филолог-аналитик очищает сознание-текст от напластований «механизмов защиты» бессознательного (приемов выразительности). Но кому нужна эта травма, ведь текст не взывает о своем недуге, не требует лечения? Вспомним вновь Лакана, одно из са-

мых знаменитых его высказываний: «Бессознательное субъекта есть дискурс Другого» [Лакан, 1995: 35]. Бессознательное пациента в этом смысле формируется аналитиком, во всяком случае, в работе, в диалоге с аналитиком. Анализируя бессознательное текста в диалоге с ним, когда текст пациента, его речь выступает как Другой, аналитик-филолог выявляет тем самым свое бессознательное. То есть лечение прежде всего нужно самому аналитику.

Отсюда своеобразие процесса переноса в поэтике в «лечении» филологом текста (ср. расширенное понимание переноса с привлечением анализа платоновского «Пира» в книге [Lacan, 1991]). Каждый филолог знает о том, что для успешного проведения анализа, необходимо на определенное время забыть, что ты имеешь дело с художественным, эстетическим объектом, который может напустить на тебя свои эстетические чары; необходимо устранить возможность собственной эстетической реакции: никакой экзальтации, никакого «вчувствования», никаких «Татьян, русских душою». Есть только голая конструкция, которую необходимо разобрать «по винтикам»; только тогда ты можешь надеяться понять, из чего или как это сделано (ср. эпатирующие и в то же время типовые названия формалистских статей вроде «Как сделана „Шинель“ Гоголя?» (Б. М. Эйхенбаум) или «Как сделан „Дон Кихот“?» (В. Б. Шкловский)). В определенном смысле то же самое происходит и перед началом психоаналитического лечения. Пациент предстает перед аналитиком как голый пучок функций. И весь анализ — это преодоление лабиринта, тех ловушек, которые расставило сопротивление. Но вот в какой-то момент, когда анализ уже довольно сильно приблизился к патогенному ядру, к травме (когда филолог уже почти готов понять, «про что» это написано), в этот момент сопротивление идет на смелый и временно успешный шаг: сознание пациента полностью переключается на аналитика, тем самым заблокировав ему всякий подступ к патогенному материалу. Пациент отождествляет аналитика, например, со своим отцом и объявляет тем самым, что анализ закончен. Действительно, а он-то мучился, когда счастье, оказывается, тут рядом! Но это не счастье, это просто демон переноса. Художественный текст поступает точно так же. Когда разгадка близка, он вдруг заставляет аналитика вспомнить, что является эстетическим явлением. Он как будто говорит ему: «Зачем ты копаешься, ищешь чего-то? Вот я весь перед тобой, посмотри, как я прекрасен!» И если аналитик-филолог не поймет, что это лишь трансферентный трюк, если он поверит тексту и влюбится в него как в эстетическое явление, тогда конец анализу.

Из сказанного можно сделать вывод, что позиции аналитика и пациента в психоанализе и позиции филолога и текста в поэтике меняются местами. В сущности, именно художественный текст является аналитиком (а не пациентом), а пациентом является филолог, в содержании текста отыскивающим собственную травму. (О том, что это в определенном смысле характерно и для психоанализа, см. далее.) В этом смысле перенос, конечно, исходит не из текста (разве можно всерьез говорить, что нечто, присущее сознанию, исходит из «несознания»? это все — лишь метафора!), а напротив исходит от филолога в тот момент, когда он чувствует свое бессилие перед текстом, когда анализ застопоривается. Тогда у него вдруг и «открываются глаза», и он вдруг видит, что перед ним нечто прекрасное, что вовсе не нужно «поверять алгеброй гармонию», что Татьяна — русская душой и т.д.; и это чистое эстетическое наслаждение останавливает анализ — на время или навсегда, это уж зависит от сознания филолога. Так или иначе, но всегда вместо лечения первоначального текста филолог просто создает другой текст (текст своего исследования), лишь мифологически излечивающий первоначальный текст. На самом-то деле филолог прячет в этом вторичном тексте свою собственную психотравму.

Культура — перманентный психоанализ самой себя (субъект культуры все время старается представить свою собственную субъективность как дискурс Другого), не дающий никакого результата, поскольку результат равносителен уничтожению культуры. Что мы имеем в виду, высказывая подобное суждение? Предположим, что все пациенты всех аналитиков вылечены и что все художественные тексты проанализированы и их смыслы выявлены, все культурные загадки разгаданы. Это означает, например, что судьба такого сочинения, как «Слово о полку Игореве» была бы решена сразу, через год после его нахождения. Тем самым был бы изъят из культуры огромный пласт текстов, анализирующих этот памятник. Это означает даже большее: что без этих анализов этот памятник был бы гораздо беднее, так как художественный текст развивается во времени в соответствии с законами, скорее, противоположными второму началу термодинамики, то есть он накапливает информацию, а не теряет ее [Руднев, 1996, 2000]. На самом деле феномен культуры состоит, говоря метафорически, в том, чтобы до конца не знать ни того, кто был автором «Слова о полку Игореве», ни даже подлинное ли это произведение XII века или гениальная подделка конца XVIII. Отсюда можно сделать вывод о позитивном, ретардирующем характере переноса в культуре. По сути, то же самое про-

исходит и в психоанализе. Анализ Фрейдом Человека-Волка не был особенно удачным (через несколько лет после ремиссии тот вновь серьезно заболел — на сей раз это уже был обсессивный психоз [Брюнsvик, 1996]), зато благодаря ему Фрейд написал один из лучших своих разборов конкретного материала, где сформулировал важнейшие теоретические положения психоанализа [Фрейд, 1996]. Это звучит как парадокс, но если бы все пациенты выздоравливали, то психоанализ не смог бы существовать и развиваться.

Хотя, конечно, в самой культуре часто то и дело вспыхивают редукционистские движения, ратующие за «полное окончание анализа».

Так, например, Витгенштейн в «Логико-философском трактате» сводит все операции с пропозициями к операции отрицания и соответственно все предложений к одному инварианту всех предложений «Дело обстоит так-то и так-то» [Витгенштейн, 1958]. Поразительно, что в соответствии с фрейдовским анализом *Verneinung*'а отрицание в конечном счете оборачивается утверждением, но таким утверждением, которое ничего не утверждает. Это и есть глубинная структура-бессознательное — утроба языка. Таким образом, по-видимому, и применительно к культуре в каком-то смысле можно говорить о диалектике инстинкта жизни и влечения к смерти.

В анализе важен не результат, а процесс. Ясно, что как психоанализ излечивает только самые простые случаи, так и «конечному» филологическому анализу подвластны только простые формы текстов — фольклор и массовое искусство (Шкловский, Пропп, Леви-Строс). Чем сложнее невротическое (или психотическое) состояние, чем сложнее художественный текст, тем надежда на окончательное «выздоровление» меньше, но тем интересней сам процесс анализа, тем в большей степени он обогащает аналитика и его читателей. Анализы сложных случаев в психоанализе и поэтике, как правило, обогащают теоретическую базу этих дисциплин. Но это, как правило, неудачные в «клиническом» смысле анализы. Например, анализ Доры или Человека-волка у Фрейда или анализ Достоевского и Рабле у Бахтина. Человек-Волк Сергей Панкеев так до конца своей долгой жизни остался невротиком. То, что писал Бахтин о Достоевском и Рабле, имеет гораздо больше отношения к самому Бахтину, нежели к Рабле и Достоевскому. Ср. у Фрейда: «Новое можно узнать только из анализов, представляющих особые трудности, для преодоления которых требуется, конечно, много времени. Только в таких случаях удастся добраться до самых глубоких и примитивных слоев душевного развития и там найти разрешение проблем позднейших душевных формирований. Тогда начинаешь ду-

мать, что только тот анализ, который проник так далеко, заслуживает этого названия» [Фрейд, 1996: 158].

Вопрос о том, хочет ли сознание быть вылеченным, хочет ли оно, чтобы вытесненный, замещенный, перенесенный, отрицаемый и т. д. материал был вытаскен наружу психоаналитиком, и соответственно хочет ли текст, чтобы его сокровенный смысл был выявлен, эксплицирован филологом, есть вопрос понимания амбивалентности направленности сознания, его колебания между созиданием и разрушением, между инстинктом жизни и влечением к смерти и соответственно вопрос понимания того, хочет ли автор текста быть понятым сразу за счет утраты глубины текста или он предпочитает первоначальное непонимание (соответствующее влечению к смерти) так, как это обычно и соответствует противопоставлению прижизненного непонимания посмертному признанию по принципу «Меня не понимают, очень хорошо, когда я умру, все поймут, с каким великим человеком имели дело»; примерно так же обстоит дело при самоубийстве — «Я умру, но вам же будет хуже» (Фрейд. «Скорбь и меланхолия» [Фрейд, 1994b]) — посмертной славе.

Последнее рассуждение соответствует противопоставлению массового и «фундаментального» искусства. Массовое искусство жертвует глубиной, но получает мгновенное признание. Его «лечение» протекает легко и быстро. «Фундаментальное» искусство жертвует прижизненным признанием, но получает (может получить) громкое признание после смерти автора. Его анализ протекает медленно, сложно и обычно не дает окончательного результата.

Следует подчеркнуть, однако, что ни глубинная структура, ни бессознательное, ни смысл текста не являются, строго говоря, семиотическими объектами. Они суть чистые означающие без означаемых, план содержание без плана выражения. Проще всего это показать на примере сновидения, которое обычно считалось очень близким к бессознательному (царским путем к нему, по выражению самого Фрейда [Фрейд, 1991]). Сновидение само по себе не является семиотическим объектом. Это чистое означающее, у него нет плана выражения. Из чего сделаны сновидения, сказать нельзя (см. также [Руднев, 1994, 2000]). Здесь, как и во всем другом, аналитик имеет дело лишь с речью пациента, не с самими сновидениями, а с рассказами о сновидениях (ср. [Малкольм, 1993]).

В этом наше расхождение с Лаканом, который считал, что бессознательное структурируется как язык. Уточняя это положение, можно сказать, что бессознательное структурируется как «индивидуальный язык» (*private language*) [Wittgenstein, 1967]. Но, по Вит-

генштейну, индивидуальный язык невозможен, он не является семиотическим объектом, не является языком, потому что на нем нельзя передавать информацию. Поэтому тезис Лакана о том, что «бессознательное субъекта есть дискурс Другого» следует переформулировать как «бессознательное есть отраженный дискурс Другого как индивидуальный язык, внутренняя речь Я». Бессознательное это индивидуальный язык Я, переместивший чужую семиотическую речь (дискурс другого) в свой индивидуальный язык — язык, который невозможно понять, не превратившись в этого Другого, язык, который, строго говоря, и не является языком. Как мы это понимаем? Допустим, пациент в младенческом возрасте наблюдал коитус родителей, как фрейдовский Человек-Волк. Эта сцена и была дискурсом Другого, который субъект не мог перевести в свой осознанный дискурс, так как он не мог еще адекватно понять, осознать, «прочитать» дискурс Другого, перевести его в свою семиотическую (или, как говорит Лакан, символическую) систему. Поэтому сцена остается в его бессознательном как непрочитанная, непроявленная, неистолкованная и поэтому как нечто страшное (ср. фрейдовскую концепцию жуткого (*Unheimliche*) [Фрейд, 1994d]). Она остается как его индивидуальный язык, внутренняя речь, непонятная ему самому и поэтому забытая, вытесненная его сознанием. Анализ переводит этот интериоризованный дискурс другого в сознание субъекта, расширявает его, пользуясь тем, что символическая система субъекта теперь уже в состоянии понять, что произошло и, что самое главное, понять, что *не произошло ничего страшного*. Здесь и совершается терапевтический эффект. Сверхценность травмы снимается за счет ее семиотизации, за счет перевода ее в символический язык субъекта. Поясним это на примере из «Евгения Онегина». Когда Онегин уехал из деревни, вся ситуация, связанная с ним, воспринималась Татьяной как травматическая. Онегин существовал в сознании Татьяны как непонятный дискурс Другого. И вот поразительно, что Татьяна начинает заниматься самопсихоанализом. Она идет в дом, где жил Онегин, и читает те книги, которые он читал. Постепенно она экстериоризует то травматическое, завораживающее начало, которое так сильно подействовало на нее в Онегине, и дезавуирует это начало. Оказывается, в Онегине не было «ничего страшного», ничего значительного — он просто *пародия* на тех персонажей — Чайлда Гарольда, Мельмота — по моделям поведения которых он строил свое поведение. И вот когда слово «пародия» приходит на ум Татьяне (у Пушкина так и сказано: «Ужели слово найдено?» — Курсив Пушкина. — В. Р.), происходит перевод ее травмы в понятную ей (которая

сама по себе тоже прочитала довольно много книг) символическую систему европейского романтизма (в этом рассуждении мы в определенном смысле опирались на «кросскультурную» концепцию «Евгения Онегина», разработанную Г. А. Гуковским и развитую и переработанную в духе структурной поэтики 1970-х годов Ю. М. Лотманом [Гуковский, 1963; Лотман, 1976]).

Переходя на язык филологического анализа, можно сказать, что бессознательное текста, его смысл — это черновик, нечто, что в принципе не подлежит чтению, то есть нечто, что читается без всякого на то права, когда хозяина текста уже нет. Черновик, как и дневник, это индивидуальный язык, внутренняя речь литератора, элементы его бессознательного. Ср. известные ахматовские строки:

А так как мне бумаги не хватило,
Я на твоём пишу черновике.
И вот чужое слово проступает.

«Чужое слово», элемент интертекста — это и есть дискурс Другого, или индивидуальный язык Я. Когда филологи спорят о том, является ли какой-либо фрагмент текста реминисценцией к тому или другому тексту, то они говорят о том, о чем «следует молчать», о глубоко семантических, континуальных сущностях, о чистых означаемых, которые не переводимы в дискретный семиотический язык.

К чему же мы приходим? К тому ли, что все то, что ищет психоаналитик и филолог — психическую травму и смысл художественного текста — найти невозможно, вернее, что все то, что они находят, оказывается не тем, что они искали? В определенном смысле, по-видимому, это так и есть. Но означает ли это в таком случае, что поиски бесполезны — что травма не может быть выявлена и невротик так и останется невротиком, что смысл текста не может быть познан и текст будет хранить его вечно? В определенном смысле такая пессимистическая постановка вопроса созвучна финалу витгенштейновского «Трактата»: Решение проблемы жизни заключается в исчезновении этой проблемы. (Не это ли причина того, что люди, которым после долгих сомнений стал ясен Смысл жизни, все-таки не могли сказать, в чем этот Смысл состоит)». В этом случае наша статья могла бы называться — «Бессмысленность культуры».

Но здесь кончается аналогия между задачей психоанализа и сущностью анализа художественного произведения. Травматичность художественного смысла и осмысленность психологической травмы направлены в противоположные стороны. Психоаналитик путем

обнаружения травмы обесмысливает ее, то есть лишает ее того сверхценного смысла, который она имела в бессознательном пациента. Переводя ее в семиотический дискурс, аналитик лишает травму ее статуса «бессознательного дискурса Другого», превращая ее в осознанный дискурс субъекта о самом себе. Филолог же, если он отыскал некий единый уникальный смысл художественного произведения, тем самым не излечивает художественный текст от его травмы, ибо сверхценность художественного «бессознательного дискурса Другого» не является патологической в том смысле, в котором это имеет место в психоанализе. Бессознательный художественный дискурс Другого филолог превращает в осознанный художественный дискурс для всех и прежде всего для себя самого. Как мы уже говорили, занятый поиском художественной травмы текста, филолог на самом деле занят поиском собственной травмы, хотя чаще всего он этого не понимает. (Впрочем, и психоаналитик в процессе лечения пациента лечит самого себя, что не раз подчеркивалось самыми крупными авторитетами. Так, Юнг в статье «Соображения о психотерапии» пишет, что «невротичный психотерапевт неизбежно будет лечить у пациента свой собственный невроз» [Юнг, 1997: 43]. Лакан, говоря о психоаналитической технике Фрейда, подчеркивал, что Фрейд с самого начала осознает, что продвинется в анализе невротиков лишь в том случае, если будет анализировать себя самого [Лакан, 1998: 9]. Результат анализа художественного текста — не выздоровление текста (в определенном смысле тексту уже ничем не поможешь), а выздоровление самого аналитика. В этом и состоит позитивность культуры — не просто заявить о том, что смысл непостижим, но прийти к этому путем сложнейших логических (а на самом деле психоаналитических по своей сути) процедур — не секрет, что «Логико-философский трактат» спас Витгенштейна от самоубийства. Деневротизация сознания при художественной-филологической-философской-научной терапии достигается путем позитивного переноса своей травмы на анализируемый текст. Разумеется, лечение это не может быть радикальным, так как перенос, каким бы позитивным он не был, есть по сути своей нечто промежуточное, это не изживание травмы, но лишь передача ее «другому». Но поскольку речь в данном случае идет о культуре, то можно предположить, что именно эта транзитивная цепочка переносов обеспечивает ее непрерывность. Культура семиотична и с этой точки зрения она действительно «бессмысленна», но кроме нее никаких иных путей к смыслу мы не имеем.

ИСТИНА И БЕЗУМИЕ

I

Анализируя психосемиотику психопатологического сознания и текста, мы невольно должны задаться вопросом, какой же должна быть реальность *нормального* сознания — где нет ни депрессии, ни истерии, ни гипомании, ни шизофрении, ни obsessions, ни фобии. И существует ли вообще такая реальность? Это равносильно вопросу о том, существуют ли нормальные люди. В определенном смысле можно сказать что они безусловно существуют, но, существуя, они состоят из кусочков различных микрорасстройств. Не может так быть, чтобы у человека не было вообще никакого настроения — ни плохого, ни хорошего, ни нейтрального; чтобы он не был враждебен или дружелюбен к кому-то; чтобы он ни двигался, ни находился в неподвижности; чтобы бы он был настроен ни рационально, ни мистически; не предпочитал бы или не избегал замкнутых или разомкнутых пространств.

Это в каком-то смысле означает парадоксальную вещь — что психотический мир или (будем скромнее) психопатологический — более фундаментален, чем непсихопатологический. Реальность без патологии — это вакуум, какая-то дистиллированная пустота. Это соответствует мысли позднего Отто Ранка, выраженной им в книге «Истина и реальность»: невротик (да и психотик — по свидетельству современников, Ранк был сам латентным психотиком) живет в более истинной реальности, тогда как нормальный «средний человек» живет иллюзией [Ранк, 2004].

Вот человек идет по городу, он просто идет, не спеша, возвращается с работы, идет домой, где его ждет жена, телевизор, еда, привычный секс и сон. Этот человек психически вполне здоров. А вот шизофреник, страдающий бредом преследования, идет по той же улице, озираясь по сторонам, ожидая каждую минуту нападения (см. описание «психотической улицы» в статье П. Волкова «Рессентимент, резиньяция и психоз» [Волков, 2000]). В каком смысле можно сказать, что здоровый живет в иллюзорной реальности, а психотик в истинной? Можно сказать, что психотик ближе к смерти как

истине в последней инстанции; ощущая брегово-галлюцинаторную угрозу нападения, он смелее воспринимает безусловную истину неизбежной смерти.

Здоровый человек, спокойно направляющийся к жене, телевизору, жареной картошке и измятому дивану, находится в иллюзии, что так будет всегда. Это соответствует мысли Хайдеггера, что «люди» живут в беспечном забвении смерти, что они иллюзорно оберегают свою трусость нежелания знать о смерти [Хайдеггер, 1997].

Истерик, который мечется по комнате, рыдает, бьется в конвульсиях или наоборот не может сказать ни слова, ничего не видит и не слышит, находится в более истинной реальности по сравнению с нормальным человеком, который неискренне сдерживает свой гнев, свои импульсы, свою сексуальность, тот человек, который *ведет себя прилично*. Вести себя прилично — значит пребывать в иллюзии; вести себя неприлично, невротично, психопатически — значит, так или иначе, раскрывать истину о самом себе.

Примерно так об этом писал и Фуко в «Истории безумия». Он говорил, что «впадая в безумие, человек впадает в свою истину, — что является способом целиком быть этой истиной. Но равным образом и утратить ее» [Фуко, 1997]. Что значит, что, впадая в безумие, человек впадает в свою истину? Прежде всего, то, что он оказывается как бы в полноте своих доселе скрытых или прикритых особенностей (например, «выводит на поверхность мир дурных наклонностей»). Но безумец, будучи самоотчужден, не в состоянии удержать в себе истину о самом себе и в результате теряет ее. Вся история безумия, по Фуко, это история утраты и обретения безумием самого себя (см. также соответствующую статью о Фуко в книге [Руднев, 2004]).

Все сказанное как будто противоречит представлениям здравого смысла о том, что такое реальность, истина и безумие. Прежде всего, скажет представитель здравого смысла, как может идти речь об истине в опыте безумия, когда безумный, невротик или психотик в своих высказываниях и действиях *совершает ошибку* (о чем мы сами писали в главе «Невроз как наррация» книги [Руднев, 2003]). Сравним высказывания:

Я пойду в кино.
Сегодня хорошая погода.
Меня преследуют инопланетяне.
Весь мир полон скорби.
Я — Наполеон и Дева Мария.

Ясно, что первые два высказывания истинны, во всяком случае, они с легкостью могут быть истинными (хотя могут быть и ложны, если на самом деле человек не идет в кино, а собирается, скажем, на свидание, или если погода на самом деле отвратительная, и говорящий просто хочет кого-то ввести в заблуждение). Но высказывания с третьего по пятое не могут быть истинными в принципе. Инопланетян, по мнению большинства живущих на земле, скорее всего не существует, мир полон как скорби, так и радости, умалишенный не может быть Наполеоном и тем более одновременно Наполеоном и Девой Марией. Кажется, все ясно: безумный совершает ошибку, одно подставляет вместо другого, поэтому мы и сравнивали дискурс безумного или невротика с художественным дискурсом, высказывания которого не истинны и не ложны, а просто бессмысленны, лишены экстенционала (подробно см. [Руднев, 2000]).

Что же имели в виду О. Ранк и М. Фуко, говоря что невротик и даже безумец в отличие от среднего человека «пребывают в истине»?

Прежде всего, укажем на тот очевидный факт, что отсутствие истинных высказываний в художественном дискурсе не мешает ему, если это великое произведения искусства, высказывать великие истины о человеке, реальности и т. д., если это Толстой, Достоевский, Бальзак или Фолкнер, которых недаром сравнивают с Кантом, Шопенгауэром, Хайдеггером и Витгенштейном. Да и к тому же, если говорить о философской метафизике, то ее истинность совершенно не очевидна. И философы одной группы могут считать философа другой группы выражающим не великие истины, а просто бред (в подобном роде высказывались члены Венского кружка, в частности, кажется, Рудольф Карнап о произведениях Хайдеггера [Monk, 1990]). Чрезвычайно важным также является тот факт, что многие гениальные люди, совершавшие великие открытия (не только писатели и музыканты, но и философы и физики) были либо психопатическими личностями, либо просто страдали тяжелыми психическими заболеваниями (о проблеме «гений и безумие» см. [Ломброзо, 1995, Кречмер, 1999]). Безумие неотъемлемо связано с фундаментальной культурой, причем не только гуманитарной, но и естественнонаучной. В качестве поразительного факта можно привести пример Ньютона, по законам которого люди жили несколько столетий, но который, тем не менее, страдал тяжелым шизофреническим расстройством с бредом и галлюцинациями, и, как показывает анализ, в самих его законах можно обнаружить следы шизофренического схизиса, например, в представлении о том, что тело движется равномерно и прямолинейно или находится в покое

(из первого закона Ньютона), где равномерное и прямолинейное движение и покой, то есть, в сущности, движение и покой *приравняются*, что, безусловно, противоречит опыту здравого смысла (данный пример разбирался на семинаре секции терапии творческим самовыражением Профессиональной психотерапевтической Лиги —председатель М. Е. Бурно).

Но вернемся к нашим повседневным примерам высказываний, приведенным ранее. Если безумие, как мы продолжаем утверждать, тем не менее, пребывает в истине, тогда как сознание среднего человека — в иллюзии, то, стало быть, высказывания 1 и 2 в каком-то смысле должны быть ложными, будучи даже с точки зрения здравого смысла истинными, а высказывания 3–5 должны быть в каком-то смысле истинными, выражать какую-то истину по ту сторону здравого смысла. Что же это за истина, и что это за ложь?

Прежде всего, высказывания 1 и 2 никак не могут претендовать на Истину с большой буквы, на метафизическую истину, даже если человек действительно собирается в кино, а погода на самом деле прекрасная. Но даже если забыть о высокой Истине с большой буквы, то можно сказать, что именно люди, которые высказывают мелкие истинные суждения, заблуждаются или, во всяком случае, *могут* заблуждаться в некотором фундаментальном смысле. Здесь вспоминается дзенская притча, приводимая в повести Сэллинджера «Выше стропила, плотники», о том, как мудрец смог разглядеть в вороном жеребце гнедую кобылу.

Князь Му, повелитель Цзинь, сказал Бо Лэ:

— Ты обременен годами. Может ли кто-нибудь из твоей семьи служить мне и выбирать лошадей вместо тебя?

Бо Лэ отвечал:

— Хорошую лошадь можно узнать по ее виду и движению. Но несравненный скакун — тот, что не касается праха и не оставляет следа, — это нечто таинственное и неуловимое, неосязаемое, как утренний туман. Таланты моих сыновей не достигают высшей ступени: они могут отличить хорошую лошадь, посмотрев на нее, но узнать несравненного скакуна они не могут. Однако есть у меня друг по имени Цзю Фангао, торговец хворостом и овощами, — он не хуже меня знает только в лошадях. Призови его к себе.

Князь так и сделал. Вскоре он послал Цзю Фангао на поиски коня. Спустя три месяца тот вернулся и доложил, что лошадь найдена.

— Она теперь в Шаю, — добавил он.

— А какая это лошадь? — спросил князь.

— Гнедая кобыла, — был ответ. Но когда послали за лошадыю, оказалось, что это черный, как ворон, жеребец.

Князь в неудовольствии вызвал к себе Бо Лэ.

— Друг твой, которому я поручил найти коня, совсем осрамился. Он не в силах отличить жеребца от кобылы! Что он понимает в лошадях, если даже масть назвать не сумел?

Бо Лэ вздохнул с глубоким облегчением:

— Неужели он и вправду достиг этого? — воскликнул он. — Тогда он стоит десяти тысяч таких, как я. Я не осмелюсь сравнить себя с ним. Ибо Гао проникает в строение духа. Постигая сущность, он забывает несущественные черты; прозревая внутренние достоинства, он теряет представления о внешних. Он умеет видеть то, что нужно видеть, и не замечать ненужного. Он смотрит туда, куда следует смотреть, и пренебрегает тем, на что смотреть не стоит. Мудрость Гао столь велика, что он мог бы судить и о более важных вещах, чем достоинства лошадей.

И когда привели коня, оказалось, что он поистине не имеет себе равных.

Допустим, человек говорит «Я пойду в кино», но через полчаса его может раздавить машина и ни в какое кино он не попадет. Ну хорошо, тогда можно заменить это высказывание на другое: «Я сейчас сижу в кино». Кажется, здесь ошибка невозможна. Но разве не может быть так, что ему только *снится*, что он сидит в кино, а на самом деле он спокойно спит у себя в постели (сомнение в духе «Медитаций» Декарта; см. [Малкольм, 1993]). То же самое можно сказать о высказывании «Сегодня хорошая погода»; вполне допустимо представить, что это высказывание произносится в состоянии наркотически измененного сознания. Вот человек напирялся героина и смотрит в окно, где бушует ветер и льет дождь, но ничего этого не видит, у него хорошая погода *в голове*. Здесь можно возразить, что апелляция к измененным состояниям сознания — сну или наркотическому бреду — ничего в данном случае не решают, так как эти состояния в определенном смысле могут быть приравнены к состоянию безумия. Но и это поправимо. Можно вместо сна или наркотического бреда придумать более повседневную мотивировку ошибки. Например, можно представить, что человеку, который говорит о хорошей погоде, нравится дождь и буря, и он произносит свое высказывание, имея в виду такую погоду, когда хлещет ливень и дует шквалистый ветер. На это можно возразить, что для большинства носителей языка выражение «хорошая погода» подразумевает солнечную, сухую и безветренную погоду, но мы ведь говорим

о конкретном употреблении высказывания, и к тому же апелляция к абстрактному носителю языка валидна в рамках классической лингвистики, но неправомерна в рамках постмодернистской модели языка типа «лингвистики языкового существования» Б. М. Гаспарова, упоминавшейся выше [Гаспаров, 1996], которая каждый раз апеллирует к конкретному употреблению.

Человек говорит: «Я сейчас сижу в кино», — но *кому* он это говорит? Каково формальное употребление этого высказывания (сомнение в духе поздних работ Витгенштейна, прежде всего, «О достоверности» [Витгенштейн, 1994] и его ученика Нормана Малкольма [Малкольм, 1987]). Можно сказать, что кто-то звонит этому человеку по мобильному телефону и спрашивает его: «Ну, ты где сейчас находишься?», и он отвечает: «Я сейчас сижу в кино». Но когда-то не было мобильных телефонов, и в этом случае подобрать осмысленное употребление этому высказыванию было бы довольно затруднительно. Здесь пришлось бы прибегнуть к уже отвергнутому воображаемым оппонентом опыту измененных состояний сознания. Допустим, этот человек на несколько минут выключился из реальности, заснул, и, проснувшись, спрашивает себя: «Господи, где же я сейчас нахожусь?» Потом он начинает ориентироваться в окружающий обстановке и с облегчением говорит: «А, я сейчас сижу в кино». Так или иначе, всегда можно придумать контекст, который фальсифицирует явно истинное высказывание или наоборот верифицирует явно ложное.

Но обратимся теперь к безумным высказываниям типа 3–5. Какую же истину все-таки можно в них обнаружить?

Меня преследуют инопланетяне.

Весь мир полон скорби.

Я — Наполеон и Дева Мария.

Ну, во-первых, можно сказать, что логически нет полной невероятности, чтобы его преследовали инопланетяне. В этом плане данное высказывание является интенционально вполне осмысленным, в отличие, скажем, от высказывания вроде «Я — стена, девушке так трудно быть стеной» (пример шизофренического высказывания из книги Рональда Лэйнга «Расколотое Я» [Лэйнг, 1995]). Но в принципе, если мы говорим, что безумный пребывает в истине, то должно быть возможным обнаружить некий эквивалент истины и в высказываниях типа последнего. Здесь, конечно, пойдет речь об уровне метафоризации, и данное высказывание можно осмыс-

лить, если понять его как «Я *чувствую* себя стеной. Девушке трудно чувствовать себя стеной». В этом смысле она выражает свое *истинное* ощущение, в чем-то более истинное, чем ощущение, выраженное в высказывании «Я сейчас сижу в кино». Отличие высказывания «Я стена» от всех предыдущих в том, что его невозможно опровергнуть. Оно может быть как истинным, так и ложным как во сне, так и наяву, как в измененном состоянии сознания, так и в неизменном. В принципе одинаково фантастично представление о том, что ты стена, — будет ли это во сне или наяву, в то же время вполне можно представить себе сновидение, в котором человеку снится, что он превратился в стену.

Но мы говорим несколько о другом, о том, что высказывание «Я — стена» в отличие от высказывания «Я сейчас сижу в кино» выражает какую-то высшую истину субъекта о самом себе. Если попытаться фальсифицировать это высказывание, сказав этой девушке: «Нет, ты не стена, девушка не может быть стеной», она может возразить «Но я *чувствую*, что я стена». Ощущение закрытости (стена без двери), мертвенности (столь характерное для шизофреников), неорганической материи — все это вполне можно рассмотреть как опыт истинного выражения ощущения самого себя.

В свете всего этого высказывание «Меня преследуют инопланетяне» выглядит уже как вполне реалистическое, даже если мы убеждены, что никто никого не преследует. Здесь человек также выражает свое ощущение, которое в качестве выражения ощущения является истиной, в отличие, скажем, от обыкновенного вранья — «Я сегодня была в ресторане», — в то время как на самом деле она там не была, хотя и это высказывание, если его представить как принадлежащее безумному, можно представить в качестве некоторого выражения истины о самом себе. То есть, если человек не просто врет, вводит в заблуждение, а, скажем, истерически сам верит в то, что говорит, то высказывание «Я сегодня была в ресторане» — это выражение, скажем, невыполнимого желания — например, недоступной роскошной жизни. В этом смысле истерический лгун Хлестаков, утверждающий, что вокруг него снуют сорок тысяч курьеров, также в некотором смысле высказывает истину о самом себе.

Вообще парадоксальным образом безумный, находящийся в бреду, в подавляемом большинстве случаев говорит *правду*, хотя эта правда может не совпадать с объективной истиной. Когда человек галлюцинирует и говорит, скажем: «Я вижу своего покойного отца», он действительно может видеть своего покойного отца, хотя

никакого отца на самом деле там нет. Но в его экстраективной реальности его отец *есть*. И он не врет, когда говорит, что он его видит. Эзотерически настроенный человек может пойти дальше и сказать, что галлюцинаторный опыт — это *в принципе* опыт истинного видения и слышания, истинного получения посланий из других миров, поэтому этот опыт в принципе является более истинным, чем ограниченный опыт среднего человека, но нам нет надобности принимать эту позицию. Оставаясь на вполне реалистической точке зрения, можно вполне реалистично утверждать, что может быть истинным то, что этот человек видит сейчас своего отца (галлюцинаторно), в то время как его отец давно умер и с обыденной точки зрения он его видеть не может.

Даниил Андреев в «Розе мира» утверждал, что он видел внутренним взором огромное количество фантастических вещей. Возможна ли точка зрения, с которой то, что он видел, было истиной? Такая точка зрения возможна, и у метаистории Даниила Андреева есть сторонники.

Здесь возникает подозрение, что *любому* высказыванию в принципе можно подобрать такой контекст, с точки зрения которого оно может быть употреблено как субъективно истинное. Это подозрение справедливо. По-видимому, можно сказать, что описание реальности как поверхностно нормальной и как глубоко безумной возможно как два противоположных симметричных описания одних и тех же положений вещей.

«Мир полон скорби» (и только скорби). В депрессивной реальности этого человека это так и есть. Как можно *«проверить»*, какое высказывание истинно, а какое ложно: «Мир полон скорби», «Мир наполнен радостью» или «В мире все идет, как идет, в нем нет ни радостного, ни скорбного, ни плохого, ни хорошего, только мысль — в духе Гамлета — делает его таким или другим»? В определенном смысле каждое из этих высказываний может быть как истинным, так и ложным.

Но тогда получается, что психоз это просто симметричное, дополнительное описание реальности и что бред на самом деле *не* является системой *ошибочных* или *ложных* суждений о мире, как уверяет клиническая психиатрия.

Но неужели можно приписать истинностное значение и последнему из пяти приведенных высказываний, а именно «Я — Наполеон и Дева Мария». Да, это, по-видимому, можно сделать. Если человек может сказать: «Я Иван Иванович», «Я мужчина 45 лет», «Я муж Марии Павловны» и т.д., — то все это будут его субличности. Сублич-

ности, как они описаны Р.Ассаджиоли и многими другими психологами (см. [Rowan, 1991]), предполагают то, что в принципе человек может себя чувствовать или пребывать кем угодно, в том числе Наполеоном и Девой Марией одновременно. Мы можем лишь различать обыденные субличности нормального среднего человека — «Я почтальон, я слесарь шестого разряда, я Владимир Владимирович Путин» и субличные экстраективные идентификации безумного человека.

Но можно ли сказать, что человек, утверждающий «Я — Наполеон и Дева Мария» просто *ошибается*? Не кажется ли, что сказать так, значит сказать нелепость? Применительно к безумию, по всей видимости, не может идти речи ни об ошибке, ни о ложном знании. Все это область нормального использования языка средним человеком.

И вот возникает вопрос: почему человеку свойственно жить в иллюзии, а не в истине, другими словами, почему здоровых людей на свете все-таки неизмеримо больше, чем психически больных (и так ли это на самом деле) и что такое вообще в этом смысле безумие, как и для чего оно достигается; разве нет иного способа достичь истины?

Люди живут «по лжи», вернее в режиме чередования истинных и ложных суждений, по всей видимости, потому, что так жить удобней. Ложь — мощный регулятор частной и социальной жизни. Витгенштейн, страдавший, как известно, патологической четностью и, соответственно, всю жизнь существовавшей на тонкой грани, отделяющей здравомыслие от безумия (см. [Руднев, 2002a]), то есть, говоря клиническим языком, был пограничной личностью (*borderline person*), вспоминая о своем детском опыте, писал:

Когда мне было 8 или 9 лет, я пережил опыт, который если и не был решающим в моей будущей жизни, то, по крайней мере, был в духе моего характера той поры. Как это произошло, я не помню. Вижу лишь себя стоящим у двери и размышляющим: «Зачем люди говорят правду, когда врать гораздо выгоднее». И я ничего не мог понять в этом. [McGuinness, 1988: 47].

Итак, врать гораздо выгоднее. Когда жена спрашивает мужа: «Где ты был?», — и он отвечает: «Я был в кино», тогда как на самом деле он был у любовницы, этот опыт повседневного вранья гораздо более обычен и естественен, чем такое положение вещей, при котором на вопрос «Где ты был?», муж бы ответил: «Я был у своей любовницы». Вообще в вопросах, связанных с сексом, опыт вранья

или не прямой речи играет крайне важную роль. Когда мужчина говорит девушке: «Давай поужинаем вместе», — это является косвенным приглашением к половому акту [Szasz, 1974]. Сначала поужинали, потом проводил до дому, потом она предложила ему выпить чашку чаю, а дальше уже все без слов. Здесь вспоминается фильм «Игры разума» («Beautiful mind»), герой которого, гениальный физик и при этом шизофреник, страдающий галлюцинациями и бредом преследования, именно будучи шизофреником, то есть болезненно честным, не умел проходить этот обыденный ритуал. Когда ему хотелось познакомиться с женщиной, он говорил: «Вы красивая, я хотел бы с вами спать». Сначала он получал пощечины, но один раз женщина, которой он это сказал, вышла за него замуж и терпела всю его нелегкую жизнь безумца. Это был опыт пребывания в истине.

Итак, ложь скрепляет повседневную мораль. Если бы люди не могли врать, это было во многом равносильно тому, что все они были бы безумцами. Так же как муж, побывавший у любовницы, не может в подавляющем большинстве случаев говорить правду, так же и политик, баллотирующийся в президенты или губернаторы, обязан обещать своим избирателям повысить зарплату и пенсию, успешно бороться с коррупцией и террористами, остановить войну в Чечне и т. д. Если бы он, которого на самом деле больше интересует не зарплата граждан и не повышение пенсий, а собственный престиж и власть, утверждение своих харизматических амбиций (ср. [Сосланд, 1999]), сказал бы на предвыборном митинге истину: «Выбирайте меня, потому что я очень хочу осуществить свои властные амбиции, я просто мечтаю о власти, об управлении над людьми и т. д.», его просто сочли бы сумасшедшим, и так бы оно, в сущности, и было. Человек не может прожить ни одного дня без того, чтобы не врать и не обманывать по тому или другому поводу — ср. название рассказа Виктории Токаревой «День без вранья». Я не помню, что именно там было, в этом рассказе, но можно реконструировать подобное положение вещей, что человек, давший себе слово хотя бы один день не врать, разрушил все свои жизненные проекты — поссорился с начальником, от него ушла жена, он лишился большинства друзей и далее в том же духе. Потому что неуместная истина разрушает привычные языковые игры, не предлагая взамен ничего более конструктивного.

Но у данной проблемы есть еще и другой аспект, который заключается в том, что это только кажется, что человек в повседневной жизни все время стоит перед выбором, говорить ли ему правду или

лгать. На самом деле существует огромное количество речевых действий, которые нейтральны по отношению к высказыванию лжи или истины.

Так, теория речевых актов выявила в речевой деятельности тип высказываний (речевых актов), основным параметром значения которых является не истинностное значение, а иллокутивная сила, то есть степень убедительности высказывания, его успешности [Остин, 1999]). Так, председатель собрания, говорящий: «Объявляю собрание открытым», — прежде всего, заботится не об истинности того, что он говорит, а об успешности своего речевого акта, он самым актом своего высказывания производит действие в реальности. То есть в подобных речевых действиях высказывание и реальность не находятся в отношении параллельного изоморфизма — высказывание является не отражением реальности, а частью реальности. Как писал Витгенштейн, «Слова — это поступки».

Наиболее сильный вариант теория речевых актов обнаружила в так называемой перформативной гипотезе [Ross, 1970], в соответствии с которой *любое* высказывание на уровне глубинной структуры является перформативом, речевым актом, то есть в его глубинную пресуппозицию входит перформативный элемент. Это означает, что обычное индикативное высказывание «идет дождь», по мнению философов, разделяющих перформативную гипотезу, на уровне глубинной структуры выглядит приблизительно следующим образом: «Желаю сделать так, чтобы ты знал это, я говорю: идет дождь» [Вежбицка, 1985: 253].

Возникшая и развившаяся в 1960–1970-е годы лингвистика разговорной речи подчеркнула, что в живой разговорной речевой деятельности те высказывания, которые вообще могут претендовать на обладание истинностным значением, то есть эксплицитные индикативные высказывания, играют весьма незначительную роль. Разговорная речь, как правило, вообще не имеет форму правильного предложения, чаще всего это эллиптическая, отрывочная речь, обрывки фраз, интерферирующих друг с другом, незаконченных, оборванных на полуслове. Вот как выглядит расшифровка фрагмента записи разговорной речи покупателей в московском овощном магазине конца 1970-х годов:

Огурцы: Три не очень больших //; Штучек семь / маленькие только, пожалуйста //; Мне четыре покрупней дайте //; Один большой огурчик мне //; Один длинный потолще //; Вот тот кривой взвесьте //; Что-нибудь грамм на триста найдите //

Капуста: Один покрепче // ; Побольше один // ; Мне два маленьких крепеньких // ; Будьте любезны, вот тот кочешок с краю // ; Один кочешок получше найдите, пожалуйста [Русская разговорная речь, 1978: 151].

При этом наряду с императивами, вопросами, конъюнктивными высказываниями, контрфактическими предложениями, которые в принципе лишены значений истинности, многие высказывания даже в индикативе в принципе неverifiedируемы. Таковы, например, были советские лозунги; Т. М. Николаева назвала систему подобных высказываний, при помощи которых можно манипулировать массовым сознанием, «лингвистической демагогией» [Николаева 1988].

Империализм — это загнивающий капитализм.

Коммунизм — это советская власть плюс электрификация всей страны.

Мир победит войну.

Коммунисты всегда впереди.

В принципе неverifiedируемыми являются также высказывания о будущем и прошлом. Это модальные высказывания. Они легко фальсифицируются: высказывания о будущем — будущим опытом, высказывания о прошлом — альтернативными представлениями о прошлом. Л. Н. Гумилев в своих книгах подчеркивает, что историческая реальность изображается историком или летописцем под углом зрения той политической партии, которой он принадлежит: в зависимости от этого он замалчивает одни факты, придумывает другие и тенденциозно освещает третьи. Создаются такие грандиозные исторические фальсификации, как государство пресвитера Иоанна [Гумилев, 1970].

Современная культура является культурой информационной, постиндустриальной, это «третья волна цивилизаций», как назвал ее Алвин Тоффлер. Информация становится мощным средством манипуляции общественным сознанием именно в обществе с ее переизбытком. Успешность сообщенной информации по средствам масс-медиа зависит, прежде всего, не от ее истинности, а от ее убедительности. Последнее позволило Бодрийару в его рассуждениях о той искажающей роли, которую играют средства массовой информации, сделать провокативное утверждение по поводу американо-иракского конфликта в Персидском заливе в январе 1991 года, что вообще все военные действия там проходили

лишь на дисплеях компьютеров, что «войны в заливе не было» [Бодрийяр, 1993].

Последняя фраза своей провокативной категоричностью как раз напоминает безумное высказывание, каковым оно в определенном смысле и является: возвещением некоей безумной истины, отрицание которой является тривиальным, что делает ее похожей на высказывание научного открытия (по Попперу, то высказывание является высказыванием научного открытия, отрицание которого является трюизмом [Поппер, 1983]). Вообще ряд философских категоричных высказываний являются родственными безумным высказываниям. Например, знаменитое витгенштейновское «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Здесь, напротив, безумной является нарочитая поверхностная банальность этого утверждения, отрицание которого представляет собой противоречие: «О чем невозможно говорить, о том и следует говорить» (ср. о роли тавтологий и противоречий в «Логико-философском трактате» [Витгенштейн, 1958], а также о некоторой толике безумия как неотъемлемой принадлежности этого произведения [Руднев, 2002а]).

Все, что было сказано выше о необязательности и малой роли истинных и ложных высказываний в повседневной речи, резко контрастирует с той ролью, которую играет высказывание истины, какой бы фантастической она ни казалась обыденному сознанию, в речи безумных людей. Безумная речь не задает вопросов и не признает императивов. Эта речь начисто лишена пропозициональных установок, в то время как наличие пропозициональной установки лишает произносимый контекст значения истинности, как показал еще Фреге: денотатом косвенного контекста является его смысл [Фреге, 1978]. Трудно представить себе речь безумного, которая начиналась бы с пропозициональных установок.

Мне кажется, что меня преследуют масоны.

Мне представляется, что я — Наполеон и Дева Мария.

Я полагаю, что жена мне изменяет со всеми подряд.

Я думаю, что я стена.

Я убежден, что мир вокруг полон скорби.

Речь безумного тем и характерна, что он, высказывая безумную истину о себе, не прячется за пропозициональными установками, он изрекает истину прямыми словами. Вообще косвенные контексты крайне не характерны для речи шизофреников, как было нами показано еще в исследовании речи при бреде величия [Руднев, 2002].

Вот, например, фрагмент характерного блока высказываний пациентки раннего Юнга, портнихи:

Я — величественнейшее величие — я довольна собой — здание клуба «Zugplatte» — изящный ученый мир — артистический мир — одежда музея улиток — моя правая сторона — я Натан мудрый (weise) — нет у меня на свете ни отца, ни матери, ни братьев, ни сестер — сирота (Waise) — я Сократ — Лорелея — колокол Шиллера и монополия — Господь Бог, Мария, Матерь Божья — главный ключ, ключ в небесах — я всегда узакониваю книгу гимнов с золотыми обрезами и Библию — я владельница южных областей, королевски миловидна, так миловидна и чиста — в одной личности я совмещаю Стюарт, фон Муральт, фон Планта — фон Кугель — высший разум принадлежит мне — никого другого здесь нельзя одеть — я узакониваю вторую шестиэтажную фабрику ассигнаций для замещения Сократа [Юнг, 2000: 124].

Обратим внимание, здесь нет вообще ни одного придаточного предложения. Вообще эгоцентрическая речь о самом себе это особая безумная языковая игра, крайне не характерная для повседневного речевого обихода. Представим себе, что президент бы начал свою речь так: «Я — Владимир Владимирович Путин, я — президент России, я обязан заботиться о ее гражданах, мне принадлежат все российские законы, я — гарант конституции, у меня есть жена, я люблю свою жену и собаку, я не позволю чеченцам совершать террористические акты...» и т. п.

Кстати, по-видимому, именно по этой причине знаменитая максима раннего Путина: «Мы будем мочить чеченцев в сортире» — произвела такое неизгладимое впечатление своим явным паранатологическим оформлением. Здесь важна была не только соответствующая анальная лексика, но и почти бредовая категоричность высказывания, характерная скорее не для современного политика, а для пророка или религиозного харизматического лидера, которые все сплошь безумцы. Ср., например, заявление Иисуса: «Не мир, но меч принес я на землю» и подобные ему, которых можно много найти в Нагорной проповеди. Ср. характерный в свете проблемы «истина и безумие» зачин: «*Истинно, истинно* говорю...» («скорее верблюд пройдет через игольные уши, чем богатый в Царствие Небесное»). Здесь изречается истина, чуждая каким бы то ни было пропозициональным установкам и косвенным контекстам.

Что же происходит, когда человек заболевает психическим расстройством? Почему люди сходят с ума? Принято говорить, что безумие — это защита организма от невыносимого страдания. Чего же

не выносит человек? Он не выносит лжи мира и при психическом расстройстве открывает истину. Это и происходит, когда человек сходит с ума. Но это происходит по-разному при различных психических расстройствах.

Депрессия является защитой от утраты — либо актуальной утраты близкого человека, либо от каким-то образом зафиксировавшейся в бессознательном утраты первичного объекта, как считают психоаналитики [Фенихель, 2004]. В этой защите от ужаса утраченного объекта, то есть, находясь в состоянии беспомощности перед миром, депрессивный человек чувствует и порой изрекает, что весь мир вокруг ужасен. Можно сказать, что он *попадает* в ужасный мир (ср. главу «Безумие и реальность» книги [Руднев, 2005]). Этот ужасный мир в каком-то смысле существует «объективно», так же как и прекрасный радостный мир гипоманиакального больного. Но как это соотносится с цитированными выше словами Гамлета (которые мы как будто разделяли) о том, что мир ни плох, ни хорош, но мысль его делает таковым? Здесь можно пойти дальше и сказать, что не только не существует мира ни хорошего, ни плохого самого по себе, но вообще мира без субъекта не существует. «Мир это то, чему случается быть» (первый афоризм «Трактата» Витгенштейна; в нашем переводе [Руднев, 1999a]). Но случается или не случается быть чему-то непременно *с кем-то*. Пустынный бессубъектный мир невозможно себе представить, находясь на какой-то достаточной степени философской абстракции. Мир без субъекта так же невозможен, как субъект без мира. Чем был бы мир без субъекта? Конгломератом каких-то вещей, не имеющих названия, потому что им некому дать названия. А если у вещей нет названия, то это не вещи; так, свойство быть вещью это семиотическое свойство [Пятигорский, 1973]: вещь предполагает две стороны — знак и значение. Это является иллюзией обыденного сознания, что деревья, горы, трава, животные спокойно населяют Землю в отсутствии человеческого сознания. С философской точки зрения это такая же гипотеза, как и то, что мир сотворен Богом, причем вторая гипотеза в большей степени логически обоснованна.

Поэтому мы говорим, что депрессивный человек попадает в некий готовый депрессивный мир, а не изменяет некий существующий нейтральный мир. Нейтрального мира просто не существует. Есть мир обыденный, мир обыденного сознания, который просто является другим миром по отношению к мирам психических расстройств. И просто люди с разными расстройствами и нормальные люди существуют в различных реальностях. Эти реальности как-то

сообщаются, в лучшем случае пересекаются, но чем серьезнее психическое расстройство, тем меньше область пересечения миров, находящихся здесь и там сознаний.

Предположим, депрессивный человек говорит обычному здоровому среднему человеку: «Мир ужасен. Он наполнен страхом, тоской и отчаянием». Но здоровый человек находится в другом мире (в каком именно — это еще вопрос), поэтому он не с силах понять этого высказывания. Вот почему обычные люди тяготятся общением депрессивных людей.

Можно сказать, что помешанный, безумный человек в первую очередь разрушает иллюзию объективно существующего «никакого» мира, самую фундаментальную иллюзию, которую поддерживает здоровый средний человек. Почему мы говорим, что пребывание в здоровом среднем «никаком» мире это иллюзия, а пребывание в безумном мире — это пребывание в истине? Потому что здорового среднего «никакого» мира на самом деле не существует. Это означает, что так называемый здоровый человек либо просто еще не знает того, что он на самом деле болен, либо еще не подошел к тому, что он болен. Это не мистика — это соотносится и с клинической характерологией и с фактами психофизиологического развития в психоанализе. Какими фактами? Развитие фиксации и пр.

Мы не отрицаем существования психической нормы, но мы отрицаем то, что эта норма является истиной, мы убеждены, что она является иллюзией. Как мы уже говорили выше, здоровый человек, тем не менее, не может не обладать *никаким* характером. Он либо сангвиник (циклоид), либо психастеник, либо шизоид, либо эпилептоид, либо обсессивно-компульсивный, либо истерик. При том он может быть нормальным, то есть черты, свойственные этим характерам, акцентуированы в слабой степени. Но нормальный истерик — это все-таки истерик, и нормальный шизоид — это шизоид. Нет людей с «никакими» характерами, которых мы бы могли назвать *абсолютно нормальными* средними людьми, живущими в среднем «никаком» мире. Нормальный истерик живет в иллюзорном нормальном мире. Когда он заболевает истерией или у него обнаруживается истерическая психопатия, то ему открывается свой родной истерический мир, он *попадает* в него. Он и до этого в каком-то смысле жил в своем родном мире. Но он полагал, что разделяет общий «никакой» мир со всеми остальными «никакими» здоровыми людьми. Когда он заболевает, он осознает что его мир — это особый мир.

Здесь возможны два возражения. Что же получается, что пребывание в безумии есть нечто положительное? Но это противосто-

речит здравому смыслу. И второе возражение. Разве следует из этого, даже если принять кажущееся фантастическим положение о существовании «объективных» психопатических, невротических и психотических миров, значит ли это, что два истерика всегда хорошо поймут друг друга, а два шизофреника — друг друга? Факты обыденной жизни говорят, что шизофреники отлично находят общий язык с психастениками, а истерики — с сангвиниками и т. п. Но разве когда мы постулируем обыденную гипотезу нормального общего для всех мира, мы при этом исходим из того, что все в нем друг друга хорошо понимают? Это тоже противоречит фактам обыденной жизни. В этом иллюзорном «никаком» мире все довольно плохо друг друга понимают. Нахождение в одном мире не обеспечивает понимания, так же как не обеспечивает его говорение на одном и том же языке, хотя в каком-то фундаментальном смысле люди, говорящие на разных языках, не понимают друг друга по-иному, чем люди, говорящие на одном языке. Пьяный дворник дядя Вася и философ Александр Пятигорский пользуются русским языком, и в каком-то смысле они понимают друг друга лучше, чем два дворника, русский и китайский, или два философа, русский и китайский, если они не знают общего для них английского. Два истерика это аналогия дяди Васи и Пятигорского. Русский и китайский дворник это аналогия между сангвиником и шизоидом. Они могут найти какой-то общий язык помимо русского и китайского, но, тем не менее, одни и те же вещи называются в их языках по-разному.

Что касается того, хорошо ли пребывание в истине безумия или в иллюзии нормальности, то это вопрос не может получить однозначного разрешения. Кому-то хорошо постоянно врать и жить в согласии с реальностью «согласованного транса» (термин Ч. Тарта [Тарт, 1998]), иллюзорного нормального мира, кому-то важнее открывать истины безумных миров, будь то Даниил Андреев, Достоевский, Ван Гог или пьющий запоем дворник дядя Вася, который тоже живет в каком-то смысле в истинном «делириозном мире» алкоголика (алкоголизм ведь тоже — психическое заболевание), во всяком случае, он не разделяет иллюзии о нормальной общности обыденного мира с остальными людьми. И в этом смысле Даниил Андреев, Достоевский и галлюцинирующий алкаш одинаково пребывают в истине по сравнению со здоровым шофером, бухгалтером или президентом России, пребывающих в иллюзии «никакого», общего для всех нормального мира.

Но истина безумного трангрессивна по отношению к обыденному повседневному опыту, трангрессивна и не диалогична. Она

тем более трансгрессивна, чем более тяжелым является психическое расстройство, и тем менее диалогична, чем в большей мере психотик погружается в свои бредовые построения и не хочет рассказывать о них миру. Однако чрезвычайно часто бывает, что это не соответствует действительности, и тогда возникают «Мемуары нервнобольного» Даниэля Шрёбера [Freud, 1981a, Лакан, 1997], пророческие трактаты об устройстве ада Эммануэля Сведенборга, «Роза мира» Даниила Андреева, психотическая поэзия Хлебникова и обэриутов.

В своей полной трансгрессии по отношению к миру повседневного опыта безумный пользуется придуманным «базовым языком» (термин Шрёбера). Бредовый язык может быть совершенно непонятным здоровому сознанию в силу своей галлюцинаторной обусловленности, и, стало быть, асемиотичности (или постсемиотичности) — знаки здесь не подкрепляются никакими денотатами. Безумный язык может быть также полностью редуцирован до молчания, потому что безумная истина может полагаться невыразимой ни на каком языке. Это сродни установке раннего Витгенштейна с последним тезисом его «Трактата»: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Ср. также его знаменательные слова о том, что «люди, которым стал ясен смысл жизни после долгих сомнений, все-таки не могли сказать, в чем этот смысл состоит» [Витгенштейн, 1958].

Здесь встает вопрос о соотношении среднего «никакого» языка, на котором говорят в повседневном «никаком» мире, и базового безумного пост-языка. Безумный писатель, художник философ или ученый может пойти на компромисс и начать говорить с миром, тогда он должен скорректировать свой безумный язык и приспособить свою безумную истину к повседневному языку и повседневному опыту. Обычно в этом случае безумный попадает на ту же иллюзию, что и нормальный средний человек, иллюзию представления о том, что некий общечеловеческий язык *существует*, то есть существует в том смысле, что он может быть лишен каких бы то ни было патологических или характерологических черт. Такого языка не существует, так же как не существует «никакого» нейтрального мира. Язык так же, как и человек, *должен* быть истерическим, обсессивно-компульсивным, циклоидным, шизоидным, эпилептоидным, депрессивным или паранойяльным (подробно см. главу «Язык в пространстве болезни» книги [Руднев, 2003]).

Чем более значительную истину хочет сообщить человек, тем более характерологичным и патологичным является язык, которым он пользуется. Если сравнить язык, на котором говорят «Я пошел

в кино» и «Сегодня хорошая погода» с языком «Улисса» и «Поминок» Джойса, «Шума и ярости» и других романов Фолкнера, языком Платонова и Мандельштама, то ясно, что любое мало-мальски значительное послание ближе к безумию, чем к повседневности. То же самое может быть сказано о языке «Логико-философского трактата» Витгенштейна, «Бытия и времени» Хайдеггера, языка произведений Гуссерля и Деррида, Лакана и Делеза — этот язык в той или иной мере приближается к базовому безумному языку, и понимать его обыденному сознанию чрезвычайно трудно. Однако опыт повального увлечения такими философами, как Деррида и Лакан, говорит о том, что безумный язык зачем-то нужен более или менее обыденному сознанию, что он все же не полностью трансгрессивен по отношению к нему.

Для чего же нужен компромисс между невнятной и почти невысказываемой безумной сакральной истиной и повседневной «никакой» иллюзией? Этот вопрос равносителен вопросу о том, для чего нужна культура, поскольку фундаментальная культура в целом и есть осуществление этого компромисса. Человеческий язык в целом представляет собой продукт шизофренического начала в развитии *homo sapiens*, как показал, в частности Т. Кроу, согласно гипотезе которого конвенциональный язык людей это в принципе шизофреническое явление [Crow, 1997]. Сознание человека патологически расщеплено на культурное и природное начала. Для того чтобы существовать и развиваться в качестве уникального биологического вида, человеку недостаточно «никакого» языка, на котором можно сообщить «Я пошел в кино» и «Сегодня хорошая погода». Если бы люди на протяжении своего развития делали только такие сообщения, то культура бы вообще не возникла, и человек не состоялся бы как особый биологический (надбиологический) вид. Более того, если бы не было безумного шизофренического языка, то не было бы и нейтрального «никакого» языка. Если бы человек не развил культуру, если бы не было первого закона Ньютона, второго начала термодинамики, теории относительности Эйнштейна и принципа дополнительности Бора (которому, кстати, принадлежит знаменитое и знаменательное применительно к нашей теме высказывание: «Все мы видим, что перед нами совершенно безумная теория, вопрос состоит только в том, достаточна ли она безумна для того, чтобы быть истинной»), так вот если бы всего этого не было бы, то, парадоксальным образом, не был бы возможен нейтральный бытовой язык, на котором говорят «Я пошел в кино» и «Сегодня хорошая погода». Безумный язык и безумные

теории в пределах развития человеческой культуры более фундаментальны, а бытовой язык произведен от них. Для того чтобы можно было и нужно сказать «Я пошел в кино» необходимо, чтобы существовало кино — продукт развитой культуры. Для того чтобы можно и нужно было сказать «Сегодня хорошая погода», необходимо, чтобы сформировалось культурное представление о погоде (волки в лесу не интересуются друг у друга, «какая сегодня погода», им это не нужно). В определенном смысле можно сказать, таким образом, что не безумие производно от нормы, а норма производна от безумия, и в этом состоит неразрешимый парадокс человеческой культуры и человеческой мысли.

II

В книге «Истина и реальность» Отто Ранк писал:

С истиной жить невозможно. Для жизни человеку нужны иллюзии, не только внешние иллюзии, такие как искусство, религия, философия наука и любовь, но внутренние иллюзии, которые обуславливают внешние. Чем больше человек может принимать реальность за истину, видимость за сущность, тем он более стабилен, приспособлен и счастлив. В тот момент, когда мы начинаем искать истину, мы разрушаем реальность и наши с ней отношения.

<...> Из сформулированной мною концепции вырастает парадоксальное, но более глубокое понимание сути невроза. Если человек тем более нормален, чем более он способен принимать видимость реальности за истину, то есть чем более успешно он может вытеснять, смещать, отрицать, рационализировать, драматизировать и обманывать себя и других, отсюда следует, что страдание невротика причиняет не болезненная реальность, а болезненная истина, которая уже затем делает невыносимой реальность [Ранк, 2004: 274–275].

Здесь нас будет интересовать соотношение между невротиком и творческим человеком, который, по Ранку, тоже живет в истине, но которую он сам формирует и она в отличие от невротической истины, не является для него невыносимой.

Но проблема соотношения истины и творчества и — более узко — истины и вымысла чрезвычайно сложна. В аналитическом ключе ею занималось целое направление аналитических философов, и она была обобщена в нашей книге «Прочь от реальности» [Руднев, 2000]. В двух словах проблема заключается в том, что худож-

ник, занимающийся производством вымышленных миров, находится с истиной в сложных отношениях, в каком-то смысле можно сказать, что он ее игнорирует. Так, писатель-беллетрист имеет дело чаще всего с предложениями, которые не являются ни истинными, ни ложными. Мы имеем в виду фразы типа «Все смешалось в доме Облонских» или «Однажды играли в карты у конногвардейца Нарумова». Здесь не может идти речь об истинности или ложности, потому что речь идет о несуществующих в реальной жизни предметах. То есть с точки зрения стандартных логических семантик типа фреговской данные фразы являются бессмысленными.

Тем не менее, в каком-то смысле мы все же готовы разделить ранкианскую позицию, в соответствии с которой художник создает новую истину из несуществующего бессмысленного вымысла, и в этом он ближе невротiku (невротик является как бы его обратной стороной), нежели среднему человеку. В каком же смысле?

Рассмотрим несколько предложений.

Сейчас идет дождь.

Все смешалось в доме Облонских.

Сегодня дурной день.

Я стена, девушке трудно быть стеной.

Предложение 1 — обыденная фраза среднего человека. Она выражает некую стандартную бытовую истину, то есть является истинной в том случае, если действительно идет дождь, в любой логической семантике (и ложной, если дождь на самом деле не идет). Можно ли и в каком смысле сказать что «средний человек», который наблюдает выпадение дождя и утверждает «Сейчас идет дождь», пребывает, с точки зрения Ранка, в иллюзии? С философско-аналитической точки зрения можно сказать, что данная фраза является неполной, потому что в ней не установлены прагматические пространственные параметры выпадения дождя. То есть человек, глядя в окно, действительно видит, что идет дождь. Но, говоря «Сейчас идет дождь», он должен был бы уточнить, где именно идет дождь — в Москве или на такой-то улице, или просто очертить прагматическую рамку своего высказывания, сказав: «Я смотрю в окно, и там идет дождь».

Но допустим, все это проделано. Можно ли сказать, что и фраза «Я смотрю в окно, и там идет дождь» в смысле Ранка иллюзорна? Возможно, если бы Ранк должен был бы ответить на этот вопрос, он сказал бы нечто в таком духе, что человек, говорящий, что идет

дождь, даже если его информация абсолютно достоверна, тем не менее, высказывает лишь *поверхностную* истину. Ведь человек всегда *что-то* хочет сказать, он никогда не говорит просто так. Так вот, средний человек говорит как бы просто, не вдумываясь в глубокий смысл своего высказывания. Надо спросить такого человека: «А что ты этим хочешь сказать?» или «А зачем ты это говоришь?». И он ответит: «Да ничего не хочу сказать. Я сказал это просто так». Невротик, говорящий: «Сейчас идет дождь», никогда так не ответит. Он развеет иллюзию поверхностной истины. Он скажет нечто вроде «Идет дождь, и это отзывается грустью в моей душе».

Как можно ответить на вопрос о фразе 2? В каком смысле с точки зрения Ранка может быть истинной фраза «Все смешалось в доме Облонских»? По-видимому, в том смысле, что эта фраза задает некий новый возможный мир, создает новую истину. Но, говоря так, не вкладываем ли мы в понятие истины разные смыслы. Логический, с точки зрения которого эта фраза не может быть истинной, поскольку никаких Облонских никогда не существовало; и какой-то особый ранкианский смысл, в котором все же *стоит* говорить, что эта фраза выражает истину? В чем же состоит это ранкианское понимание творческой истины? По-видимому, именно на этом надо заострить внимание.

Наш вопрос следовало бы переформулировать как «В чем истинность фразы: «Все смешалось в доме Облонских» в контексте романа Льва Толстого «Анна Каренина»?» И на этот вопрос можно было бы ответить, скажем, так: «Истинность романа в верном и значительном показе того, что происходит, когда мужья изменяют женам, а жены мужьям, какие страдания они приносят себе и своим близким и как они грешат этим против религии и нравственности». «Все смешалось в доме Облонских» в этом контексте истинно в том смысле, что измена и ее обнаружение вселяет в семью хаос, энтропию, нарушает гармоничный порядок течения семейных событий.

Как можно проанализировать предложение 3 «Сегодня дурной день»? Ясно, что это высказывание принципиально омонимично, оно может быть воспринято просто как обыденная констатация плохой погоды, или неудачного течения дел, а может — как первая строка стихотворения Мандельштама. В своем первом, обыденном употреблении это высказывание практически ничем не отличается от высказывания «Сейчас идет дождь», может быть только некоторой своей обобщающей аксиологичностью. В качестве первой строки стихотворения эта фраза может нести творческую истину.

В чем заключается поэтическая Истина высказывания «Сегодня дурной день»? Опять-таки, как в случае с предложением Толстого, в учет должен браться весь художественный контекст или хотя бы значительная часть его.

Сегодня дурной день.
Кузнечиков хор спит.
И сумрачных скал сень
Мрачнее гробовых плит.
Мелькающих стрел звон
И вещей ворон крик.
Я вижу дурной сон,
За мигом летит миг.
Явлений раздвинь грань,
Земную разрушь твердь,
И яростный гимн грянь,
Бунтующих тайн медь.
О, маятник душ строг.
Качается, глух, прям,
И тщетно стучит рок
В закрытую дверь к нам.

Вот это стихотворение целиком, оно отражает некий не слишком приятный, мрачноватый, жутковатый, несколько даже мистический эмоциональный опыт. Можно сказать, что это стихотворение о границе между реальностью и иллюзией. В этом смысле истинность первой строки можно сформулировать как — «В дурной день открывается такое душе, что закрыто в хороший день». Мы совершенно не настаиваем именно на этой интерпретации, но поскольку наша цель — не изучение поэтики Мандельштама, то сойдет и такая. Можно ли сказать, что в таком понимании содержится некая трансгрессивная бытовому опыту истинность? По-моему, можно. Обычно среднее сознание любит хорошие дни и стремится не замечать дурных, а тем более делать из них какое-то полумистическое обобщение. Можно также сказать, что смысл строки «Сегодня дурной день» в сознании носителя языка складывается (в духе лингвистики языкового существования Б. М. Гаспарова) на пересечении обыденного употребления и аллюзии на мандельштамовский текст. Допустим, человек, который знает стихотворение Мандельштама, смотрит в окно и, наблюдая идущий дождь или сильный неприятный ветер, туман и так далее, говорит человеку, который предпо-

ложительно также знает мандельштамовский контекст: «Сегодня дурной день». Такое творческое постмодернистское (и тем самым шизотипическое) употребление данной фразы может означать нечто трансгрессивное ее обыденному употреблению. Возможно, говорящий, который произносит эту фразу, хочет сказать нечто вроде: «Сегодня дурной день, в такие дни полнее чувствуешь зыбкую грань явлений, зыбкую границу между реальностью и иллюзией. В яркий солнечный день мы окружены иллюзией того, что нас окружает подлинная действительность. В такой дурной день действительность кажется какой-то нереальной». Слушающий может подхватить интертекстуальное настроение собеседника и сказать что-нибудь вроде: «Да, недаром «петербургский миф» родился в городе именно с такой погодой, и особенностью этого мифа, частью которого можно считать стихотворение Мандельштама как петербургского поэта, является фундаментальность осознания зыбкости границ внешней реальности, ее сновидность, если угодно». Такой диалог несомненно уводит разговор от обычного повседневного обмена репликами типа — «Сегодня дурной день» — «Да, погода не подфартила!» — и делает его творческим в том смысле, который придавал этому понятию Отто Ранк, то есть трансгрессивным обыденному употреблению.

В этом смысле можно задаться вопросом, как бы сложилась судьба этого диалога, если бы мы решили понять его и не в повседневном, и не в творческом ключе, а в невротическом? Допустим, это разговаривают истерик и ананкаст.

Истерик говорит: Сегодня дурной день.

Ананкаст хочет уточнить: В каком смысле дурной день? Разве сегодня 13-е число или понедельник?

Истерик: Да нет, ты посмотри, как все небо обложило тучами, в такие дни только писать стихи или плакать.

Ананкаст: Какое сегодня число?

Истерик: Да не знаю я, какое сегодня число, разве важное, какое число? Важно, что день отвратительный. Ужасный день! Ни одного луча солнца, ни одной краски на небе, как будто все погрузилось в серую болотную тину.

Ананкаст: Главное, чтобы не пошел дождь, я забыл захватить зонтик. Ты мне дашь свой зонтик?

Истерик: Да бери хоть все зонтики. Но почему ты уходишь? Все меня бросают в этот дурной день!

Ананкаст: Я пока не уйду, я еще могу побыть у тебя тринадцать минут?

Истерик (иронически): А четырнадцать?

Ананкаст: Дело в том, что в шесть сорок пять мне надо быть на станции метро «Сокол».

Истерик: Сокол, ястреб, орел... курица. Ты низко летаешь, друг мой.

И так далее.

Что в этом разговоре отличает его от обыденного обмена репликами. Прежде всего, акцентуированность обоих характеров. Истерик эмоционально напряжен. Ему важно чувствование себя в этот неприятный день. Ему важно, чтобы его пожалели, чтобы его не оставляли одного в такой дурной день. Его заботит, что день серый, унылый, что в нем не хватает красок, так нужных ему в его истерической реальности. Ананкаста беспокоит совсем другое. Не «плохое» ли сегодня число, не идет ли дождь, ведь он забыл зонтик, успеет ли он на назначенную встречу в точно отведенное для нее время?

В каком смысле можно сказать, что в этом диалоге больше истины, в то время как предполагаемый обыденный обмен репликами иллюзорен. В том смысле, что он заполняется невротической истиной о самих людях, которые ведут разговор. Сами не замечая этого, они раскрывают в этом незначительном диалоге свои характеры. Для истерика дурной день — это серый неприятный день, для ананкаста дурной день это совсем другое — это определенное число или день недели, это дождь, если он не взял зонтика, это возможность нежелательного опоздания и т. п. То есть в незначительном разговоре они раскрывают истину о самих себе, при этом совершенно не замечая, что речь может идти о художественном дискурсе. Ведь невроз находится на противоположной стороне от творчества.

Что мы можем сказать в этом плане о психотическом высказывании «Я стена. Девушке трудно быть стеной». На уровне повседневной логики эта фраза является, конечно, ложной — человек не может быть стеной в неметафорическом смысле. Да и если бы он в метафорическом смысле сказал бы о себе, что он чувствует себя стеной, он бы как минимум был уже невротиком, если не пограничной личностью. Ощущение отсутствия живости, мертвенность — вот что он хотел бы передать этой фразой. Но девушка, которая произносит эту фразу у Лэйнга, имеет в виду нечто другое. Может быть, это в прямом смысле галлюцинаторно-бредовое ощущение себя стеной? Что в этом истинного? Может ли быть истинным бредово-галлюцинаторный комплекс? «Я стена» — означает «я мертва». Я трансгредиентна по отношению к повседневной жизни. И этот груз тяжел для формально живого человека, тем

более для девушки. Может быть, она имела в виду, свою девственность. Стена как нечто, не пробитое фаллосом. Психотической девушке трудно носить свою девственность. Она полагает, что никто не хочет ее дефлорировать. «Я стена» — означает «я — безжизненное даже не тело, а антитело, которое давит на мое исчезающее Собственное Я». Но психоз сродни творчеству, поэтому высказывание этой девушки очень легко может стать началом стихотворения, стихотворения о том, как тяжело быть девушке стеной.

Я стена. Девушке трудно быть стеной.
Никто не хочет опереться на стену.
Никто не хочет пробить дверь в моей стене.
Я одинокая стена заброшенного дома,
Дома, где никто не живет,
Дома, из которого ушли все его обитатели.
Я покосившаяся стена заброшенного мертвого дома.

Здесь творческое начало сказывается в переработке своего психотического тотального одиночества и мертвенности, в этом смысле такая переработка, безусловно, несет в себе некий заряд поэтической истинности.

Что же такое само творчество — истина или иллюзия? В той мере, в какой творчество ближе к повседневной жизни, оно иллюзорно. В той мере, в какой оно ближе к безумной диалектике, описанной выше, оно является проявлением истины. Можно сказать, что сама творческая интенция как преодоление невроза или психоза не в сторону обыденной жизни, а в сторону «священного безумия», является чем-то истинным, но творчество, которое уже появилось на свет, состоялось, является моментом обыденной жизни и, стало быть, оно иллюзорно. В этом смысле, чем больше в творчестве бессмысленного, тем оно более истинно, чем более творчество осмысленно, тем оно иллюзорней. На крайних точках здесь будут поэтика абсурда как проявление истинного безумия — с одной стороны (например стихи обэриутов), и так называемый реализм как нечто иллюзорное, близкое к обыденной жизни — с другой.

Но здесь вступает в силу новое противоречие. Реализм, как мы показали в книге [Руднев, 2002], есть функция депрессивности, то есть душевной патологии. Как же тогда мы говорим, что реализм это проявление иллюзии? Здесь необходимо разобраться более подробно.

Проблема реализма в искусстве тесно связана с проблемой депрессивного взгляда на мир. Основным пафосом и сутью художе-

ственного реализма, как он зародился в 1940-х годах в рамках натуральной школы, было изображение реальности такой, какова она есть, без обычных условностей искусства, то есть наименее *семиотизированно* и тем самым обесмыслено.

Ранний русский реализм («физиологический очерк» — характерен этот редуccionистский в семиотическом смысле термин) изображал мир, пытаясь отказаться от романтических и вообще акцентуированно литературных художественных штампов — занимательности, увлекательной интриги, жесткого распределения ролей героев, ярких описаний и стилистической маркированности. Реализм изображал мир тусклым и неинтересным, таким, каким видит его человек, находящийся в депрессии.

Здесь важно также помнить о принципиальной соотнесенности депрессивного и гипоманиакального взгляда на мир и соответствующего искусства. Депрессия и гипомания суть противоположные стороны одной медали. То есть, казалось бы, если при депрессии господствует бессмысленность, то при гипомании — гиперосмысленность. Это в определенном смысле так и есть. Но это не та символическая осмысленность, которую мы имеем при шизоидном взгляде на мир, где все предметы суть символы запредельного, «вечного и бесконечного смысла» [Бурно, 1996], или при паранойальном взгляде на мир, где все предметы обозначают одно и то же, например, измену жены (подробно о паранойе см. соответствующую главу нашей книги [Руднев, 2002]). При гипомании господствует совершенно иная, земная осмысленность, это осмысленность, которую принимает мир человека, у которого хорошее настроение, — все интересно, любопытно, увлекательно. Но стоит вновь подступить депрессии, как краски мира блекнут и осмысленности приходит конец. То есть гипоманиакальная осмысленность это в каком-то смысле тоже не семиотическая, сугубо вещная и в определенном смысле ложная осмысленность. Такая осмысленность в метафизическом плане не многого стоит — она ничего не раскрывает, она не трансгredientна окружающей действительности, но полностью погружена в нее. Уточняя сказанное, можно говорить о соотношении шизоидной символической осмысленности и шизофренического постсимволического абсурда (конструктивного в плане творчества и истины — например, творчество обзериутов), и о соотношении гипоманиакальной вещной осмысленности мира и столь же вещной его обесмысленности при депрессии.

Бывает не только депрессивный реализм, но и гипоманиакальный реализм. Например, роман гипоманиакального сангвиника

Александра Дюма-отца «Три мушкетера». Здесь все интересно, динамично, подвижно (и в этом смысле осмысленно) — но никакого проникновения в истину здесь искать не приходится. По контрасту с депрессивным романом, например «Обломовым», где редуцирована интрига и в узком литературном смысле ничего не происходит, в гипоманиакальном романе интрига наоборот играет самую важную роль — сюжет *qui pro quo*, где все время одно принимается за другое, где один обманывает другого, а другой — первого, где плетутся увлекательные интриги и т. д. — вот это настоящее гипоманиакальное «реалистическое искусство». Оно близко к массовому искусству, тогда как депрессивный реализм тяготеет к фундаментальному нарративу, так как на отсутствии интриги и редуцированном повествовании массового искусства не построишь. Потому-то гипоманиакальная осмысленность в метафизическом плане дальше от смысла и истины, чем депрессивная бессмысленность. Гипоманиакальное искусство ближе к языковой и социальной норме, поэтому оно полностью иллюзорно. Лишь в каких-то своих высших проявлениях оно приобретает хоть некоторую возможность подлинного смысла, как, например, у гипоманиакального Моцарта, да и то больше в тот момент, когда он все же грустит в своей музыке, чем когда он веселится.

Итак, подлинный реализм это депрессивный реализм, реализм «Обломова» и «Отцов и детей», где господствует мрачный взгляд на мир, обесмысливающий его. Депрессивный реализм потому и ближе к истинному творчеству, что в нем больше подлинной депрессивной бессмысленности, нежели в дутой гипоманиакальной осмысленности. Поэтому депрессивный реализм в каком-то смысле есть большее нахождение в истине, чем гипоманиакальный «реализм», тяготеющий к массовой квазиосмысленности. Массовое искусство — это пребывание в иллюзорности литературных штампов. Лишь в постмодернистском массовом искусстве, которое несколько шизофренизировано, пробиваются ростки подлинного смысла и подлинной истинности, как например в фильме «Матрица», где помимо чисто развлекательного интригующего квазисмысла имеется хоть и не очень глубокий, но все же глубинный шизотипический слой — осмысление событий фильма в духе травмы рождения Ранка, Эдипова комплекса и мифа о Спасителе (подробно о «Матрице» см. соответствующую статью нашего словаря [Руднев, 2001а]).

Итак, в каком смысле можно сказать, что депрессивный реализм ближе к истине? В таком же смысле, в каком депрессивное высказывание о мире как о чем-то бессмысленном ближе к истине, чем на-

полнение мира квазисмыслом, как это происходит в гипоманиакальном массовом искусстве. Когда Обломов лежит на диване и ему ничего не интересно, то он находится в каком-то фундаментальном плане ближе к истинности о мире, чем деятельный гипоманиакальный Штольц, живущий квазисмыслами. Об Обломове сказано в романе, что он как бы хранил в себе смысл так, как золото хранится глубоко в земле, хотя это золото смысла так и не вышло на поверхность. У Штольца этого запрятанного вглубь смысла-золота нет, поэтому ему так и дорог Обломов. Штольц чувствует интуитивно, что Обломов в чем-то как личность богаче его, поэтому он в конце романа живет воспоминаниями о своем покойном друге, который, на первый взгляд, как будто не представлял собой ничего интересного.

В этом была удача, но и иллюзия, в частности, русского депрессивного реализма, что он был по-своему, по-депрессивному глубок, в чем-то даже не менее глубок, чем предшествующий ему шизоидный романтизм, но, конечно, гораздо менее глубок, чем последующий модернизм. Да, реализм все время и делал шаги в сторону модернизма, то есть шизотипического искусства, что, прежде всего, касается Достоевского и Толстого, которые сами как личности не были меланхоликами, а были эпилептиками, то есть характерологически более сложными мозаиками. Поэтому их искусство гораздо психопатологичнее и тем самым глубже и истиннее, чем реализм их современников Тургенева и Гончарова (подробнее о русском реализме см. соответствующую главу книги [Руднев, 2000]).

Итак, душевная болезнь, творчество и истина становятся чрезвычайно близки друг другу. Повторим сказанное вначале Ранком. Нормальный человек живет в иллюзии, ибо он видимую реальность принимает за истину. Невротик (психотик) искажает (отрицает) эту видимую реальность и пред ним открывается истина. Истина эта, однако, почему-то невыносима, потому увидевший ее сразу регрессирует в болезнь, он «не может ее удержать», по словам Фуко. Удержать истину может творческая личность, которая по Ранку, является противоположной как нормальному человеку, так и невроту (психотику). Здесь возникает некоторое не то что противоречие, но недоговоренность, непроясненность.

Обычный нормальный человек не творит — он живет повседневной жизнью — набивает себе брюхо, копит деньги, в лучшем случае что-то шьет, чинит или паяет. Но и невротик не творит — он живет в болезни, недалеко от так ужаснувшей его истины. Лишь творческий человек не боится истины и смело идет ей навстречу. Но, во-первых, со времен Лоброзо и Кречмера творчество и душев-

ная болезнь, «гениальность и помешательство» идут рядом. То есть не все душевно больные — гении, но все гении — душевно больные. Во-вторых, возникает вопрос, чем же так ужасна эта истина, которой так боится душевнобольной и благодаря которой творит творческий человек.

Первое затруднение, я думаю, можно объяснить так. Как известно по воспоминаниям современников, Отто Ранк был сам латентным психотиком (см. предисловие к книге [Ранк, 2004]). Что такое латентный психотик? Это либо человек, который время от времени скатывается в психоз, а потом из него выбирается (как Ньютон), либо человек, всю жизнь живущий на границе между реальностью и ее психотической трансгрессией. Мне кажется, что последняя категория преобладает среди творческих людей. Собственно, получается, что «творческая личность» Ранка это и есть латентный психотик. И тогда понятно, почему Ранк говорит о преодолении видимой реальности невротиком и творческим человеком. Невротик ее не преодолевает из естественного страха перед безумием, психотик (знак равенства) творческий человек преодолевает, то есть осуществляет хрестоматийный психотический отказ от реальности. В случае творческого человека этот отказ может принимать не строго клиническую форму, а сублимироваться в творческую энергию преодоления обыденной реальности и создание новой вымышленной реальности. В отличие от клинического психотика, который полностью теряет связь с обыденной семиотической реальностью (при этом он может быть талантлив, как Даниэль Шрёбер), творческий парапсихотик все же остается тонкой нитью связан с обыденной реальностью. Эта нить может быть очень тонкой, как у художников-психотиков — обэриутов, Хлебникова, Стриндберга, Ван Гога и подобных им, она может быть достаточно крепкой, как у шизотипистов, которые, как правило, не впадают в клинический психоз, но всю жизнь живут в опасной близости от него, как Босх, Булгаков, Сальвадор Дали, Бунюэль и многие другие (см. нашу книгу [Руднев, 2003]).

Но гораздо сложнее вопрос о природе и сути той страшной истины, которую не может пережить обычный невротик и которую успешно сублимирует творческий тип Ранка (латентный психотик-шизофреник или эпилептик, шизотипическая личность).

Приведу клинический пример. Пациентка психоаналитика, женщина сорока лет шизотипического склада, существующая достаточно успешно на уровне, приближающемся к рабочему субдепрессивному, художница, вдруг встречает свою подругу, приехав-

шую из-за границы, которую она не видела несколько лет и с которой до отъезда была духовно очень близка. Подруга привозит из-за границы нового мужа, философа-американца из русских эмигрантов. Что же происходит? Они все трое сближаются. Вначале все идет хорошо, но потом пациентка начинает чувствовать странное беспокойство. Ей начинает казаться, что эти годы разлуки, когда она вовсе и не думала о своей подруге, были совершенно пустыми ничемными годами. И она чувствует, что жить прежней жизнью с мужем-филологом и двумя детьми она не может. Ее непреодолимо влечет к новым друзьям — к приехавшей подруге и ее мужу. В решающий момент ей снится сон, в котором она вступает в интимные отношения с мужем своей подруги, но лишь для того, чтобы вернуть или восстановить потерянного во сне их ребенка. Пациентка рассказывает свой сон аналитику. Тот дает следующую интерпретацию. Пациентка хочет стать дочерью своей подруги и ее мужа, для этого во сне и теряется дочь подруги, она хочет стать на ее место, но затем лишь, чтобы стать Эдиповой дочерью, то есть вступить в интимную связь с матерью-подругой. Пациентка принимает эту интерпретацию. Но в какой-то момент, общаясь с своими новыми «родителями», она обнаруживает, что ей просто невозможно от них уйти, она просто не может заставить себя встать, сесть в свою машину и уехать к своей семье. Подруга и ее муж не знают, что делать, предлагают пациентке остаться ночевать. Говорят, что она может видеть их так часто, как она хочет, но она чувствует, что это не то. В смятении она заставляет себя все же сесть в машину и уезжает к своей семье, но на следующий день у нее начинается тяжелый околопсихотический приступ, который приходится купировать основательной фармакологической терапией. Через некоторое время, выйдя из этого состояния, пациентка сообщает психоаналитику, что в тот момент, когда ей казалось, что она не может оторваться от своих новых психотических родителей, она как будто видела истину, оковы «согласованного транса» (термин Чарльза Тарта [Тарт, 1997]) обыденной реальности на какие-то несколько минут с нее спали, она «поняла», что она действительно дочь своих новых родителей и ее старая семья для нее не существует, но вид этой истины был нестерпим и, конечно, социально неприемлем; остатками сознания она понимала: то, что ей думалось, не может стать реальностью — и у нее, и у них своя жизнь, она — взрослый человек и должна вернуться к своей повседневности. Она преодолевает на некоторое время открывшееся ей неприемлемое безумно-истинное положение вещей, возвращается в семью, и организм ее реагирует

на это тяжелым психическим срывом. Не будучи гениально одаренной личностью, она не может сразу же претворить ужасную психотическую истину в приемлемые формы актуального для нее искусства. Более того, она на несколько месяцев лишается возможности творчества. Лишь проработав это событие на десятках психоаналитических сессиях, она через некоторое время вновь возвращается к своему творчеству.

Что же такое здесь было безумной истиной и как можно было бы избежать тяжелого срыва?

Безумная истина во многом сродни тому, что мы называли «бессознательным психотика» (в соответствующей главе книги [Руднев, 2004]). Бессознательное психотика не кроется где-то в глубинах, как у невротика и нормального. Психический аппарат в этой ситуации утрачивает возможность осуществления наиболее фундаментального механизма защиты — вытеснения. У невротиков и в меньшей степени у пограничных и шизотипов неприемлемые конstellации вытесняются из сознательного в бессознательное. Сознательная часть личности — это та часть, которая воспринимает внешнюю реальность и чаще всего отождествляет себя с этой реальностью. Бессознательная часть (не психотического типа) не является реальностью, оно является глубоко скрытой истиной. При излечении невротика, во всяком случае, в традиционной психоаналитической модели такого излечения, вытесненный в бессознательное неприемлемый материал прорабатывается на психоаналитических сессиях и вновь, уже в приемлемом виде переходит в сознание, после чего наступает облегчение. На место Оно становится Я — знаменитая Фрейдова формула психоаналитической терапии.

Но в случае психоза так не получается, потому что при психотическом отказе от реальности место реальности полностью занимает бессознательное, которое затопляет собой всю ментальную сферу субъекта, и он уже не может отличить, где внутреннее, где внешнее. Поэтому если психоаналитическое лечение психотика возможно, то оно, схематически говоря, происходит следующим образом. Сначала психотику вновь создают утраченную оппозицию сознательного и бессознательного, приоткрывают ему хотя бы чуть-чуть сознательную часть (о том, как это делается, см., например, блестящую книгу Вэйкко Тэхкэ [Тэхкэ, 2001]). Постепенно эта сознательная часть наращивается путем различных тончайших психоаналитических процедур с той целью, чтобы бессознательное хотя бы немножко отступило и приняло на себя традиционную роль «сточной канавы» вытесненного неприемлемого материала. Как только

психотик приобретает возможность вытеснять, значит, дело пошло на лад, по крайней мере, к частичному выздоровлению. Тогда он будет функционировать хотя бы на пограничном уровне, то есть пусть плохо, диффузно, но все же разграничивать собственное Я, внешнюю реальность и значимые объекты вокруг себя.

В случае пациентки, о котором шла речь, психоз почти наступил в том смысле, что она потеряла возможность или способность вытеснять неприемлемый материал (тот факт, что она регрессировала на эдипальный уровень и т.д.), поскольку ее бессознательное расширилось и почти поглотило ее Эго. Еще чуть-чуть, и она бы вообще перестала различать, кто, что и зачем. Этого, к счастью для нее, не произошло. Для нее, но не для нас. Если бы она попала в психоз, то есть действительно регрессировала бы до сознания маленькой девочки, которая хочет к новым хорошим папе и маме, мы имели бы интереснейший материал для размышлений. Но этого не произошло — остатками своей сознательной части пациентка чуть-чуть отодвинула от себя страшную бессознательную истину — собственно говоря, это и была истина — что она регрессировала до уровня эдипального ребенка. Хорошо хоть, всего лишь эдипального, поэтому ее так сравнительно легко удалось вытащить из ее состояния; если бы речь шла о подлинном психозе, ни о каком традиционном эдипальном уровне, конечно, не могло бы идти речи — регрессия была бы значительно глубже, неизвестно как глубоко, то есть это мог бы быть тоже функционально эдипальный уровень, но сугубо архаического порядка, то есть тот, который Мелани Кляйн и ее ученики приписывают младенческому возрасту (см. [Кляйн, 2001]).

Мы разобрали ситуацию, при которой нестерпимая, неприемлемая бессознательная истина одерживает верх в том смысле, что наступает или почти наступает психоз. Каким бы мог быть противоположный случай, случай «творческой личности»? В той точке, когда пациентка собралась с силами и доехала на машине к себе домой, могло произойти нечто противоположное тому, что произошло на самом деле. Она бы могла креативно проработать и изжить тот шок неприемлемой истины, которую ей довелось увидеть. Что же это был бы за механизм, который позволил бы не только избежать психоза, но и, например, создать значительное произведение искусства?

Здесь придется вновь вспомнить экономику распределения векторов и сил Суперэго и Ид. В момент осознания неприемлемой истины Ид вот-вот готово было взять вверх над Суперэго и полностью подавить его. Представим себе, что пациентка, скажем, подда-

лась бы уговорам хозяев и осталась бы у них ночевать. Что бы с ней произошло на следующее утро, неизвестно. Скорее всего, то же самое, что и произошло на самом деле, то есть тяжелый срыв, и в той предполагаемой ситуации скорее и произошел бы настоящий психоз и глубокая регрессия. Интуитивно чувствуя, что нельзя оставаться в психозогенной обстановке, пациентка позволила своему Суперэго в какой-то момент пересилить Ид, и она бежала из опасной обстановки. Можно сказать, что Суперэго, будучи в состоянии навязать ей хотя бы на короткое время спасительные иллюзорные прописные истины, спасло ее от подлинного психоза. Но спокойно и сохранно существовать в старой привычной обстановке она тоже не смогла и отреагировала компромиссным параспихозом. Но бывают разные Ид и разные Суперэго. В данном случае у пациентки было традиционное Суперэго и традиционное Ид. Традиционное Суперэго диктовало ей социально приемлемые нормы вроде «надо возвращаться в семью», «нельзя быть такой назойливой» и т.д. Традиционное Ид-желание влекло ее в противоположном направлении, то есть прямо к этим людям. Но еще существуют творческое Суперэго и творческое Ид. Что же они собой представляют?

Начнем с Суперэго. Оно, как известно, складывается, по крайней мере, из двух составляющих — материнской и отцовской. При этом ясно, что материнское Суперэго является в физиологическом и психологическом смысле более фундаментальным и более архаичным, так как мать — первый и до поры до времени единственный значимый объект в жизни младенца. Я полагаю, что не скажу ничего нового, хотя, возможно, в явном виде эта мысль и не высказывалась, что материнское Суперэго не является творческим. Оно является Суперэго выживания, так как на самых ранних стадиях младенчества ни о каком творчестве не может быть речи; речь может идти только о выживании. С другой стороны, именно материнское Суперэго, если вспомнить Мелани Кляйн и выделяемые ею шизоидно-параноидную и депрессивную младенческие позиции, это очень опасное и психозогенное Суперэго. Именно от матери в первую очередь (если разделять эти взгляды) зависит будущее психическое здоровье младенца, в частности, возможность или предрасположенность к шизофрении или маниакально-депрессивному психозу (соотносящимся соответственно с шизоидно-параноидной и депрессивной позицией). Поэтому можно с достаточной долей уверенности сказать, что нетворческий психотик — это субъект с преобладающим материнским Суперэго. Это достаточно хорошо соотносится с взглядами Грегори Бейтсона и его последователей на

этиологию психоза, где основополагающим понятием является понятие шизофреногенной матери [Бейтсон, 2000], но скорее противоречит взглядам Лакана, который опирался в своих концепциях психоза на понятие Имени Отца, то есть на отцовское Суперэго [Лакан, 1997]. Каким же может быть отцовское Суперэго? В первую очередь о нем можно сказать, что оно формируется в большинстве случаев тогда, когда уже сформировано материнское Суперэго, то есть, попросту говоря, ребенок начинает общаться с отцом и воспринимать его императивные энграммы, уже пройдя шизоидно-параноидную и депрессивную позицию, то есть после года, когда он начинает овладевать человеческим языком. Поэтому можно сказать, что в то время как материнское Суперэго — это немое, скорее тактильное, оральное, телесное, эмоциональное и в каком-то важном смысле досемиотическое Суперэго, отцовское суперэго — это в первую очередь *говорящий* Другой Лакана. (Тело отца играет в формировании личности человека значительно меньшую роль, чем тело матери.) Что же говорит этот Другой, и какую роль в свете развиваемых здесь идей играет отцовское Суперэго, или Имя Отца, в личности психотически ориентированного субъекта?

По-видимому, уместно предположить, что отцовское Суперэго может быть двух типов (так же, как, собственно, и материнское — но там все проще: материнское Суперэго, материнский голос — это либо привлекающий, либо отталкивающий и депривирующий, то есть мать может быть «хорошей матерью» или плохой, то есть шизофреногенной матерью). Первый тип отцовского Суперэго — это традиционное авторитарное, запрещающее Суперэго, это глас неумолимого Закона. Такое Суперэго было несомненно у Кафки, и все его творчество — это борьба, преодоление этого жесткого brutalного Имени Отца. Я думаю, именно о такого рода Имени Отца говорил Лакан. Гениальность Кафки спасла его от психоза, но все его произведения — это воплощение идеи отцовского Суперэго и способов борьбы, как правило, неудачной, с ним. Но пример Кафки, как нам представляется, скорее счастливое исключение. Второй тип отцовского Суперэго — это обучающее, творческое Суперэго. Такой тип отцовского Суперэго формируется тогда, когда отец с раннего возраста становится руководителем, учителем, наставником сына, а не просто воплощением непреклонного Закона. Именно такое творческое отцовское Суперэго, вопреки мнению Лакана, не отвлекает, а спасает субъекта от психоза. Как же оно это делает? Что такое вообще творчество и пребывание в творчестве? Можно сказать, что это пребывание в сознании онтологизации возможных миров.

Это означает, что для творческой личности становится возможным преодоление одного-единственного действительного мира, в котором он живет в повседневной реальности и возможность построения альтернативных возможных миров и в каком-то метафизическом смысле онтологизация этих миров. Это означает возможность построения такой системы событий, которая была бы спасительной альтернативой тому действительному миру, в котором живет субъект и тому положению вещей, в котором он пребывает. В частности, при пограничной ситуации возможного перехода в психоз такая счастливая возможность предоставляет субъекту выбор — или продолжать существовать в реальном мире, который, хотя и отрицается психозом, но, отрицая, тем самым подтверждает его (вспомним фрейдовское понятие *Verneinung* — высказывание «Это была точно не моя мать» в устах невротика означает «Это была точно моя мать» [Freud, 1981]). Альтернативой психозу является творческая проработка событий, которая состоит в построении альтернативного возможного мира с другим течением событий. То есть творческий субъект — психотик это такой субъект, который находит мужество себе сказать: «А предположим, что все было бы не так, а совершенно иным образом». Как же формируется творческое Суперэго в детстве, и как все сказанное может быть приложено к разбираемому нами клиническому случаю пациентки, которая хотела стать маленькой девочкой и обрести новых родителей в лице своих друзей?

Формирование возможности пребывания в творчестве и тем самым в альтернативных возможных мирах соответствует обучению понятию художественного вымысла, *fiction*. Что это значит? Это значит, в первую очередь, что субъект должен усвоить то, что можно назвать модальным мышлением или логикой вымысла. То есть он должен понимать функцию пропозициональных установок, или модальных операторов, типа «в художественном мире такого-то автора истинно или ложно то-то и то-то», «в романе Толстого «Война и мир» истинно то-то и то-то, в «Сказке о царе Салтане истинно то-то и то-то», и при этом сущность такого усвоения равнозначна пониманию того, что истинность в художественном мире не совпадает с истинностью в мире повседневном, то есть то, что истинно или ложно в художественном дискурсе, вообще может не иметь значений истинности применительно к обыденной жизни. Фундаментальную роль в этом постижении художественных миров играет, прежде всего, рассказывание ребенку вымышленных историй, например, сказок. Вероятно, можно предположить, что с очень раннего детства ребенок приобретает способность воспринимать ху-

дожественный нарратив. Трудно сказать, в каком именно возрасте это происходит, так как сказки начинают рассказывать детям с грудного возраста, однако мне представляется, что решающую роль здесь играет именно отцовское, а не материнское начало. Почему? Ведь логично предположить, что первые вымышленные нарративы до ребенка доносит именно мать. Но материнские нарративы служат иной цели, зачастую не имеющей прямого отношения к формированию понятия альтернативных возможных художественных миров — эти цели имеют дологический смысл — успокаивание, отвлечение, убаюкивание, просто приучение к звучащему слову. Но когда рассказывает сказки отец, чья личность в глазах ребенка олицетворяет собой закон и творческое начало, то в этот период ребенок должен уже понимать, что то, что происходит в сказке или детской истории, никогда не происходило в реальной жизни. И что интерес истории не в том, истинна она или ложна в целом, а в ее нарративной занимательности, в нарративном наслаждении. Как это связано и связано ли вообще с функцией Суперэго, с предрасположенностью к психозу и вообще с проблемами, рассматриваемыми в этой главе?

Анна Фрейд когда-то проницательно писала, что родители часто прививают ребенку отрицание реальности, то есть психотическое мышление, когда говорят, например: «Ты уже совсем большой, совсем, как папа» [Фрейд Анна, 1999]. Это мифологическое по своей сути отождествление с родителем в духе партиципации Леви-Брюля в больших дозах, по-видимому, достаточно опасное дело. Нарративизация сознания служит противоположному — она является предохранительным клапаном против психоза. Потому что в вымышленной истории, которая не является отрицанием реальности, а альтернативным возможным миром, то есть чем-то фундаментально противоположным психотическому бредово-галлюцинаторному миру, могут происходить самые удивительные вещи, и этим подчеркивается, что есть другой мир с другими правилами и законами, мир сказок, легенд, былин, песен и т. д. Когда-то Ю. М. Лотман писал, что в жизни любого народа с самого раннего периода его развития всегда развивалась поэзия, несмотря на то, что людям приходилось выживать в достаточно трудных условиях. То есть нарративная вымышленная область играет важнейшую роль. Без нее не обходится ни одна культура. Я думаю, что связь с функцией Суперэго здесь прежде всего предохранительная. Отец не только учит тому, как *надо* поступать в тех или иных обстоятельствах и как *нельзя* поступать ни при каких обстоятельствах — эта жесткость отцов-

ского Суперэго может привести субъекта с отклонениями в раннем развитии к психозу, потому что в экстремальной психозопрождающей ситуации у него нет механизма безопасного отреагирования на эту ситуацию. Когда невозможно поступить, как должно, или выполнить необходимые предписания Суперэго, человек может попасть в психологический капкан, путь из которого лежит через тяжелую регрессию. (С этим моим предположением, как мне кажется тесно связана теория *double bind* Грегори Бейтсона, когда субъекту дают два логически противоположных послания и он попадает в психоз [Бейтсон, 2000]). Этой регрессии, то есть психозу, можно противостоять, если наряду с функцией Символического, по Лакану, то есть наряду с запретами и предписаниями Суперэго, формируется функция Воображаемого, то есть то, как могло бы быть при других обстоятельствах. Человек, которому прививалось не только жесткое повелительное Суперэго, но и мягкое творческое Суперэго, оказывается в экстремальной ситуации не в ловушке, а перед распутием — можно поступить так, можно иначе; можно пойти направо или налево. Художественный вымысел служит для того, чтобы человек понимал, что его путь не жестко запрограммирован, что есть иные варианты продолжения событий.

В доказательство того, о чем здесь говорится, можно привести интересный, на наш взгляд, культурный факт — соотношение культур первой и второй половин XX века: довоенной серьезной модернистской культуры и послевоенной постмодернистской культуры. Одним из «завоеваний» первой была шизофрения, специфический психоз первой половины XX века. Тогда же формировалась фундаментальная психотическая художественная культура — живопись сюрреалистов, поэзия обэриутов, проза Кафки, фильмы Бунюэля (подробно см. главу «Шизофренические миры» книги [Руднев, 2004]). Несомненным завоеванием постмодернистской модели культуры стало падение частотности больших психозов, в частности, большой шизофрении, и актуализация малой амбулаторной шизофрении — шизотипического расстройства личности, в котором как и в постмодернизме, все скроено из осколков, и Суперэго которого носит тотально творческий характер — можно изменить финал произведения, можно проанализировать его тысячью различных способов и т. п. Релятивизация самого понятия истины в постмодернистской культуре способствует более гибкому реагированию на стрессовые ситуации. Конечно, шизотипическое расстройство личности — это не бог весть какое приобретение, и жить с ним субъекту достаточно трудно, но оно все же не отрицает реаль-

ности, не психотизирует личность именно в силу вступления закона альтернативных возможных миров в фазу своей фундаментальности (не случайно, конечно, что и сама семантика возможных миров сформировалась именно в постмодернистскую эпоху).

Как же могло помочь творческое шизотипическое сознание нашей пациентке, если бы оно было развито у нее в большей степени? Но вначале для простоты можно рассмотреть случай, как если бы у пациентки была нормальная (знак равенства) невротическая структура личности, а не погранично-шизотипическая. Допустим, если бы она была обыкновенной истеричкой, она бы попыталась просто соблазнить мужа своей подруги, а, соблазнив, показала бы ему на дверь, так как ее желание было бы исполнено. Если бы она была обсессивно-компульсивной структуры, то она, скорее всего, не довела бы до такого положения вещей, какое было в настоящем случае, то есть не пришла бы в гости к своим друзьям, а придя, ушла бы гораздо раньше, чем она это сделала на самом деле. Суперэго истерика — очень мягкое и податливое, Суперэго обсессивного — достаточно жесткое, но ясное, оно не допустило бы самой возможности фрустрации, испугавшись этой возможности. Если бы наша пациентка была шизоидной личностью, то она достаточно хорошо компенсировалась бы в своем замкнуто-углубленном мире, наделив эту парочку друзей какой-нибудь символической идеализацией, писала бы им письма, вела бы дневник, а потом бы и успокоилась.

Но наша пациентка — личность шизотипического склада. В ней сочетаются шизоидное, циклоидное, обсессивно-компульсивное и истерическое начала. Все эти голоса зазвучали вдруг разом, когда было уже поздно. Перед этим теплое циклоидное начало позволило ей орально-младенчески отождествиться с новыми «родителями», шизоидное — вмиг идеализировало их, представив в виде идеальной Эдиповой пары; истерическое начало, возможно, на некоторое мгновение подумало об адюльтере, но обсессивно-компульсивное тут же его одернуло. Затем грянул шизотипический оркестр без дирижера, сумбур вместо музыки — у пациентки случился тяжелейший депрессивный взрыв. Но ведь она была не психотического, а именно шизотипического склада. Чего-то не хватало в структуре ее личности, чтобы повернуть дело так, чтобы не обошлось без большой психиатрии. Авторитарный отец, пресловутое Имя Отца, жесткое в целом Суперэго и недостаточное присутствие творческого начала не позволили сделать этого. Сделать чего? Наивно думать, что человек, строящий свою жизнь в альтернативных творческих возможных мирах, спокойно приехал бы домой и написал кар-

тину «Новые папа и мама» или что-нибудь в таком духе. Если бы она была ученым, она бы могла написать статью подобную той главе, которую мы сейчас заканчиваем. Если бы она была Лаканом, она проанализировала бы свои структуры желания как нехватку в Другом. Много чего мог бы сделать поистине творческий человек. Она могла бы, в конце концов, творчески проработать создавшуюся ситуацию у психоаналитика.

Но ведь главное в творческом подходе к жизни другое. Это возможность взглянуть на ситуацию другими глазами и увидеть иное продолжение событий. Она могла бы проиграть мысленно (ее шизотипическая конституция ей это позволяла) и ситуацию адюльтера, и ситуацию некой странной экстравагантной жизни втроем, к которой косвенно приглашали ее друзья, она могла бы нарративно проработать случившееся при помощи не так в лоб поданного отражения ситуации, но как-то иначе, тоньше. Она бы могла творчески обратиться к своему детству и с помощью аналитика или самостоятельно взглянуть новыми глазами на своих настоящих покойных родителей или проанализировать положение в собственной семье, которое у нее было отнюдь не гладким. Ей могли бы открыться неограниченные возможности творчества, которые может давать повторное прохождение такой фундаментальной структуры развития, как Эдипов комплекс. Не каждому в жизни, во *взрослой* жизни представляется случай пережить, что это такое: быть влюбленным в отца и пытаться устранить мать. Ситуация постмодернистской эпистемической вседозволенности вполне позволяло все это. Но ясно, что недостаточно пребывать в постмодернизме и быть шизотипической личностью. Нужен еще талант, который не гарантируется ни первым, ни вторым. Талант, который позволил бы создать десять правд о случившемся, каждая из которых отличалась бы одна от другой и каждая была бы по-своему прекрасной и истинной. Но нужно быть Борхесом, чтобы написать «Три версии предательства Иуды», и Павичем, чтобы создать «Хазарский словарь».

ПЕДАНТИЗМ И МАГИЯ

*Пройти вдоль нашего квартала,
Где из тяжелого металла
Излиты снежные кусты,
Как при рождественском гаданье.
Зачем печаль? Зачем страданье,
Когда так много красоты?*

*Но внешний мир – он так же хрупок,
Как мир души. И стоит лишь
Невольный совершить поступок:
Задел – и ветку оголишь.*

Давид Самойлов

*Но в двенадцать ноль-ноль часов
Пристучал на одной ноге
На работу майор Чистов,
Что заведует буквой «Ге»!*

*И открыл он мое досье,
И на чистом листе, педант,
Написал он, что мне во сне
Нынче снилось, что я атлант!..*

Александр Галич

1. «УЧЕНЫЙ МАЛЫЙ, НО ПЕДАНТ...»

Педантизм обсессивно-компульсивных личностей (ананкастов), а также лиц, страдающих неврозом навязчивых состояний, пожалуй, самая бросающаяся в глаза черта таких натур. Карл Леонгард, психиатр из Германии, главу об ананкастах в своей книге «Акцентуированные личности» так и назвал — «Педантические личности». Вот показательный фрагмент из этой книги:

Эльза Ш., 1925 г. рожд., домохозяйка. <...>. Ш. очень добросовестна, всякую работу выполняет основательно. Соседи часто отмечают, что она чересчур аккуратна, без нужды усложняя себе этим жизнь. Ш. никогда не отдыхает, она работает с утра до вечера, не покладая рук, добиваясь во всем образцового порядка, безукоризненной чистоты. <...> Кроме работы по хозяйству для семьи Ш. еще возделывает садик. Грядки в нем прямые, как стрелки, ни единого сорняка не найти. Утром она всегда поднимается в назначенное время, но это не мешает ей заводить два будильника, «чтобы вовремя разбудить мужа». Ш. часто проверяет выполненную ею работу: вытрет пыль — и сразу начинает гладить рукой мебель, чтобы установить, не осталось ли пыли. Она обязательно дергает дверную ручку, заперев за собой входную дверь. Бывает и так, что возвращается домой убедиться в том, что газ и утюг выключены. Правда, ей никогда еще не случилось забыть выключить тот ли иной прибор, но все же она из-за этого беспокоится [Леонгард, 2000: 107–108].

Карл Леонгард — психиатр из ГДР (в оригинале его книга написана в 1960-е годы, этим объясняется некоторая наивность его стиля). Но кроме того, этим, вероятно, объясняется и тот факт, что в главе о компульсивных личностях автор ни словом не упомянул о другой определяющей черте этого характера и расстройства, черте, противоположной первой, — склонности к бытовой (и не только) магии — суевериям, приметам, вере в сверхъестественное, а также тому, что Фрейд в книге «Тотем и табу» назвал всемогуществом мыслей. Вот что сам Фрейд пишет об этом:

Название «всемогущество мыслей» я позаимствовал у высокоинтеллигентного, страдающего навязчивыми представлениями больного, который, выздоровев благодаря психоаналитическому лечению, получил возможность доказать свои способности и свой ум. Он избрал это слово для обозначения всех тех странных и жутких процессов, которые мучили его, как и всех, страдающих такой же болезнью. Стоило ему подумать о ком-нибудь, как он встречал уже это лицо, как будто вызвал его заклинанием; стоило ему внезапно справиться о том, как поживает какой-нибудь знакомый, которого он давно не видел, как ему приходилось услышать, что тот умер... [Фрейд, 1998: 107].

Обсессивно-компульсивные расстройства изучены настолько хорошо и подробно, что нет смысла останавливаться специально на тех многочисленных исследованиях, которые посвящены этому вопросу. Тем не менее, ни в одном из доступных нам исследований мы не нашли ответа на вопрос о том, как связаны такие, на первый взгляд,

противоположные особенности этого расстройства (мы будем рассматривать и невроз навязчивости, и обсессивно-компульсивный характер (ананкасты), и обсессивно-компульсивные состояния и соответствующие включения, характерные для психотических расстройств, будь то шизофрения или маниакально-депрессивный психоз), как, с одной стороны, педантизм, то есть нечто, как будто бы предельно рациональное, и магию, суеверия, всемогущество мыслей, то есть нечто, как будто бы предельно иррациональное, с другой. Об этой связи педантизма (в данном случае аккуратности) и магии (всемогущества мыслей), интерпретируя ее на психоаналитический лад, пишет в своей знаменитой книге «Психоаналитическая теория неврозов» Отто Фенихель.

Следующий случай хорошо иллюстрирует веру во всемогущество мышления, чувство вины, обусловленное этой верой, и попытки защититься от чувства вины посредством аккуратности.

Перед началом войны пациент, вешая свое пальто в шкаф, внезапно воспринял компульсивную команду: «Ты должен повесить пальто особенно аккуратно». Он, сопротивляясь, ответил: «Я слишком ленив», и вдруг почувствовал угрозу: «Если ты не повесишь пальто аккуратно, разразится война». Пациент не проявил осторожности.

Несколькими днями позже началась война. Пациент сразу вспомнил эпизод с пальто. Он знал, конечно, что причина войны не в его неосторожности, но чувствовал себя, словно дело в нем. Ранее он был убежден, что умрет на войне, и теперь считал войну справедливым наказанием за свою небрежность в повешении пальто.

Интерес пациента к войне имел долгую историю. В детстве он очень боялся деспотичного отца и преодолевал свою тревогу, путая маленького брата. Он вел себя садистски по отношению к брату, особенно во время игр в войну. Когда пациент был в юношеском возрасте, его брат умер от болезни. Тогда у него возникла обсессивная мысль о собственной смерти на войне. Эта мысль выражала бессознательную идею: «Я убил своего брата во время игры в войну, поэтому должен ожидать возмездия и умереть на войне».

Отец пациента сильно акцентировал аккуратность. Правильное вешание пальто означало послушание отцу. <...> Впоследствии аккуратность, означавшая послушание отцу, приобрела бессознательное значение отказа от убийства отца. Неаккуратность, напротив, означала «риск совершить убийство отца и быть убитым» [Фенихель, 2004: 390–391].

О связи педантизма и магии пишет также известный исследователь-мифолог Бронислав Малиновский.

<...> Магия требует строгого соблюдения множества условий: точное воспроизведение заклинания, безукоризненное исполнение обряда, неукоснительное следование табу и предписаниям, которые сильно сковывают мага. Если одно из многочисленных условий не выполняется, магия не удается [Малиновский, 1998: 85].

2. УБИЛ СВОЮ ТЕЩУ

Фенихель соотносит не только педантизм и бытовую магию, но и увязывает их с садизмом, о чем будет идти речь впоследствии. Позвольте мне также привести пример на связь педантизма и магических представлений. Г-н А., известный ученый, академик, сочетающий в себе компульсивные и истерические черты, крайне педантичный во всем, что касается того, что связано с научной работой (каждую мысль он записывает на отдельную карточку), считал, что убил свою тещу. Дело было так. Теща была уже тяжело больна раком в терминальной стадии. Г-н А. имел обыкновение по дороге с вокзала на дачу идти по определенной неудобной заросшей, но привычной тропинке. В тот вечер он встретил соседку по даче, которая уговорила его идти другим путем, более, по ее мнению, удобным, через дамбу. Он нехотя согласился. Ночью в Москве старой женщине стало плохо, и на утро г-н А. получил от жены телеграмму о том, что теща умерла. Г-н А. осознавал, что его теща была тяжело больна, но он был твердо убежден, что если бы он не пошел через дамбу с соседкой, а пошел обычным ритуальным путем по заросшей тропинке, то «она прожила еще хотя бы немного». Пытаясь объяснить свое убеждение, он утверждал, что если бы этот путь его ни к чему не обязывал, то ничего бы не произошло, но поскольку он поддался на уговоры соседки идти более удобным путем, а не обычной дорогой, то есть дорогой, гарантирующей заведенный порядок вещей (идея, чрезвычайно характерная для компульсивных), он нарушил этот порядок вещей и тем самым спровоцировал смерть тещи. Идея развилки, возможности идти одной дорогой или другой, то есть реализация компульсивной амбивалентности называется в очень многих поступках таких людей (см. также главу «О сущности безумия» книги [Руднев, 2005]). Компульсивные манипулируют, в сущности, всего двумя знаками, точнее, модальными операторами: «можно» и «нельзя». Их семиотика бинарна. Если, выйдя из дома, компульсивный, встречает женщину с полным ведром, это означает хорошее предзнаменование, если с пустым, — то дурное.

Г-н В., страдающий шизотипическим расстройством личности с выраженными компульсивными чертами, имел в доме, в котором была его квартира, два лифта, один большой, вместительный и другой маленький, на три человека (в дополнение к этому маленький лифт располагался слева — левая сторона в традиционных магических представлениях, как известно, считается дурной). Выходя на лестничную клетку, он нажимал на кнопку вызова лифта, и, если приходил большой лифт, это означало, что предстоящее мероприятие будет успешным, если же приходил маленький лифт, это означало, что ничего хорошего от выхода из дома ждать не приходится и можно даже возвращаться обратно домой, что подобные люди зачастую и делают — см., например, хрестоматийную статью Виктора фон Гебсаттеля «Мир компульсивного» [Гебсаттель, 2001]).

Обобщая сказанное, можно вслед за Кречмером (выделившим «диатетическую пропорцию» настроения у циклоидов и «психестетическую пропорцию» сверхчувствительности / бесчувственности у шизоидов) выделить своеобразную обсессивно-компульсивную пропорцию, и это будет именно пропорция между рационалистическим педантизмом и иррациональной магией (настоящее исследование во многом продолжает наше изучение обсессивно-компульсивного расстройства и характера, предпринятое в статьях [Руднев, 2000а, 2001] (см. также соответствующие главы книг [Руднев, 2002, 2005а], поэтому нам придется поневоле заимствовать иногда часть материала из указанных работ).

Так, Отто Фенихель пишет:

Мышление имеет для компульсивных невротиков особую ценность, что часто заставляет их очень высоко развивать свой интеллект. Однако их высокий интеллект наделен архаическими чертами, он преисполнен магией и суеверием. Эго у них расщеплено: одна его часть логическая, другая — магическая. Защитный механизм изоляции делает возможным поддержание такого расщепления. <...>

Симптоматика компульсивных неврозов исполнена магическими суевериями, такими, как компульсивные прорицания и жертвоприношения. Пациенты советуются с предсказателями, держат пари с Богом, боятся магического воздействия чьих-то слов, действуют, словно верят в существование призраков, демонов, и особенно — в злонамеренную судьбу, и в то же время остаются интеллигентными людьми, полностью сознающими абсурдность подобных представлений» [Фенихель, 2004: 392, 394–395].

3. АККУРАТНОСТЬ И САДИЗМ

На первый взгляд, как бы там ни было, ответ на заданный вопрос вроде бы напрашивается сам собой. Точность исполнения действия так же важна в компульсивных ритуалах и суевериях, как и в бытовом педантическом поведении компульсивных людей. То есть если не соблюсти точного до педантизма исполнения всех мельчайших подробностей ритуала, то он не будет иметь силы. Например, при совершении заговора или заклинания (связь которых с компульсивным миром нами подробно обоснована в работе [Руднев, 2000а] и соответствующей главе книги [Руднев, 2002]), важно соблюсти точную формулу, произнести ее определенное количество раз (об определяющей, поистине универсальной роли числа при obsessions и compulsions см. в указанных выше наших работах; впрочем, о важности чисел у компульсивных писал уже Эуген Блейлер в знаменитом «Руководстве по психиатрии» в начале XX века [Блейлер, 1993]). Отто Фенихель приводит интересный клинический пример:

Рассмотрим простой пример нарастания симптоматики. Пациент компульсивно избегал числа три. Это число подразумевало для него сексуальность и наводило на мысли о кастрации. Он обычно делал все четыре раза, чтобы быть уверенным, что избежит проклятого числа. Несколько позже пациент почувствовал, что четыре слишком близко к трем, в целях безопасности он начал предпочитать число пять. Но пять — нечетное число, поэтому плохое. Оно было замещено числом шесть. Шесть — это два раза по три, семь — нечетное число. Пациент решил остановиться на числе восемь и считал его благоприятным в течение ряда лет [Фенихель, 2004: 401].

А вот в заговоре:

Эти девять сильны против девяти ядов.

Змей заполз, убил он человека;

тогда Водан взял девять веток славы,

так поразил он змея, что тот разбежался на девять [частей].

<...>

Это противостоит боли, поражает яд,

это сильно против тридцати трех,

против руки врага и внезапного приступа,

против колдовства мелкой нечисти.

Теперь эти девять трав сильны против девяти

убегающих от славы (фрагмент взят из книги [Топорова, 1996: 145]).

А вот как описывает магический обряд Джеймс Фрэзер в «Золотой ветви»:

Если, к примеру, колдун желает вызвать у своего врага головную боль, то делает его фигурку из теста и, прежде чем бросить ее в печь, прокалывает ей гвоздем голову. Но предварительно он должен воткнуть в фигурку обрывок одежды своей жертвы. Если он хочет, что бы его жертва сломала руку или ногу, то отрывает у фигурки соответствующую конечность. Если он желает, чтобы жертва страдала от непрерывной боли, то целый день бьет ее металлическую фигурку молотком на наковальне, приговаривая: «Как этот молоток бьет по наковальне, не останавливаясь весь день, так пусть несчастье преследует того-то и того-то всю жизнь». Так же поступают и с бумажными фигурками, прокалывая их гвоздями с колючками, или отрывая конечности. Чтобы жертва страдала всю жизнь, колдун в конце концов зарывает фигурку на кладбище, скотобойне, бросает ее в печь или колодезь. Если фигурка брошена на дно реки, жертва будет непрерывно дрожать от холода; если же она погребена в печи, то жертва будет постоянно пылать от гнева. Если фигурка просто зарыта в землю, не будучи повреждена или проколота, жертва просто медленно умрет. Если фигурка представляет собой статуэтку, то достаточно того, что ее сделает колдун и произнесет над ней соответствующее заклинание; но если фигурка сделана из бумаги, то она должна быть сделана писцом, который наносит на тело и конечности каббалистические формулы [Фрэзер, 1998: 15–16].

Однако в чем смысл этого магического педантизма и как он связан с такими фундаментальными характеристиками обсессивно-компульсивных, как их анальные истоки, в частности, анальный садизм; как связана аккуратность и чистоплотность с анальностью — одними разговорами о «реактивном образовании», то есть образовании идей, противоположных исходным (изначально грязный, анальный — становится педантичным чистюлей; изначально садистично-жестокий делается добрым и мягким) (ср.: «... Упорную рациональность обсессивной личности можно рассматривать как реактивное образование против суеверного магического мышления, которое не полностью скрыто обсессивными защитами [МакВильямс, 1998: 367]), тут явно не отделаться; возникает вопрос: «А почему так происходит?»

Так, например, уже из приведенной цитаты из Фрэзера видна садистичность магии. Вот еще более жестокий фрагмент:

Если человек желает вызвать боль, болезнь и смерть другого, он идет к знахарю, имеющему этот фетиш, и, заплатив ему, пронзает гвоздем или ножом

то место, в котором желает вызывать боль у своего врага. Удар ножом в жизненно важную часть приводит к мучительной смерти врага — этого человека; укол гвоздем в плечо, локоть или колено вызывает острую боль в этом суставе и показывает, что человек не желает убить своего врага, а хочет вызвать у него ревматизм, нарывы или подобные недуги» [Там же: 17].

4. АНАЛЬНОЕ, СЛИШКОМ АНАЛЬНОЕ

Анально-садистические истоки компульсивных общеизвестны. Однако каким образом садизм связан с пунктуальностью, пока не представляется выясненным. Здесь мы должны обратиться к метасихологическим основам психоаналитического понимания обсессивно-компульсивных расстройств. Огромную роль при обсессии играет отцовское Суперэго, оно является как источником педантизма, так и источником садизма, а в определенном смысле и источником магии. Обсессивный невроз — это «отцовский невроз», так как именно отец в первую очередь начинает играть все большую роль в жизни ребенка после прохождения им орального периода, когда основополагающую функцию для младенца выполняла мать и материнская грудь. Именно от отца исходят команды и запреты, которые к исходу Эдипова комплекса становятся командами и запретами Суперэго. Но обсессивное отцовское Суперэго играет по преимуществу анально-садистский характер. Именно отец, а не мать в большинстве случаев приучает ребенка пользоваться горшком, приучает его к туалетной морали. Именно отец, будущее Суперэго, заставляет педантично опорожнять кишечник в одно и то же время, откуда и происходит анальная фиксация и дальнейшее развитие невроза навязчивых состояний. В этом и состоит соотношенность анальности и педантизма — команда отца-Суперэго звучит примерно так: «Испражняйся в одно и то же время». Но почему так необходимо испражняться в одно и то же время? На этот вопрос можно ответить, используя социальный и биологический аспект. Социальный аспект заключается в том, что психоаналитическое изучение обсессии и истерии, двух главных «неврозов переноса», началось еще в викторианскую эпоху, эпоху крайней регулярности, косности, ригидности, запретов, аскетизма, пуританства и педантизма. Биологический аспект заключается в том, что испражнение в одно и то же время соответствует естественному ритмическому распорядку дня ребенка, что считается полезным. Как ребенка приучают к регулярному кормлению, регулярному отходу ко сну, регулярным прогулкам, точно так же его приучают и к регулярному испражне-

нию. Но испражнение вещь очень сложная. Вот что пишет об этом американский психоаналитик Геральд Блюм:

Анальная зона приобретает существенное значение в формировании личности, начиная иногда со второго года и вплоть до четырех лет. <...> Помимо разрядки напряжения стимуляция слизистой оболочки нижнего отдела кишечника при выделении экскрементов дает чувственное наслаждение, сравнимое с сосанием на оральной стадии <...>. Во второй фазе ребенок в большей степени наслаждается задерживанием, чем выделением фекалий. Одна из причин состоит в открытии того, что задерживание тоже может обеспечивать интенсивную стимуляцию слизистой оболочки. Другая причина — в высокой ценности, которую придают взрослые отправлениям кишечника. Если отходы ценятся другими, ребенок предпочитает задерживать, а не «отдавать». <...> Ребенок может утилизировать фекалии в качестве подарка, чтобы продемонстрировать любовь или сохранять их с целью выражения жестокости по отношению к родителям (Фрейд подчеркнул, что в своей функции подарка фекалии в культуре олицетворяют деньги, недаром грабитель-медвежатник оставляет возле ограбленного сейфа «кучу» в качестве эквивалента украденного — В. Р.).

Далее, излагая неофрейдистскую точку зрения, Г. Блюм пишет:

Томпсон чувствует, что следует подчеркивать не удовольствие от экскреции, а борьбу с родителями. Первое время существует острый конфликт между желаниями ребенка и планами родителей. <...>

Салливан связывает анальные функции с влечением к превосходству и стремлением к безопасности. <...>

Развитие мышечной системы, частью которой являются сфинктеры, по мнению Эриксона, предоставляет ребенку большую власть над окружением, выражающуюся в способности достигать и схватывать, бросать и отталкивать, присваивать вещи и удерживать их на расстоянии. <...>

Предполагается, что анальная фаза также свидетельствует о действительном начале любви к другой личности. Любовь подразумевает стремление сделать другого человека счастливым, что в этот период выражается в готовности ребенка расстаться со своим ценным имуществом, фекалиями, чтобы доставить радость родителям» [Блюм, 1996: 105–109].

В принципе с точки зрения современных американских педагогических теорий (идуших, например, от Бенджамена Спока) не имеет смысла заставлять ребенка вообще делать что-либо насильно. Пусть испражняется, когда хочет. Вот что пишет по этому поводу

в своем замечательном руководстве «Психоаналитическая диагностика» американский психоаналитик Ненси МакВильямс:

Ректальный сфинктер начинает выполнять свою функцию приблизительно с 18 месяцев. Следовательно, совершенно губительным является распространённый в начале века среди родителей среднего класса совет — начинать приучение детей к туалету на первом году жизни. Он поощрял насилие во имя родительского усердия и превращал благотворный процесс овладения навыком в борьбу господства и подчинения. Если принять во внимание, насколько популярным в ту эпоху было ставить клизмы маленьким детям — сугубо травматическая процедура, которую, как правило, оправдывают соображениями гигиены, — станут совершенно очевидными садистические импликации культурно санкционированного рвения в отношении преждевременного анального контроля. <...>

Фрейд доказывал: приучение к туалету обычно представляет собой первую ситуацию, когда ребенок оказывается вынужденным отказаться от того, что для него естественно, в пользу того, что социально приемлемо. Значимый взрослый и ребенок, которого обучают слишком рано или слишком строго в атмосфере мрачной родительской сверхзаинтересованности, вступают в борьбу за власть, и ребенок обречен на поражение. Состояние, когда ребенка контролируют, осуждают и заставляют вовремя исполнять требуемое, порождает у него чувство гнева и агрессивные фантазии — нередко о дефекации, которую ребенок в конечном счете ощущает как плохую, садистическую, грязную и постыдную часть себя. Потребность чувствовать себя скорее контролируемым, пунктуальным, чистым и разумным, чем неподконтрольным, хаотическим, беспорядочным, и ограничивать себя в проявлении таких эмоций, как гнев и стыд, становится существенной для поддержки самоидентичности и самоуважения [МакВильямс, 1998: 361, 362].

А вот что пишет Отто Фенихель на ту же тему:

Анально-эротические влечения сталкиваются в детстве с тренингом чистоплотности и способ, которым этот тренинг осуществляется, определяет, возникнут ли анальные фиксации. Тренинг может быть слишком ранним, слишком поздним, слишком строгим и слишком либеральным. Если он осуществляется слишком рано, типично вытеснение анального эротизма с последующим страхом и послушанием, а также глубинной тенденцией к бунтарству; если тренинг запаздывает, следует ожидать бунтарства и упрямства. Строгость причиняет фиксацию из-за фрустрации; либидное поведение со стороны матери влечет фиксацию в силу удовлетворения. Однако такое удовлетворение часто ограничено, поскольку мать воз-

буждает ребенка, но препятствует разрядке возбуждения. Слабительные средства увеличивают зависимость, клизмы порождают сильнейшее возбуждение и тревогу одновременно [Фенихель, 2004: 398–399].

Куда ни кинь, всюду клин. Получается, что от анальной фиксации никуда не деться. Бедные дети! Таким образом, педантизм, к которому приучает отцовское анальное Суперэго, оборачивается немотивированным садизмом: «Ты будешь испражняться в одно и тоже время, хочешь ты этого или нет, потому что я так хочу». Анальный садизм отца, накладываясь на эдипальную проблематику (а невроз навязчивых состояний носит эдипальный характер, лишь регрессируя к анальной тематике [Фенихель, 2004]), порождает рикошетом ответный садизм ребенка по отношению к отцу, желание его убить. В компульсивном варианте это желание продиктовано не только стремлением устранить соперника по любви к матери, но и отомстить анальному садисту-педанту. Как же это связано с компульсивной магией? Согласно Шандору Ференци ребенок в анальный период обладает галлюцинаторным (и не только) всемогуществом (знаменитая статья «Ступени развития чувства реальности» [Ференци, 2000]). Ребенок сам решает — отдать ему анальный подарок родителям или удержать его. В этом кроется обсессивное упрямство, о котором как об одной из основных черт «анального характера» писал Фрейд в статье «Характер и анальная эротика» [Фрейд, 1999]. Анальная магия, носящая, по Дж. Фрэзеру, имитативный характер, также осуществляется в отождествлении фекалий с пенисом, а пениса с ребенком (о чем подробно Фрейд писал в работе «Торможение, симптом и страх» [Freud, 1981]).

Здесь уместно спросить, почему ребенка заставляют опорожнять кишечник регулярно, в то время как опорожнять мочевой пузырь можно когда угодно? Этот риторический вопрос заставляет подумать еще раз (см. [Руднев, 2000а]) о соотношении двух универсальных психоаналитических неврозов — обсессии и истерии. Если обсессия связана с анальностью, то истерию многие психоаналитики увязывают с мочеиспусканием [Фенихель, 2004; Блюм, 1996]. Контролировать мочеиспускание гораздо сложнее. Дети гораздо чаще мочатся в постель, чем страдают «медвежьей болезнью». Таким образом, мочеиспускание, «разрешение свободно струиться» [Блюм, 1996] отдается на откуп истерическому, природному, в противоположность обсессивно-анальному, культурному. В принципе истерию и обессию можно рассматривать как два универсальных механизма, действующих в культуре: дискретно-запретительный и природно-попустительский.

5. «НАС МЫТЬ, И МЫТЬ, И МЫТЬ...», ИЛИ ОТ АНАНКАСТА К МАНЬЯКУ

Но вернемся к проблематике соотношения педантизма, садизма и магии при обсессивных расстройствах. Начнем с того, что произведем отождествление между педантизмом (сверхаккуратностью) компульсивных и чистотой. Действительно, мезофобия, боязнь загрязнения, с бесконечным мытьем рук, чрезвычайно характерна для компульсивных.

Приведем пример из книги Леонгарда, которую мы цитировали в начале нашего исследования:

У Т. появился навязчивый страх туберкулезных бацилл. <...> Круглые сутки ее преследовали навязчивые состояния. С утра до вечера она занималась стиркой, но все же не могла добиться желаемой чистоты. Дом у нее был полон всевозможных тряпок и тряпочек, каждая из которых имела специальное назначение. К дверным ручкам Т. иначе как через тряпочку не прикасалась (ср. о невозможности прикосновения к «грязному» табу (например, к менструирующей женщине) в книге Фрейда «Тотем и табу» [Фрейд, 1998]. — В. Р.). <...>

Особенно скверно на нее влияла хорошая погода: в солнечные дни она считала необходимым уничтожить бациллы туберкулеза, которые могли находиться на белье, при помощи солнечных лучей. Уже с ночи она начала собирать все белье, чтобы при появлении первых же лучей солнца развесить его во дворе. Состояние обследуемой особенно ухудшилось, когда ей нужно было выйти на улицу, страх прийти в соприкосновение с бациллами в эти моменты возрастал во много раз. Увидя где-либо пятна крови, Т. на большом расстоянии обходила это место, и тем не менее страх, что бациллы «перешли на нее из крови» (ср. о «заразительности» табу, о том, что прикоснувшийся к табу сам становится табу в упомянутой книге Фрейда. — В. Р.), не удавалось подавить. Ее преследовали воображаемые картины кровавой мокроты больных туберкулезом и все чаще ей мерещились на асфальте и стенах домов видоизменения в окраске, вызванные якобы кровью. В конце концов она стала выходить на улицу лишь в случае крайней необходимости [Леонгард, 2000: 112].

Связь чистоты с аккуратностью и педантизмом и грязи с неаккуратностью и анальностью очевидна. Точность мы отождествляем с чистотой. Мы говорим «эта работа сделана удивительно чисто», имея в виду точность, аккуратность ее исполнения. И наоборот, существует выражение «грязный стиль», под которым имеется в виду не-

точный, неаккуратный, не соответствующий каким-то нашим стандартам стиль. Сходные примеры приводит В. фон Гебсаттель, он говорит о выражении «стрелять чисто» в значении «стрелять точно»; «неточность переживается ананкастом как загрязнение» [Гебсаттель, 2001: 293, 295]. Ананкаст, говорит В. фон Гебсаттель, «сгибается под тяжестью загрязнения из-за своей застойной, заторможенной жизни» [Там же: 297]. Здесь же автор говорит следующее:

Сам по себе очистительный процесс пачкает, загрязнение распространяется, с одной стороны, в пространстве (на одежду), с другой стороны, во времени, переходя от одного момента к следующему и захватывая весь день [Там же: 293].

Это соответствует положению антропологов о заразительности табу, которое Фрейд приводит в своей книге «Тотем и табу»:

Навязчивым запрещениям свойственна огромная подвижность, они распространяются какими угодно путями с одного объекта на другой и делают этот новый объект, по удачному выражению одной моей больной, «невозможным». Такая невозможность в конце концов охватывает весь мир. Больные навязчивостью ведут себя так, как будто «невозможные» люди и вещи были носителями опасной заразы, способной распространиться посредством контакта на все, находящееся по соседству. При описании запрещений табу мы отмечали способности к заразе и к перенесению. Мы знаем также, что тот, кто нарушил табу прикосновением, сам становится табу и никому не следует приходить с таким человеком в соприкосновение [Фрейд, 1998: 48].

В. фон Гебсаттель также соотносит загрязнение у ананкастов с невозможностью компульсивно расстаться с прошлым, а очищение связывает с ориентацией в будущее. «Жизнь, — говорит он, — самоочищается через преданность силам будущего», и «здоровая жизнь очищается от прошлого» [Гебсаттель, 2001: 294, 296]. Грязь (полная захваченность прошлым) ассоциируется также со смертью, «мертвечиной» [Там же: 297]. Можно сказать, что «грязь» ананкастов — это энтропия, погружение в прошлое, а очищение — это информация, ориентация в будущее. Невозможность для обсессивной личности перешагнуть через прошлое делает его модель времени циклической. Если в случае истерического невроза мы имеем отказ и фальсификацию прошлого, то в случае обсессивно-компульсивного невроза имеет место символическое повторение прошлого. В случае

истерии имеет место отказ от прошлого, в случае навязчивого невроза — решительный отказ от будущего. Как отмечалось уже многими, особенностью обсессивно-компульсивного поведения и восприятия реальности является непреодолимая трудность, связанная со становлением во времени.

«Общим следствием такой склонности, — пишет Фриц Риман, — является стремление все оставить по-прежнему. Изменение привычного состояния напоминает о преходящем, об изменчивости, которую личность с преобладанием навязчивостей (обсессивные) хотели бы по возможности уменьшить. <...>

Когда что-либо изменяется, они расстраиваются, становятся беспокойными, испытывают страх, пытаются отделаться от изменений или ограничить их, а если они происходят — помешать им. Они противостоят тем изменениям, которые с ними происходят, занимаясь при этом сизифовым трудом, так как все мы находимся в потоке событий, «все течет и все изменяется» в непрерывном возникновении и исчезновении, и никто не может остановить этот процесс» [Риман, 1998: 166–167].

Еще более выразительно с экзистенциально-клинической позиции пишет об обсессивно-компульсивном восприятии времени В. фон Гебсаттель:

За этим феноменом (навязчивый запах собственного тела у пациента, о котором говорит автор. — *В. Р.*) стоит неспособность Н. направить поток энергии в русло выполнения задач, ориентированных на саморазвитие, и таким образом очистить себя от энергии стагнации. Эта неспособность — реальное нарушение, возможно, связанное с эндогенным депрессивным подавлением. В любом случае очевидно препятствие, блокирование течения жизни. К тому же нарушается темпоральность жизни — развитие блокируется, прошлое остается зафиксированным. Эта фиксация может переживаться как загрязнение, которое у человека выражается в беспокойстве о запахе, исходящем от тела. <...>

Ананакстический пациент не только не может сдвинуться с места, но он полностью захвачен прошлым с помощью символов нечистого, испачканного и мертвого [Гебсаттель, 2001: 294, 297].

Начиная какое-то действие или описание, ананкаст не может сдвинуться с места, поворачивает назад, делает шаг вперед и вновь поворачивает назад. Такая стратегия поведения прекрасно выражена в следующем характерном фрагменте рассказа Д. Хармса, который мы сейчас приводим:

Дорогой Никандр Андреевич,
 получил твое письмо и сразу понял, что оно от тебя. Сначала подумал, что оно вдруг не от тебя, но как только распечатал, сразу понял, что от тебя, а то, было, подумал, что оно не от тебя. Я рад, что ты уже давно женился, потому что когда человек женится на том, на ком он хотел жениться, то значит, он добился того, чего хотел. И вот я очень рад, что ты женился, потому что когда человек женится на том, на ком он хотел, то значит он добился того, чего хотел. Вчера я получил твое письмо и сразу подумал, что это письмо от тебя, но потом подумал, что кажется, что не от тебя, но распечатал и вижу — точно от тебя». (И так далее.)

Из всего сказанного и процитированного ясно, что обсессивно-компульсивная личность не может реализовать и использовать обыкновенную линейную модель времени и использует циклическую модель, связанную с постоянным повторением, что уходит корнями в мифологическую традицию. Однако следует заметить, что привычный для исследователей мифологического времени аграрный цикл, связанный с культом бога плодородия, умирающего и воскресающего бога, здесь не подходит, поскольку в обсессивно-компульсивном времени ничто не умирает и тем более ничто не воскресает. Здесь скорее определяющую роль играет магическая сторона обсессивно-компульсивного характера, которая позволяет провести аналогию между повторяющимся временем ананкаста и временем малого ритуала типа заговора или заклинания. В повторяющемся времени заговора нет той катарсической силы, которая имеет место в аграрном цикле — в заговоре повторяется много раз, причем автоматически, без всяких изменений, сама заговорная формула. Здесь именно чистое повторение обретает заклинательную силу.

Мирча Элиаде в своей знаменитой книге «Миф о вечном возвращении» пишет:

...повторение наделяет событие реальностью. События повторяются, потому что они подражают архетипу: образцовому событию. Кроме того, путем повторения время прерывается или, в крайнем случае смягчается его разрушительный характер [Элиаде, 1998: 139].

Педантически подразумевается и указывается, что только повторенное *определенное* количество раз заклинание будет иметь магическую силу. В этом смысле можно сказать, что ананкастическое время, теряя признаки естественного времени, превращается в чистое механическое время, не подверженное ни второму началу тер-

динамики, как время циклоида, ни эсхатологическому становлению, как время шизоида (подробно см. главу «Шизотипическое время» книги [Руднев, 2004]), и в определенном смысле не имеющее начала и конца. Obsessивная мысль и компульсивное действие, можно сказать, автоматически повторяются, как маятник сломанных часов, которые показывают всегда одно и то же время.

Заканчивая разговор об obsessивно-компульсивном времени и вспоминая анальные истоки obsessивно-компульсивного, мы не можем не процитировать шокирующе-биологизаторскую, но по-своему очень верную цитату из книги Фрица Перлза:

Наш образ мышления детерминирован нашей биологией. Ротовое отверстие находится спереди, а анальное сзади. Эти факты каким-то образом имеют отношение к тому, что мы собираемся есть или с чем встречаться, а также к тому, что мы оставляем позади и испражняем. Голод, несомненно, имеет какое-то отношение к будущему, а испражнение к прошлому [Перлз, 2000: 125].

Здесь противопоставление между орально-депрессивным (бессмысленно текущие дни из прошлого в будущее) и анально-компульсивным (невозможность выбраться из прошлого, из «испражнений») получает дополнительную психоаналитически-биологизаторскую окраску.

Итак, ясно, что грязь связана с анальностью. Фенихель приводит следующий пример:

Пациентка страдала сильной фобией грязи и весь день оставалась в кровати, когда считала грязной свою одежду или комнату. Страх грязи в такие дни вообще не позволял ей покидать кровать, и в результате она действительно доходила до того, что пачкала кровать [Фенихель, 2004: 354].

Но грязь для компульсивных также теснейшим образом связана с сексуальностью. Пациент Вячеслава Цапкина, по его устному сообщению, отождествлял грязь, которая находится на полу, по метонимическому соотнесению с «половой грязью». Позвольте мне также привести пример. Г-жа С, молодая девушка 23 лет, obsessивно-компульсивная, студентка философского факультета, пригласила в дом своих родителей пожить на несколько дней своего друга, в которого она, по ее словам, была влюблена. Однако, по ее представлениям, они с другом должны были спать в разных комнатах. Родители пациентки, так как это им было по бытовым причинам не-

удобно, купили для гостя раскладушку и сообщили об этом дочери. Она была крайне недовольна. Когда же отец, озабоченный тем, что его взрослая уже дочь «засиделась в девках», полусутоливо сказал жене, что, дескать, теперь они хотя бы «потрахаются вволю», жена ему ответила, что имела на этот счет разговор с дочерью, которая заявила, что «этот путь не для них», что секс — это грязное дело и к любви не имеет никакого отношения. По ее словам, ее друг, такой же обсессивно-компульсивный «ботаник», тоже студент-философ, разделял ее мнение.

Ненси МакВильямс пишет в своем руководстве:

Человек, с которым я проводила первичное интервью, на вопрос о характере его сексуальных отношений с женой мрачно и с нажимом ответил: «Эту работу я выполняю» [МакВильямс, 1998: 364].

Почему же компульсивные относятся к сексу с таким отвращением? Потому что секс связан для них с анальной сферой, например, с анальной мастурбацией, к которой часто прибегают маленькие дети на соответствующей стадии психосексуального развития, отчего у них действительно становятся грязные и дурно пахнущие руки (о связи компульсивности с дурным запахом см. также упоминавшуюся уже статью [Гебсаттель, 2001]). Фенихель также пишет по этому поводу:

Физиологическая разрядка сексуальной активности пациентов не является адекватной разрядкой сексуального напряжения, которое реально выражается в их представлении о жестокости и грязи. <...>

Некоторые компульсивные невротики воспринимают сексуальность только в анальных понятиях, будто она сводится к туалету [Фенихель: 357, 361].

Фрейд в статье «Характер и анальная эротика» пишет, что «акт дефекации доставляет им удовольствие» [Фрейд, 1998а: 185]. Удовольствие от дефекации, наслаждение от дефекации и формирует анально-компульсивный характер и невроз навязчивых состояний. В дальнейшем благодаря реактивному образованию весь этот анально-сексуально-садистический комплекс начинает вызывать у взрослого компульсивного человека отвращение. Отсюда отвращение к сексу.

К анальности закономерно примешивается садизм. Возможно, что здесь также играет роль садистское истолкование ребенком «первосцены»: когда он наблюдает за половыми сношениями родителей,

ему кажется, что отец совершает садистское насилие над матерью (одна из первых работ, подробно посвященных первосцене, это большая статья Фрейда о так называемом Человеке-Волке «Из истории одного детского невроза» [Фрейд, 1996]) (мы уже писали, что эдипальная проблематика благодаря регрессии при компульсивном неврозе истолковывается в анально-садистических понятиях). Фрейд также писал, что скупой ассоциируется с грязным, а компульсивные чрезвычайно скупы, деньги для них, как известно, — это эквивалент фекалий, которые можно подарить в качестве первого сокровища родителям, но можно и удержать, отсюда запоры как метонимия скупости — то есть нежелания что-либо отдавать [Фрейд, 1998a].

Каким же образом чистота как эквивалент аккуратности и педантизма связана с магией? Итак, чистота — это антианальность, антисексуальность, антисадизм. В начале этого исследования мы приводили цитату из Фрэзера о садистичности магии. Весьма условно можно сказать, что магия разделяется на «черную», связанную с садизмом, в частности, убийством, и «белую», связанную с лечением, например, заговор на лечение каких-либо органов тела или болезней.

Если следовать логике фрейдовского «Тотема и табу», «черная магия», желание смерти отцу, королю, священнику (с того, как ритуально убивали царей начинается, как известно, огромное исследование Дж. Фрэзера «Золотая ветвь» [Фрэзер, 1985]), привела однажды к убийству членами первобытной орды общего отца и ритуальной трапезе его поедания [Фрейд, 1998].

Примерно такую же роль играет анальное всемогущество мыслей: «Я подумал, что он умрет, и он сразу умер». Почему всемогущество мыслей с садистическим оттенком анально? Это связано с идеей того, что фекалии «исчезают» в унитазе, как полагает ребенок. Уничтожение фекалий = анальный садизм = тяга к убийству. Мы говорим: «грязный убийца», «грязный преступник», «грязная личность». Всякий ли садизм имеет анальные истоки? По-видимому, да. (Впрочем, возможен, по-видимому, фаллическо-нарциссический (термин Вильгельма Райха [Райх, 1999]) садизм, но это скорее не садизм, а просто сильная агрессия — убить, как *проткнуть*; вероятно, такого рода агрессия имеет место на войне, где она садистически-анально не окрашена). Отсюда можно сделать шаг к садистам-убийцам, маньякам, которые, как известно, чрезвычайно пунктуальны! Они либо совершают преступления в соответствии со строго продуманным ритуалом или делают это по-разному, но тогда с педантично продуманной системой, как в известном фильме «Семь», где маньяк убивал жертву одну за другой, каждая из которых олицетворяла один

из семи смертных грехов (характерно компульсивное оперирование числом) (тот же самый тип преступника мы видим в романе Александры Марининой «Седьмая жертва»). Конечно, педантичные (кстати, чаще всего сексуальные) маньяки, убийцы-садисты не являются компульсивными невротиками. Это тяжелые психотики с выраженным обсессивно-компульсивным радикалом.

6. «КАК ПРЕКРАСЕН ЭТОТ МИР»: МАГИЯ АНАНКАЗМОВ И СУЕВЕРИЙ

Позвольте мне привести еще одну клиническую иллюстрацию. Г-н *D.*, филолог, 42 лет, родился в музыкальной семье (его старший брат работает скрипачом в симфоническом оркестре); г-н *D.* с детства обожал музыку и довольно хорошо ее знал, хотя не играл ни на одном инструменте; шизотипическое расстройство личности с выраженными обсессивно-компульсивными констелляциями. Примерно с 39 лет, после перенесения тяжелой ажитированной депрессии с бессонницей или укороченным сном г-н *D.* начал переживать мучительные музыкальные ананказмы: в его голове все время играла музыка — либо большие фрагменты классических произведений западных композиторов, либо, что было самое мучительное, «навязчивое повторение» обрывка одной и той же музыкальной фразы. По принципу «реактивного образования» (г-н *D.* — крайне демократических, даже правых взглядов, но, будучи москвичом, рос и воспитывался, естественно, в советской среде) вместо Баха и Шопена могли звучать обрывки советских песен «Подмосковные вечера», «Сняла решительно пиджак наброшенный...», «Как прекрасен этот мир, посмотри...» и т. п. И вот как-то г-н *D.* сказал одну фразу, примерно такую: «Стоит мне только подумать — и оно возникает». Он имел в виду следующее: стоило ему подумать о музыкальной фразе, как она тотчас возникала в его голове. Мне кажется, это может пролить еще один луч на механизм соотношения ананказма и магии. С одной стороны, мы здесь имеем хрестоматийное, хотя и на уровне одного сознания, «всемогущество мыслей» («стоит мне подумать об этом, как оно возникает»). С другой стороны, здесь происходило нечто вроде магической материализации мысли. Он случайно думал о какой-то музыкальной фразе, она сразу возникала в его голове, навязчиво повторялась, разрасталась, иногда обрастала какими-то дополнительными ассоциациями; потом, чтобы как-то отвязаться от нее, он мог начать ее напевать, или пытаться «сбить» другим музыкальным мотивом, более приемлемым — в обсессивном духе музыкальные мотивы делились на при-

ятные и неприятные; приятными, естественно, была классическая музыка, лучше, если чисто инструментальная, неприятными — советские песни с ненавистными кондовыми словами.

В чем же здесь *механизм* магии, и как она связана с «педантизмом навязчивого повторения»? У Антона Кемпинского, известного польского психиатра, в книге «Психология шизофрении» есть такая фраза:

Чертой магии является непропорциональное взаимоотношение причины и следствия; малое усилие — движение руки, произнесения проклятия — дает непредвиденный эффект [Кемпинский, 1998: 156].

Развивая мысль Кемпинского, российский психолог П. В. Волков пишет:

Нажатие маленькой ядерной кнопки и в результате гибель или спасение целой страны — таким возможностям техники позавидовала бы любая магия. Гомономонность навязчивых ритуалов, магических процедур и технических операций — вопрос, возможно, менее абсурдный, чем кажется на первый взгляд [Волков, 2000: 183].

А вот что пишет по этому поводу Александр Сосланд:

Чудо может быть рассмотрено как некое радикальное событие, противоречащее неким законам природы, при минимальном количестве энергии, на это событие затраченном. Чем более «энергоемкое» явление и чем меньше при этом усилие, затраченное на это явление, тем чудо, скажем так, значительнее. Взмах волшебной палочки, сдвигающий горы, трение старой лампы, вызывающее джинна, исполняющего любые желания — вот примеры несоответствия усилия и последствия. <...>

В пространстве глубинно-психологического дискурса такие связи восходят к описанному Ш. Ференци феномену инфантильного всемогущества (Ференци, 2000).

Этот феномен маркирует одноименную стадию инфантильного развития. Ребенок в некий период начинает понимать, что он может управлять миром посредством своего голоса. По его крику ему протягивают грудь, меняют мокрое белье, берут на руки, меняют игрушку и т.д. Переход от состояния мнимого всемогущества к реальному восприятию своих ограниченных возможностей — дело длительное и болезненное. Отчасти такая адаптация

происходит через восприятие сказочных образов волшебных предметов, таких, как сапоги-скороходы, скатерть-самобранка, ковер-самолет. Речь идет о предметах, связанных с одной очевидной закономерностью: при минимальных затратах — максимальный эффект» [Сосланд, 2005].

Итак, магия «ядерной бомбы» — это впечатляет. («Только подумаешь — и оно сразу возникает»). Оно возникает из одной точки (ср. этимологическое родство слов «точка» и «точный» — точка должна быть в определенном месте, точно, «педантично» зафиксирована (ср. выражение «попасть в самую точку» (!); также от немецкого *punkt* (точка) развилось слово *пунктуальный* (!); Макс Фасмер также пишет о соотнесенности слов *точка*, *точный* и *ткнуть* и в этой связи о половом акте: ткнуть, то есть проникнуть внутрь [Фасмер, 1996: IV, 90]; ср также глагол *пихать*, от которого предположительно образовалось слово «пизда» — первоначально «пихьда») и разрастается до невероятных размеров. Человек прокалывает в строго определенном месте фигурку из воска гвоздем (таких примеров примитивной магии (навязчивого ритуала [Фрейд, 1998, 2002]) сколько угодно, например, в той же «Золотой ветви» [Фрэзер, 1985, 1998]) — и совсем в другом пространстве далеко от этого человек умирает. Недаром эта магия называется гомеопатической: она маленькая, *точечная*, но за то какая *точная* и какая эффективная! Итак, из «педантичной» точки в маленьком пространстве «здесь» (нажатие кнопки, прокалывание восковой фигурки гвоздем) вырастает огромное, как правило, гибельное следствие (смерть человека, ядерный взрыв с гибелью миллионов людей). В чем же здесь имитационная магия? В том, что «как только подумаешь, оно сразу возникает». Гомеопатическая магия работает как метафора. Магия, в сущности, это и есть материализованная метафора. Точнее, имитативная магия — это метафора, контагиозная магия — метонимия (ср. мысли Р. О. Якобсона и Ж. Лакана об универсальности категорий метафоры и метонимии [Якобсон, 1985, Лакан, 1997]. Примеров таких магических метафор много опять-таки в «Золотой ветви»:

Они нашли ее и некоторых других заговорщиков, когда они подогревали на медленном огне сделанное из воска изображение короля. Их замысел состоял в том, чтобы подобно тому, как медленно плавился воск, король, исходя потом, постепенно бы чахнул, а когда бы воск совершенно растаял, дыхание покинуло бы короля, и он бы умер [Фрэзер, 1998: 23].

В Уэльсе древний метод лечения желтухи заключается в том, чтобы положить золотую монету на дно оловянной кружки, наполнить ее про-

зрачным медом и просить больного посмотреть в нее, не выпивая мед. Это необходимо делать, повторяя без ошибок восемь раз подряд молитву «Отче наш» [Там же: 26].

Вот еще очень интересная магическая метафора.

У дусунов из районов Туаран и Темпассук Британского Северного Борнео «когда мужчины вступают на тропу войны, женщины не должны ткать, иначе их мужьям не удастся спастись от врага. Потому что они не будут знать, в каком направлении бежать. Разнонаправленные движения челнока во время ткачества представляют неуверенные движения человека, бегущего, спасаясь от врага, то в одну, то в другую сторону [Там же: 46].

А вот это скорее метонимия:

Когда мужчина находится на охоте, его жена воздерживается от половых сношений с другими мужчинами (как трогательно! а когда он дома, значит, можно? — *B. P.*) и должна быть внимательна, чтобы никого не убить, даже поймав паразита, она должна его выбросить, не убивая. Она не может допустить, чтобы за ее спиной прошел какой-нибудь мужчина, и предупреждает его держаться вперед нее. Если же она пренебрегает какой-либо из этих предосторожностей, шансы ее мужа добыть дичь на охоте сводятся к нулю [Там же: 31].

Старый Макхани заверял меня, что невоздержанность жены, находящейся дома, приведет к тому, что на ее мужа нападет дикий зверь или он будет убит далеко в глуши. Кроме того, такие женщины должны соблюдать определенные правила в своей повседневной жизни. Они должны смазывать пол хижин только рано утром или поздно вечером, когда их мужья не заняты охотой; и тогда с ними будет все в порядке. Таким образом, поведение жены оказывает влияние на поведение мужа [Там же: 31].

7. ОТ НАВЯЗЧИВОСТИ К БРЕДУ

Как же ананкасты вляют на судьбу? Они делают это при помощи своеобразного гадания. Код ананкаста — бинарный код: налево пойдешь, коня потеряешь, направо пойдешь, полцарства найдешь. Вспомним г-на *B.*, у которого было два лифта — счастливый и несчастливый. Если ананкаст встречает женщину с полным ведром, значит, можно идти вперед, если с пустым — он возвращается. Чаще всего он склонен возвращаться, так как стратегия компульсивного — это стратегия непринятия решения, стратегия, как мы ви-

дели выше, цитируя статью В. фон Гебсаттеля «Мир компульсивного, «блокирующая будущее».

Аарон Бек и Артур Фримен пишут в своем руководстве:

Так как в жизни много неопределенного, часто лучший выбор для такого человека — ничего не делать. <...>

Среди них выделяются дихотомическое мышление, тенденция придерживаться подхода «все или ничего» и выносить бескомпромиссные суждения. Именно эта тенденция лежит в основе ригидности, перфекционизма и склонности к промедлению у навязчивого человека. Из-за этого примитивного глобального стиля мышления навязчивый человек видит только черное и белое и не воспринимает доступных другим людям оттенков. <...>

При дихотомическом мышлении несовершенное решение по определению является неправильным и, являясь таковым, недопустимо [Бек-Фримен, 2002: 432].

В чем особенность мышления компульсивного человека? В том, что он все время видит во всем знаки: благоприятные или неблагоприятные. Мир полон примет. Пустое ведро или полное — это значит: можно идти или нельзя. Это означает, в частности, что семиотика обсессивно-компульсивного носит деонтический характер, существует в режиме «можно», «нельзя» или «должно», в то время как истерическая семиотика существует в аксиологическом режиме «хорошо», «плохо», «безразлично» (подробнее см. также главу «О сущности безумия» книги [Руднев, 2005]).

Для обсессивного сознания «это — стол» может означать либо нечто позитивное, либо нечто негативное. Например, он, видя стол, может начать навязчиво повторять: «Где стол был яств, там гроб стоит». Тогда стол для него будет знаком чего-то неблагоприятного. Напоминанием или предостережением о смерти или о том, что еда — это только путь к смерти. Вообще письменный стол — довольно важный навязчивый объект для компульсивного человека, особенно если он принадлежит к людям, занимающимся умственным трудом. Известно, что разборка письменного стола, раскладывание всего по местам, может заменить для компульсивного саму работу, так как для такого поведения в принципе, как показал фон Гебсаттель, очень трудно какое-то позитивное становление.

Таким образом, семиотика обсессивно-компульсивного сознания имеет много вещей, но мало значений. В сущности, все сводится к двум значениям: «благоприятно» и «неблагоприятно». Семиотика

обсессивного сознания мистически-рационалистична, поэтому традиционно она считается мужской и, добавим, левополушарной семиотикой. Истерическая семиотика желания традиционно считается женской (и, стало быть, левополушарной) — она связана с эмоцией и желанием. Из этого можно сделать нетривиальный вывод, то есть скорее выдвинуть гипотезу, что нормы закреплены за левым полушарием, а желания и эмоции — за правым, что, в общем, соответствует нашим представлениям о работе полушарий, проанализированным, в частности, в трудах Л. Я. Балонова, И. Б. Деглина и их учеников [Деглин — Баллонов — Долинина, 1983].

Оба типа невроза связаны с избеганием осуществления желания, но обсессивно-компульсивный это делает напрямую, путем механизма защиты изоляции аффекта (как установил Фрейд в работе «Торможение, симптом и страх» [Freud, 1981]), в то время как истерический механизм защиты — вытеснение — работает в режиме наращивания аффекта. При этом обсессивный изолирует из вещи в событие (пустое ведро — никуда не пойду), а истерик вытесняет из события в вещь (дали пощечину — невралгия лицевого нерва [Брил, 1999]). При этом характерно, что событие обсессивно-компульсивного это минус-событие, а вещь истерика это квази-вещь. В этом их родство и противоположность депрессивной антисемиотике, где редуцируются как вещи, так и события [Руднев, 2002].

Пациентка Людвиг Бинсвангера, основателя одной из наиболее интересных версий экзистенциальной психиатрии — *dasein*-анализа — была шизофреничкой, но на первом этапе ее болезни у нее развился своеобразный навязчивый бред, который потом уже перешел в сверхценные идеи и превратился в бред преследования. Так вот, Лола Фосс все время испытывала судьбу следующим образом:

Мало-помалу ее суеверие распространилось на множество ситуаций. Например, если ей случалось увидеть четырех голубей, она истолковывала это как знак, что она может получить письмо, т. к. число четыре (*cuatro* по-испански) содержит буквы *c-a-r-t* (как в слове *carta* — письмо). Она любила своего жениха, но боялась, что он не женится на ней, если узнает о состоянии, в котором она находилась. Еще она чувствовала, что ей вообще не следует быть с ним, чтобы ее не захлестнули ее навязчивые идеи. Она объяснила, что это навязчивое стремление «прочитать» что-нибудь во всем так истощало ее, тем больше, чем больше она была среди людей. Неохотно и со смущенным смехом она сообщила, что кроме всего прочего трости с резиновыми наконечниками (то есть фаллические; но экзистенциальные аналитики не признают психоаналитической символики даже при

анализе сновидений) имели для нее особое значение. Она всегда поворачивала назад, когда видела джентльмена с такой тростью, т. к. в ней она «читала» следующее: «трость» по-испански *baston*; «on» наоборот *no*; «резина» по-испански *goma*; первые две буквы в английском *go*. Вместе это равняется «no go» что означает «Don't go on! Turn back!» (Не ходи дальше! Поверни назад!). Каждый раз, когда она не подчинялась этому распоряжению, с ней что-нибудь случалось. Когда у нее на душе было беспокойно, и она видела кого-нибудь, подпирающего лицо рукой, она успокаивалась. Почему? «Рука» по-испански *mano* (второй слог — *no*); «лицо» по-испански *cara*, что напоминало ей английское слово «care». Из этого она приходила в «no care» (нет заботы), т. е. нет причин беспокоиться, или, по-испански, *no cuidado*. Любое слово, начинающееся с «car» в испанском или немецком (*cara*, *carta*, *Kartoffel*) и связанное с чем-то, что означает «нет» (*no*), означает удачу. Все, что содержит слоги «si» («да» по-испански) или «ja» («да» по-немецки) подразумевает «да» на заданный внутренне вопрос: например, *nar-iz* (нос) — «is» это «si» наоборот; *ore-ja* (ухо); *si-lla* (стул); *go-ld* означает «go» и т. д. [Бинсвангер, 1999: 234].

Лола не могла прикасаться к определенным вещам — зонтику, полотенцу, щетке, воде, белью [Там же: 235], они были для нее табуированы подобно тому, как это описывает Фрейд, ссылаясь на антропологов своего времени, например, невозможности прикасаться к королю или священнику, так от этого немедленно умрешь [Фрейд, 1998].

Суеверие, — пишет далее Бинсвангер, — это всегда выражение боязни демонической силы рока. «Цивилизованный житель» Запада, который публично стучит по столу, или просто восклицает «постучи по дереву», когда кто-нибудь упоминает его хорошее здоровье или успех в бизнесе, таким образом надеется умолить судьбу оставаться благосклонным к нему.

Такое заклинание судьбы продиктовано страхом бросить вызов судьбе одним лишь словесным подтверждением благосостояния. Следовательно, это действие в то же время представляет собой извинение за это подтверждение. Акт заклинания, или формула «постучи по дереву», содержит обращение к судьбе с просьбой не счесть это подтверждение высокомерием, чересчур самоуверенной заносчивостью [Übermut]. Человек, который использует формулу «постучи по дереву», чувствует присутствие силы судьбы и в то же время верит, что он может повлиять на нее в свою пользу [Бинсвангер, 1999: 249].

«Нужно иметь ключ к системе знаков и уделять ей должное внимание» [Там же: 262], — пишет Бинсвангер далее, как бы цитируя свою пациентку. Судьба Лолы Фосс была печальна. Бинсвангер описы-

вает, как из навязчивых представлений вырастает бред преследования, в котором уже нет бинарной альтернативы между правильным и неправильным выбором. Выбор уже сделан, и это выбор в пользу, как он выражается, «омирения», то есть «капитуляции «я» перед миром [Там же, 264, 268], отдания своего «я» во власть Ужасного (ср. понятие Жуткого (Unheimliche) в одноименной знаменитой работе Фрейда [Фрейд, 1995]). Если на первом этапе, на этапе навязчивости Лола «с помощью сложной системы вербальных предсказаний ловить Ужасное на слове — заклиная его» (закливание при этом понимается как «выражение подчинения, которое сделало само себя узником и теперь в отчаянии бьется о стены своей тюрьмы» [269], если тогда она подчинялась навязчивым командам «Повернись кругом!», «Не доверяй никому!», «Остерегайся!», когда «будущее было то закрыто, то открыто» [271] (ср. выше мысли В. фон Гебсаттеля об отсутствии будущего у компульсивных личностей), как в ситуации красного или зеленого света светофора, когда счастье и блаженство зависят только от подчинения бессмысленному навязчивому приказу [282], то теперь obsessions перерастает в бред преследования. Бинсвангер рисует тонкую диалектику навязчивого и сверхценного (ср. наши наблюдения над этими понятиями в главе «Бред» книги [Руднев, 2005]), теперь ее преследует постоянное чувство, что «тебя подслушивают и тебе угрожают» [264] (бред отношения)? «неизбежное жутко-скрытое состояние захваченности, суда и осуждения, препятствования и нападения со стороны других» (бред преследования (ср. «Процесс» Кафки). Альтернатива — светофора больше нет, «я» погрузилось полностью в Ужасное, в бред, в состояния полного Ужаса. Здесь магия ее вербального оракула, магия светофора прекращает свое существование.

8. РЕЗЮМЕ. КАК ЖЕ ПЕДАНТИЗМ СВЯЗАН С МАГИЕЙ?

Ход наших рассуждений был таков.

1. Малиновский: «Магия требует строгого соблюдения множества условий: точное воспроизведение заклинания, безукоризненное исполнение обряда, неукоснительное следование табу и предписаниям, которые сильно сковывают мага. Если одно из многочисленных условий не выполняется, магия не удается».

2. Фенихель: «Мышление имеет для компульсивных невротиков особую ценность, что часто заставляет их очень высоко развивать свой интеллект. Однако их высокий интеллект наделен архаическими

чертами, он преисполнен магией и суеверием. Это у них расщеплено: одна его часть логическая, другая — магическая. Симптоматика компульсивных неврозов исполнена магическими суевериями, такими, как компульсивные прорицания и жертвоприношения.

3. Точность исполнения действия так же важна в компульсивных ритуалах и суевериях, как и в бытовом педантическом поведении компульсивных людей. То есть если не соблюсти точного до педантизма исполнения всех мельчайших подробностей ритуала, то он не будет иметь силы. Например, при совершении заговора или заклинания важно соблюсти точную формулу, произнести ее определенное количество раз.

4. Педантизм, аккуратность, будучи анально-садистичны по своим истокам, связаны с садистичностью магии. Фрэзер: «Если человек желает вызвать боль, болезнь и смерть другого, он идет к знахарю, имеющему этот фетиш, и, заплатив ему, пронзает гвоздем или ножом то место, в котором желает вызывать боль у своего врага. Удар ножом в жизненно важную часть приводит к мучительной смерти врага этого человека; укол гвоздем в плечо, локоть или колено вызывает острую боль в этом суставе и показывает, что человек не желает убить своего врага, а хочет вызвать у него ревматизм, нарывы или подобные недуги».

5. Каким образом садизм связан с пунктуальностью? Огромную роль при Obsессии играет отцовское Суперэго, оно является как источником педантизма, так и источником садизма, а в определенном смысле и источником магии. Obsессивный невроз — это «отцовский невроз», так как именно отец в первую очередь начинает играть все большую роль в жизни ребенка после прохождения им орального периода, когда основополагающую функцию для младенца выполняла мать и материнская грудь. Именно от отца исходят команды и запреты, которые к исходу Эдипова комплекса становятся командами и запретами Суперэго. Но Obsессивное отцовское Суперэго играет по преимуществу анально-садистский характер. Именно отец, а не мать в большинстве случаев приучает ребенка пользоваться горшком, приучает его к туалетной морали. Именно отец, будущее Суперэго, заставляет педантично опорожнять кишечник в одно и то же время, откуда и происходит анальная фиксация и дальнейшее развитие невроза навязчивых состояний. В этом и состоит соотнесенность анальности и педантизма —

команда отца-Суперэго звучит примерно так: «Испражняйся в одно и то же время». Как же это связано с компульсивной магией? Фереенци: ребенок в анальный период обладает галлюцинаторным (и не только) всемогуществом (статья «Ступени развития чувства реальности»). Ребенок сам решает — отдать ему анальный подарок родителям или удержать его.

5. Педантизм (сверхаккуратность) компульсивных связан с чистотой. Действительно, мезофобия, боязнь загрязнения, с бесконечным мытьем рук, чрезвычайно характерна для компульсивных. Связь чистоты с аккуратностью и педантизмом и грязи с неаккуратностью и анальностью очевидна. Точность мы отождествляем с чистотой. Мы говорим «эта работа сделана удивительно чисто», имея в виду точность, аккуратность ее исполнения. И наоборот, существует выражение «грязный стиль», под которым имеется в виду неточный неаккуратный, не соответствующий каким-то нашим стандартам стиль.

6. Но грязь для компульсивных также теснейшим образом связана с сексуальностью. Пациент Вячеслава Цапкина, по его устному сообщению, отождествлял грязь, которая находится на полу, по метонимическому соотнесению с «половой грязью». Ненси МакВильямс: «Человек, с которым я проводила первичное интервью, на вопрос о характере его сексуальных отношений с женой мрачно и с нажимом ответил: «Эту работу я выполняю».

7. Почему же компульсивные относятся к сексу с таким отвращением? Потому что секс связан для них с анальной сферой, например с анальной мастурбацией, к которой часто прибегают маленькие дети на соответствующей стадии психосексуального развития, отчего у них действительно становятся грязные и дурно пахнущие руки. Фенихель: «Физиологическая разрядка сексуальной активности пациентов не является адекватной разрядкой сексуального напряжения, которое реально выражается в их представлении о жестокости и грязи. <...> Некоторые компульсивные невротики воспринимают сексуальность только в анальных понятиях, будто она сводится к туалету».

Фрейд: «акт дефекации доставляет им удовольствие». Удовольствие от дефекации, наслаждение от дефекации и формирует анально-компульсивный характер и невроз навязчивых состояний. В дальнейшем благодаря реактивному образованию весь этот анально-сексуаль

но-садистический комплекс начинает вызывать у взрослого компульсивного человека отвращение. Отсюда отвращение к сексу.

8. К анальности закономерно примешивается садизм. Возможно, что здесь также играет роль садистское истолкование ребенком «первосцены»: когда он наблюдает за половыми сношениями родителей, ему кажется, что отец совершает садистское насилие над матерью. Каким же образом чистота как эквивалент аккуратности и педантизма связана с магией? Итак, чистота — это антианальность, антисексуальность, антисадизм. Можно сказать, что магия разделяется на «черную», связанную с садизмом, в частности, убийством, и «белую», связанную с лечением, например, заговор на лечение каких-либо органов тела или болезней. Если следовать логике фрейдовского «Тотема и табу», «черная магия», желание смерти отцу, королю, священнику, привела однажды к убийству членами первобытной орды общего отца и ритуальной трапезе его поедания. Примерно такую же роль играет анальное всемогущество мыслей: «Я подумал, что он умрет, и он сразу умер».

9. Почему всемогущество мыслей с садистическим оттенком анально? Это связано с идеей того, что фекалии «исчезают» в унитазе, как полагает ребенок. Уничтожение фекалий = анальный садизм = тяга к убийству. Мы говорим: «грязный убийца», «грязный преступник», «грязная личность».

Отсюда можно сделать шаг к садистам-убийцам, маньякам, которые, как известно, чрезвычайно пунктуальны! Он либо совершают преступления в соответствии со строго продуманным ритуалом или делают это по-разному, но тогда с педантично продуманной системой.

10. В чем же здесь механизм магии, и как она связана с «педантизмом» навязчивого повторения? Кемпинский: «Чертой магии является непропорциональное взаимоотношение причины и следствия; малое усилие — движение руки, произнесения проклятия — дает непредвиденный эффект».

Оно возникает из одной точки (ср. этимологическое родство слов «точка» и «точный» — точка должны быть в определенном месте, точно, «педантично» зафиксирована (ср. выражение «попасть в самую точку»; также от немецкого *punkt* (точка) развилось слово *пунктуальный*; соотносительность слов *точка*, *точный* и *ткнуть* и в этой связи о половом акте: ткнуть, то есть проникнуть внутрь. Человек

прокалывает в строго определенном месте фигурку из воска гвоздем — и совсем в другом пространстве, далеко от этого человек умирает. Недаром эта магия называется гомеопатической: она маленькая, *точечная*, но за то какая *точная* и какая эффективная! Итак, из «педантичной» точки в маленьком пространстве «здесь» (нажатие кнопки, прокалывание восковой фигурки гвоздем) вырастает огромное, как правило, гибельное следствие (смерть человека, ядерный взрыв с гибелью миллионов людей).

11. Магия — это оказание какого-то воздействия на судьбу, то есть на цепь якобы случайностей, которые на самом деле оказываются необходимостью. Слово «необходимость», принадлежащее алетической модальности, похоже на слово «точность». Ср. «Он точно придет» и «Он с необходимостью придет». Так же здесь имеется сходство с модальностью нормы, деонтической: «Он точно придет» значит, что он должен прийти — и также сходство с аксиологической модальностью ценности (хорошо — плохо): «Он должен прийти, значит, он хочет прийти» (кстати, именно такова логика ананкаста: «Я должен хотеть»).

12. Как ананкасты влияют на судьбу? Они делают это при помощи своеобразного гадания. Код ананкаста — бинарный код: налево пойдешь, коня потеряешь, направо пойдешь, полцарства найдешь. Комппульсивный человек видит во всем знаки: благоприятные или неблагоприятные. Мир полон примет. Пустое ведро или полное — это значит: можно идти или нельзя. Это означает, в частности, что семиотика обсессивно-компульсивного носит деонтический характер, существует в режиме «можно», «нельзя» или «должно».

13. Ганнушкин: «Ананкастичность есть проявление педантизма, только перешедшее уже известную грань». Именно эта трансгрессия, переход через границу, и есть мистицизм, магичность ананкастов.

14. В наших рассуждениях упущено одно звено. Мы не говорили о связи языка и магии, и при этом мы исходили из неверной посылки, что магический архаичный язык, тот же самый, что и современный. Для доказательства обратного нам теперь придется привести обширную цитату из статьи А. Ф. Лосева «О пропозициональных функциях древнейших лексических структур» (Мы будем нумеровать фрагменты из Лосева, так как в них одно следует из другого):

14. о. «Если бы мы захотели начать с наиболее древнего архаического строя предложения, то нам предстояло бы, прежде всего, расстаться с нашим

обычным синтаксисом, характерным для индоевропейских языков, где предложение даже не имеет еще своих выработанных членов, и даже еще не имеет четко выраженных частей речи.

- 14.1. Этот синтаксический строй в настоящее время получил название *инкорпорированного* (от латинского выражения *in corpore*, что значит *в целом, целиком, без разделения*). Сущность его заключается в том, что речь здесь еще не знает раздельных частей речи и раздельных членов предложения. Предложение строится здесь путем простого комбинирования разных основ или корней без всякого их морфологического оформления, путем простого нанизывания, в результате чего и образующиеся из них предложения являются в то же самое время ничем иным, как одним словом. Инкорпорация есть, таким образом, комплексное слово-предложение.
- 14.2. Так, например, в колымском диалекте одульского (юкагирского) языка мы имеем такую фразу: *asayulsoromoh*, где *asa* — означает *олень*, *yuol* — *видение*, и *soromoh* — *человек*. Другими словами это есть «олень-видение-человек», что в переводе на русский язык означает «Человек увидел оленя».
- 14.3. Отсутствие морфологии в инкорпорированном грамматическом строе свидетельствует о том, что инкорпорированное мышление оперирует исключительно только бесформенными, расплывчатыми, не анализируемыми чувственными пятнами.
- 14.4. Что такое отсутствие разницы между основой слова и ее оформителями с точки зрения мышления? Ведь это же есть не что иное, как отсутствие различия между сущностью и явлением.
- 14.5. В инкорпорированном синтаксисе отсутствует не только изменение слов, но и вообще разделение их на части речи. Часть речи — есть языковое выражение и практическое осуществление в речи логических категорий.
- 14.6. Ясно, что отсутствие частей речи в языке соответствует отсутствию логических категорий в мышлении, а отсутствие логических категорий в мышлении есть отсутствие для такого мышления и в самой действительности подобного же рода противопоставление вещей и их свойств, качественных и количественных, их действий и пр.
- 14.7. Что значит субстанциональное присутствие целого в своей части? Это значит, что с уничтожением или устранением данной части уничтожается или устраняется само целое. Если это целое действительно присутствует в части как таковое, то есть субстанционально и нумерически, а не только внешне и не только видимо, то, конечно, оно должно погибать вместе с гибелью этой одной части. Однако где же в действительности мы находим такие вещи, которые бы характеризовались подобным отношением целого и частей? Такие вещи суть только живые организмы, организмы жизни.
- 14.8. А теперь мы дадим название той идеологии и той логике, которая вырастает в связи с инкорпорированным строем предложения. Эта идеология и эта

логика есть мифология. Ведь мифологией мы называем именно понимание всего неживого как живого и всего механического как органического.

- 14.9. Говоря вообще, для инкорпорированного мышления все решительно и целиком присутствует или, по крайней мере, может присутствовать во всем. Да иначе это и не может быть, поскольку инкорпорированное мышление, с одной стороны, не способно ничего расчленить, т. е. всюду мыслит все, что можно, сразу и одновременно; а с другой — оно не было бы и мышлением, если бы не отличало одной вещи от другой. Отсюда-то и вытекает эта логическая разгадка первобытного мышления на ступени инкорпорации, сводящая его на этот принцип «все во всем» [Лосев, 1982: 250–251, 254–255, 257–259, 261].

Эта ретардирующая цитата была необходима для того, чтобы мы могли задуматься о роли языка в психодинамике и метапсихологии обсессивно-компульсивных расстройств. Там происходит регрессия, конечно, не такая глубокая, как та, о которой пишет Лосев. Он пишет о регрессии до уровня «додефренцированности», как бы выразился финский психоаналитик Вейкко Тэхкэ [Тэхкэ, 2003], то есть до уровня шизофренического мышления. Конечно, обсессивно-компульсивное мышление гораздо более дифференцированно, но тем не менее оно регрессировало на догенитальный уровень. Конечно, ребенок на анально-садистической стадии может нормально говорить на современном языке. Но когда взрослый регрессирует до «всемогущества мыслей», а это ведь может быть не обязательно обсессивный невротик, но и шизофреник, как бинсванегровская Лола Фосс (вспомним ее обсессивные игры со словами!), следует помнить, что архаическими истоками этой стадии мышления — отражение всего во всем — был именно изначальный инкопротирующий строй. Этому соответствует архаическое галлюцинаторное «всемогущество» ребенка, о котором писал Шандор Ференци в статье «Ступени развития чувства реальности» [Ференци, 2000].

Нам кажется, теперь мы ответили на вопрос о соотношении педантизма и магии, проследив все логические связи. Завершим строками из Давида Самойлова, которые мы поставили эпиграфом к нашему исследованию:

Но внешний мир — он так же хрупок,
Как мир души. И стоит лишь
Невольный совершить поступок:
Задел — и ветку оголишь.

ОБСЕССИЯ И ПСИХОЗ:

НАВЯЗЧИВОЕ ПОВТОРЕНИЕ В КЛИНИКЕ И КУЛЬТУРЕ

Факт наличия обсессии при психозах общеизвестен и достаточно хорошо изучен. В главе «Бред» книги [Руднев, 2005] нами была предпринята попытка прояснения *роли* обсессии в психотическом бреде. В двух словах можно сказать, что эта роль заключается в цементировании, закреплении бреда навязчивым повторением, которое из невротической компульсии (обсессии) превращается в персеверацию (вербигерацию) (см. об этом также наши соображения в первой главе указанной выше книги). В настоящем исследовании предпринимается попытка обоснования *преобладающей* роли обсессии во всем, что можно назвать психотическим и околопсихотическим, в частности, в психотической культуре. В этом плане настоящая работа примыкает к исследованию «Педантизм и магия» [Руднев, 2006] и черпает из него теоретические методологические установки.

1. О ТОМ, КАК ЧЕЛОВЕК-ВОЛК «ОСТАЛСЯ С НОСОМ»

Мы начнем с разбора навязчивого состояния, переросшего в психоз, у фрейдовского Человека-Волка, но вначале обратимся не к самой статье Фрейда «Из истории одного детского невроза», а к дополнительной статье г-жи Рут Мак Брюнстик, которая анализировала Сергея Панкеева уже после Фрейда и после выхода означенной статьи в Австрии в начале 1920-х годов. Напомним в двух словах эту историю. Выздоровевший после четырехлетнего анализа у Фрейда, потерявший свои богатства из-за русской революции 1917 года, Человек-Волк обращается к Рут Мак Брюнстик в связи со следующей проблемой. У него на носу все время появляется прыщ, который он никак не может вылечить. Он все время навязчиво достает карманное зеркальце и рассматривает свой нос. Навязчивость перерастает в паранойю. Пациенту кажется, что весь мир его перевернулся из-за того, что на носу его вскочил прыщ.

В полном отчаянии пациент спросил: неужели против его болезни нет никаких средств, и он осужден провести всю оставшуюся жизнь с этой штукой на носу. Доктор посмотрел на него безразлично и повторил еще раз, что ничего сделать нельзя. Как утверждал пациент, тут ему показалось, что весь мир перевернулся. Это означало крах его жизни, конец всего; с таким увечьем нельзя было жить дальше [Мак Брюнsvик, 1996: 248].

Здесь мы видим, как навязчивость перерастает в ипохондрический бред, принимающий хоть и моносимптоматический (кроме проблемы носа в остальном он был психически здоров, пишет г-жа Мак Брюнsvик), но, тем не менее, мегаломанический характер (он отождествляет свои страдания с муками Христа), что роднит его случай со случаем Шрёбера, о чем также упоминает г-жа Мак Брюнsvик). Здесь сразу возникает много связей, которых мы не в силах ухватить все сразу: навязчивость и ипохондрия; навязчивость и нарциссизм (глядение в зеркальце, сверхценное придание значения своей внешности); навязчивость и комплекс кастрации (дело в том, что подобно Шрёберу, у которого врагом номер один был его лечащий врач доктор Флешиг [Freud, 1981a]), Панкеев обвинял лечащего врача в том, что тот специально изуродовал ему нос и намеревался убить этого доктора (навязчивость и садизм); отождествление носа с пенисом (ср. также [Ермаков, 1999] о «Носе» Гоголя) и врача с отцом дало в результате кастрационную проблематику); навязчивость и паранойя — где кончается невроз и начинается паранойяльный бред? Все эти вопросы мы постараемся распутать в дальнейшем. Сейчас же обратим внимание на самое главное для нас: ничтожность повода — прыщ, а затем шрамик на носу, с одной стороны, и катастрофичность восприятия этого факта — «весь мир перевернулся», — с другой. Здесь мы возвращаемся к проблематике своей работы «Педантизм и магия», где, в частности говорится о несоразмерности причины и следствия при Obsессии:

Чертой магии является непропорциональное взаимоотношение причины и следствия; малое усилие — движение руки, произнесение проклятия — дает непредвиденный эффект [Кемпинский, 1998: 156].

Итак, чудо и магия. Человек прокалывает в строго определенном месте фигурку из воска гвоздем (таких примеров примитивной магии = навязчивого ритуала сколько угодно, например в той же «Золотой ветви» [Фрэзер, 1985]) — и совсем в другом пространстве, далеко от этого человек умирает. Недаром эта магия называется гомеопатической: она маленькая, *точная*, но за то какая *точная* и какая эффективная [Руднев, 2006]!

Чудо, магия, ритуал, мифология — все это стоит очень близко к подлинному большому психозу — к шизофрении, например. Я помню, как мой покойный друг-психотик в бреде говорил мне: «Всех людей я убью, но ты, который сделал мне это, умрешь страшной смертью». А дело, по-видимому, шло всего лишь о какой-то сказанной невинной фразе, в бредовом ключе искаженно понятой. Человек-Волк, по словам г-жи Мак Брюнсвик, утверждал следующее:

Он желал убить профессора, желал тому смерти тысячу раз и даже обдумывал способы нанесения увечий Х. в отместку за свои. Но такому увечью, которое нанесено ему (маленький шрамик на носу. — *В. Р.*), заявлял он, равносильна только смерть [Мак Брюнсвик, 1996: 257].

Такое делание из мухи слона, по-видимому, характерно *в принципе* для бредообразования — паранойяльного, как у Панкеева, и параноидного, как в случае с моим другом.

Но нас в данной связи интересует основополагающая роль обсессивного аспекта при психозе. В чем же она состоит?

Начнем еще раз сначала. Когда Человек-Волк второй раз заболел, он стал повторять слова, которые он повторял всегда в экстремальных стрессовых ситуациях, в частности, «когда в детстве пачкал свои штанишки». Эта фраза — «Я не могу дальше так жить» [Там же: 241]. Так выявляется связь навязчивого повторения с анальной темой (пачканье штанишек). Далее упоминается сначала о навязчивых запорах, которые начались у Панкеева, когда он стал навязчиво носиться со своим носом, а потом наоборот понос. Все это связано с проблемой денег, которая имеет анальные истоки. Дело в том, что до революции Панкеев был очень богат и щедро оплачивал Фрейду свой анализ; после революции он потерял все свои деньги и стал получать от Фрейда пособие, которое тот собирал для своего любимого пациента, столько много послужившего развитию теории психоанализа. При этом Панкеев утаивал от Фрейда бриллианты, которые ему удалось вывезти из России, то есть начал мошенничать и жадничать. Запор и жадность — эквиваленты [Фенихель, 2004]. Г-жа Мак Брюнсвик утверждает, что Панкеев был склонен приписывать деньгам очень большую значимость и власть. Повторение ритуала отдавания/неотдавания денег (запора/поноса) — вот начало психотической экзацербации. Отсюда тянется нить к теме кастрации. Если он не отдаст деньги своему отцу, который на самом-то деле и был богат — а отца он отождествлял с Фрейдом, — то отец кастрирует его, отрежет ему нос = пенис. Кастрация —

это тоже что и смерть, отсюда тянется нить к паранойяльной идее ненависти к доктору, который лечил ему нос, желание ему смерти. А перед этим навязчивое, помногу раз в неделю, посещение его в духе Червякова из рассказа Чехова «Смерть чиновника». И, наконец, тема нарциссизма, тоже связанная с obsессией. В детстве, когда за «уродливый» курносый нос его прозвали мопсом, он стал уединяться и читать Байрона [Мак Брюнсвик: 261] (о Байроне как ключевой фигуре нарциссизма в культуре см. [Руднев, 2007]). Когда же у него появился прыщ на носу, он стал «каждые пять минут смотреть в карманное зеркальце» (зеркало — классический нарциссический объект — ср. «стадию зеркала» у Лакана [Лакан, 1997]). Как же связан нарциссизм с навязчивым повторением и все это с психозом, паранойей мести и бредом преследования? Смотря навязчиво на свой нос (не видеть дальше своего носа — это и есть нарциссизм), он понимает свое лицо как анально изуродованный нос — это не отданный долг Фрейде, за который согласно механизму проекции (ср. случай Шрёбера) он возненавидел Фрейда и желал именно ему, как выяснилось в анализе с г-жой Мак Брюнсвик смерти, а доктор, лечивший ему нос, был только заместителем Фрейда. Сам «изуродованный» нос — это деформированный стул = пенис, то есть «аранжированный анально», по выражению Отто Фенихеля [Фенихель, 2004], комплекс кастрации. Нарциссизм всегда — регрессия. Навязчивое повторение, повязанное с нарциссизмом («каждые пять минут смотрелся в зеркальце») — это гарантия не слишком глубокой регрессии. Ведь навязчивое смотрение в зеркало каждые пять минут — своего рода нарциссический понос — на время снимает тревогу. И, наконец, рассуждение Панкеева о чуде. Когда ему вскрыли нос и оказалось, что не все еще потеряно и у него потекла кровь, он почувствовал, что произошло чудо его спасения, учитывая его идентификацию с Христом, можно подумать о крови священного Грааля). Далее он любил рассуждать о чудесах психоанализа и о точности техники своего аналитика г-жи Мак Брюнсвик (в духе проблемы «педантизм и магия»). Но магия анализа в его неточности — произвольные ассоциации. Однако точность интерпретации или другого вмешательства аналитика (см., например, руководство Р.Р. Гринсона [Гринсон, 2004] или методологически важную книгу Отто Кернберга «Тяжелые расстройства личности» [Кернберг, 2000]), которые прекрасно чувствовал поднаторевший в анализе и вообще чрезвычайно талантливый в этом отношении Панкеев, соотносится с пунктуальностью и педантизмом obsессивно-компульсивных нарциссов, которые каждые пять минут глядятся

в зеркальце. Как же все это связано с проблемой психоза? Г-жа Мак Брюнсвик пишет:

Необходимо напомнить, что психоз на самом деле предполагает веру в то, что является предметом страха: психотический пациент боится того, что ему действительно отрежут пенис, а не какого-то символического акта со стороны аналитика [Там же: 279].

В этом смысле навязчивый ритуал разглядывания в зеркальце своего носа = пениса служит гарантией того, что нос еще на месте, хоть «изуродованный», но все-таки еще не отрезан вовсе. Таким образом, обсессивное повторение гарантирует психотика от полной регрессии в нарциссизм и фрагментацию Собственного Я.

2. ИСПРАЖНЯЛСЯ ЛИ БОГ, ИЛИ НЕВРОЗ ИЛИ ПСИХОЗ?

В сущности, Человек-Волк, как описывает его Фрейд в статье «Из истории одного детского невроза», был латентным психотиком с самого начала; и то, что Фрейд предпочитал этого не замечать, может говорить о двух вещах: Фрейд вообще предпочитал не работать с психотиками, он как бы закрывал на них глаза; его единственный случай описания психоза — случай Шрёбера — написан по мемуарам последнего. (Напомним, что ранний ортодоксальный психоанализ вообще скептически был настроен по отношению к идее возможности работы с психотиками). И вообще психотичность Панкеева в статье Фрейда вычитывается, только если читать внимательно. К тому же (это второе!) понимание соотношения объемов понятий невроза и психоза со времен Фрейда очень сильно сместилось. Невротик сейчас приравнивается к нормальному [Кернберг, 2000]. И еще, конечно важно, что во времена Фрейда не было понятия пограничной личности. Для нас же принципиально важно не то, что оба психоаналитика — Фрейд и г-жа Мак Брюнсвик — не заметили у Панкеева общей психотической конституции, а то, действительно ли она у него была и можно ли его «паранойяльный моносимптоматический поздний эпизод» оторвать от всей структуры его личности. На наш взгляд, нельзя, и «невроз навязчивости» Человека-Волка был лишь важной обсессивной аранжировкой его в целом психотической (или околоспихотической, латентно психотической) личности.

Попробуем обосновать наш тезис. Прежде всего, Панкеев все время путается во времени. Он не может соотнести воспоминания детства и более поздних событий (речь сейчас идет не о «перво-сцене», о ней поговорим в дальнейшем), а о вполне подчиняющемся

законам памяти возрасте от трех до тринадцати лет. И все равно пациент путается, и эта путаница во времени становится лейтмотивом этой большой статьи Фрейда. По сути дела, в каком-то смысле это статья становится исследованием феноменологии времени, на что обратил в свое время уже Лакан, а вслед за ним его идеологический ученик Славой Жижек [Жижек, 1999] — травма (в частности, пресловутая первосцена) конституируется *nachträglich* — задним числом. Ср.:

С точки зрения постструктуралистской и более ранней лакановской философской идеологии «существование» чего-либо в прошлом скорее задается из будущего сознанием наблюдателя, исследователя. В определенном смысле травма формируется в сознании пациента самим психоаналитиком, как говорил Фрейд — *nachträglich* — задним числом.

Описывая позицию позднего Лакана в этом вопросе, С. Жижек пишет, что «совершенно неважно, имела ли она [травма. — В. Р.] место, «случилась ли она насамом деле» в так называемой реальности. Главное, что она влечет за собой серию структурных эффектов (смещение, повторение и т. д.). Реальное — это некая сущность, которая должна быть сконструирована «задним числом» так, чтобы позволить нам объяснить деформации символической структуры» (цит. по статье [Руднев, 1999]).

Подобная путаница со временем (*когда* произошла первосцена и произошла ли она вообще; и что важнее — воспоминание о ней или она сама; и что в принципе все равно, была она на самом деле или пациент перенес «воспоминание» о коитусе родителей с коитуса собак или овец — все это психотическая проблематика). И даже то спокойствие, с которым Фрейд все это описывает, заставляет нас усомниться: а сам-то он кто? (Принято считать, что Фрейд был шизоид, то есть как минимум, характерологический психопат или акцентуант, «аутист»; а сколько психоаналитиков и психотерапевтов были латентными психотиками — Карл Густав Юнг, Отто Ранк, Жак Лакан, Фредерик Пёрлз!).

Так вот, путаница со временем — характерная черта шизофреников; время при шизофрении делает, что хочет. Оно нелинейно, многослойно, прошлое перепутывается с настоящим и будущим — то есть со временем происходит примерно то же самое, что в сновидении.

Иногда, особенно в острых фазах болезни, наблюдается как бы временная «буря», прошлое бурно смешивается с будущим и настоящим. Больной переживает то, что было много лет назад так, как если бы это происходило сейчас; его мечтания о будущем становятся реальным настоящим; вся его жизнь — прошлая, настоящая и будущая — как бы концентрируется

в одной точке (telescoping — по терминологии экзистенциальной психиатрии). <...>

Когда его спрашивают об их значении либо о дальнейшем развитии событий, обычно он не в состоянии дать ответ. Его прошлая, настоящая и будущая жизнь становится как бы мозаикой мелких, иногда очень ярко переживаемых событий, которые не связываются в единую композицию [Кемпинский, 1998: 220–221].

Интересно, что примерно то же самое происходило в психоделических экспериментах С. Грофа, когда испытуемый психотизировался при помощи ЛСД или холотропного дыхания:

В одно и то же время могут возникать сцены из разных исторических контекстов, они могут выглядеть значимо связанными между собой по эмпирическим характеристикам. Так, травматические переживания из детства, болезненный эпизод биологического рождения и то, что представляется памятью трагических событий из предыдущих воплощений, могут возникнуть одновременно как части одной сложной эмпирической картины. <...> Линейный временной интервал, господствующий в повседневном опыте, не имеет здесь значения, и события из различных исторических контекстов появляются группами, если в них присутствует один и тот же тип сильной эмоции или интенсивного телесного ощущения. <...> Время кажется замедленным или необычайно ускоренным, течет в обратную сторону или полностью трансцендируется и прекращает течение [Гроф, 1992: 35].

Мы не утверждаем, что у Панкеева была шизофрения; скорее, то, что сейчас называется шизотипическим расстройством личности. Во всяком случае, он, по Кернбергу, находится, скорее, между пограничным и психотиком, нежели между невротиком или пограничным, как представлялось бы Фрейду и г-же Мак Брюнsvик, если бы они пользовались понятием пограничной личности.

Второй важный момент, который позволяет говорить о психотической или предпсихотической личности Человека-Волка, это, конечно, отождествление его с Христом. При этом не будем забывать, что нас интересует не психоз сам по себе, а роль obsessions при психозе. Здесь хрестоматийная статья Фрейда дает обширнейший материал. Панкеев отождествлял себя с Христом, прежде всего, потому, что он родился в день Рождества Христова [Фрейд, 1996: 196]. Но это был лишь внешний повод. Если мы вспомним, что его навязчивый невроз носил характер ярко выраженной религиозности — бесконечное количество молитв, целование иконы множество раз

перед сном, но при этом и богохульство. Он называл Бога «свиньей и дерьмом», а святая Троица ассоциировалась у него с «тремя кучками навоза» [Там же: 163]. Но это пока в порядке вещей для обсессивного невротика: о такой амбивалентности, в частности, богохульстве мы прочтем уже в руководстве Э. Блейлера 1913 года [Блейлер, 1993] и в главе про обсессивный невроз знаменитой книги О. Фенихеля «Психоаналитическая теория неврозов» 1949 года [Фенихель, 2004]. Но дальше уже идет нечто, что, по нашему мнению, выходит за рамки невротической личности, хотя по-прежнему аранжируется анально-обсессивно. Ну, во-первых, маленький Панкеев критиковал «Евангелия», в частности за то, что Христос там не воскресает прямо на кресте, что не происходит чуда [Фрейд, 1996: 195]. Требование непосредственного чуда в прямом, а не в символическом смысле — это психотическое требование. Вообще сфера алетического (то есть модальности в границах возможного и невозможного) это всегда сфера психотического — чудесное чуждо невротической личности. Далее, Панкеев спрашивал няню, имел ли Христос «заднюю часть» («задние части» женщин как факт анальной конституции Человека-Волка имели огромное значение в его сексуальной жизни: Панкеев мог вступать в интимные отношения с женщинами только сзади, потому что в первосцене он видел именно такое сношение родителей — «a tergo more ferare», то есть когда женщина стоит на четвереньках, а мужчина пристраивается к ней, стоя вертикально) и испражнялся ли Христос. На первый вопрос няни ответила положительно, так как Христос был человек, стало быть, у него была и «задняя часть», на второй вопрос — отрицательно: «Так как он сделал из ничего вино, то он мог, вероятно, также превратить пищу в ничто и мог таким образом избавиться от дефекации» [Фрейд: 196]). Здесь опять-таки имеет место совершенно не характерная для обыкновенного анального невротика актуальность проблематики превращения пищи в ничто, — то есть почти все крутится вокруг проблемы чуда, вновь призрак психотического.

Вопрос о наличии у Христа задней части — это, в сущности, вопрос о возможности полового сношения с Христом, то есть опять-таки психотическая проблематика, лишь аранжированная невротически или перверсивно (Фрейд много рассуждает о диалектике активного / пассивного отношения к отцу и матери у пациента и о гомосексуальности и паранойе, которая появилась на свет в более позднем возрасте (о чем мы писали ранее в нашем исследовании); о его пассивно гомосексуальном отношении к отцу и об отождествлении отца с Богом Отцом, а себя соответственно с Богом

Сыном — Христом. А поскольку известно, что Человек-Волк отождествлял Фрейда с отцом, а стало быть, с Богом Отцом, то речь тем самым идет о проблеме фантазматического полового сношения с самим Фрейдом как субститутотом отца и Бога; в этом, в сущности, лишь, на первый взгляд, таком шокирующем заключении нет ничего странного в свете обычной в психоанализе трансферентной проблематики — пациент влюбляется в психоаналитика и жаждет сексуальных контактов с ним, что, увы, порой и случалось; например, Сабина Шпильрейн и Юнг (подробно см. [Эткинд, 1994]). Фрейд сам пишет о «архаичности» (то есть, в сущности, психотичности) этой проблематики и даже в одном месте, когда говорит об анальных отношениях с Богом («испражняться Богу» — значит делать подарок Богу), сам упоминает психотика Шрёбера [Фрейд, 1996: 212], мечтой которого было стать женщиной и вступить с Богом в сексуальную связь (см. [Freud, 1981; Лакан, 1997]).

Чрезвычайно интересно следующее наблюдение Фрейда, которому он почти не придает никакого значения.

Главная его жалоба состояла в том, что мир окутан для него в завесу или что он отделен от мира завесой. Эта завеса разрывалась только в тот момент, когда при вливании (во время лечения у Фрейда у Панкеева был хронический запор, и два раза в неделю ему делал клизму специально для этого содержавшийся им человек. — В. Р.) опорожнялось содержимое кишечника, и тогда он снова чувствовал себя здоровым и нормальным [Фрейд, 1996: 205].

Завеса, отделяющая от мира — это не невротическая проблематика. Это противоречит утверждениям самого Фрейда о том, что при неврозах отношения (то есть истерии, фобии и obsессии) конфликт происходят внутри инстанций, в частности, при obsессии между Ид и Суперэго; когда конфликт имеет место между личностью в целом и реальностью, речь идет о психозе (статья Фрейда 1923 года «Потеря реальности при неврозе и психозе» [Freud, 1981]). Мы не утверждаем, что Панкеев не тестировал реальность (хотя Фрейд упоминает один важный галлюцинаторный эпизод в детстве пациента, когда ему померещилось, что он себе отрезал ножом палец [Там же: 213]). Но завеса от реальности — это очень напоминает шизоидное «стеклышко», которое отделяет шизоида от внешнего мира (напомним, что Эрнст Кречмер, который использовал этот образ, рассматривал шизоида не как психопата (как П. Б. Ганнушкин, а вслед за ним М. Е. Бурно и его школа, а скорее как латентного шизофре-

ника [Кречмер, 1928]). То есть Панкеев был, конечно, и шизоид-аутист, а не только обсессивный невротик. Разрабатывая проблематику «завесы», Фрейд далее отмечает:

Эта завеса разрывалась — удивительным образом — только в таком положении, когда после клизмы каловые массы проходили через задний проход. Тогда он снова чувствовал себя хорошо и на короткое время мир казался ему ясным. <...> Его жалоба представляет собой, собственно говоря, замаскированную фантазию-желание, она рисует его снова в утробе матери; и правда, в этой фантазии осуществляется бегство от мира. Ее можно сформулировать: я так несчастен в жизни, что я должен снова вернуться в утробу матери [Там же: 223–224].

Вновь лишь анально аранжированная, но не обсессивная по своей сути проблема. Проблема бегства от мира — психотическая. Между прочим, Фрейд совершенно игнорирует те постоянные депрессии, о которых рассказывает сам Панкеев в своих воспоминаниях. Эти тяжелые депрессии, которые совершенно обесмысливали его жизнь и делали его неработоспособным на многие месяцы (см. главу «Бессознательная печаль» воспоминаний Человека-Волка [Панкеев, 1996]), позволили профессору Крепелину, у которого Панкеев консультировался до Фрейда, поставить ему диагноз маниакально-депрессивного расстройства. Ни о какой обсессии вообще не шла речь, что и понятно, ведь Панкеев не рассказывал Крепелину о случае с Волком и своей детской навязчивой набожности (старая психиатрия особенно не интересовалась детскими воспоминаниями пациента). У Фрейда же вообще нет ни одного случая разбора депрессии и только одна статья о меланхолии, правда, очень знаменитая. Но именно в этой статье 1917 года «Скорбь и меланхолия» Фрейд рассматривает депрессию как «нарциссический невроз», что для тогдашнего психоанализа было равносильно понятию «психоз». О нарциссической проблематике в личности Панкеева, в частности, о его «нарциссической несостоятельности» Фрейд много говорит и сам (например, [Фрейд, 1996: 237]; подробно о взаимоотношениях психоанализа и депрессивной проблематики см. [Руднев, 2001].) Так или иначе, Панкеев не был ни маниакально-депрессивным (так как, хотя у него были жестокие депрессии и эйфории, лечился он у психоаналитиков по поводу обсессии и паранойи), ни обычным обсессивным невротиком или психопатом, поскольку эти депрессии проходят через всю его жизнь и постоянно мучают его (причем он жалуется на опустошенность — классический «негативный симптом» при

вялотекущей шизофрении), а обсессивные эпизоды лишь возникают два раза — в раннем детстве и после лечения у Фрейда (случай с носом). Да и то последний эпизод — совершенно явно психотический. Но все это не так важно. Важно то, что обсессивно-анальное начало играло явно положительную роль в жизни Панкеева, оно охраняла его от настоящего большого психоза, недаром мир для него становился ясным только после того, как ему клизмой опорожняли кишечник. Вообще кишечно-анальная аранжировка сексуального чрезвычайно интересна в его случае. То, что он называл вульву своей сестры-соблазнительницы «передней попкой», не так интересно. Гораздо важнее то, что он отождествлял себя с матерью тоже в анально-кишечной аранжировке. Он повторял слова «Я больше не могу так жить», сказанные матерью по поводу ее женских кровотечений, которые он воспринимал как кишечные. Фрейд пишет:

Как вяжется это понимание полового общения, это признание вагины, с избранием кишечника для идентификации с женщиной? Не покоятся ли кишечные симптомы на, вероятно, более старом, находящемся в полном противоречии с кастрационным страхом, понимании, что выход из кишечного тракта является местом сексуального общения? [Там же: 208].

Вот так и вяжется, что анально-обсессивное начало является не самостоятельным неврозом или психопатией (неврозом, растянувшимся на всю жизнь), а служит лишь предохранительным клапаном во всех экстремальных ситуациях его жизни. Стоит хотя бы упомянуть, что на пресловутую первосцену (которая, видно, много значила если не в его жизни *per se*, то в ее психоаналитической аранжировке Фрейдом), он отреагировал не иначе, как испражнением: он обкакался от ужаса, чем и прервал «нежное общение», как пишет Фрейд, родителей.

И, наконец, проблема отождествления. Фрейд все время пишет, что Человек-Волк отождествлял себя то с матерью, то с отцом, то с сестрой, то с няней, то с девушкой Грушей, то с Христом. О какого рода отождествлении идет речь? Возьмем отождествление с Христом как самое решающее в плане возможной мегаломании. Была ли это невротическая интроективная идентификация, была ли это «проективная идентификация» или экстраективная идентификация (термин, введенный нами в работе [Руднев, 2001])? Интроективная идентификация указывает на невротическую структуру личности, проективная — на пограничную структуру личности (Мелани Кляйн [Кляйн и др., 2001], Отто Кернберг [Кернберг,

1998]), экстраективная — на психотическую структуру личности. В случае идентификации с Христом, как нам кажется, имеет место проективная идентификация — ребенок не просто чувствует, что он похож на Христа, но и не утверждает, что он и есть Христос, — он вступает в сложные диалогические гомосексуально окрашенные отношения с Христом и Богом Отцом = реальным отцом, а затем Фрейдом (и все это протекает в запутанной временной аранжировке). Именно это проективное требование ответа от персонажа, с которым личность себя идентифицирует, не обязательно сексуального, характеризует проективную идентификацию, то есть пограничный уровень личности. Пограничный характер носит и самый случай с волком, который Фрейд сам увязывает с архаическим уподоблением отца животному-тотему в духе его работы «Тотем и табу» [Там же: 234]. Опять-таки, если бы ребенок просто хотел быть таким «господином, как его отец» (а было и это), но он активно хотел иметь сексуальные сношения с отцом, во всяком случае, так следует из реконструкций самого Фрейда. Можно возразить, что тогда любой Эдипов комплекс можно будет рассматривать как выходящий за рамки невротической проблематики. Можно, но не любой! Когда налицо распыление идентичности — то с сестрой, то с няней, то с отцом, то с матерью, то с Иисусом Христом, — это явное указание на пограничную структуру личности («плавающая идентичность», по Кернбергу [Кернберг, 2000]; там же см. о полисимптоматичности как указании на пограничность конституции: и обсессия, и мания, и депрессия, шизоидность и паранойя). При этом во всех случаях, даже в случае с носом, обсессия играет лишь роль предохранительного клапана, не давая развиваться подлинному психозу. Навязчивое повторение гарантирует от чего-то единственного и непоправимого. Что мы хотим сказать? Если бы при отождествлении с Христом структура личности была явно психотической, то есть, если бы пациент утверждал «Я — Иисус Христос!», — то «бог-кал» (бог = кал = ребенок (Бог Сын) = подарок [Фрейд: 212]) не уберег бы от эксацербации. Поскольку структура личности — пограничная или средняя между пограничной и психотической, то Бог «вывозит» именно на своих «задних частях», фантазии о совокуплении с отцом (Богом Отцом = Фрейдом), а *tergo more ferare* ограничиваются только фантазиями, а не галлюцинаторным экстраективным опытом, как это было у председателя дрезденского суда Даниеля Шрёбера, который совокуплялся с Богом экстраективно, то есть галлюцинаторно.

3. «ТУДА-СЮДА-ОБРАТНО — ТЕБЕ И МНЕ ПРИЯТНО»

Это детская загадка-обманка. Разгадка не то, что думает наивный разгадчик, а качели. Но это все равно. Качели так качели. Смысл все равно один и тот же. Обсессия — модель секса: ритмическое повторение одного и того же движения. Еще раз напоследок вспомним Человека-Волка. У него была обсессия, связанная с дыханием. Когда он видел нищих калек, он должен был сильно вдохнуть или выдохнуть воздух. Это, с одной стороны, было связью с Духом Святым и гарантией, что он сам не станет калек. С другой — по реконструкции Фрейда, это сильное дыхание ассоциировалось у Человека-Волка с тяжелым дыханием отца при половом сношении с матерью во время первосцены (ассоциация отец = калека = кастрат также здесь имеет место — впечатление от посещения в госпитале больного отца, который выглядел очень плохо, то есть был похож на тех калек, от которых Сережа Панкеев отгораживался вдыханием или выдыханием). Человек-Волк (Сергей Панкеев) был обыкновенным человеком. Он был способным художником-любителем, способным психоаналитическим пациентом, но не более того. Он не был также *настоящим* психотиком, и боялся, как огня, сойти с ума, что свойственно многим шизоидам и шизотипическим личностям (см., например, [МакВильямс, 1998]). Настоящему психотику обсессия уже не нужна. Вернее, она не нужна ему в момент психотического взрыва, тогда навязчивая идея переходит в сверхценную, а она — в бред преследования, как показал Бинсвангер на примере Лолы Фосс. Когда бред кристаллизуется и нужно как-то приспособливаться к нему, жить с ним, вновь возникает потребность в обсессии, но эта сугубо психотическая обсессия сильно отличается от невротической и пограничной.

Можно даже сказать, что сверхценность приобретает черты содержания бреда, а навязчивость образует его форму. Бред облекается в форму навязчивости. Даже если больной упивается своим бредом, как бывает при мегаломании, то все равно это упоение будет принимать форму навязчивого повторения. Он будет твердить и убеждать всех, что он Мессия или что его преследуют, или что жена изменяет с кем попало.

Почему навязчивость играет такую исключительную роль при любом бреде? Что такое навязчивость? Это возведение повторения в степень самого главного канала информации. Здоровый человек может сказать и так и эдак. Бредящий, как правило, твердит одно и то же; как говорят, он заиклен на одном. Поэтому и время для него перестает существовать. Если он заиклен, то нет становле-

ния, становление было бы избавлением от бреда. Навязчивое повторение — это образующая замкнутый порочный круг цепь звеньев бреда. Но бредовая навязчивость — совсем другая по сравнению с обсессивно-компульсивной невротической навязчивостью. Там повторяют, чтобы избавиться от чего-то более неприятного, от ощущений тревоги, страха или стыда. В невротических проявлениях навязчивость играет роль не формы, она содержательна. Всегда можно подыскать соответствующую метафору, чтобы объяснить навязчивое повторение при неврозе. Бредовая навязчивость формальна. Конечно, можно сказать, что и здесь возможно найти объяснение. Но оно очень глубоко спрятано.

Но ведь и в жизни навязчивое повторение этого бредового формального типа играет большую роль. Нам навязаны социальные функции. Распорядок дня. Каждый день мы ложимся спать, а утром встаем и идем на работу. И так далее. И здесь тоже круг, из которого не вырваться. Становление было бы избавлением от кошмара повседневной жизни, своим автоматизмом похожей на бред. Эта внешняя формальная навязанность в обыденной жизни противопоставлена обсессивно-компульсивным симптомам, навязчивость которых содержательна.

Но вопрос о форме и содержании — вопрос сложный, и решается он неоднозначно. В поэзии есть содержательные моменты — ее семантика, выражаемое в ней чувство, — и есть формальные моменты, прежде всего, стихотворный метр, в который облечено поэтическое произведение. Метр навязчиво повторяется из строки в строку и, кажется, имеет чисто формальный характер. Но при этом известно, что одни семантические комплексы тяготеют к одним стихотворным размерам, а другие к другим. Формальность метра становится мнимой. Почему-то пятистопным хореем пишут стихи, связанные с философским осмыслением пути и жизни (от «Выхожу один я на дорогу» до «Гул затих. Я вышел на подмости»), а трехстопным ямбом — легкие стихи, посвященные осмыслению прошлого («Давай поедem в город, / Где мы с тобой бывали», «Давай ронять слова, / Как сад янтарь и cedру»). В бредовом формализованном навязчивом повторении, вероятно, можно также обнаружить аналогичные семантические предпочтения. Более важным различием между невротической и бредовой навязчивостью является то, что невротическая навязчивость предполагает выбор — «да» или «нет», идти дальше или возвращаться. Бредовая же навязчивость тотальна. Она не предполагает более выбора. Произошло полное поглощение сознания бредом, «омирение», как

бы сказал Бинсвангер. Как будто человек, ранее стоявший перед выбором, куда ему идти, направо или налево, твердо решил (вернее, какая-то сила за него решила) идти направо и все время теперь идет направо, направо и только направо. В результате он кружит на месте — вот что такое бредовая навязчивость — кружение на месте без всякой альтернативы. В то время как невротическая навязчивость в силу своей явной семантической нагруженности предполагает альтернативу. Полное ведро — идем вперед, это к удаче, пустое ведро — к неудаче, возвращаемся назад. Человек, который переживает состояние бреда, уже не может повернуть назад. Он теперь даже и не понимает, что это возможно. В этом гипертрофированная неотвратимость бреда, его безвариантность (в работе Бинсвангера «Случай Лолы Фосс» показано, как альтернативная навязчивость обсессивно-компульсивного состояния перерастает в безальтернативную навязанность преследования [Бинсвангер, 1999]).

Другой образ навязчивого повторения, ассоциирующегося с сексуальностью — это образ Пенелопы, днем ткущей плотно, а ночью его распускающей.

Помнишь, в греческом доме любимая всеми жена,
Не Елена, другая, как долго она вышивала.

Образ «снующего челнока» у того же поэта — это тоже сексуально окрашенная obsессия. В стихотворении «Я слово позабыл, что я хотел сказать», в строке «В сухой реке пустой челнок плывет» пустой челнок — это также и фаллос, который «снует» по вагине, тема оплодотворения-бесплодия продолжается и на этом уровне, причем оплодотворения мнимого, мертвого — забвение слова соотносится с сексуальной несостоятельностью (подробно анализ этого стихотворения см. [Руднев, 1990], а также статью «Я слово позабыл, что я хотел сказать» в «Словаре безумия» [Руднев, 2005a]).

Тканье и распускание ткани — это не только обсессивный образ секса, но также психотически-обсессивный образ отказа от секса. Почему отказ от секса, понятно. Пенелопа асексуальна (недаром Мандельштам подчеркивает: «Не Елена, другая»!), своим заговаривающим абсурдным действием она добивается того, что женихи от нее отстают, так она объявила им, что секс начнется тогда, когда закончится прядение. Почему психотический? Потому что Мандельштам — околоспихотический поэт. Навязчивое повторение реализуется в одном из самых гениальных и безумных его произведений — «Стихах о неизвестном солдате»:

Наливаются кровью аорты,
И звучит по рядам шепотком
Я рожден в девяносто четвертом,
Я рожден в девяносто втором...
И, в кулак зажимая истертый
Год рожденья с гурьбой и гуртом,
Я шепчу обескровленным ртом:
Я рожден в ночь с второго на третье
Января в девяносто одном
Ненадежном году, и столетья
Окружают меня огнем.

Психоз — отказ от секса в пользу смерти, которая есть навязчивое повторение. («Купреянов и Наташа» Введенского — сначала они навязчиво раздеваются, потом так же навязчиво одеваются — «И дремлет полумертвый червь»). Психотику секс не нужен. Психоз — «психическая смерть» [Тэхкэ, 2001]. Однако и секс — это не только жизнь, но и смерть, как показала еще Сабина Шпильрейн в 1911 году [Шпильрейн, 1995]. Мы привыкли повторять за Фрейдом, что смерть связана с навязчивым повторением, но при этом забываем, что все-таки для христианского сознания смерть это нечто, что случается один раз. Но это лишь в линейном эсхатологическом мышлении (подробней см. [Руднев, 1986]). В циклическом, более архаическом сознании (не обязательно в буддийском, где смерть и рождение повторяются на сознательном уровне — в круге сансары, но и вполне христианском) повторение смерти-возрождения вполне актуально.

«Единожды умер Христос», — восклицал Августин; но каждый год в неизменной череде Пасха сменяла Страстную Пятницу. Космическое круговращение времен года было поставлено рядом с неповторимостью событий «священной истории». <...> Снова человек мог ощущать себя внутри замкнутого священного круга, а не только на конечном узком пути, имеющем цель [Аверинцев, 1977: 96].

Наконец также очень важно, что смерть это не только навязчивое повторение, но смерть связана с obses-сией в анальном смысле. Мертвец это десексуализированный, но в то же время анальный объект. От него идет запах. Он воспринимается в круге идей материально телесного низа; его закапывают в могилу, чтобы он не смердел. Ср. в «Волшебной горе» Томаса Манна рассуждение от трупам гофрата Беренса, где он говорит, что главное, чтобы труп «хорошенько вы-смердился»; в том же романе и сам герой говорит об образе любви как

смерти (в конце первого тома в сцене объяснения с Клавдией Шоша она именуется образом любви, «обреченным могильной анатомией»).

Мы много внимания уделили клинике. Роль обсессии при психозе стала немного яснее. В случае, тяготеющем к нормальному или квазинормальному, как у Человека-Волка, обсессия является предохранительным клапаном. При большом психозе обсессия вырождается в персеверацию, навязчивое, но уже на поверхности совершенно бессмысленное повторение одних и тех же движений или словесных формул. Например, человек повторяет одно и то же движение, как будто кого-то бьет под дых. Но он может совсем остановиться и застыть — это кататоническое решение. Оно тоже имеет защитный характер, хотя кажется, что защищаться уже не от чего. Но всякое безумие — защита от еще большего безумия, в частности, от безумного страдания. Таких решений может быть несколько, в сущности, три, соответственно трем видам шизофрении. Кататоническая обездвиженность или наоборот возбуждение (при возбуждении будет тоже все повторяться). Гебефреническая дурашливость. Она тоже может иметь характер обсессивного повторения. Например, на все попытки диалога гебефреник может отвечать одной и той же фразой: «А пошли вы все в ж...». Самая сложная форма шизофренической защиты — третья бредово-галлюцинаторная, или параноидная. В ней, как мы говорили, при кристаллизации бреда обсессия начинает играть роль формального начала, не дает бреду рассыпаться. Чтобы он не распался, он должен повторяться. В случае бреда величия это очевидно. Повторяется одна и та же ключевая фраза, соответствующая экстраективной идентификации. «Я — Христос». Она должна повторяться, потому что нечем больше удержать в себе самую суть бреда величия. Пациент не в состоянии подкрепить свои слова поступками. Например, если он Христос, самое радикальное, на что он способен, это стать в позу Христа на кресте, как будто его распяли, но это будет решение в сторону кататонии. Но парафреник-мегаломан не в состоянии реально творить чудеса — превращать воду в вино, воскрешать мертвых, проповедовать — если его бред в острой форме, но если его бред кристаллизовался, он может стать в состоянии проповедовать, но тогда в его проповеди будет господствовать навязчивое повторение одних и тех же формул. В случае бреда преследования все гораздо сложнее. Некоторые пациенты вступают в диалог с преследователями (см., например, классическую книгу Виктора Кандинского «О псевдогаллюцинациях» 1864 года [Кандинский, 2002]). Если бредящий религиозен, то преследователь может выступать в идее дьявольской силы и тогда лучшее от нее средство —

это молитва: просто не замечать галлюцинаторных наущений дьявола и только пуще молиться. Так делали затворники святые, когда их посещал в скиту дьявол, что было с клинической точки не что иное, как состояние экстраекции в обстановке сенсорной депривации, когда часто возникают галлюцинации. Навязчиво повторять молитвы против дьявольских сил может и не помочь избавиться от них совсем, но, во всяком случае, как-то продержаться на поверхности. Дьявол часто может выступать в образе женщины, так как мир преследуемого параноика гомосексуален, как показал еще Фрейд на примере случая Шрёбера, женщина будет выступать как чужеродное начало. Возможно, конечно, радикальное решение в духе толстовского отца Сергия — символическая самокастрация. Бывают случаи и реального самооскопления. Паранойяльный гомосексуализм в принципе сродни Obsessia. Obsessia — это мужской мир, он и традиционно считается мужским в противоположность женскому миру истерии, но он мужской по сути, так как гомосексуальный акт тесно связан с анальностью, анальность и мужской гомосексуализм — это родственные вещи. Поэтому бред преследования, как правило, является однополым: либо мужским, либо женским. Это нетипично, если женщину преследует мужчина, а мужчину женщина. Как правило, мужчину преследует мужчина, отец, дьявол, Бог, а женщину — женщина — мать, Божья мать, царица Изида. Преследователь может быть не определен по полу, как, например, у шизофренической пациентки Вильгельма Райха из последней главы его книги «Анализ характера» 1945 года. Там пациентку преследовали безликие дьявольские силы [Райх, 2000].

Так или иначе, Obsessia привносит в психоз порядок, спасает психоз, приспособливает его к реальности. Это можно продемонстрировать на примере додекафонии, одного из самых Obsessivных и психотичных направлений музыки XX века. История развития музыкального языка конца XIX в. — «путь к новой музыке», как охарактеризовал его Антон Веберн [Веберн, 1971], — был драматичен и тернист. Как всегда в искусстве, какие-то системы устаревают и на их место приходят новые. В данном случае на протяжении второй половины XIX века постепенно устаревала привычная нам по музыке Моцарта, Бетховена и Шуберта так называемая диатоническая система, то есть система противопоставления мажора и минора. Суть этой системы заключается в том, что из 12 звуков, которые различает европейское ухо (так называемый темперированный строй), можно брать только семь и на их основе строить композицию. Семь звуков образовывали тональность. Например, простейшая тональность до

мажор использует всем известную гамму: до, ре, ми, фа, соль, ля, си. Наглядно — эта тональность использует только белые клавиши на рояле. Тональность до минор отличается тем, что вместо ми появляется ми-бемоль. То есть в тональности до минор уже нельзя употреблять простое ми, за исключением так называемых модуляций, то есть переходов в родственную тональность, отличающуюся от исходной понижением или повышением на полтона. Постепенно к концу XIX века модуляции стали все более смелыми, композиторы, по выражению Веберна, «стали позволять себе слишком много». И вот контраст между мажором и минором постепенно стал сходиться на нет. Это начинается у Шопена, уже отчетливо видно у Брамса, на этом построена музыка Густава Малера и композиторов-импрессионистов — Дебюсси, Равеля, Дюка́. К началу XX века композиторы-нововенцы, экспериментировавшие с музыкальной формой, зашли в тупик. Получилось, что можно сочинять музыку, используя все двенадцать тонов: это был хаос — мучительный период атональности. Если гармонии XIX века можно сравнить с психологической синтонностью, то дальнейшее «заболевание» музыки привело ее к «психозу», отрыву от реальности. Стало можно употреблять все звуки — тем самым музыка вышла из границ дозволенного и недозволенного, погрузилась в хаос музыкального Ид, забывая про Суперэго, про нормы. Таким искусственным, достаточно суровым музыкальным Суперэго стала обсессивная система Шенберга.

Из музыкального хаоса было два противоположных пути. Первым — усложнение системы диатоники путем политональности — пошли Стравинский, Хиндемит, Шостакович — это была шизотипичная осколочная музыка.

Вторым — гораздо более жестким путем — пошли нововенцы, и это было создание *целой* системы из *фрагмента* старой системы. Дело в том, что к концу XIX века в упадок пришел не только диатонический принцип, но и сама классическая венская гармония, то есть принцип, согласно которому есть ведущий мелодию голос, а есть аккомпанемент. В истории музыки венской гармонии предшествовал контрапункт, или полифония, где не было иерархии мелодии и аккомпанемента, а были несколько равных голосов. Нововенцы во многом вернулись к системе строгого добаховского контрапункта. Отказавшись от гармонии как от принципа, они легче смогли организовать музыку по-новому. Не отказываясь от равенства 12 тонов (атональности), Шенберг ввел правило, в соответствии с которым при сочинении композиции в данном и любом опусе должна пройти последовательность их всех неповторяющихся 12 тонов (эту после-

довательность стали называть серией), после чего она могла повторяться и варьировать по законам контрапункта, то есть быть:

прямой;

ракоходной, то есть идущей от конца к началу;

инверсированной, то есть как бы перевернутой относительно горизонтали;

ракоходно-инверсированной.

В арсенале у композитора появлялось четыре серии. Этого было, конечно, очень мало. Тогда ввели правило, согласно которому серии можно было начинать от любой ступени, сохраняя лишь исходную последовательность тонов и полутонов. Тогда 4 серии, умножившись на 12 тонов темперированного строя, дали 48 возможностей. В этом и состоит существо 12-тоновой музыки. Революционная по своей сути, она была во многом возвратом к принципам музыки до-барочной. Ее основа, во-первых, равенство всех звуков (в венской классической диатонической гармонии, мажорно / минорной системе, звуки не равны между собой, но строго иерархичны, недаром гармоническая диатоника — дитя классицизма, где господствовал строгий порядок во всем). Во-вторых, уравнивание звуков в правах позволило ввести еще одну особенность, также характерную для строгого контрапункта, — это пронизывающие музыкальный опус связи по горизонтали и вертикали. Символом такой композиции для нововенцев стал магический квадрат, который может быть прочитан с равным результатом слева направо, справа налево, сверху вниз и снизу вверх. Известный латинский вербальный вариант магического квадрата приводит Веберн в своей книге «Путь к новой музыке»: «Сеятель Арепо трудится, не покладая рук».

S	A	T	O	R
A	R	E	P	O
T	E	N	E	T
O	P	E	R	A
R	O	T	A	S

Вот так obsessia спасла музыку от психоза, вернее приспособила музыкальный психоз к обыденной реальности «реализма», то есть пошлости homo normalis.

Но спрашивается — притом, что здесь налицо навязчивое посторенние, — где же анальные истоки подобной музыкальной композиции. И даже поставим более широко вопрос — в чем анальные истоки самого навязчивого повторения? Как мы уже говорили, аналь-

ность сродни гомосексуальности, то есть неживорожденности, мертвенности (нововенская музыка была мертвенной и зловещей). Это была мертвая вода. В чем суть самой анальности? В выдавливании отходов через задний проход и сверхценном отношении к этим отходам. Таким отходами были старые отжившие мертвые формы музыкальной культуры. Аналогия очевидна. Это не рождение новой музыки путем зачатия, вынашивания и самого рождения, это искусственное выдавливание каловой массы из отжившего материала и придание сверхценности этому материалу. Можно сказать в целом, что культура — это сверхценность отходов. Вот в чем анальность культуры, ее неомифологизм. Шенберг и его ученики навязали музыке искусственный анальный закон и заставили навязчиво повторять его. Это самый яркий случай obsessions в психотической культуре. Ритуальная повторяемость культурного «испражнения» — залог возрождения мира. Таким вот путем держится культура. Если бы человек не испражнялся, он бы умер. Если бы культура не поступала таким же образом, она бы тоже умерла.

Но почему говорят об анально-садистическом, а не просто анальном начале? В чем был садизм нововенской музыки? Садизм — это тяга к убийству отца, привнесение анальности — это наделение смертью. Нововенская музыка убивала старую романтическую музыку, свою отцовскую музыку. Тотемную в определенном смысле — в этом ее садистичность. В этом садистичность любого авангарда — «сбросим Пушкина с корабля современности». Это сказал анальный психопат, «ассенизатор революции», как он себя сам называл, Маяковский. Мертвый отец — это возведенный в сверхценность кал — в этом универсальный принцип культуры. Культура — это поминки по мертвому анальному отцу. Убийство — замена сексуальности, анальность — замена генитальности. Убийство отца — это обкладывание его калом. В этом смысл акции современного художника-авангардиста Александра Бренера, который нарисовал доллар на картине в музее. Деньги — символ испражнения. Бренер как бы символически испражнился на всю старую культуру. Если бы Бренер не был бы анальным садистом, а был бы генитальным синтонным сангвиником, он бы так не поступил, но тогда он не был бы авангардистом. Так и Достоевский «обкладывал» своего идейного отца Гоголя, высмеяв его сначала в «Бедных людях», а потом в «Селе Степанчикове» в образе Фомы Фомича Опискина, как показал Ю. Н. Тынянов [Тынянов, 1977]. Формалисты первыми показали важность анального садизма в культуре — поскольку они сами были авангардистами от культуры, им это было сделать легко.

ПОНИМАНИЕ ДЕПРЕССИИ

1. ДЕПРЕССИЯ И ПСИХОАНАЛИЗ

Изучение депрессии (меланхолии) в психоаналитической литературе имеет достаточно необычную судьбу. Первым (во всяком случае, первым настолько значительным, что с него можно начинать «историю вопроса») текстом о депрессии была статья Фрейда «Печаль и меланхолия», опубликованная в 1917 году, то есть через 17 лет после канонического начала психоанализа (если считать от «Толкований сновидений», или через 23, если считать от «Очерков по истерии»). Главная мысль этой статьи заключалась в том, что меланхолик интроецирует (хотя ференциевский термин «интроекция» Фрейд здесь открыто не употребляет, но ясно, что именно о нем идет речь) утраченный объект любви и отождествляет себя с ним и далее начинает ругать и обвинять себя, тем самым ругая и обвиняя этот утраченный объект любви за то, что тот его покинул [Фрейд, 1994].

Эта статья была написана за три года до «Я и Оно», то есть до формирования второй теории психического аппарата, поэтому в ней Фрейд еще не говорит о противопоставлении Я и Сверх-Я при меланхолии. Однако уже в статье 1923 года «Невроз и психоз» он отчетливо формирует свое понимание отличия трех типов душевных заболеваний — трансферентных неврозов (истерии, obsessions и фобии), нарциссических неврозов (прежде всего, меланхолии) и психозов. Понимание это очень простое и ясное. Фрейд пишет:

Невроз перенесения соответствует конфликту между Я и Оно, нарциссический невроз — конфликту между Я и сверх-Я, а психоз — конфликту между Я и внешним миром [Freud, 1981: 138]

Итак, место утраченного объекта любви занимает теперь более абстрактное понятие Сверх-Я. В сущности, в этом маленьком фрагменте содержится вся фрейдовская теории депрессии. Сверх-Я давит на Я: до тех пор пока Я сопротивляется и защищается, депрессия проходит в невротическом регистре, если же Сверх-Я одерживает победу над Я, то начинается психоз.

Однако прежде чем обратиться к рассмотрению дальнейших психоаналитических текстов, посвященных изучению меланхолии, зададимся все-таки вопросом, почему депрессия в течении 20 лет практически не привлекала психоаналитиков (характерно, что в классическом психоаналитическом словаре Лапланша и Понталиса вообще нет статьи «депрессия» (или «меланхолия»), а есть лишь статья «невроз нарциссический» [Лапланш — Понталис, 1996]). В определенном смысле ответ содержится уже в вышеприведенной формулировке Фрейда. Депрессия — это «нарциссический невроз», то есть в нем либидо направлено на собственное Я, и поэтому такой нарциссический объект не устанавливает переноса. А если он не устанавливает переноса, то его нельзя подвергнуть психоаналитическому лечению. Так считал Фрейд. Дальнейшее развитие психоаналитической теории и практики показало, что он был неправ и что даже тяжелый пограничный нарциссизм образует перенос, но только перенос особого свойства. Это показал Кохут [Kohut, 1971]. Вообще эта формулировка — нарциссический невроз — указывает только на интроекцию как основной механизм защиты, то есть, если реконструировать то, что Фрейд хотел сказать этим различием между неврозом отношения и нарциссическим неврозом, то сущность отличия в том, что истерия и обсессия (любимые Фрейдом неврозы отношения, на которых строился весь его психоанализ и вся его психотерапия) образуют так называемые зрелые механизмы защиты, то есть механизмы, действующие между сознанием и бессознательным, это, в первую очередь, вытеснение и изоляция, а меланхолия использует интроекцию, которая является более архаическим механизмом защиты, так как она действует между Я в целом и внешним миром (что в большей степени приближает депрессию к психозам — там, как уже было процитировано, имеет место именно конфликт между Я и внешним миром).

Однако вернемся к фрейдовской статье 1917 года, в которой есть одно, на первый взгляд, мало заметное, но, в сущности, достаточно поразительное предложение, которое, может быть, прольет свет на то, почему депрессией так мало занимались, если занимались вообще, на заре психоанализа.

Наш материал, — пишет Фрейд после оговорки, что вообще непонятно, что можно обозначить под понятием меланхолии и что под этим понятием объединяют разнородные явления, — ограничивается *небольшим числом случаев*, психогенная природа которых не подлежит никакому сомнению. Таким образом, мы с самого на-

чала отказываемся от притязаний на универсальность наших результатов и утешаем себя тем соображением, что с помощью современных исследовательских средств мы едва ли сможем обнаружить что-нибудь, что было бы не типично если не для целого класса поражений, то уж хотя бы для *маленькой их группы* [Фрейд, 1994: 252] (Курсив мой. — В. Р.).

Что нас поражает в этом фрагменте? То, что из слов Фрейда явствует, что случаев меланхолии в его практике было совсем немного. То есть речь идет, конечно, не о тех случаях, когда люди лежат в больнице, не о маниакально-депрессивном психозе — их тогда психоанализ не лечил и не рассматривал. Речь идет именно о «нарциссическом неврозе», о той депрессии, которой в современном мире страдает огромное количество людей и о которой, собственно, и идет речь в этой главе.

Итак, по-видимому, невротическая депрессия, «астено-депрессивный синдром», была для начала века явлением нетипичным. Здесь мы вступаем в увлекательную область истории болезней: чем болели люди, чем они не болели и как эти болезни назывались. Как уже говорилось, да это и совершенно очевидно, главными неврозами классического психоанализа были истерия и Obsессия. Истерики охотно рассказывали о своих проблемах, образовывали бурный перенос и легко излечивались. Obsессивные невротики оказывали большее сопротивление, но перенос также устанавливали и также излечивались.

Почему истерия и Obsессия были так популярны и, по-видимому, реально распространены, а меланхолия нет? Мы можем только высказать гипотезу. Истерия и Obsессия — это «викторианские» неврозы. Они возникли и были отмечены вниманием психоанализа в эпоху больших сексуальных ограничений. Женщина любит женатого мужчину, возникает запрет, который ведет к невротическому симптомообразованию. В результате она не может ходить или говорить, или слепнет, или с ней происходит масса других не менее интересных вещей. Мужчина любит замужнюю женщину, возникает запрет, который ведет к симптомообразованию. Женщины легче забывают — у них происходит вытеснение и конверсия в псевдосоматический симптом. Мужчина забывает труднее, поэтому у него образуются навязчивые мысли или действия, в которых он избытывает свою викторианскую травму. Или же, как это описано в случае Доры, мужчина прикоснулся к женщине своим эрегированным членом, после чего у нее от ужаса начались истерические ощущения в области горла [Фрейд, 1998].

Сейчас, после нескольких сексуальных революций, эти истории воспринимаются с улыбкой. И действительно, многие отмечали, что к середине века истерия пошла на спад и во второй половине XX столетия чуть ли вообще не исчезла (то есть опять-таки из малой амбулаторной психиатрии). Женщин перестали шокировать мужские болты, замужние дамы стали наиболее увлекательным объектом желания. Да, действительно, запреты XX век отменил, но зато он навел страх и ужас, в нем было две мировых войны, полная смена культурных парадигм, тоталитаризм, геноцид и терроризм. Поэтому в XX веке главными болезнями стали не истерия и обсессия, а депрессия и шизофрения. По всей видимости, главным событием, резко увеличившим количество депрессивных расстройств, была Первая мировая война (по-видимому, неслучайно, что чуткий Фрейд пишет свою работу о меланхолии в разгар этого страшного для Европы события).

Если верно, что главное в этиологии депрессии — это «утрата любимого объекта», то в результате первой мировой войны был утрачен чрезвычайно важный объект — уютная довоенная Европа, в которой самым страшным событием в жизни была не газовая атака и не оторванные ноги, а ситуация, когда слишком пылкий обожатель невзначай прикоснется к даме своим жезлом (отчего она потом долго и тяжело болеет!).

Но помимо утраты идеологической, которая породила целую волну культурных деятелей, отразивших это положение вещей с утраченным довоенным житьем — их называли «потерянным поколением», — утраты были и в прямом смысле: на Первой мировой войне погибли миллионы людей — жены остались без мужей, дети без отцов и матери без сыновей.

И вот на этом фоне уже вполне объяснимо и закономерно началось некое оживление в психоаналитическом изучении депрессии.

Следующим этапом в изучении депрессии стала работа Абрахама 1924 года, в которой он связал депрессию с оральной фиксацией. В соответствии с этой гипотезой депрессия связана с ранним или болезненным отнятием от груди и является переживанием именно этой наиболее ранней и фундаментальной потери, и затем всякая другая потеря (разлука, смерть близкого человека) переживается как репродукция ранней травмы. По-видимому (если это так), этим также отчасти объясняется то, почему депрессиями не занимались в классические времена «фрейдизма», то есть в начале XX века. Сосредоточенность на Эдипальных конфликтах не позволяла вскрыть причину этого расстройства, которое, если был прав Абрахам и его

последователи, коренится в доэдиповых архаических травмах раннего младенчества (дальнейшие исследования в области психосексуального развития показали, что классические неврозы психоанализа — истерия и Obsessia — коренятся в более поздних этапах развития — Obsessia в анальном, истерия — уретральном или нарциссическом (по поводу последней нет единого мнения — см. [Брилл, 1998; Блум, 1996])).

Итак, важнейшим концептом в абрахамовском понимании депрессии стало понятие *утраты*, потери объекта любви, спроецированной на раннюю младенческую утрату материнской груди. Таким образом, если классический психоанализ, исмеющий дело с трансферентными неврозами, можно назвать «отцовским» психоанализом, поскольку в центре его находятся Эдипов комплекс и комплекс кастрации, связанные, прежде всего, с фигурой отца, то психоанализ депрессии это «материнский анализ».

М. Пруст со свойственной ему тонкостью и глубиной изобразил в своем первом романе депрессивное переживание маленького героя при разлуке с матерью каждый вечер и важность запечатления знака любви — поцелуя — как компенсации этой ежевечерней утраты (ср. о знаковости в связи с депрессией ниже):

Я не спускал глаз с мамы — я знал, что мне не позволят досидеть до конца ужина и что, не желая доставлять неудовольствие отцу, мама не разрешит мне поцеловать ее несколько раз подряд, как бы я целовал ее у себя. Вот почему я решил, — прежде чем в столовой подадут ужин и миг расставанья приблизится, — заранее извлечь из этого мгновенного летучего поцелуя все, что в моих силах: выбрать место на щеке, к которому я прильну губами, мысленно подготовиться, вызвать в воображении начало поцелуя с тем, чтоб уж потом, когда мама уделит мне минутку, всецело отдаться ощущению того, как мои губы касаются ее губ — так художник связанный кратковременностью сеансов, заранее готовит палитру и по памяти, пользуясь своими эскизами, делает все, для чего присутствие натуры необязательно.

Следующий важнейший вклад в изучение депрессии был сделан Мелани Кляйн, выдвинувшей гипотезу о двух фундаментальных установках, или «позициях», раннего младенчества: параноидно-шизоидной позиции (которая проявляется в течение первых трех месяцев жизни младенца) и депрессивной позиции, которая проявляется от трех до шести месяцев. Зерном концепции Кляйн было в некотором смысле позитивное отношение к депрессивной пози-

ции, осознание того, что если на предшествующей стадии младенец воспринимал хорошие и плохие стороны материнской груди («плохая сторона» — это, например тот факт, что грудь не всегда появляется по первому требованию младенца) как разные объекты (первая вызывала абсолютную любовь, вторая — абсолютную ненависть), то, находясь на депрессивной позиции, младенец выучивается понимать, что плохие и хорошие стороны являются двумя сторонами *одного* объекта, то есть именно на этой стадии мать начала восприниматься им как целостный объект.

При этом, если с точки зрения Мелани Кляйн, на параноидной стадии исчезновение груди интерпретируется ребенком как исчезновение и полная потеря мира, то, находясь на депрессивной позиции, он ощущает скорбь и стремится восстановить разрушенный вследствие исчезновения материнской груди мир путем интроекции ее образа. К тому же теперь ребенок реагировал на потерю груди не паранояльно-проективно, а депрессивно-интроективно, то есть не посредством ненависти, а посредством вины, он считал, что «сам виноват» в том, что мать = грудь исчезла. Чувство вины за потерю, по мнению Кляйн, является наиболее универсальным концептом при меланхолии [Кляйн, 2001] и более зрелым, чем паранойальное чувство ненависти. (Если перефразировать эту идею на обыденном языке, то в принципе более зрелым является чувствовать свою вину и связанную с ней ответственность за что-либо, чем при тех же условиях стремиться «свалить все на другого» (обыденный коррелят проекции)).

Вот что пишет сама Мелани Кляйн по поводу всего этого:

Всякий раз, когда возникает печаль, нарушается ощущение надежного обладания любимыми внутренними объектами, т. к. это воскрешает ранние тревоги, связанные с поврежденными и уничтоженными объектами, с разбитым вдребезги внутренним миром. Чувство вины и тревоги — младенческая депрессивная позиция — реактивируются в полную силу. Успешное восстановление внешнего любимого объекта, о котором скорбел ребенок и интроекция которого усиливалась благодаря скорби, означает, что любимые внутренние объекты реконструированы и вновь обретены. Следовательно, тестирование реальности, характерное для процесса скорби, является не только средством возобновлений связи с внешним миром, но и средством воссоздания разрушенного мира. Скорбь, таким образом, включает в себя повторение эмоциональных ситуаций, пережитых ребенком с депрессивной позиции. Находясь под давлением страха потери любимой им матери, ребенок пытается решить задачу формирования и инте-

гирования внутреннего мира, постепенного создания хороших объектов внутри себя [Кляйн, 2001: 314].

Здесь чрезвычайно важно то, что при депрессии сохраняется, а на депрессивной позиции, в сущности, начинается тестирование реальности, то есть разграничение внутреннего и внешнего мира. Отсутствие этого разграничения — признак психоза, то есть, по Мелани Кляйн, наиболее ранняя позиция младенца по отношению к груди — соотносится с психотическим восприятием, а более зрелая депрессивная позиция ближе к невротическому восприятию. Первая соотносится с шизофренией, вторая — с маниакально-депрессивным психозом. Вторая лучше, чем первая, своей большей связью с реальностью и позитивным прогнозом (успешное прохождение депрессивной позиции, по Мелани Кляйн, гарантирует нормальное развитие в дальнейшем).

2. ДЕПРЕССИЯ И ДЕСЕМИОТИЗАЦИЯ

Тем не менее, за это целостное и суверенное восприятие мира при депрессии платится очень большая цена, суть которой можно описать как утрату ценности и смысла мира в качестве реакции на утрату любимого объекта.

Мир, из которого изъят любимый объект, теряет всякую ценность, и, соответственно, жизнь теряет всякий смысл. Об утрате смысла как специфическом депрессивном феномене наиболее подробно писал, конечно, В. Франкл:

...пациенту, страдающему эндогенной депрессией, его психоз мешает увидеть какой-либо смысл в своей жизни, пациент же, страдающий невротической депрессией, мог получить ее из-за того, что не видел смысла в своей жизни [Франкл, 1990: 89].

Здесь мы вернемся к сопоставлению депрессии с паранойей (подробно см. предыдущую главу). Мы можем сказать, что если при паранойе имеет место гиперсемиотизация реальности: каждый элемент реальности наполнен смыслом, — то при депрессии происходит противоположное — десемиотизация реальности: практически все элементы реальности теряют смысл.

Но десемиотизированная реальность, по нашему мнению, вообще перестает быть реальностью, поскольку реальность — это и есть в принципе семиотическое образование: чтобы восприни-

мать вещи как вещи, нужно владеть языком вещей (ср. [Пятигорский, 1996]), то есть вещь, не воспринятая знаково, вообще, строго говоря, не может быть никак воспринята — для того, чтобы воспринять вещь «стол», необходимо знать слово «стол», понимать его смысл; собака, которая смотрит на стол, в человеческом смысле не воспринимает вещь «стол» (ср. ниже цитату из А. Ф. Лосева о феноменологии ощущения)).

В чем же конкретно проявляется десемиотизация реальности при меланхолии?

Для депрессивного человека мир прежде всего теряет интерес, поскольку депрессивная личность полностью сосредоточивается на интроецированном потерянном объекте любви и на своей фантазматической вине перед ним. Этот единственный объект и обладает повышенной ценностью для меланхолика. Ценностью, но не знаковостью, поскольку этот объект помещается где-то внутри, как бы проглоченный целиком, непереваренный (понимание интроекции как псевдометаболизма было подробно обосновано Ф. Перлзом в книге «Эго, голод и агрессия»:

«Эго», построенное из содержаний, из интроекций, есть конгломерат — чужеродное тело внутри личности — так же как и совесть, и утраченный объект при меланхолии. В любом случае мы обнаруживаем в организме пациента инородный, неассимилированный материал [Перлз, 2000: 172].)

Однако при депрессии интроекция может не ограничиваться «поглощением утраченного объекта любви». Здесь может иметь место и часто действительно имеет место нечто противоположное, хотя его тоже можно обозначить как своеобразную разновидность интроекции. Это интроецирование самого депрессивного Я, отгораживание от мира в некую непроницаемую среду, в некий депрессивный кокон. В этом смысле Я выступает не как сосуд, не как субъект интроекции, но как интроецируемый объект. Наиболее ясным невротическим прообразом того, о чем мы говорим, является известное уже классическому психоанализу (в особенности, после книги О. Ранка) стремление вернуться обратно в материнскую утробу, поскольку, как писал Фрейд в «Торможении, симптоме и страхе», травма рождения это не просто травма, но это травма утраты питающей безопасной среды [Freud, 1981a]. То есть можно сказать, что депрессивная реакция «назад в утробу» является репаративным стремлением возместить утраченный объект любви, понимаемый архаически как некая защитная оболочка. Так депрессивный чело-

век часто заворачивается с головой в одеяло, чтобы не видеть и не слышать потерявшего всякий смысл и ценность мира и погружается в депрессивную спячку, прообразом которой является пребывание в утробе матери.

Эта тормозная, изолирующая депрессивно-интроспективная реакция на травму, своеобразный эскапизм, анализируется Э. Фроммом на примере истории пророка Ионы, который, не питая интереса к миру, не хотел подчиниться воле Бога и взять на себя миссию пророка в Ниневии (уклонение от социальных обязанностей — один из характерных признаков депрессии), после чего он изолировал себя вначале, уплыв на корабле, потом, когда сделалась буря, он лег в трюм и заснул, а когда матросы выбросили его в море, его поглотила огромная рыба (в русском традиционном переводе — кит) [Fromm, 1956]. Это пребывание во чреве кита — прообраз депрессивного стремления уйти от мира, который потерял смысл.

На другом языке примерно ту же проблематику отсутствия интереса к миру и поглощения Я исследует В. Я. Пропп в работе «Ритуальный смех в фольклоре». Речь здесь идет о сказке про царевну Несмеяну. Царевана не смеется, у нее депрессия, ее надо рассмешить. Для этого надо сделать непристойный эротический жест — актуализировать и семиотизировать мир вокруг депрессивного человека, что и делает принц. Царевна смеется, что является семиотическим показателем ее готовности к сексуальным отношениям, то есть к возвращению интереса к актуальному миру и своим женским социальным обязанностям. Другой вариант сказки, — рука царевны обещана тому, кто узнает ее *приметы* (сексуальные, конечно) — то есть нечто также семиотическое *в принципе*. Принц или другой герой обманом заставляет принцессу поднимать платье все выше и выше, пока она ему не показывает свой половой орган (сказка об этом последнем умалчивает, но Пропп считает, что это вполне очевидно) [Пропп, 1976].

Отсутствие смеха чрезвычайно характерно для картины депрессивной личности, так же, как и потеря интереса к сексуальности (являющаяся частным выражением депрессивной потери интереса вообще ко всему).

Связь депрессии с отсутствием смеха (Пропп, конечно, не говорит ни о какой депрессии) становится очевидной при интерпретации отсутствия смеха у богини Деметры, матери Персефоны, заключенной в подземное царство Аида. «Деметра (как и царевна Несмеяна. — В. Р.) не смеется, — пишет Пропп, — по вполне определенной причине: она *потеряла* свою дочь и *грустит* по ней [Пропп, 1976: 199] (Курсив мой. — В. Р.).

В этом смысле депрессия закономерно толкуется как временная смерть, а ее завершение — как возвращение к жизни, сопровождаемое смехом, то есть как воскресение. Отсюда закономерна постановка вопроса о том, что депрессия каким-то важным образом соотносится с обрядом инициации. При традиционной инициации человек также должен последовательно претерпеть потери любимых объектов (прежде всего родителей и ближайших родственников), а затем вообще «потерять» весь мир путем удаления в инициационный дом, а потом временно потерять жизнь.

При этом одна из распространенных форм обряда инициации состояла в том, что посвящаемый как бы проглатывался чудовищем и вновь им извергался. Вариантом этого поглощения было зашивание посвящаемого в шкуру животного (см., в частности, обширные примеры этого в знаменитой монографии Проппа «Исторические корни волшебной сказки» [Пропп, 1986]). Этот мотив также был широко проиллюстрирован Ранком в статье «Миф о рождении героя». В ней приводятся обширные данные о мифологических персонажах, которых после рождения мать закрывает в сосуд, корзину или бочку (ср. «Сказку о царе Салтане» Пушкина) и отправляет от него от себя, например, бросает в море [Ранк, 1998]. Этот жест, как можно видеть, амбивалентен. С одной стороны, укрытие, сосуд, бочка — все это символы утробы (море, вода — символ околплодных вод [Кейпер, 1986]), то есть ребенка как бы возвращают в состояние плода, чтобы он прошел символическое инициационное рождение и стал героем, но в этом жесте есть и другая, противоположная сторона. Мать как бы отбрасывает от себя дитя, тем самым создавая у него комплекс утраты — основу меланхолии. Она как бы моделирует своему ребенку, говоря в терминах Мелани Кляйн, «депрессивную позицию», которая играет роль инициационного испытания, пройдя через которое герой сможет стать сильным, то есть, прежде всего, обходиться без матери.

Здесь проясняется связь между инициацией, депрессией, травмой рождения, интроекцией-поглощением собственного Я, историей пророка Ионы и стремлением «обратно в утробу».

То, что депрессия осмысливается как временная смерть, конечно, представляется и без наших рассуждений очевидным, но идея, что она является не просто временной смертью, но своеобразной подготовкой к новой жизни, гораздо менее тривиальна. Если депрессия не длится у человека всю жизнь, то после ее окончания с необходимостью следует подъем, некое возрождение, воскресение к но-

вой жизни. Понятно, что депрессивная инициация закономерно связывается с травмой рождения — она, в частности, должна быть так же мучительна, как первое физиологическое рождение, и производится в качестве разрывания некоего родового кокона — выхода в широкий мир, семиотизации мира: отсюда смех, сексуальные жесты, готовность организма откликнуться на эти жизненные знаки. В частности, возвращение к сексуальной активности сопровождается взрывом семиотизации — иконической и индексальной. Когда человек, переживший депрессию, говорит девушке «Пойдем в кино» или «Почему бы нам сегодня не поужинать!», то это индексальные знаки приглашения к сексуальным отношениям (подробно, в частности, об этом пишет Т. Сас [Szasz, 1971]. Ясно, что человек, находящийся в депрессии, никого в кино и на ужин не пригласит.

И в более узком смысле, если депрессивный человек стремится в укрытие, «в утробу», то сексуальный жест обнажения соответствует выходу из депрессии в последепрессивный семиотический мир.

Утрата при депрессии сексуального чувства и возможности считывания сексуальных знаков является частным случаем утраты при депрессии чувств вообще, депрессивной деперсонализации, следствием которой также является потеря возможности воспринимать мир семиотически. Деперсонализированная личность перестает ощущать приятное и неприятное, веселое и грустное, ей в аффективном смысле становится все «все равно» (подробно о семиотических аспектах деперсонализации см. [Руднев, 1999]). Поэтому она как бы временно разучивается понимать семиотические языки — язык сексуальности, язык искусства, язык оперы, как Наташа Ростова во втором томе «Войны и мира».

Утрата смысла, таким образом, соответствует утрате живого чувства, что закономерно еще и потому, что в некоторых языках понятия «чувство» и «смысл» передаются одним словом. Например, по-английски — *sense* — это и смысл, и чувство. Точно так же, как по-немецки *Sinn* и по-французски *sens*, производные от латинского *sensus*, означают и *смысл*, и *чувство*.

Получается своеобразная картина. Для того чтобы уметь воспринимать мир как исполненный смысла и прочитывать его послания, надо обладать чувствами. Одной интеллектуальной способности не достаточно. При депрессии изменения происходят именно в сфере чувств, эмоций — и мир десемiotизируется, теряет смысл, превращается в бессмысленный конгломерат. По-видимому, для каждого человека осмысленность мира в очень большой степени обусловлена присутствием самой главной вещи и самого главного смысла —

объекта любви. Когда этот объект утеривается, смысл и с ним весь мир разрушаются. Когда человек вылечивается от депрессии, он становится готов к новой любви и соответственно к восстановлению осмысленности окружающего мира.

Мы можем теперь временно вернуться к началу и на фоне сказанного еще раз попытаться ответить на вопрос, почему так трудно сложились отношения у депрессии с психоанализом. Для этого необходимо сравнить отношение других невротиков к идее семиотики и языка (на примере истерии это давно проделано Т. Сазом [Szasz, 1971], на примере паранойи и обсессии — нами в предыдущей главе). Истерия чрезвычайно семиотична. Тело истерика становится своего рода вывеской, картиной, на которой расположены его симптомы — невралгия лицевого нерва, вычурная демонстративная поза и т.д. Истерики на иконическом языке коммуницируют со своими близкими и психотерапевтом. Обсессия также семиотична. Обсессивно-компульсивные люди могут разыгрывать целые сцены, как, например, делала пациентка Фрейда, о которой он рассказывает в своих лекциях, когда она выбегала в одно и то же время из комнаты и звала горничную [Фрейд, 1989]. Фобии также семиотичны — объект фобии, как показал Фрейд, может символизировать, например, кастрирующего отца (как лошадь в работе о маленьком Гансе [Фрейд, 1990]). Так или иначе, в классических невротиках, с которыми любил иметь дело психоанализ, всегда имелись ясные симптомы отчетливо семиотического характера, поэтому с ними было легко работать. Более того, даже в таких вырожденных случаях семиозиса, как сновидения и шизофрения (я имею в виду прежде всего случай Шрёбера [Freud, 1981b], который Фрейд рассматривал как паранойю, но с современной точки зрения он мог бы скорее быть описан как параноидная шизофрения), психоанализ доискивался различного рода символов. В данном случае мы говорим о вырожденном семиозисе потому, что здесь — в противоположность депрессии, при которой мир существует как бы при наличии одних только означаемых без означающих, бессмысленных вещей, то здесь, в сновидениях и при психозах, есть наоборот только одни означающие, чистые смыслы без денотатов, так как при шизофрении именно реальный вещный мир оказывается потерян вследствие отказа от реальности [Freud, 1981c].

В семиотическом смысле работа психоанализа с невротиками и отчасти с психозами заключалась в том, что брались некоторые знаковые образования — симптомы — и для них подыскивались скрытые значения, то есть как бы говорилось: данный симптом как будто

означает это, но на самом деле он означает совсем другое. Например, на поверхности мы имеем невралгию лицевого нерва, но она скрывает вытесненное воспоминание о пощечине, является ее метонимической заменой (то есть знаком-индексом). Или же имеется нелепая навязчивая сцена с выбеганием из комнаты и бессмысленным призыванием горничной, но на самом деле эта сцена осмысленна и смысл ее состоит в том, что пациентка воспроизводит в ней сцену, при которой ее муж не смог выполнить свои супружеские обязанности. Или имеются большие белые лошади, которых маленький мальчик боится, а на самом деле эти лошади символизируют отца, чьего гнева и мести за символический инцест с матерью боится этот мальчик. Или в сновидении человеку снится, что он поднимается по лестнице, но это, как выясняется, символическая замена полового акта (пример из «Толкования сновидений»).

Таким образом, получается, что главное отличие между трансферентными невротами (истерией, навязчивостями и фобией) и депрессией («нарциссическим невротом») заключается в том, что первые акцентуированно семиотичны, а вторая — наоборот — акцентуированно контрсемиотична. В этом плане трансферентными эти невроты могут быть названы прежде всего потому, что они образуют семиотическое отношение между знаком и означаемым (трансфер ведь также имеет прежде всего семиотический смысл как символическое разыгрывание каких-то других отношений).

Депрессия не образует никаких знаков. Можно сказать, что депрессивная мимика и жестикация, имеющая, как правило, весьма смазанный характер — опущенные скорбно веки, согбенная поза и т. д. — семиотизируется в том случае, когда депрессивный человек, извлекая вторичную выгоду из своей болезни, каким-то образом истерикует свою симптоматику. Застывая в скорбной позе, он молчаливо этим показывает, что ему плохо и вызывает о помощи. Таким образом, эту процедуру, которую психоаналитик проделывал с невротическим симптомом — снимая слой поверхностного «сознательного» означающего и подыскивая при помощи техники свободных ассоциаций скрытое глубинное бессознательное и подлинное означающее — эта процедура не проходила в случае с депрессией, поскольку здесь просто не за что было ухватиться — этих означающих не было, симптома, который можно было бы «пощупать», не было. Тоска, вина, тревога — семиотически слишком сложные и расплывчатые понятия, чтобы с ними можно было так работать (чисто теоретически попытку проработки этих понятий Фрейд предпринял в статье «Торможение, симптом и страх» 1924 года). Для того чтобы

хоть как-то семиотизировать депрессию, психоаналитики ухватились за оральную фиксацию, процесс усвоения и поглощения пищи. Однако при тогдашней достаточно механистической идее, в соответствии с которой клиент должен вспомнить или хоть каким-то образом задним числом реконструировать травму, невозможно было представить, чтобы человек вспомнил, как он в младенчестве сосал материнскую грудь и какие перипетии этому соответствовали.

Говоря более обобщенно, неудача психоаналитической психотерапии депрессивных расстройств, можно сказать, кроется в том, что депрессивного человека нужно вывести вперед из его сузившегося десемиотизированного мира в новый, большой семиотический мир, в то время как психоанализ всегда тянул пациента назад в прошлое. Депрессивного человека нужно было бы научить пользоваться экстравертированным языком мира, психоанализ же ему навязывал интроективный квази-язык бессознательного. В этом плане характерно, что наибольших успехов в лечении депрессии добилась противоположная психоанализу психотерапевтическая когнитивная стратегия Аарона Бека [Бек, 1998; Вольпе, 1996; Beck, 1989], которая отказалась от техники погружения в прошлое и все внимание обратила именно на коррекцию и обучение эпистемическому, то есть на семиотический взгляд на мир. Фактически в случае лечения депрессии это было не что иное, как обучение языку мира, поэтому оно и стало достаточно успешным.

Но что такое обучение языку, как оно происходит? Для этого, прежде всего, нужны органы зрения и в меньшей мере слуха. В ряде языков концепты видения и знания пересекаются. Например, *видеть* и *ведать* в русском языке этимологически связаны — всеведущий это всевидящий (отсюда понятие всепроникающего мысленного взгляда). Немецкое *wissen* (знать, ведать) этимологически связано с латинским *videre* (видеть). Для того чтобы активно приобретать информацию, необходимо и видение, и ведение. Однако при депрессии зрение и слух начинают играть гораздо меньшую роль, чем при нормальном состоянии или другом психическом расстройстве, например, при паранойе, когда человек все упорно высматривает и выведывает. При депрессии человек погружен в себя — он, как шкурой-утробой, укрыт от мира своим суженным депрессивным сознанием. Ему не интересно и тягостно смотреть вокруг. При тяжелой депрессии человек перестает читать, ходить в кино и театр, смотреть телевизор, слушать музыку.

Когда Онегин в конце первой главы романа заболевает депрессией, он прежде всего теряет зрительный и слуховой инте-

рес к миру — перестает читать, писать, замечать красивых женщин, даже разговоры и сплетни его перестают интересовать.

Недуг, которому причину
Давно бы отыскать пора,
Подобный английскому сплину,
Короче, русская хандра
Им овладела понемногу...

Как Чайльд Гарольд, угрюмый, томный
В гостиных появлялся он.
Ни сплетни света, ни бостон,
Ни милый взгляд, ни вздох нескромный —
Ничто не трогало его,
Не замечал он ничего.

При депрессии оральная фиксация перетягивает на себя зрение и слух, так же как интроективность поглощает интерес к внешнему миру.

Эта редукция зрения и слуха при депрессии чрезвычайно тесно связана с общей тенденцией к десемiotизации, поскольку восприятие мира как семиотической среды, как семиосферы (по выражению Ю. М. Лотмана), — это прежде всего визуально-аудиальное восприятие. Нельзя попробовать на вкус солнечный свет, так же как на вкус нельзя выучить новый язык. Вообще развитие зрения и слуха — прерогатива *homo sapiens*, или *homo semioticus*. С этим связана такая особенность человеческого развития, как экстракорпоральность (термин К. Поппера [Поппер, 1983]) — развитие орудий труда, отделенных от тела. Знак, который воспринимает зрелое человеческое сознание, — это, прежде всего, отделенный и отдаленный от тела на какое-то расстояние предмет — то есть семиотическое может восприниматься прежде всего при помощи зрения и слуха, а не тактильным, вкусовым или обонятельным способом. То есть зрение и слух — наиболее когнитивно активные органы чувств — редуцируются при депрессии. В этом смысле тот минимальный запас знаковости, который остается у депрессивного человека, гораздо более тесно связан с его собственным телом, которое можно пощупать, обнюхать и попробовать на вкус. Все это, конечно, соответствует идее регрессивности при депрессии к предродовому состоянию и, более того, к животному состоянию (в смысле преобладания чисто животных способов восприятия мира, которые гораздо

менее семиотичны, чем восприятие мира глазами homo sapiens). Можно сказать, что при острой депрессии редуцируется абстрактное мышление и живое человеческое чувство (деперсонализация — *anesthesia psychica dolorosa*) и соответственно актуализируется примитивное ощущение. Говоря словами «Философии имени» А. Ф. Лосева, феноменология мышления, присущая человеку, «когда знание мыслит само себя изнутри» [Лосев, 1990: 74], сменяется более примитивной «феноменологией ощущения» — «знания себя и иного без знания факта этого знания». Характерным образом феноменология ощущения, присущая животному, описывается Лосевым как «слепота и самозабвение смысла» (Курсив мой. — В. Р.) [Лосев: 73]).

При депрессии человеческое тело действительно как бы забывает само себя. Депрессивный человек, как правило, редуцирует все или большинство своих микро — и макросоциальных связей, то есть связей, идущих от его тела к телам других людей; он перестает быть коммуницирующим телом в противоположность телу истерика. Если тело истерика как бы все время говорит: «Обратите на меня внимание», то дело депрессивного говорит обратное: «Не обращайтесь на меня внимания». Это, конечно, тоже коммуникация, но это ее последняя стадия, нулевая степень.

И все же говорить, что эпистемический канал полностью редуцируется при депрессии, было бы сильным преувеличением.

То, что мы имеем в виду, конечно, не означает, что человек в острой депрессии не различает значений слов или пропозиций.

Можно сказать, вспоминая фрегевское противопоставление между смыслом и денотатом [Фреге, 1978], что депрессивный человек, конечно, различает значение (денотат) высказывания, но ему становится безразличным его смысл, то есть он в состоянии различать истинность и ложность высказываний. Например, он наверняка понимает, что высказывание (примененное к нему самому) «Я — человек» истинно, а высказывание «Я — рыба» ложно. Другое дело, что смысл, содержание (интенционал), этих высказываний ему безразличен. В этом плане ему все равно, человек он или рыба, хотя он безусловно понимает, что первое истинно, а второе ложно. В случае шизофрении (то есть когда не означаемое подавляет означающее, а означающее подавляет означаемое) все происходит наоборот. То есть шизофреник в параноидно-бредовом состоянии не сможет правильно разграничивать истинностное значение высказываний, но зато для него чрезвычайно актуальным будет их смысл. То есть он может счесть высказывание «Я — человек» ложным, а «Я — рыба» истинным — он может считать себя рыбой. Он может считать истин-

ными оба высказывания, поскольку шизофренику закон исключенного третьего не писан. И наконец, оба высказывания могут показаться ему ложными, ведь он может вообразить, что он ни человек, ни рыба, а бабочка (в духе «Чжуан-цзы») или ветка жасмина (в духе «Школы для дураков» Соколова). Именно вследствие этой редукции истинностных значений при шизофрении нагрузка на смысл будет гораздо большей, чем при нормальном мышлении. Высказывание «Я — рыба» может породить у шизофреника самые причудливые ассоциации, например, что он Христос, потому что символ Христа — рыба. Или что он маленькая рыбка, которую преследует огромная рыба. Или наоборот, что он и есть эта огромная рыба.

Депрессивный же человек начисто лишен фантазии. Даже в психотическом состоянии (если это маниакально-депрессивный психоз, а не шизофрения) его бред будет семиотически (вернее сказать, семантически, потому что в психотическом мире уже нет семиотики, поскольку нет закононосителей) чрезвычайно скудным. Этот бред будет повернут всегда в сторону умаления — ему будет казаться, что он совсем нищий, что он виноват перед всем миром и т. д. Пациент Блейлера, депрессивный психотик, говорил: «Каждый глоток воды, что я пью, украден, а я столько ел и пил» [Блейлер, 1993: 387]. Здесь обращают на себя внимание три вещи. Первое — отчетливо оральный характер этого высказывания. Второе — это его повернутость в сторону умаления, уничтожения: он выпивает, интроецирует воду, которую он до этого крал, то есть он отнимает воду у других. Умаление вещества соответствует умалению знаковости. Противоположный депрессивному человеку параноик наоборот будет преумножать вещи и знаки. Он будет замечать каждую новую деталь на платье жены, каждого прохожего на улице, и все это будет служить означающими его мономанической идеи (например, измены жены или преследования). Третья особенность высказывания блейлеровского пациента — это его универсальность. *Каждый* глоток украден. Эта особенность чрезвычайно характерна для депрессивного мышления. *Все* плохо, *все* ужасно, *все* кончено, *весь* мир — это юдоль скорби. Все окрашено в мрачные тона. Ничто не радует (ничто это «все» с логическим оператором отрицания) (вспомним Онегина: «Ничто не трогало его, не замечал он ничего»). Отсюда же деперсонализированное «все — все равно». В этой депрессивной универсальности тоже кроется антисемиотизм. Потому что если все одинаково, все окрашено одним и тем же цветом, что ни скажешь, все будет восприниматься как плохое, то это и означает, что нет семиозиса. Потому что семиозис предполагает хотя бы два знака — плюс

или минус, да или нет, хорошее или плохое. А для депрессивного человека существует только плохое. Депрессивный как будто каждой фразе приписывает квантор всеобщности.

И другая логическая особенность депрессивного мышления — это его нетранзитивность (может быть, Фрейд бессознательно это и имел в виду, говоря об отсутствии трансфера при меланхолии). Мы имеем в виду, что меланхолик не говорит «Я хочу того-то» или «Я должен делать то-то», он говорит «Я виноват», «Мне плохо», «Я плохой», «Все ужасно», «Мир отвратителен». В этом смысле можно сказать, что вместе со знаками для меланхолика теряют ценность и объекты вообще, поскольку единственный любимый объект утрачен и он (субъект) сам в этом виноват, потому что он — плохой.

Сравним эту безобъектность меланхолии с повышенной, акцентуированной объектностью классических невротических отношений. Так истерик может заявить: «Я хочу это», а обсессивно-компульсивная личность: «Я должен делать это», фобик просто скажет: «Я боюсь вот этого». Всегда есть объект и отношение «Я» к этому объекту — желание, долженствование или страх. Меланхолик — ничего не хочет, ничего не должен и в общем, если это чистая депрессия (не шизофренического типа с примесью идей преследования), ничего не боится. Он окутан своей депрессией, поглочен ею, как материнской утробой, он ничего не замечает, глух и слеп, полностью погружен в свою тоску.

Поэтому высказывания депрессивного человека могут быть вполне здравы, но они лишены живого смыслового переживания, вернее смены переживаний, которая и составляет смысл идеи переживания. Такое положение вещей весьма симптоматично показано в депрессивной литературе потерянного поколения, особенно у Хэмингуэя, стиль которого строится на том, что рассказчик просто регистрирует события, не давая им никакой эмоциональной оценки. Например, в романе «Прощай, оружие» герой одинаково бесстрастным языком рассказывает и о своих встречах с возлюбленной, и об атаках, оторванных конечностях и смертях, своем ранении, выздоровлении, общении с друзьями и наконец смерти своего ребенка и свой жены при родах этого ребенка.

Сложнее дело обстоит в романе Камю «Посторонний». Там тоже есть депрессивно-деперсонализированная бесстрастность, но она в отличие от чистого депрессивного переживания шизофренически идеологизирована. Герою Камю *важно* быть бесстрастным, ему, так сказать, не все равно, что ему все равно. И он скорее не различает не только смысла, но и значения, то есть не различает добро и зло или скорее членит их по-своему, не так, как обыкновенные

люди. Поэтому здесь главной темой становится не простое отсутствие смысла, не отсутствие интереса к смыслу, а бессмыслица как высшая ценность (неслучайно Камю был автором известного эссе об абсурде). Вот это принципиальное отношение к бессмысленному чрезвычайно характерным образом отделяет депрессию от шизофрении, от психотического мышления. Депрессия равнодушна ко всему, равным образом к самой идее отсутствия смысла, она ее воспринимает как нечто данное. Шизофреник-психотик превращает абсурд в идеологию. Такова была идеология французского театра абсурда или их предшественников — обэриутов. Заболоцкий называл Введенского «авторитетом бессмыслицы», это был такой шуточный почетный титул. И действительно, Введенский в своих стихах — певец абсурда и настаивает на этом:

Горит бессмыслицы звезда,
Она одна без дна.
Вбегает мертвый господин
и молча удаляет время.

«Кругом возможно Бог»

И вот сейчас, пожалуй, самое время рассмотреть вопрос о депрессивном восприятии времени.

3. ДЕПРЕССИВНОЕ ВРЕМЯ

Как известно, все невротики живут прошлым, тем не менее, понимание прошлого, понимание времени в целом, картина времени, как мы старались показать выше в связи с анализом obsessивного и истерического дискурсов, каким-то образом соответствует особенностям того невротического сознания, которое эту картину строит. При obsessивно-компульсивном неврозе время представляет собой повторяющийся круг, оно подобно заевшей пластинке, повторяющей фрагмент одной и той же мелодии (кстати, именно такой тип навязчивости бывает у музыкальных людей). Эта особенность воспроизводит фигуру навязчивого повторения, характерного для obsessивно-компульсивных расстройств, то есть при obsessии стремление к прошлому ничего не дает — фрагмент прошлого повторяется, проигрывается вновь, без изменений, без становления — отсутствие становления, одно из важнейших характеристик времени, является особенностью obsessивной картины времени.

При истерии дело обстоит иначе. Память истерика избирательна, он помнит одни события — приятные, и забывает (вытесняет) другие, неприятные, поэтому время для него представляет собой некую извивающуюся кривую линию, где объективная хронология нарушена в угоду субъективной антихронологии вплоть до того, что все прошлое в целом или его большой принципиальный фрагмент может быть фальсифицирован в духе, например, Хлестакова или барона Мюнхаузена.

При шизофрении эта истерическая фрагментарная разорванность времени усугубляется, нормальная последовательность событий теряет всякий смысл, время становится мозаичным, эклектичным. В каком-то смысле оно вовсе пропадает.

Однако в истории философии и науки существуют две хорошо разработанные и противоположные друг другу модели времени с четкой прямолинейной хронологией (подробно см. «Направление времени в культуре»). Первую разработал Блаженный Августин. Она соотносится с христианской драмой и является в высшей степени семиотической моделью. Здесь время движется к определенной цели — Второму Пришествию Христа и Страшному Суду. Это время можно назвать шизоидным временем. Противоположная модель времени — естественнонаучная — была разработана в связи с открытием второго начала термодинамики — ее исследовал в конце XIX века Л. Больцман, а в XX — Г. Рейхенбах. Суть этой естественнонаучной модели в том, что время направлено в сторону увеличения энтропии, разрушения и угасания всех процессов распада и хаоса. Это и есть депрессивное время. Его суть наиболее образно выразил в своем последнем стихотворении Державин:

Река времен в своем стремленье
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвенья
Народы, царства и царей.
А если что и остается
Чрез звуки лиры и трубы,
То вечности жерлом пожрется
И общей не уйдет судьбы.

Шизоидно-семиотическое сознание не согласилось бы с тезисом, в соответствии с которым то, «что остается чрез звуки лиры и трубы», — то есть культура — подвластно такому же энтропийному разрушению, как и все природное. Текст с точки зрения шизоид-

ного сознания вечен, культура вечна. Однако для того, чтобы воспринимать культуру как нечто ценное, необходимо, чтобы семиотический смысловой канал в сознании был актуализирован. Этого у депрессивной личности как раз и нет. Она воспринимает не вещи как знаки, а наоборот, скорее знаки как вещи, поэтому культура текста для такого сознания лишается ценностного семиотического содержания и автоматически записывается в разряд вещей, подверженных уничтожению.

Чрезвычайно важным историко-культурным водоразделом в понимании времени шизоидным аутистом и депрессивным циклоидом становится ситуация (конечно, это верно лишь для западно-европейской христианской культуры) изгнания из рая. В философии времени Августина это ключевой момент с которого потекло время. В раю времени не было, не было изменения и становления ни в плохую, ни в хорошую сторону. Грехопадение, изгнание из рая — это завязка мировой драмы, кульминацией которой является искупление первородного греха Иисусом, а развязкой — Страшный Суд и Второе Пришествие Христа на землю. При таком понимании время движется вперед к вполне определенной цели, оно телеологично. Для депрессивного сознания (которое тоже может быть религиозным) ситуация изгнания из рая также актуальна, но она воспринимается прежде всего как *утрата* безмятежного райского существования, подобно утрате груди или внутриутробного состояния, как начало трудной безрадостной жизни на земле и как начало течения времени, ведущее с необходимостью к смерти (смертность была наказанием за грехопадение — в раю перволюди, конечно, не знали, что такое смерть).

Кажется, что такая депрессивная философия времени совершенно безрадостна. Но вот что пишет о связи изгнания из рая и депрессивного переживания Д. Хелл:

Только благодаря способности познавать самого себя и судить о себе (что в библейском тексте символизировано вкушением яблока с дерева познания), человек получает возможность обвинять себя, чтобы пережить свою судьбу на депрессивный манер (что отражено в Библии в чувстве вины и страха у первых людей после их изгнания из рая) [Хелл, 1999: 171].

То есть изгнание из рая и жизнь на земле может быть истолковано как некоторое испытание человеческой душе, то есть как инициация. Подтверждением такого понимания служит история Великого Потопа, которая уже несомненно имеет инициационный ха-

рактер [Юнг, 1996]. Здесь совмещаются образы воды = околородных вод, поглощения водой и инициационного помещения внутрь «утробы» — ковчега с тем, чтобы переждать потоп (новое рождение) и встретить его с обновленной душой.

Таким образом, то, что депрессивный человек переживает как утрату смысла и энтропию, может быть (в частности, и экзистенциально психотерапевтически) осмыслено как временное испытание, причем данное не за грехи, совершенные в прошлом (то есть понимаемое не детерминистски), а инициация, связанная с предстоящей более сложной и семиотически насыщенной жизнью (личностный, творческий, профессиональный рост, сексуальная зрелость), то есть понимаемое телеологически, в духе *causa finalis* Аристотеля.

Такое телеологическое понимание смысла депрессии созвучно мыслям В. Франкла о психологии людей, заключенных в концлагерь (заключение как поглощение — близко депрессивному переживанию):

Латинское слово *finis* означает одновременно «конец» и «цель». В тот момент, когда человек не в состоянии предвидеть конец временного состояния своей жизни, он не в состоянии и ставить перед собой какие-либо цели, задачи. Жизнь неизбежно теряет в его глазах всякое содержание и смысл. Напротив, видение «конца» и нацеленность на какой-то момент в будущем образует ту духовную опору, которая так нужна заключенным, поскольку только эта духовная опора в состоянии защитить человека от разрушительного действия сил социального окружения, изменяющих характер, удержать его от падения [Франкл, 1990: 141–142].

В этом плане, рассматривая депрессию как экзистенциальное испытание (инициацию), можно сказать, что ее наличие в психопатологической структуре сознания свидетельствует о том, что сознание в определенном смысле готово к экзистенциальным переменам и ему осталось пройти только последний, наименее приятный искуc. Этому взгляду соответствует известное положение в психиатрии, в соответствии с которым депрессия возникает только у людей с развитым сознанием. У слабоумных депрессии не бывает.

Тягостная утрата смысла при депрессии, таким образом, оказывается мучительным способом обретения новых смыслов у того, кто ее преодолел, в построении целостного позитивного мировосприятия (этот вывод в точности соответствует тому позитивному значению, которое придавала Мелани Кляйн младенческой депрессивной позиции).

ДЕПРЕССИВНЫЙ ДИСКУРС В РОМАНЕ ГОНЧАРОВА «ОБЛОМОВ»

В свете всего сказанного выше не вызовет удивление тезис о том, что проблема реализма в искусстве тесно связана с проблемой депрессивного взгляда на мир. Основным пафосом и сутью художественного реализма, как он зародился в 1940-х годах в рамках натуральной школы, было изображение реальности такой, какова она есть, без обычных условностей искусства, то есть наименее *семиотизированно*.

Ранний русский реализм («физиологический очерк» — характерен этот редукционистский в семиотическом смысле термин) изображал мир, пытаясь отказаться от романтических и вообще акцентированно литературных художественных штампов — занимательности, увлекательной интриги, жесткого распределения ролей героев, ярких описаний и стилистической маркированности. Реализм изображал мир тусклым и неинтересным, таким, каким видит его человек, находящийся в депрессии. (Примерно таким же изображен мир на картинах художников-реалистов — передвижников.)

Если говорить о культурно-психологических аналогиях, то можно сказать, что реалистическая депрессия в искусстве была реакцией на утрату ценностей предшествующего литературного направления (последнее наиболее ясно показал Гончаров в «Обыкновенной истории»). Романтизм был первой — материнской — школой зрелой русской литературы XIX века (характерна орально-садистическая (по Абрахаму) интерпретация Пушкиным в письме Вяземскому критики последним старшего и главного русского романтика В. А. Жуковского — «Зачем кусать груди кормилицы только потому, что зубки прорезались?»).

Парадигмальным в этом смысле текстом русской литературы является роман о депрессивном Илье Ильиче Обломове, русском Илье Муромце, который тридцать лет и три года сидел на печи, но так и не сумел встать с нее, так сказать, *обломался* (интерпретацию фамилии Обломов и корня — ЛОМ — см. в статье [Амелин — Пильщиков, 1992]).

Самое ценное, что Гончаров изображает генезис обломовского характера в самом раннем детстве героя, в знаменитом сне Обломова.

Прежде всего, здесь бросается в глаза ярко выраженная оральная фиксация всех героев, населяющих Обломовку.

Но главной заботой была кухня и обед. Об обеде совещались целым домом; и престарелая тетка приглашалась к совету. Всякий предлагал свое блюдо: кто суп с потрохами, кто лапшу или желудок, кто рубцы, кто красную, кто белую подливку к соусу. <...>

Забота о пище была первая и главная жизненная забота в Обломовке. Какие телята утучнялись там к годовым праздникам! Какая птица воспитывалась! Сколько тонких соображений, сколько знания и забот в уходе за нею! Индейки и цыплята, назначаемые к именинам и другим торжественным дням, откармливались орехами; гусей лишали моциона, заставляли висеть в мешке неподвижно за несколько дней до праздника, чтоб они заплыли жиром. Какие запасы там были варений, солений, печений! Какие меды, какие квасы варились, какие пироги пеклись в Обломовке! <...>

Обед и сон рождали неутолимую жажду. Жажда палил горло; выпивается чашек по двенадцати чаю, но это не помогает: слышится оханье, стеланье; прибегают к брусничной, к грушевой воде, к квасу, а иные и к врачебному пособию, чтоб только вылить засуху в горле.

Вторая, очень важная характеристика обломовского житья — это ее асемиотичность, природность и тотальное сопротивление всему когнитивно-эпистемическому — обломовцы практически ничего не читают, не выписывают газет, ничего не хотят знать о большом мире. Автор иронически обосновывает это положение вещей в качестве некой «синтонной» идеологии.

Оттого и говорят, что прежде крепче был народ. ... Да, в самом деле крепче, прежде не торопились объяснять ребенку значения жизни и приготавливать его к ней как к чему-то мудреному и не шуточному; не томили его над книгами, которые рожают в голове тьму вопросов, вопросы гложут ум и сердце и сокращают жизнь.

Характерен в этом плане эпизод с письмом, которое приходят в Обломовку и его несколько дней не решаются раскрыть, потом читают настороженно всей семьей, потом решают, что надо бы на него ответить, но потом забывают об этом и так и не отвечают. Точно так же относится выросший Обломов к знанию.

Серьезное чтение утомляло его. Мыслителям не удавалось расшевелить в нем жажду к умозрительным истинам. ... Если давали ему первый том, он по прочтении не просил второго, а приносили — он медленно прочитывал.

Потом уж он не осиливал и первого тома...

Интересно, что Гончаров, вполне в духе Мелани Кляйн, отмечает важность младенческих впечатлений от окружающей жизни, формирующей его жизненные стереотипы.

А кто знает, как рано начинается развитие умственного зерна в детском мозгу? Как уследить за рождением в младенческой душе первых понятий и впечатлений?

Может быть, когда дитя еще едва выговаривает слова, а может быть, еще вовсе не выговаривало, даже не ходило, а только смотрело на все тем пристальным немым взглядом, который взрослые называют тупым и уж видело и угадывало значение и связь явлений окружающей его сферы, да только не признавалось в этом ни себе, ни другим.

Время в романе «Обломов», в частности, самим Обломовым представляется как энтропийное время — время нарастания энтропии и распада.

Но дни шли за днями, годы сменялись годами, пушок обратился в жесткую бороду, лучи глаз сменились двумя тусклыми точками, талия округлилась, волосы стали немилосердно лезть, стукнуло тридцать лет, а он и на шаг не подвинулся ни на каком поприще и все еще стоял у порога своей арены, там же, где был десять лет назад.

В своей исповеди Штольцу эту энтропийную картину Обломов реализует в метафоре угасания.

Нет, жизнь моя началась с погасания; ... с первой минуты, когда я осознал себя, я почувствовал, что я уже гасну. Начал гаснуть я над писанием бумаг в канцелярии; гаснул потом, вычитывая в книгах истины, с которыми не знал, что делать в жизни, гаснул с приятелями, слушая толки, сплетни, передразнивание, злую и холодную болтовню, пустоту, глядя на дружбу, поддерживаемую сходками без цели, без симпатии; гаснул и губил силы с Миной; платил ей больше своего дохода и воображал, что люблю ее; гаснул в унылом и ленивом хождении по Невскому проспекту ... гаснул и тратил по мелочи жизнь и ум...

Чрезвычайно интересно и то, что Гончаров (который сам был депрессивным человеком) явно почувствовал интроективные корни депрессии, что явствует из следующего фрагмента:

А между тем он болезненно чувствовал, что в нем зарыто, как в могиле, какое-то хорошее, светлое начало, может быть, теперь уже умершее, или лежит оно, как золото в недрах горы, а давно бы пора этому золоту быть ходячей монетой (Курсив мой. — В. Р.).

Подобно другим героям депрессивно-реалистической русской прозы — Онегину, Печорину, Бельтову, Гагину, Рудину, Базарову — Обломову не удалось через любовь к женщине преодолеть депрессию и реализовать свои экзистенциальные возможности. Золото навсегда осталось в недрах горы.

ЯЗЫК ПАРАНОЙИ

С некоторой смелостью можно утверждать, что истерия представляет собой карикатуру на произведение искусства, невроз навязчивости – карикатуру на религию, параноический бред – карикатурное искажение философской системы
[Фрейд, 1997: 95].

Паранойяльный бред занимает промежуточное положение между большим психозом типа шизофренией и классическим неврозом вроде Obsessii¹. С одной стороны, паранойяльный бред – это настоящий бред, то есть такое положение вещей в сознании, когда картина мира, которую это сознание продуцирует, фундаментально не соответствует картине мира того социума, в котором он находится (говоря на более категоричном языке традиционной психиатрии – это «неправильное, ложное мышление»). С другой – главная черта паранойяльного бреда, отделяющая его практически от всех остальных видов бреда, заключается в том, что бредовой (неправильной, ложной) в нем является только основная идея, по-

¹ Проблема разграничения паранойи и шизофренией, то есть наличие двух точек зрения:

паранойя это начальная стадия шизофренией;

паранойя это отдельное заболевание –

до сих пор не решена в клинической психиатрии (обзор точек зрения по этому вопросу см. например [Смулевич-Щирина, 1972]). Мы будем исходить из принятой в западной традиции точки зрения, что любое расстройство личности может проходить в трех регистрах: невротическом, пограничном и психотическом [Мак-Вильямс, 1998, Кернберг, 2000] и что паранойя здесь не исключение, то есть может быть паранойяльный невроз (паранойяльная психопатия, акцентуация), паранойяльное пограничное состояние и паранойяльное психотическое состояние (паранойяльный бред). В целях концептуальной ясности условной границей между паранойяльным бредом и параноидным бредом (и тем самым между паранойей и параноидной шизофренией) мы будем считать наличие экстраекции [Руднев, 2001], то есть галлюцинаций.

сылка. Остальное содержание бреда, выводящееся из этой посылки, обычно в этом случае бывает вполне логичным и даже подчеркнуто логичным (поэтому паранойяльный бред называют систематизированным и интерпретативным) или, как говорят психиатры, «психологически понятным».

Так, например при паранойяльном бреде ревности ложной является главная посылка больного, что жена ему постоянно и систематически изменяет чуть ли не со всеми и подряд². Все остальное в поведении больного — слежка за женой, проверка ее вещей, белья, гениталий, устраивание допросов и даже пыток с тем, чтобы она призналась (подробно см. [Терентьев, 1991]), — все это логически вытекает из посылки. То есть поведение параноика хотя и странно, но оно логически не чуждо здоровому мышлению в отличие, скажем, от поведения шизофреника, который может утверждать, что он является одновременно Папой римским и графом Монте-Кристо, что его преследуют инопланетяне, которые при помощи лучей неведомой природы вкладывают ему свои мысли в мозг. Говоря языком двух наших предыдущих исследований [Руднев, 2001, 2001б], можно сказать короче. Паранойяльный бред тем отличается от шизофренического тем, что в нем нет экстраекции и экстраективной идентификации, то есть у бредящего параноика не бывает галлюцинаций и он не отождествляет себя с другим людьми. Если же это начинает происходить, то это означает, что перед нами была паранойяльная стадия шизофренического психоза, и теперь она переходит в параноидную стадию, для которой характерна экстраекция.

Но нас в данном случае интересует именно такой бред, при котором нет экстраекции. Этот феномен интересен тем, что он очерчивает границы, отделяющие психоз от не психоза и подчеркивающие сущность психоза. Основное отличие бредящего параноика от шизофреника заключается в том, что параноик разделяет одну и ту же фундаментальную картину мира со здоровыми людьми, не

² Можно было бы с позиций аналитической философии оспорить ложность и этой первоначальной посылки, сказав, что нельзя с достоверностью доказать, что больному только кажется, что жена ему изменяет. А может быть, она ему действительно изменяет? Но это сейчас не наша проблема (ср. [Витгенштейн, 1994; Руднев, 1997] — разговор о том, может ли что-либо быть абсолютно достоверным; Витгенштейн считал, что может, я возражал с позиций релятивистской постмодернистской эпистемологии, что не может; сейчас я временно принимаю точку зрения Витгенштейна: достоверно то, что принято считать достоверным: у нашего больного действительно бред ревности).

сходясь с ними только в одном пункте, который составляет главную мысль бреда, например измена жены или тот факт, что евреи доби-ваются мирового господства. Но, сохраняя фундаментально общую картину мира со здоровыми людьми, параноик заостряет, акцентуирует ее черты, что позволяет нам тем самым попытаться обнару-жить, в чем именно эти черты состоят.

Главное различие между картиной мира нормального человека (нормального невротика) и картиной мира психотика заключается в том, что в последнем случае означающее, символический аспект, не просто превышает означаемое, «реальность», но полностью ее под-меняет [Лакан, 1998]. То есть психотическое сознание оперирует зна-ками, не обеспеченными денотатами. Этих денотатов просто не су-ществует. И в этом сущность экстраекции. При этом важно не только то, что психотик все придумывает, но что источник его выдумок — гал-люцинации, которые находятся по ту сторону семиотики, поскольку у знака должно быть две стороны: означающее и означающее, план содержания и план выражения (или денотат); у галлюцинаций нет плана выражения, нет денотата. В каком-то смысле их странность как раз состоит в этой семиотической неопределенности. Но при этом экстраективное сознание не нуждается в семиотическом подтверж-дении. Ему вполне достаточно ссылок на собственный опыт, кото-рый носит транссемиотический характер. Ему все это нашептали голоса — а что это за голоса, какова их семиотическая природа, их статус, не только не известно, но и не важно в принципе. Достовер-ность экстраективного опыта гарантируется самим наличием этого опыта. В этом суть шизофренического бреда — он считает треуголь-ник Фреге:



При шизофрении знак, денотат, значение — все смешивается. Слово и вещь перестают различаться. С точки зрения наблюдающего за шизофреническим бредом здорового сознания, никаких денотатов там вообще нет — у галлюцинаций нет денотатов во всяком случае для другого³. А если нет денотатов, то нет и знаков. То есть для ши-

³ Это то же самое, что индивидуальный язык, над проблемой которого любил раз-мышлять Витгенштейн. Индивидуального языка не может быть, потому что

зофреника знак и предмет, как для первобытного человека, это, по всей видимости, одно и то же. Поэтому мы говорим, что шизофреник живет по ту сторону семиотики.

И вот паранойяльное сознание интересно как раз тем, что оно предельно заостряет, карикатуризирует семиотичность мира здоровых людей. По нашему мнению, специфическая гротескная семиотичность является главной отличительной чертой паранойи. Ср.:

Параноидный человек по-своему интерпретирует картину мира, но он очень точен в деталях. Свои предубеждения и интерпретации он накладывает на факты. Его интересует не видимый мир, а то, что за ним скрыто, и в видимом мире он ищет к этому ключи. Его интересуют скрытые мотивы, тайные цели, особое значение и т. п. Он не спорит с обычными людьми о фактах; он спорит о значении фактов [Шапиро, 2000: 58].

Практически во всех проявлениях окружающей жизни параноикоман видит знаки того, что имеет отношение к его бреду (или сверхценной идее). В случае бреда отношения все или большинство элементов действительности вокруг больного воспринимаются как знаки того, что все думают о нем и все свидетельствуют о нем. При бреде ревности практически все в поведении жены (или мужа) являются знаками того, что она (он) изменяет. При эротомании напротив все в поведении объекта является знаковыми свидетельствами того, что он влюблен в субъекта (отсюда такие характерные для параноиков выражения, как *красноречивый* взгляд, *многозначительная* улыбка, *прозрачный* жест, *не оставляющий никакого сомнения* кивок головой, *слишком понятное* замешательство и т. п.).

Приведем известные клинические примеры, свидетельствующие о повышенно-знаковом восприятии мира при паранойяльном бреде.

Первый пример — из Блейлера — бред отношения.

В начале болезни пациентки пастор сказал в проповеди: «Со дня Нового года у меня не выходит из головы: паши новь, не сей между терниями». Вскоре после этого по улицам носили в виде масленичной шутки изображение прыгающей свиньи с надписью: «выступление знаменитой наездницы мадам Дорн (Dorn — по-немецки — терний). Тогда пациентке стало ясно, что люди поняли намеки пастора. Свинья — намек на то, что больная была «непорядочной».

если этим языком может пользоваться только один человек, то это уже не язык, поскольку язык в принципе социальный феномен [Витгенштейн, 1994а].

Надзиратель отделения входит, насвистывая, в канцелярию. Бредовая идея: директор больницы хочет отстранить ее от работы; люди знают об этом и уже радуются этому.

Какой-то неизвестный человек идет по направлению к дому и зевает. Он хотел дать ей понять, что она лентяйничает и должна быть отстранена от работы.

Когда она была еще у себя дома, она прочла в одной газете, что в Базеле какая-то девушка упала с лестницы. Бредовая идея: журналист хочет дать ей понять, что, находясь на прежней службе, она недостаточно хорошо вытирала пыль с лестницы [Блейлер, 2001: 103].

Второй пример — из книги Ясперса «Стриндберг и Ван Гог» — бред ревности Стриндберга по его «Исповеди глупца».

Мария оправляет свои юбки (бредовая интерпретация: чтобы понравиться мужчинам. — *В. Р.*), болтает с принужденным выражением лица, украдкой поправляет прическу. У нее вид кокотки; ее сладострастие в интимных отношениях снижается. В выражении ее лица появляются «незнакомые отблески», она проявляет холодность по отношению к супругу. Он видит в ее лице выражение дикой чувственности. Отправившись в какую-то поездку со Стриндбергом, она ничем не интересуется, ничего не слушает... Она, кажется, о чем-то тоскует, не о любовнике ли? ... Когда он спрашивает ее по поводу сомнительного массажа, который делает врач, ее лицо бледнеет. «На ее губах застывает бесстыжая улыбка». Осенью она говорит об одном незнакомце: «красивый мужчина»; тот, по-видимому, прознав об этом, знакомится с ней и ведет с ней оживленные беседы. За табльдотом она обменивается с одним лейтенантом «нежными взглядами». Если Стриндберг отправляется наводить справки, она ожидает его «со страхом, который слишком понятен». <...> Что бы женщина ни сделала, это все равно вызовет подозрения, она вообще едва ли может вести себя так, чтобы что-то не бросилось в глаза [Ясперс, 1999: 36–37].

Следующий клинический пример (также бреда ревности) — из современной монографии.

...стоит жене сходить в магазин, как он обвиняет ее в том, что она имела за столь короткое время сношения с несколькими мужчинами. Дома замечает признаки посещения жены мужчинами (не так лежат спички, сигареты). Следит за ней, прячась возле проходной предприятия, где она работает; проверяет ее белье, осматривает тело, половые органы, когда жена моется, обвиняет ее в том, что она «замывает следы». Не выпускает жену ни на шаг из квартиры, ревнует ее буквально ко всем мужчинам. <...>

«Вспоминал», что жена была беременна от другого парня, с которым

встречалась до замужества, находил уши у детей такими же, как у того парня [Терентьев, 1991: 162].

В своем поведении параноик, особенно патологический ревнивец, уподобляется детективу — он следит за женой, устраивает ей допросы, ведет протокол следствия [Там же], то есть играет в языковую игру повышенной степени семиотичности. Фактически мир для этого человека представляет собой послание, адресованное ему одному. Причем смысл этого послания уже заранее ему известен. Все свидетельствует об одном и том же.

В этом основное отличие параноического восприятия мир от обсессивного, которое тоже семиотично, но в отличие от паранойяльного, где все знаки имеют одно значение, в обсессивном мышлении этих значений два — плохое и хорошее, благоприятное и не благоприятное. Если встречается баба с пустым ведром, то это неблагоприятный знак, если с полным — благоприятный. Если сложить цифры на номерном знаке проезжающей машины и получится четное число, это благоприятный знак, а если нечетное — то неблагоприятный и так далее. Ср. у Бинсвангера о том, как его пациентка Лола Фосс читала благоприятные и неблагоприятные знаки.

Она объяснила, что это навязчивое стремление «прочитать» что-нибудь во всем (Курсив автора. — *B. P.*) так истощало ее, и тем больше, чем больше она была среди людей. Неохотно и со смущенным смехом она сообщила, что, кроме всего прочего, трости с резиновыми наконечниками имели для нее особое значение. Она всегда поворачивала назад, когда видела джентльмена с такой тростью, т. к. в ней она «читала» следующее: трость по-испански — *baston*; *on* наоборот = *no*; резина по-испански = *goma*; первые две буквы в английском = *go*. Вместе это равняется «*no go*», что означает «*Don't go on! Turn back*» («Не ходи дальше! Поверни назад!»). Каждый раз, когда она не подчинялась этому распоряжению, с ней что-нибудь случалось. Когда у нее на душе было беспокойно, и она видела кого-нибудь, подпирающего лицо рукой, она успокаивалась. Почему? Рука по-испански = *mano* (второй слог *no*); лицо по-испански = *cara*, что напоминало ей английское слово *care*. Из этого он приходила к «*no care*» (не беспокойся), т. е. нет причин беспокоиться, или, по-испански, *no cuidado*. Любое слово, начинающееся с *car* в испанском или немецком (*cara*, *carta*, *Kartoffel*) и связанное с чем-то, что означает «нет» (*no*), означает удачу. Все, что содержит слоги «*si*» («да» по-испански) или «*ja*» («да» по-немецки), подразумевает «да» на заданный внутренне вопрос [Бинсвангер, 1999: 234].

Получается, что у обсессивного человека все же есть надежда на благоприятный исход, у параноика ее практически нет, потому что, если все имеет значение, причем одно и то же значение, то это почти равносильно тому, что все вскоре значение потеряет, то есть значение престанет быть значением и станет реальностью. Это действительно происходит, когда паранойяльный бред переходит в параноидный.

Когда параноик читает газету или слушает радио и вычитывает и выслушивает там что-то о себе и когда шизофреник делает то же самое, разница в том, что параноик читает реальные знаки, но прочитывает все в своем духе. Для параноидного шизофреника реальный источник информации это только повод, «пенетративный» канал связи [Сосланд, 2001]. Он может быть и реальным, и галлюцинаторным. Ср. следующее свидетельство шизофренички:

На следующий день по телевидению передавали концерт «С песней по жизни». И мне вдруг показалось, что все песни исполнялись специально для меня, для моей мамы, для моего мужа и для Игоря. Игорь — это парень, которого я любила очень давно, лет 8–9 назад. И вот, когда я слушала песни, мне показалось, что артисты поют о той моей первой любви к Игорю. Да и в самих артистах, мне казалось, я узнаю, его, Игоря, мужа Родиона и себя.

В тот день я слушала все передачи по радио и стала их конспектировать. Мне казалось, что передача «Шахматная школа» идет по радио специально для меня. Я стала воображать себя уже разведчиком, а передача «Шахматная школа» как бы была для меня зашифрованным сообщением из «центра». Итак, сначала я артистка, затем разведчик, наконец, космонавт [Рыбальский, 1983: 193].

Начало как будто паранойяльное — бред отношения, потом мы видим, что это — параноид — в момент галлюцинирования, экстраекции; здесь даже присутствует элемент экстраективной идентификации — больная отождествляет себя с социально-престижными ролями. При параноидном бреде уже нет нужды в реальных знаконосителях — если бы не было телевизора и радио, пациентка услышала бы «голоса». То есть при шизофреническом психозе происходит полное отчуждение сферы символического — шизофреническая «семиотика», семиотика Даниила Андреева, президента Шрёбера, экстраективная семиотика строится на мнимых знаконосителях галлюцинаторного характера.

Паранойяльный бред интересен тем, что здесь, может быть, в последний раз, больной еще пытается говорить на языке, общем для

него и мира. С параноиком уже нельзя спорить о том, действительно ли значит что-либо данный ему знак или нет, но во всяком случае понятным является, на какой элемент реальности он указывает: на улыбки, пятна на белье, многозначительные взгляды — формально-феноменологически они действительно существуют в реальности для другого лица.

Мы уже упомянули, что семиотический механизм восприятия действительности при obsессии и паранойе во многом схож. И в том и в другом случае реальность воспринимается как знаковая система. Можно предположить, что эта особенность вообще характерна для всех невротиков и тем самым для всех людей, поскольку в общем все люди являются невротиками в той или иной мере, то есть у всех в той или иной мере в том или ином аспекте означающее превалирует над означаемым, «как» над «что», сигнификат над денотатом, что, по Лакану, является особенностью «симптоматической» невротической речи [Лакан, 1994]. Можно даже высказать гипотезу и сказать, что язык в принципе — это невротическое явление, потому что метонимия и метафора его постоянные атрибуты. То есть в самом языке означающее преобладает над означаемым: об одном и том же всегда можно сказать по-разному, многими способами. Слов в принципе больше, чем вещей, а предложений — чем ситуаций. Вот в каком смысле сам язык невротичен.

Если у слова даже одно значение, то смыслов всегда много, и ему всегда можно приписать фактически любой смысл. Этим и пользуется паранойяльное мышление.

«Реальность» всегда воспринимаемая *каким-то* сознанием, и это всегда в той или иной мере невротическое сознание, то есть в большей или меньшей степени реальность всегда воспринимается как знаковая система. И можно сказать, что чем более «здоровым» является человек, чем более «синтонным» (выражаясь кречмеровским языком), тем менее важной для него является эта семиотичность реальности. Чем в большей степени человек невротичен, чем больше означающее будет преобладать над означаемым, тем более семиотично он будет воспринимать реальность.

Для кречмеровского шизоида реальность насквозь символична. Однако при шизофрении означаемое настолько подавляет означающее, что оно исчезает вовсе, реальность поглощается знаками, и знаки начинают сами выполнять роль вещей.

В чем же особенность паранойяльного семиозиса, и как вообще разные невротические сознания «невротические стили» воспринимают реальность, в чем различия их реальностей?

Мы уже говорили о том, что паранойя стоит где-то рядом с обсессией. Попробуем понять их различие, рассмотрев случай, в котором имеет место и то и другое. Это случай из книги Э. Блейлера «Аффективность, внушение, паранойя», где рассказывается о переплетчике, который был протестантом, но женился на католичке, не посоветовавшись со своим пастором. После этого у него начался бред отношения. Он думал, что все смотрят на него и осуждают за недостаточное уважение к окружающим. Тогда он стал со всеми подчеркнуто вежливым. Он стал отдавать поклоны. Он кланялся всем подряд на улице. Утром он вставал, кланялся своей жене и говорил ей: «Здравствуйте, мадам Мейер!» В больнице он все время кланялся и извинялся. В то же самое время, как подчеркивает Блейлер, он сам осознавал бессмысленность своих поклонов [Блейлер, 2000] (что обычно считается особенностью обсессии). В этом примере *содержание* бреда — это паранойя, сверхценное ощущение центрированности всех на собственном Я, но *выражением* его является обсессия, навязчивые компульсивные поклоны. Кроме того, здесь есть элементы депрессии — чувство вины перед окружающими, ощущение своей «плохости» и суицидальные попытки. Более того, здесь есть элементы и истерии (деиксомании, по А. Сосланду [Сосланд, 1999]), поскольку само тело больного, сгибающееся в поклоне, становится иконическим выражением идеи почтительности. Здесь мы можем наметить основные различия в семиозисе неврозов, в данном случае — обсессии, паранойи, депрессии и истерии.

В изучении семиотики истерии важнейшее значение имеет работа Т. Саца [Szasz, 1971], который показал, что истерический симптом является иконическим выражением коммуникации. Если у истерика отнялись ноги, он как бы этим хочет сказать: «Помогите мне, я совершенно беспомощен, я даже не могу ходить».

Здесь мы видим два важнейших различия между реальностью истерика и параноика. У истерика само его тело является знакононосителем, его телесный симптом является знаком, который должны считывать другие люди. Истерик выступает *объектом* семиозиса. Параноик является *субъектом* семиозиса. Знакононосителем для него является тело мира, например, тело его жены. Второе отличие состоит в том, что истерический знак иконичен, в то время как паранойяльный знак — конвенционален, но эта конвенциональность особого рода. Прежде зададимся вопросом, какова природа обсессивно-компульсивного знака? Ответить на этот вопрос несложно. Если ведро полное, это коннотирует идею благо-

приятности, если пустое — неблагоприятности. Пустое как плохое, полное как хорошее. Ясно, что это метонимия, индекс. Но вот паранойяльная ситуация: есть ли метонимическое отношение между найденным в кармане пальто жены фантиком от конфеты и выводом, что это ей подарил конфету любовник? На этот вопрос ответить трудно. С одной стороны, нельзя сказать, что здесь точно нет никакой связи. Каким-то образом все-таки можно восстановить ход мысли параноика. И все же, по нашему мнению, это скорее символ, конвенциональный знак. Но только эта конвенция произошла в сознании одного человека. Он ищет доказательства измены. Вот одно из них. Оно прочитывается как пропозиция. Здесь важно не то, что этот фантик — метонимия того, что жена ела конфеты с любовником. Если воспринимать этот знак как метонимию, как индекс, то это будет обсессивное сознание, а не паранойяльное. Допустим, наш больной — обсессивный невротик. Он находит фантик от конфеты в кармане пальто жены. О чем он будет думать при этом? Он будет, как можно предположить, думать о том, какого рода это знак — благоприятный или неблагоприятный. Непонятно. С одной стороны, конфета это вроде бы нечто хорошее. Но с другой — это уже съеденная конфета, это пустышка, нет, это неблагоприятный знак. Пожалуй, лучше сегодня никуда не ходить.

Можно придумать пример, в котором метонимическое отношение между знаком и выводом, что жена изменяет, будет предельно произвольным. Например, параноик приходит куда-то и видит на стене портрет Бетховена. «Все ясно, — думает он — это намек на то, что жена изменяет с музыкантом». Вообще любой элемент реальности может быть воспринят как знак измены жены, поэтому говорить здесь о метонимичности нет смысла — все знаки языка в какой-то мере метонимичны друг по отношению к другу. Он может увидеть летящую птицу и понять это так, что жена его полагает, «что она свободна как птица и поэтому может делать все что угодно». Увидев кошку, он, конечно, подумает, что его жена похотлива, как кошка. И так до бесконечности.

Вообще, деление знаков на иконы, индексы и символы условно. В иконе есть некоторая степень конвенциональности, в каждом символе есть нечто иконическое (см. ключевую в этом плане статью [Якобсон, 1983]).

Тем не менее, мы видим, что семиотические различия есть и они важны. Истерик — сам носитель иконической знаковости. Его сообщения нужно конвенционализировать, перевести в вербальный язык [Szasz, 1971]. Обсессивный невротик считывает знаки судьбы,

а параноик ищет подтверждения тому единственному означаемому, которое его волнует.

Почему мы говорим, что паранойяльное восприятие мира конвенционально? Разве для параноика *совершенно* не существенно, есть ли какая-то хотя бы тень подобия между тем элементом реальности, который он считывает как знак, и фактом, подтверждения которого он ищет?

Чтобы пояснить нашу мысль, вспомним рассказ Честертона «Сапфировый крест». Отец Браун оставляет сыщику Валентэну следы своего передвижения по городу с грабителем Фламбо: он разбивает стекло в ресторане, меняет ярлыки у овощей в зеленой лавке, выливает на стенку суп. Здесь формально присутствуют какие-то иконические знаки — разбитое стекло, пятно от супа на стене. Но их иконическая и метонимическая природа не важна. Важно просто обратить внимание сыщика чем-то необычным, все равно чем. Поэтому, в сущности, это квазииконическая пропозиция, смысл которой «Я был здесь, и можно узнать, куда я последую дальше». Примерно так же происходит и считывание знаков при паранойе. В каком-то смысле параноик рассматривает весь мир как огромное истерическое тело, на котором написано разными почерками, на разных языках, при помощи разных знаковых систем одно и то же.

Пирс писал, что чистый икон связан с прошлым (портрет, фотография «говорит» о том времени, когда он был написан и том облике человека, который тогда был на нем запечатлен), индекс связан с настоящим (вывеска с ножницами «Здесь стригут волосы»), символ связан с будущим: «Ценность символа в том, что он служит для придания рациональности мысли и поведению и позволяет нам предсказывать будущее» (Цит. по [Якобсон, 1983: 116]).

Действительно, истерический симптом устремлен в прошедшее время, время получения травмы, обсессивное считывание судьбы укоренено в настоящем, так как обсессивно-компульсивный человек боится будущего и в принципе предпочитает плохие предзнаменования хорошим, чтобы можно было бездействовать, никуда не идти, не проявлять никакой инициативы. Параноик устремлен вперед, к окончательному установлению истины. Это стремление к истине параноика есть еще одна важная его характеристика (модальная), отличающая его от обсессивного невротика. Для обсессивного невротика важна идея, что все так или иначе предопределено, мистическая идея (поэтому действовать и не нужно), то есть его доминантная модальность — это алетика (подробно см. [Руднев, 2001a]). Параноика мистика совершенно не интересует — ему важно

подтвердить то, в чем он, впрочем, и без того уверен. Его доминантная модальность — эпистемическая.

Эта направленность параноика на истину хорошо видна на примере «здорового» паранойяльного мышления, которое является предметом профессиональной гордости сыщиков и частных детективов. Вспомним, например, знаменитый фрагмент из повести Конан-Дойля «Этюд в багровых тонах», когда Шерлок Холмс впервые объясняет Ватсону свою удивительную способность из внешности человека или предмета черпать огромное количество информации.

Наблюдательность — моя вторая натура. Вы, кажется, удивились, когда при первой встрече я сказал, что вы приехали из Афганистана?

— Вам, разумеется, кто-то об этом сказал.

— Ничего подобного. Я сразу догадался, что вы приехали из Афганистана. Благодаря давней привычке цепь умозаключений возникает у меня так быстро, что я пришел к выводу, даже не замечая промежуточных посылок. Однако они были, эти посылки. Ход моих мыслей был таков: «Этот человек по типу — врач, но форма у него военная. Значит, военный врач. Он только что приехал из тропиков — лицо у него смуглое, но это не природный оттенок кожи, так как запястья у него гораздо блее. Лицо изможденное, — очевидно, немало натерпелся и перенес болезнь. Был ранен в левую руку — держит ее неподвижно и немножко неестественно. Где же под тропиками военный врач мог натерпеться лишений и получить рану? Конечно же, в Афганистане». Весь ход мыслей не занял и секунды.

Эта особенность действительно отличает паранойяльное мышление и от обсессивного, и от истерического. Но это роднит его с шизоидным мышлением и ставит новую проблему — разграничения паранойи и шизоидии. И там и здесь эпистемическая модальность доминантна, и в том и в другом случае важнейшую роль играет символическая реальность. В чем же различие?

Здесь нам помогут механизмы защиты. Главный механизм защиты параноика — это проекция. Как писал Ф. Перлз, «человек, склонный к проекции напоминает того, кто сидит в доме с зеркальными окнами. Куда бы он ни посмотрел, ему кажется, что он видит сквозь стекло мир, тогда как на самом деле перед ним предстают лишь отвергнутые частицы его личности» [Перлз, 2000: 209].

Главный механизм защиты шизоида — отрицание. Шизоид ищет не подтверждения истины, которая уже есть (именно этим занимается параноик), он скорее опровергает устоявшиеся истины и за-

нят поиском новых. И, конечно, шизоиду мало одного означаемого с бесконечным числом означающих. Шизоиду нужна большая система означаемых, сопоставимая с числом означающих.

Параноику важно защитить себя подтвержденной информацией. Шизоиду важно защитить себя отвергнутой информацией. В сущности, стандартная семиотика, как она представлена в трудах Ч. Пирса, Ч. Морриса, Ф. де Соссюра и Л. Ельмслева, это наука, которую создали и которой пользуются шизоиды. Шизоидная семиотика это полная правильная семиотика с синтаксисом, семантикой и прагматикой. (В этом смысле в иконической семиотике истерии преобладает семантика, в индексальной обсессивной — синтаксис (обсессивная изоляция — это изоляция от аффекта и тем самым и от смысла), а в мономанической семиотике параноика смысл всегда один, а самое важное — это определить положение вещей применительно к собственному Я, то есть прагматика).

Шизоидное стандартно-семиотическое мышление в этом смысле противостоит циклоидному синтонному, а истерическое иконическое (и аксиологическое) мышление противостоит обсессивному индексальному (деонтическому).

Чему противостоит паранойя? Нетрудно сказать, если вспомнить, чему противостоит проекция. Проекция противостоит интроекции, паранойя противостоит депрессии.

Ф. Перлз, говоря от проекции и интроекции, исходил из того, что эти процессы противопоставлены не так умозрительно (это *он* так считал, что умозрительно), как в психоанализе, но чисто биологически. Интроекция это поглощение, грубо говоря, еда, проекция — выделение, в первую очередь, дефекация [Перлз, 2000]. И вот раз речь зашла о фекалиях, то это переносит нас к теме ранних фиксаций и психосексуального развития. Фекалии — это первый овеществленный знак в жизни ребенка, некий золотой слиток [Фрейд, 1997а]. Что же означает этот знак? Что означает проекция? Она означает, что «это не я виноват, это *они* виноваты», то есть, переводя на язык просторечья, «это не я говно, это — они (изменяющая жена, начальник, сосед-ответчик, евреи, коммунисты, негры, чеченцы)». В случае интроекции, то есть в случае депрессии (психастенической психопатии, дефензии) вина берется на себя. Депрессивный человек как бы говорит: «Это я во всем виноват, это я — полное говно» (поэтому при депрессии обычное дело запоры) [Перлз, 2000: 225].

Все это так, но при чем здесь семиотика? Семиотика имеет самое непосредственное отношение к проекции. Семиотика это и есть

проекция. Проекция знака на означаемое есть значение знака. Ср. «Логико-философский трактат»:

- 3.11. Мы используем в Пропозиции чувственно-воспринимаемые Знаки (звуковые или письменные) в качестве Проекции возможной Ситуации.
3.12. <...> Пропозиция это Пропозиционный Знак в его проективном отношении к Миру [Витгенштейн, 1999: 150].

Так, например, в Пропозиции «Земля круглая» знак Земля соединяется со знаком «быть круглым», что является Проекцией того Факта (или возможной Ситуации), что Земля является круглой. Другим знаковым «проектом» того, что Земля является круглой, может служить глобус как логическая Картина (модель) Земли.

И здесь слово *проекция* в логико-семантическом смысле не является омонимом проекции как психологической защиты — семиотическое это всегда что-то внешнее. Семиотика в ее стандартном понимании может существовать только в социуме. Надо, чтобы были не только знак, означаемое и означающее, но еще и пользователи знаков — отправитель и адресат.

В этом смысле интродекция — это уничтожение семиотики (см. также [Руднев, 1998]). Когда пища перемалывается во рту и переваривается в желудке, она теряет свою знаковую, свою информативность, превращаясь в равновероятную энтропийную массу, до тех пор пока она не появится наружу в виде фекалий или рвоты (символа отвращения) [Перлз, 2000]. Почему же, когда человек говорит «Меня тошнит от вас» и показывает это истерически в виде рвоты или «Плевать я на вас хотел», или «Вы все говно!» — то это семиотика, а когда он говорит «Я во всем виноват, я полно говно» — это десемиотизация?

Потому что мир для него теряет значение. А *терять значение* это и значит десемиотизироваться. При депрессии мир действительно теряет значение. Потеря смысла это главный признак депрессии в ее экзистенциальном понимании [Франкл, 1990].

Но конституционально-депрессивный человек это парадоксальным образом и есть синтонный человек, разновидность циклоида в клиническо-характерологическом понимании [Ганнушкин, 1998], с диатетической пропорцией настроения, по Кречмеру. А мы уже говорили о том, что синтонный циклоид не воспринимает мир семиотически. При депрессии такой человек теряет интерес к миру, при гипомании мир для него приобретает интерес, но не своей знаковой стороной, а вещной, чувственной. Сангвиник в противопо-

ложность шизоидам наоборот знаки склонен воспринимать как нечто естественное, вещное.

Есть ли в таком случае у депрессии язык? Есть, но этот язык истероподобный, иконический язык симптомов — пониженный тон речи, согбенные плечи, опущенные веки и т. д. Сообщение здесь такое же, как и при истерии: «Мне плохо», «Помогите мне». Различие же в том, что истерический икон более проработан, театрален, а депрессивный более смазан, он больше похож на реальность. Депрессивный как бы говорит: «Заметят, что мне плохо, слава богу, нет — так мне и надо».

Конечно, все, что мы здесь пишем, — это упрощения. Но все это полезные опрощения. Так в сложном случае господина Мейера, который кланялся по утрам своей жене, мы видим и паранойю, и обсессию, и депрессию, и истерию. И мы видим, как он одновременно пользуется различными семиотическими механизмами: его поклоны — это одновременно и истерическое выражение почтительности, и депрессивное выражение вины, и обсеССИВНОЕ навязчивое повторение, и паранойяльный символ доискивания истины. Только в данном случае эта истина носит депрессивный характер, поскольку это случай не обычный для классической паранойи. Этот человек, в сущности, доискивается до прощения, паранойяльным здесь является лишь застревание на одном аффекте. Сам Блейлер был склонен рассматривать этот случай скорее как шизофрению (с характерной, как добавил бы М. Е. Бурно, мозаикой радикалов [Бурно, 1996]).

Прежде чем идти дальше, попробуем как-то суммировать сказанное о различии и сходстве семиозиса в различных невротических расстройствах (см. *табл.*).

Все же представляется не вполне очевидным, что специфический паранойяльный знак это символ, то есть конвенциональный знак. Ведь для того, чтобы могли существовать конвенциональные знаки, во-первых, надо чтобы была система знаков, а не один знак, во-вторых, нужно, чтобы был не только получатель, но и отправитель. В случае шизоидного мышления все это так и есть. В случае паранойяльного мышления все обстоит не так просто. Во-первых, непонятно, кто является отправителем сообщения, во-вторых, непонятно, с кем и когда заключена конвенция относительно того, что такой-то знак будет обозначать такое-то положение вещей или ситуацию, если говорить в терминах раннего Витгенштейна. Все же не будем забывать, что параноик ближе всех находится к шизофрении, от паранойяльного бреда до параноидного — один шаг. То есть паранойяльный символ может в любую минуту разрушиться

Таблица. Сравнительная характеристика семиозиса при различных невротических расстройствах

<i>Критерии сравнения</i>	<i>«Невроз»</i>				
	<i>Параноия</i>	<i>Обсессия</i>	<i>Истерия</i>	<i>Депрессия</i>	<i>Шизоидия</i>
Тип знака	символ	индекс	икон	икон	символ
Модаль- ность	эпистемика	алетика	аксиология «+»	аксиология «—»	эпистемика
Механизм защиты	проекция	изоляция	вытеснение	интроекция	отрицание

и превратиться в архаический знак, который одновременно является и своим собственным денотатом. Поэтому вопрос о конвенции и отправителе знаков при параноии можно решать лишь с учетом этого сильного крена в сторону взаимного растворения Umwelt'a в Innenwelt'e.

Но действительно, если встать на точку зрения параноика, то кто посылает ему сообщения о том, что все имеет отношение к нему? В случае бреда отношения — это те люди, которые кивают, подмигивают, краснеют, делают «слишком понятные» жесты и т. п. В случае бреда ревности все сложнее. Ведь если реконструировать паранойяльную логику, если при бреде отношения люди стремятся подчеркнуть, показать свое отношение, то при бреде ревности подозреваемая жена и ее любовник в принципе должны скрывать «истинное» положение вещей. Жена не посылает никаких сообщений ревнивцу (или посылает ложные, сбивающие с толку сообщения). Можно сказать, что бред ревности это в каком-то смысле истерия наоборот. При истерии сам субъект позиционирует свое тело как некую вывеску, на которой висит картина. При параноии ревности или наоборот эротомании тело объекта наделяется свойствами быть носителем знаков. То есть в сознании параноика объект выступает как истерик, желающий скрыть свою истерическую сущность, что ему не удается. Или же можно сказать, что параноик это антипсихиатрический психотерапевт, который производит деиконизацию в духе [Szasz, 1971], конвенционализацию, считывая с тела своей жены знаки ее измены. Но по каким правилам происходит эта конвенционализация? Ведь как ни поведет себя жена, все это будет расценено как доказательство измены. Это семиотическая презумпция виновности, априорный приговор, который выносит па-

раноик, в какой-то мере обесмысливает его поиски. По-видимому, можно сказать, что подобно сыщику, напавшему на след преступника, параноик убежден в виновности объекта, но для доказательств «в суде присяжных» ему нужны улики. В этом случае стратегия у параноика примерно такая же как у сыщика, у которого уже есть убедительная версия преступления и который только ищет ее подтверждения, и в этом смысле он поневоле будет замечать одни улики и не замечать другие, или все улики стремиться интерпретировать в смысле сформированной им версии.

Правила для конвенционализации предоставляет сам язык. В языке заложена возможность одну и ту же вещь называть по-разному, приписывать одному денотату множество значений, одному предмету множество имен и дескрипций. На этом построен эффект универсальности метафоры и метонимии. Одного и того же человека можно назвать по имени, фамилии, прозвищу, дать ему множество новых прозвищ и кличек, он может быть описан как сын, отец, брат, зять, шурин и т.д., как «милый», «негодяй», «безответственное трепло», «истинный джентльмен», «хам», «само совершенство», «вылитый дядя Коля в юности», «гениальный шахматист», «полное ничтожество», Тартюф, дон Жуан и т.д. В сущности, любой объект может быть назван любым именем. На этом построена поэзия. Ср. стихотворение Ахматовой о том, что такое стихи. Она говорит, что стихи это все, что угодно:

Это — выжимки бессонниц,
 Это — свеч кривых нагар,
 Это сотен белых звонниц
 Первый утренний удар...
 Это теплый подоконник
 Под черниговской луной,
 Это — пчелы, это — донник,
 Это — пыль, и мрак, и зной.

Именно этой особенностью языка, его невротической перенасыщенностью значениями, пользуется параноик. В случае паранойи ревности в качестве предмета, который должен быть поименован или описан, выступает измена жены, которую опять-таки можно выразить при помощи неограниченного количества имен и дескрипций, различного рода жестов и мимических движений, красивой одежды, следам не теле, уходу и приходу в любое время. Как любому денотату в принципе может быть приписано любое имя и де-

скрипция, так и конкретному денотату «измена жены» может быть поставлен в соответствие любой признак и любое действие. Конвенция здесь заключается между языком и самим параноиком. Язык позволяет это делать.

Возвращаясь к началу статьи, к цитате из Фрейда, можно сказать, что идея соотнесенности истерии и искусства (иконичность плюс аксиологичность) так же, как obsessions и религии (повторение и мистика), понятна. Все же слишком сильным кажется соотнесение паранойи и философии. Более привычным кажется представление, что философ это шизоид. Но во время написания книги «Тотем и табу» такого понятия, как шизоид, не было. Его позже ввел Кречмер в книге «Строение тела и характер». Слово «паранойя», как оно употребляется Фрейдом в работе о случае Шрёбера [Freud, 1981], по экстенсионалу скорее соответствует тому, что в нынешней терминологии называют параноидной шизофренией. Во всяком случае, хотя бредовая система Шрёбера носила связный и внутренне логичный характер, но она вся основана не на бытовой семиотике, как классическая крепелиновская паранойя, а на галлюцинациях — общении с божественными лучами, разговорах с Богом и т.д. То есть, в сущности, говоря о родстве паранойи и философии, Фрейд видимо имел в виду паранойяльноподобное стремление философа строить систему знаков, мало считающуюся с реальным положением вещей в угоду заранее сформулированной концепции. Сам Фрейд с гордостью считал себя не философом, а ученым, занимающимся концептуализацией конкретных вещей, то есть, по-нашему, шизоидной семиотизацией «реальности».

Но на самом деле не существует принципиальной разницы между гуманитарной наукой и философией. И если рассматривать такие жесткие философские системы, как, например систему витгенштейновского «Трактата», то там действительно есть элементы паранойяльности: имеется одна главная мысль-посылка, что «все, что может быть сказано, должно быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать». И вокруг этой мысли, которая сама по себе, конечно, спорна (и впоследствии была опровергнута самим поздним Витгенштейном), закручивается дальнейшая «бредовая фабула»: учение о взаимном соответствии предметов, положений вещей и фактов, с одной стороны, и имен, элементарных пропозиций и пропозиций, с другой; толкование логических пропозиций как тавтологий; выведение общей формы предложения из тотального отрицания всех предложений; отказ в существовании этике, которая «невыразима», и т.д.

Конечно, «Трактат» полностью не укладывается в паранойяльную парадигму. Мистические его идеи — обсессивны, а наиболее шокировавшая логиков мысль, что не надо ничего говорить, надо молчать — интроективна, депрессивна, то есть антисемиотична (что не удивительно, так как во время написания «Трактата» Витгенштейн страдал тяжелой суицидальной депрессией [McGuinness, 1989]). Но характерно также и то, что попытка Рассела шизоидизировать «Трактат» в своем предисловии к его английскому изданию, придать ему стандартную форму нормальной математической философии, встретила у Витгенштейна протест, так как вместе с водой Рассел выплескивал из корыта ребенка. «Трактат» был интересен именно своей нестандартностью, паранойяльностью. Но тогда за эту паранойяльность зацепились Шлик и его друзья из Венского кружка и сделали из этой моноидеи целое философское направление, которое носило подлинно паранойяльный характер: есть только предложения опыта, «протокольные предложения», цель философии — верификация, постоянная проверка того, истинно это предложение или ложно, а если не то и не другое, то оно бессмысленно [Шлик, 1993]. Такая жандармская суперпаранойяльная философия продержалась недолго. В ее недрах зародилось антипаранойяльное направление, которое говорило, что не истинность правильного является критерием хорошей теории, а ложность неправильного (фальсификационизм Поппера). Позднее и эта версия показалась слишком жесткой. Последним жестким паранойяльноподобным течением в философии, взыскующим истины, был структурализм, особенно в его отечественном, «остзейском» изводе.

Пол Фейерабенд в книге «Против метода» смешал все карты, провозгласив, что самая лучшая теория — эклектическая, анархистски не подчиняющаяся никаким жестким правилам. Так в философию пришел постмодернизм, мягкий вариант шизофренической постсемиотической идеологии. Это был действительно конец традиционной семиотики и философской паранойи, так как истину стало искать немодным, основные задачи стали заключаться в проблеме письма, в сущности, рефлексии над невозможностью семиотики.

Можно сказать в этом смысле, что первым философом-постмодернистом был Шрёбер с его «Мемуарами нервнобольного». Слово *шизоанализ* у Делеза и Гваттари появилось, конечно, неслучайно. Принципиальная не только неverifiedируемость, но просто нечитабельность, непонятность, запутанность мысли и терминологии, постулирование принципиальной невозможности разграничить знаки и вещи, кризис самого понятия реальности (понятие «реаль-

ного» у Лакана совершенно не соответствует традиционному структуралистскому понятию семиотической реальности, последнему скорее соответствует понятие «воображаемого») — все это говорит о том, что моделью философии стала не паранойя, а шизофрения.

Появление антипсихиатрического направления в психотерапии 1960-х годов, основным пафосом которого стала мысль, что шизофреники не просто тоже люди и к ним надо относиться, как к людям, но что шизофреники в каком-то смысле гораздо лучше не-шизофреников, окончательно реабилитировало шизофреническое мышление, узаконило его как некую конструктивную альтернативу устаревшему паранойяльному философствованию, ищущему «какую-то там истину».

Поворот к «здоровой паранойяльности» наметился в последнее десятилетие в связи с кризисом шизофренической постмодернистской идеологии. Этот возврат к традиционным ценностям — понятию истины, разграничению знака и денотата, реабилитации понятия реальности — позволяет наконец упокоиться духу Фрейда и Витгенштейна, всегда ратовавших за ясность и внятность научно-философского дискурса.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГАЛЛЮЦИНАЦИЙ

Цель настоящего исследования состоит в том, чтобы рассмотреть феномен психических сенсорных обманов — галлюцинаций различной этиологии и нозологической принадлежности — в качестве некоего единого явления человеческой психики, представляющего, по нашему мнению, один из механизмов защиты Эго, который относится к примитивным (первичным), или архаическим, защитным механизмам, то есть таким, что действуют на границе между сознанием и реальностью (отрицание, интроекция, проекция, проективная идентификация, диссоциация), в отличие от вторичных механизмов защиты, действующих внутри человеческого сознания на границе сознательного и бессознательного (вытеснение, изоляция, рационализация, идентификация) [Мак-Вильямс, 1998].

То, что галлюцинации выполняют функцию механизма защиты, то есть, прежде всего, функцию понижения тревоги, разумеется, не новость. (Ср., например: «... прежде всего, существование стремится избежать экзистенциальной тревоги. Галлюцинации — это тоже форма попытки избежать этой тревоги» [Бинсвангер, 1999]). Наша цель состоит в том, чтобы, встроив этот феномен в систему учения о механизмах защиты, постараться лучше понять его феноменологию и попытаться построить метапсихологическую теорию его функционирования.

С этой целью мы вводим термин *экстраекция*. Мы будем понимать под экстраекцией *сугубо психотический* механизм защиты, суть которого состоит в том, что внутренние психологические содержания переживаются субъектом как внешние физические явления, якобы воспринимающиеся одним или сразу несколькими органами чувств (зрительные, слуховые (в частности, вербальные), тактильные, обонятельные обманы), локализующиеся либо во внешнем пространстве (в экстрапроекции — технический термин клинического учения о галлюцинациях), — это касается прежде всего истинных галлюцинаций, или во внутреннем телесном пространстве, «в голове» (в интрапроекции) — здесь речь идет прежде всего о зрительных и слуховых обманах («голосах»), которые наблюдаются при псевдогаллюцинациях Кандинского и психических (лож-

ных) галлюцинациях Байарже (подробно типологию обманов см. [Ясперс, 1996; Рыбальский, 1983]).

Ниже будут рассмотрены проблемы соотношения понятий экстраекции, с одной стороны, и проекции, паранойи, бреда и сновидения, — с другой; будет обрисован контур коммуникативной теории экстраекции при шизофрении; экстраекция будет рассмотрена также в свете типологии нарративных модальностей.

Таковы проблемы, которые мы намереваемся затронуть в этой статье.

1. ЭКСТРАЕКЦИЯ И ПРОЕКЦИЯ

Разграничение экстраекции и проекции представляется первоочередной задачей прежде всего потому, что на первый взгляд кажется, будто экстраекция есть лишь продолжение, своего рода материализация проекции или даже просто ее разновидность. Многие психиатры, по-видимому, так и считали и продолжают считать. Например, ранний Юнг в книге «Психология dementia praecox» 1907 года недвусмысленно пишет: «Галлюцинацию можно определить как простую проекцию наружу психических элементов» [Юнг, 2000: 97]. Мы постараемся показать, что это не так.

Прежде всего, «области интересов» проекции и экстраекции не совпадают экстенционально. Если проекция характерна и для невротиков, и для пограничных состояний, и для психозов, то экстраекция — сугубо психотический вид защиты, она может иметь место при шизофрении, алкогольных психозах, эпилепсии, аменции, инволюционных пресенильных и сенильных, а также органических психозах, связанных с мозговыми травмами, при маниакальной фазе маниакально-депрессивного психоза (см. [Ясперс, 1994, 1996; Блейлер, 1993; Рыбальский, 1993]); о том, можно ли рассматривать как экстраекцию феномен сновидений см. ниже), что касается наркотических галлюцинаций или трансперсональных психоделических переживаний пациентов Грофа, то их феноменология безусловно может быть приравнена к психотической.

С точки зрения интенциональной кажется, что экстраекция и проекция, если последнюю понимать так, как ее понимал Фрейд, суть принципиально различные феномены. И хотя в обоих случаях идет речь о вынесении чего-то внутреннего во что-то внешнее, тем не менее, особенностью проекции являются две вещи. Первая заключается в том, что между проецирующим субъектом и объектом, на который направлена проекция, всегда устанавливается некоторое

амбивалентное эмоциональное отношение (например любви / ненависти). Вторая заключается в том, что при реконструкции проекции как механизма защиты имеет место активно-пассивная трансформация. Мы имеем в виду, что проективное представление, выражающееся высказыванием «Он меня ненавидит» является пассивной трансформацией представления, выражающегося высказыванием «Я ненавижу его» (в духе теоретического фрагмента статьи Фрейда 1912 года о случае Шрёбера [Freud, 1981]). То есть при проекции факт отвержения субъектом некоего психического содержания как внутреннего и перенесения его на какой-либо объект, этот факт всегда прозрачен. Когда мы говорим: «Это проекция», то подразумеваем, что нам ясно *что и на что* проецируется. Так, например, в хрестоматийном примере проективной ревности «субъект защищается от собственных желаний неверности, вменяя неверность в вину супругу» [Лапланш-Понталис, 1996: 381].

В случае экстраекции мы не наблюдаем ни такого эмоционального отношения, ни трансформаций, ни прозрачности. Да, безусловно, экстраекция при бреде преследования в каком-то важном смысле является продолжением паранойяльной проекции: преследователь это тот, кто «меня ненавидит» как проекция того, кого «ненавижу я сам» [Freud, 1981]. Но сама экстраекция не выводима из проективной трансформации. Например, если человек при параноидной шизофрении слышит в бреде преследовании голоса, которые ему угрожают, или при *delirium tremens* видит чертей, которые издеваются над ним, корчат рожи, грозят кочергой и т. д., то совершенно не очевидно, с какими именно внутренними содержаниями соотносятся и трансформацией чего являются эти голоса и эти видения.

Итак, можно сказать, что экстраекция и проекция соотносятся примерно так же, как психоз и паранойя. Или, дополняя приблизительную схему Ференци (мы имеем в виду работу [Ференци, 2000]), можно сказать, что линия невроз — паранойя — психоз соответствует линии интроекция — проекция — экстраекция.

Уточняя эту схему можно сказать, что между проекцией и экстраекцией находится механизм *проективной идентификации*, выделенный впервые Мелани Кляйн и характерный именно для пограничных состояний (см. [Мак-Вильямс, 1998; Кернберг, 1998, 2000]). Суть проективной идентификации заключается в том, что человек не просто проецирует на другого свои внутренние комплексы, но вынуждает его вести себя таким образом, как будто у него действительно есть эти комплексы. Здесь один шаг до экстраекции — достаточно лишь того, чтобы надобность в этом другом субъекте отпала, что происходит при

психотическом отрицании, отвержении, отказе (*Verleugnung* Фрейда, *forclusion* Лакана) от реальности и замене ее потусторонней психотической реальностью, носящей экстраактивный характер.

На противоположном конце этой цепочки, находящемся ближе к невротической (депрессивной) интродекции, располагается обсессивная изоляция, когда невротик считывает с определенных объектов реальности некие судьбоносные знаки (как было, например, с пациенткой Бинсвангера Лолой Фосс [Бинсвангер, 1999]) в духе обсессивно-мистической идеи «всевластия мысли» [Фрейд, 1998], что также является одним из путей к экстраекции. Таким образом, вся цепочка, связывающая невроз и психоз, в целом выглядит примерно так:

вытеснение («внешнее» — сознательное становится «внутренним» — бессознательным) — *истерия*;
изоляция (фрагмент внешнего рассматривается во внутреннем символическом контексте) — *обсессия*;
интродекция (внешнее переживается как внутреннее) — *депрессия*;
отрицание (внешнее отвергается во имя внутреннего) — *шизоидная психопатия*;
проекция (внутреннее переживается как внешнее) — *паранойяльная психопатия*;
проективная идентификация (внутреннее ведет себя как внешнее) — *пограничные состояния*;
экстраекция (внутреннее превращается во внешнее) — *галлюцинаторный психоз*.

Логика движения от невротического к психотическому такова: вытеснение и изоляция — «высшие», вторичные механизмы защиты, они действуют «внутри» сознания между его инстанциями (сознательным и бессознательным) — это классические неврозы отношения (истерия и обсессия); начиная с депрессии (нарциссического, то есть потенциально психозогенного невроза) (эта классическая фрейдовская типология «психоневрозов» изложена, например, в [Фрейд, 1989; Брил, 1996]), уже действуют примитивные первичные (архаические) механизмы защиты, осуществляющие взаимодействие между психикой в целом и реальностью.

Поскольку экстраекция практически всегда сопровождает острую форму шизофрении (в ее параноидной разновидности), то естественным будет попытаться проникнуть в механизм экстраекции именно на материале этого психического заболевания.

2. ЭКСТРАЕКЦИЯ И ШИЗОФРЕНИЯ

Здесь мы обратимся к концепции шизофрении Грегори Бейтсона, согласно которой шизофреник не различает высказывание и мета-высказывание. По-своему об этом писал уже Лакан:

Обратите внимание, сколько в нормальных субъектах, а следовательно и в нас самих, происходит вещей, которые мы постоянно стараемся не принимать всерьез. Вполне возможно, что главная разница между нами и психически больными в этом и состоит. Именно поэтому в глазах очень многих, даже если они не отдают себе в этом отчет, психически больной — это воплощение того, к чему может привести привычка принимать вещи всерьез [Лакан, 2000: 226].

Свою идею о неразличении шизофреником различных уровней коммуникации Бейтсон иллюстрирует дзенской притчей, когда учитель заносит палку над головой ученика и говорит: «Если ты скажешь, что эта палка реальна, я ударю тебя. Если ты скажешь, что эта палка нереальна, я тоже ударю тебя. Если ты ничего не скажешь, я тоже ударю тебя». В отличие от ученика, который догадывается вырвать палку из рук учителя, шизофреник оказывается в безвыходном положении. Что ни скажешь, все будет плохо. Приводим ставший уже парадигмальным пример:

Молодого человека, состояние которого заметно улучшилось после острого психотического приступа, навестила в больнице его мать. Обрадованный встречей, он импульсивно обнял ее, и в то же мгновение она напряглась и как бы окаменела. Он сразу убрал руку. «Разве ты меня больше не любишь?» — тут же спросила мать. Услышав это, молодой человек покраснел, а она заметила: «Дорогой, ты не должен так легко смущаться и бояться своих чувств». После этих слов пациент был не в состоянии оставаться с матерью более нескольких минут, а когда она ушла, он набросился на санитаря и его пришлось фиксировать [Бейтсон, 2000: 243].

Определяя эту ситуацию, Бейтсон далее пишет о шизофреногенной коммуникации в целом:

- (1) Индивид включен в очень тесные отношения с другим человеком, поэтому он чувствует, что для него жизненно важно точно определять, какого рода сообщения ему передаются, чтобы реагировать правильно.
- (2) При этом индивид попадает в ситуацию, когда этот значимый для него другой человек передает ему одновременно два разноуровневых сообщения, одно из которых отрицает другое.

- (3) И в то же самое время индивид не имеет возможности высказываться по поводу получаемых им сообщений, чтобы уточнить, на какое из них реагировать, т. е. он не может делать метакоммуникативные утверждения [Бейтсон, 2000: 234].

В этой ситуации шизофреник может реагировать тремя разными способами, соответствующими трем типам шизофрении. «Он может, например, решить, что за каждым высказыванием стоит какой-то скрытый смысл <...> он станет подозрительным и недоверчивым. Это проективно-паранойяльная реакция. Он может наоборот отнестись к высказыванию тотально несерьезно и реагировать на него смехом и кривлянием — гебефреническая реакция. Наконец он может вообще перестать отвечать и как-либо реагировать на высказывание, затаиться, “притвориться мертвым” — кататоническая реакция» [Бейтсон: 236–237]. Но наиболее радикальная реакция это четвертая — экстраекция, которая эквивалентна вырыванию учеником палки из рук учителя.

Бейтсон предусматривал и эту возможность: «...обращение к галлюцинациям позволяет испытуемому разрешить проблему, порожденную противоречащими друг другу командами» [Бейтсон: 249]. В чем же смысл того, что, когда даются два противоречивых высказывания, решение приходит в психотической реакции видения или слышания иллюзорных вещей? Можно было бы ответить в духе классического структурализма К. Леви-Строса и А. М. Пятигорского [Леви-Строс, 1983; Пятигорский, 1965], что экстраекция есть реакция мифологической нейтрализации, когда построение галлюцинаторного нарратива медирует и тем самым обесценивает противоречивость предложенных шизофренику высказываний. Это будет правильным, но недостаточным объяснением. К тому же оно уведет нас далеко в сторону к юнгианскому пониманию природы психотического. Но это слишком легкий путь — мы по нему не пойдем.

Вернемся к концепции Грегори Бейтсона и его коллег. Говоря о неразличении уровней коммуникации, он ссылается на теорию логических типов Рассела. То есть он говорит о том, что шизофреник не в состоянии проделать ту процедуру, которую Рассел применяет к противоречивому высказыванию типа «Лжец говорит ‘Я лгу’», чтобы снять его парадоксальность логическим путем. Суть решения Рассела в том, что как это в афористической манере выразил Витгенштейн, «ни одна пропозиция не может свидетельствовать о самой себе, поскольку пропозициональный знак не может содержаться в самом себе» [Логико-философский трактат, 3.332]. Вот как сам Рассел излагает суть своей теории логических типов:

Проще всего проиллюстрировать это на парадоксе лжеца. Лжец говорит: «Все, что я утверждаю, ложно». Фактически то, что он делает, это утверждение, что оно относится к тотальности его утверждений, и, только включив его в эту тотальность, мы получаем парадокс. Мы должны будем различить суждения, которые относятся к некоторой тотальности суждений, и суждения, которые не относятся к ней. Те, которые относятся к некоторой тотальности суждений, никак не могут быть членами этой тотальности. Мы можем определить суждения первого порядка как такие, которые не относятся к тотальности суждений; суждения второго порядка — как такие, которые отнесены к тотальности первого порядка и т. д. *ad infinitum*. Таким образом, наш лжец должен будет теперь сказать: «Я утверждаю ложное суждение первого порядка, которое является ложным». Он поэтому не утверждает суждения первого порядка. Говорит он нечто просто ложное, и доказательство того, что оно также и истинно, рушится. Такой же точно аргумент применим и к любому суждению высшего порядка [Рассел, 1993: 25–26].

Таким образом, Рассел предполагает, что нормальный человек способен различать уровень высказывания и уровень метавысказывания. Бейтсон же полагает, что шизофреник это сделать не в состоянии, поскольку в ситуации двойного послания любая его интерпретация будет грозить ему психологическим санкциями со стороны собеседника, и соответственно фрустрацией, поэтому постоянная парадоксальная коммуникативная ситуация, в которой он находится, и ведет к расщеплению, шизофреническому схизису.

И вот здесь мы обратим внимание на то, как реагировал на теорию типов Витгенштейн. Суть его возражений состоит в том, что теория типов не нужна, так как сама структура высказывания показывает или может показывать при соответствующей формально-логической экспликации, *что* в ней относится к одному уровню, а что — к другому.

3.333 Функция не может быть собственным аргументом, поскольку знак функции уже содержит в себе протокартину своего аргумента, которая не может содержать самое себя. Предположим, например, что функция $F(fx)$ могла бы быть собственным аргументом; тогда должна была бы иметь место пропозиция: $F(F(fx))$, и в ней внешняя функция F и внутренняя функция F должны обладать разными значениями, так как внутренняя функция имеет форму $\emptyset(fx)$, а внешняя $\psi(\emptyset(fx))$. Общим у них является лишь буква F , которая сама по себе ничего не означает.

Это сразу становится ясно, когда мы вместо $F(Fu)$ напомним $(\exists \emptyset)$:

$F(\emptyset u) \times \emptyset u = Fu$. Тем самым устраняется парадокс Рассела [Витгенштейн, 1999].

Витгенштейн исходит из того, что знак функции (переменной) содержит в себе протокартину (прототип, образец) своего аргумента, то есть, скажем, знак функции «X — жирный» содержит в себе возможный аргумент «свинья». Эта протокартина не может содержать самое себя, так как она уже не является переменной. Таким образом, нельзя построить функцию функции, потому что иначе получится свинья свиньи. Но что будет, если попытаться построить такую саморефлексирующую функцию? Это будут просто две разные функции.

Вот как понимает это место «Трактата» его американский комментатор Х. О. Мунк:

Может ли в функции «x — жирный» сама функция (x) занять позицию своего аргумента «x»? Допустим, что может. Тогда ее можно записать как $F(f)$. Но, говорит Витгенштейн, то, что занимает эти две позиции, является не одним символом, а двумя. Тождество знака, как надо помнить, гарантируется не его физической наружностью, но употреблением. Знаки, имеющие совершенно различную наружность, но одно и то же применение, являются одним и тем же символом; знаки, которые имеют одинаковую наружность, но по-разному применяются, являются различными символами. Но в случае, когда знак «F» находится за скобками, он является другим символом по сравнению с тем случаем, когда он находится внутри скобок, поскольку имеет разное применение. Однако тогда мы не сможем построить выражение, в котором один и тот же символ выступает одновременно и как функция, и как ее собственный аргумент. Идея Витгенштейна состоит в том, что в корректной записи будет видна невозможность такой конструкции, и именно это и устраняет расселовскую теорию типов. Другими словами, в корректной записи нельзя построить самореферирующую пропозицию без того, чтобы не стало очевидно, что внутренняя пропозиция содержит функцию, отличную от функции, содержащейся во внешней пропозиции. Но тогда станет очевидным, что нельзя построить самореферирующую пропозицию. Ибо, совершая такую опрометчивую попытку, мы с очевидностью убеждаемся, что у нас получается не одна самореферирующая пропозиция, но две разные пропозиции. Короче, теория типов совершенно необязательна, поскольку в корректном символизме проблема, с которой имел дело Рассел, просто не возникает. Она исчезает в самой операции со знаками [Mounce, 1981: 55–56].

В сущности, Витгенштейн утверждает здесь следующее. Все предложения равны, нет никакой иерархии и никаких уровней комму-

никации. Просто мы помещаем предложение в соответствующий контекст, и этот контекст сам показывает, какому типу высказываний принадлежит данная пропозиция.

Допустим, я говорю кому-то: «Я тебе оторву голову». Серьезно я говорю или шучу, должно быть ясно из контекста. Но какое отношение имеет отрицание Витгенштейном теории логических типов к шизофрении и экстраекции? Увы, самое прямое. Идея о том, что логическая структура сама себя показывает, — одна из самых важных идей «Трактата» — не имела строгого логического смысла и была воспринята логиками как странная и экстравагантная (вспомним, что словом *экстравагантность* Бинсвангер обозначает одну из определяющих черт в манере поведения шизофреника [Бинсвангер, 1999a]). Противопоставление того, что может быть сказано, тому, что может быть лишь показано, Витгенштейн распространяет на всю область человеческого знания, которое делится на две части: естественнонаучное, о котором можно говорить, и абсолютное аксиологическое знание (прежде всего, этика и эстетика), которое может только показывать себя. Все это Витгенштейн называет мистическим (6.522). Бывает, конечно, нечто невысказываемое. Оно себя само *обнаруживает* [zeigt sich]; оно мистично) (Перевод мой. — В. Р.).

И вот мы хотим сказать, что шизофреник реагирует на двойное послание не по Расселу, а по Витгенштейну¹. В своих реакциях — параноидной, гебефренической или кататонической — он *показывает, обнаруживает* (zeigt) логическую противоречивость данного ему сообщения. В предельном случае ему самому кто-то *показывает* — в виде галлюцинации — неразрешимую противоречивость этого сообщения.

Итак, расселовской позиции логических уровней языка Витгенштейн противопоставляет концепцию сказанного и показанного. Но действительно ли сказанное и показанное так принципиально отличаются друг от друга? Жесты, как показывает современная наука, чуть ли не так же конвенциональны, как слова. Идея Витгенштейна, что все предложения находятся на равном уровне, по на-

¹ Как показано нами в специальной работе [Руднев, 2001], Витгенштейн страдал латентной (малопрогрессирующей) формой шизофрении, что не могло не отразиться на структуре его главного произведения. Именно отсюда странности, экстравагантности «Трактата» такие, например, как гротескная роль отрицания как глобальной операции получения общей формы пропозиции (отрицание реальности — *conditio sine qua non* психотического мышления [Freud, 1981a, 1981b]).

шему мнению, и есть шизофреническая идея. Идея, что логическая структура сама себя *показывает* – зловещий росток параноидного мышления. (Ср. детскую игру, когда один говорит: «Скажи честное слово», а другой говорит: «Честное слово», но при этом держит за спиной скрещенные пальцы, что является эквивалентом того, что логическая форма, находящаяся в скрытом (за спиной) виде, показывает: это «не считается».) Чтобы понять смысл высказывания, надо убедиться, что показывает логическая структура, есть ли за спиной у собеседника скрещенные пальцы. Этот навязчивый поиск скрещенных пальцев и есть параноидная реакция на высказывание. Шутит он или говорит всерьез? Что он имеет в виду? Как относиться к его словам? Остается сделать еще один шаг. Отказаться вообще от попыток понять речь другого в обыденном смысле. В параноидном или парафренном сознании все тотально символично; каждое высказывание в принципе имеет отношение ко мне, хочу я этого или нет. И в этом смысле не может вставать вопрос об уровнях понимания высказывания – каждое высказывание воспринимается а priori серьезно (ср. характерную постоянную серьезность Витгенштейна, отмечаемую всеми мемуаристами и биографами [Monk, 1991; Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель, 1994]). То есть все, что я воспринимаю, с одной стороны, направлено на меня, но, с другой – я ничего не могу с этим поделать, потому что все это независимо от моей воли, исходит не от меня (ср. анализ параноидно-парафренного случая П. В. Волковым – пациентка боролась против таинственного заговора, целью которого было сломить ее волю и подчинить личность [Волков, 2000]). Вот это уже и есть экстраекция. Бредовый Другой сначала может говорить («голоса»), но его не видно. Потом он уже – “*zeigt sich*”. Зрительная галлюцинация – наиболее убедительная экстраективная позиция, потому что видимое более убедительно, чем услышанное. (Я это видел собственными глазами. Лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать.) Галлюцинация служит таким образом подтверждением внешнего мира, хотя это уже не подлинный Umwelt, а альтернативный психотический.

Здесь возможно возражение, что для шизофрении характерны прежде всего не зрительные, а вербальные галлюцинации. Отметим с этой точки зрения два момента. Первый заключается в том, что язык, который субъект слышит при галлюцинациях, это уже не обычный человеческий язык, это язык потусторонний, «базовый», или «фундаментальный», язык, как называл его Даниель Шрёбер, на котором общаются с другими мирами. В этом языке либо семан-

тика, либо синтаксис, либо прагматика, либо все вместе искажается. Это язык, который описывает психотическую реальность, и речь на этом языке складывается в психотический дискурс (о котором подробно см. [Руднев, 1999]). И второй — галлюцинаторный субъект этой психотической речи. Этот субъект тоже потусторонний: Бог, божественные лучи у Шрёбера, «силы» у психотической пациентки Вильгельма Райха [Райх, 1999], оракул Лолы Фосс, пациентки Бинсвангера [Бинсвангер, 1999], или просто некая безличная зловещая угрожающая субстанция, как у пациентки Волкова [Волков, 2000].

Коммуникативный смысл вербальной экстраекции как ответа на неразрешимое парадоксальное послание, идущее из обыденного мира, заключается в том, что эта логическая неразрешимость и авторитарность (как правило, автором двойного послания является шизофреногенная мать) гротескно искажается и заостряется и в этом смысле тоже «показывает себя». Ответ на противоречивую речь — это психотический дискурс на «базовом языке», ответ на авторитарное послание шизофреногенной матери — еще более авторитарная фигура галлюцинаторного отца (или Бога, например Бога Отца) как универсального психотического защитника или, по крайней мере, партнера по психотическому диалогу (о роли фигуры отца или его субститутов при психозе см. [Лакан, 1997; Руднев, 1999]). Защитная функция экстраекции, блокирующей шизопоорождающее послание, проявляется в том, что она является противовесом неразрешимой жизненно-коммуникативной задаче и в каком-то смысле защитой более эффективной, чем паранойя, гебефрения и кататония. В каком же смысле?

По-видимому, в том, что экстраекция в большей степени позволяет субъекту сохранно существовать в некоем законченном мире, пусть и психотическом. Недаром говорят о галлюцинаторном рае, которого, по словам Блейлера, может достичь только талантливый шизофреник. В определенном смысле таким раем была психотическая система Шрёбера, которую он по-своему связно и логично описал в своих мемуарах. Подобным раем является любая эзотерическая мистическая система, например метаисторическая концепция Даниила Андреева, описанная им в «Розе мира». В каком-то смысле Даниил Андреев говорит здесь на «базовом языке», слова и пропозиции которого ему сообщили галлюцинаторные голоса и силы. Номо normalis (выражение Райха) не в состоянии понять до конца дискурс Даниила Андреева, когда тот, ссылаясь на свое знание, полученное при помощи псевдогаллюцинаций, пишет не-

что вроде: «И тогда наконец третий уицраор испустил дух» [Андреев, 1991]. Но при этом важно, что галлюцинаторная система не только не воспрепятствовала личностной сохранности Даниила Андреева, но, возможно, *обеспечила* ему эту сохранность в его нелегкой жизни.

То же самое можно сказать и о случае Боэция («Утешение Философией»). Если этот случай действительно имел место, то это была экстраекция, которая послужила медиативным снятием неразрешимого жизненного противоречия.

Тем временем, пока я в молчании рассуждал сам с собою и записывал стилем на табличке горькую жалобу, мне показалось, что над моей головой явилась женщина с ликом, исполненным достоинства, и пылающими очами, зоркостью своей далеко превосходящими человеческие, поражающими живым блеском и неисчерпаемой притягательной силой; хотя была она во цвете лет, никак не верилось, чтобы она принадлежала к нашему веку. Трудно было определить и ее рост, ибо казалось, что в одно и то же время она и не превышала обычной человеческой меры, и теменем касалась неба, а если бы она подняла голову повыше, то вторглась бы в самое небо и стала бы невидимой для взирающих на нее людей [Боэций, 1990].

Сначала галлюцинация явилась перед философом зрительно, затем она заговорила с ним на «базовом языке» (базовом в том смысле, что он не касался повседневной жизни и ее кажущихся противоречий).

По-видимому, ситуация экстраективного «Утешения Философией» является достаточно универсальной в мировой культуре. Еще один яркий пример — «Бхагаватгита». Предводителю пандавов Арджуне, фрустрированному «двойным посланием»: с одной стороны, долг кшатрия повелевает сражаться, с другой, противники — ближайшие родственники, кузены, — является бог Кришна и в длительной беседе (составляющей содержание поэмы) снимает все противоречия.

Об утешении галлюцинацией и о нахождении ее по ту сторону логики пронизательно писал уже Адлер в 1912 году в статье «К теории галлюцинаций»:

И только там, где Я извлекается из общества и приближается к изоляции, — в мечте, в которой стремятся к победе над всеми остальными, в смертельной, изнемогающей неопределенности, возникающей у путника в пустыне, когда в мучительной медленной гибели сама собой рождается приносящая утешение фата-моргана, в неврозе и психозе, у изолированных,

борющихся за свой престиж людей, — зажимы ослабевают, и душа, словно в опьянении, с экстатическим пылом вступает на путь ирреального, лишённого общности, строится другой мир, в котором галлюцинация играет огромную роль, поскольку логика не столь существенна [Адлер, 1995: 90].

Но даже когда галлюцинация не утешает, а угрожает, что чаще всего и бывает при параноидной шизофрении, она все равно в каком-то смысле является защитой против хаоса распада личности. Так Бинсвангер, анализируя случай Лолы Фосс, пишет, что когда у пациентки начался бред, она справлялась с ним легче, чем когда она существовала в пограничном состоянии, потому что последняя ситуация была более стабильной альтернативой реальному миру. В терминах Dasein-анализа Бинсвангер пишет об этом так:

Вторая альтернатива — проигрывание себя миру — не противоречит гипотезе, что существование в тревоге хватается за ничто мира; потому что, проигрывая себя миру, существование вообще не делает попытки схватиться за мир, поэтому не находит ничего, с помощью чего оно может понять себя, но придумывает себе мир. Это означает, что существование больше не растрчивает себя в беспокойном ожидании [im besorgenden Gewrtigen], в раскрытии и контролировании вечного положения дел в мире, но что теперь оно растрчивает себя только на нынешнее положение дел, которое раз и навсегда определено Ужасным, то есть в ситуации постоянно присутствующей опасности. Отданное в руки постоянной угрозы со стороны омирного Ужасного и парализованного его превосходящей силой Dasein больше не в состоянии понять мир как опасность, подлинное свободное понимание Я тоже прекращается. Бытие-в-мире больше не предполагает беспокойство как форму решительного действия, но только в смысле самоотрекающегося мечтания об опасности [Бинсвангер, 1999: 273].

Ср. рассуждения Хайдеггера об ужасе, которыми, вероятнее всего, навеяны вышеприведенные строки Бинсвангера:

Каково феноменальное отличие между тем, от чего ужасается ужас, и тем, от чего страшится страх? От-чего ужаса не есть внутримирное сущее. Поэтому с ним по его сути невозможно никакое имя-дела. Угроза не имеет характера некой определенной вредоносности, задевающей угрожаемое в определенном аспекте какой-то особенной фактической возможности быть. От-чего ужаса совершенно неопределенно. Эта неопределенность не только оставляет фактично нерешенным, какое внутримирное сущее угрожает, но говорит, что вообще внутримирное сущее тут «нерелевантно». Ничто из

того, что подручно и или налично внутри мира, не функционирует как то, перед чем ужасается ужас. Внутримирно раскрытая целость имения-дела с наличным и подручным как таковая вообще здесь не при чем. Она вся в себе проседает. Мир имеет характер полной незначительности. <...>

Ужас отнимает таким образом у присутствия возможность падая понимать себя из «мира» и публичной истолкованности. Он отбрасывает присутствие назад к тому, за что берет ужас, к его собственной способности-быть-в-мире. Ужас уединяет присутствие в его наиболее своем бытии-в-мире, которое в качестве понимающего сущностно бросает себя на свои возможности. <...>

Ужас обнажает в присутствии бытие к наиболее своей способности быть, т. е. освобожденность для свободы избрания и выбора себя самого [Хайдеггер, 1997: 186–188].

3. ЭКСТРАЕКЦИЯ И МОДАЛЬНОСТЬ

В книге «Психология шизофрении» А. Кемпинский пишет по этому поводу следующее:

Главной чертой шизофренической космологии является фантастика и магия. <...> Шизофренический мир наполняют таинственные энергии, лучи, силы добрые и злые, волны, проникающие в человеческие мысли и управляющие человеческим поведением. В восприятии больного шизофренией все наполнено божеской или дьявольской субстанцией. Материя превращается в дух. Из человека эмануруют флюиды, телепатические волны. Мир становится полем битвы дьявола с богом, политических сил или мафии, наделенных космической мощью. Люди являются дубликатами существ, живущих на других планетах, автоматами, управляющими таинственными силами [Кемпинский, 1998: 135].

Даже если в самой галлюцинации нет ничего чудесного, например, больной видит просто какие-то узоры на стене, которых объективно не существует, то сама идея восприятия того, чего нет, носит алетический характер, так как с обыденной точки зрения «этого не может быть». Более того, можно сказать, что в обыденной жизни сфера экстраекции — это единственное место (и время), когда вообще возможно проявление чудесного. Можно даже высказать предположение, что идея чудесного в принципе могла возникнуть только потому, что люди время от времени сходили с ума (по аналогии с идеей Н. Малкольма о том, что понятие сновидения могло возникнуть только потому, что люди время от времени рассказывали друг другу

свои сновидения [Малкольм, 1993]) (сопоставление феноменологического статуса сновидений и галлюцинаций см. ниже). В принципе, правда, можно сказать и наоборот — что сны и безумие могли возникнуть только как вместилища чудесного. Об этом сказано у Достоевского словами Свидригайлова, который был галлюцинантом:

Привидения — это, так сказать, клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился земной порядок в организме, тотчас и начинается сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир.

Так или иначе, экстраективное отношение к миру совершенно явственно окрашено в алетический модальный план, то есть экстраективный мир это алетический нарративный мир (о нарративных мирах см. [Dolezel, 1979; Руднев, 1996, 2000]). Главной характеристикой этой модальности является смена оператора «невозможно» в модальном высказывании на оператор «возможно».

Можно сказать даже, что в обыденном сознании понятие «невозможное», с одной стороны, и «галлюцинация» и бред, с другой, являются синонимами. Когда человек сталкивается с чем-то необычным, он говорит: «Это невозможно, бред какой-то!» Столкновение с чудесным настолько сращено с идеей экстраекции, что, когда человек не готов к встрече со сверхъестественным, он интерпретирует происходящее с ним экстраективно. В этом плане характерно место в романе «Мастер и Маргарита», когда Воланд спрашивает Мастера, верит тот, что перед ним действительно дьявол: «Приходится верить, — сказал пришелец, но, конечно, гораздо спокойнее было бы считать вас плодом галлюцинации».

Ср. также фрагмент в «Лекции об этике» Витгенштейна, где он говорит о том, что чудо невозможно феноменологически встроить в обыденное сознание и поведение.

Все мы знаем, что в обычной жизни называется чудом. Это, очевидно, просто событие, подобного которому мы еще никогда не видели. Теперь представьте, что такое событие произошло. Рассмотрим случай, когда у одного из вас вдруг выросла львиная голова и начала рычать. Конечно, это была бы самая странная вещь, какую я могу только вообразить. И вот, как бы то ни было, мы должны будем оправиться от удивления и, вероятно, вызвать врача, объяснить этот случай с научной точки зрения и, если это не при-

несет потерпевшему вреда, подвергнуть его вивисекции. И куда должно будет деваться чудо? Ибо ясно, что когда мы смотрим на него подобным образом, все чудесное исчезает [Витгенштейн, 1989: 104–105].

В принципе в экстрактивном алетическом мире господствует полный логический разнбой, отсутствие действия фундаментальных законов бинарной логики: объект может не быть тождественным самому себе, двойное отрицание — не быть эквивалентным утверждению, а *tertium — datur*, что и соответствует идее шизофренического расщепления, которое имплицитно продуцирует противоречивых высказываний (знаменитый пример Блейлера, когда больной произносит одно за другим два противоречивых высказывания «Я такой же человек, как и все» и «Я не такой человек, как все» [Блейлер, 1993]).

Это торжество паралогии в экстрактивном сознании закономерно в том смысле, что такому сознанию теперь уже нет нужды бояться противоречивых посланий шизофреногенных родственников (с другой стороны, наверное, можно сказать, что эта паралогичность в какой-то мере результат воздействия этих посланий; мысль о том, что шизофреника делает таким его ближайшее социальное окружение — родители и родственники, — высказывал уже В. Райх, и она стала одной из самых важных для представителей антипсихиатрии — Р. Лейнга, Г. Бейтсона, Т. Саса [Лейнг, 1995; Бейтсон, 2000; Szasz, 1974]).

С другой стороны, модальный ракурс экстраекции позволяет еще по одному параметру отграничить ее от проекции (соответственно — паранойю от шизофрении). В случае паранойяльной проекции, сверхценных идей, бреда отношений, любовного бреда (эротомании) актуализируется прежде всего аксиологическая модальность. Все три пропорции, которые проанализированы Фрейдом в теоретической части работы о Шрёбере, носят характер аксиологических модальных трансформаций — аксиологические операторы меняются местами (на место «хорошего» становится «плохое» и *vice versa*):

Я люблю его — Я не люблю его — Я ненавижу его — Он ненавидит меня (паранойя);

Я люблю его — Не я люблю его — Она любит его (бред ревности);

Я люблю его — Я люблю не его — Я люблю ее — Она любит меня (эротомания) [Freud, 1981: 200–203].

В сущности, граница между паранойей и параноидной шизофренией фактически совпадает с границей между аксиологическим и алетическим. Когда в сознании больного имеется представление о том, что «все следят за ним, все задумали против него плохое» и т.д., то это гротескно выраженная аксиология, когда же к этому добавляется, что «я вижу, что все, что написано в газетах, написано про меня, и все телевизионные передачи посвящены мне, и я слышу голоса, которые мне угрожают, и вижу персонажей, которые хотят меня убить», то это подключается алетический план, и здесь мы имеем дело уже с экстраекцией и, стало быть, с явственным психотическим миром. При паранойе все вектора, идущие от мира к Я, как бы сужаются в одной точке, при шизофрении наоборот — они расширяются до бесконечности.

Важность алетического измерения при экстраекции заставляет обратиться к сопоставлению галлюцинаций и двух смежных психологических явлений — сновидений и бреда.

Суждение о том, что сновидение и галлюцинация это одного поля ягоды, что сновидение это нормальная физиологическая галлюцинация, является общераспространенным со времен «Толкования сновидений» Фрейда, а, возможно, и раньше. Здесь мы стараемся уточнить эту точку зрения.

С одной стороны, в каком-то важном смысле сновидения и галлюцинации (но не иллюзии) сходны. Так, они объективно не существуют, у них нет плана выражения, означаемого, в материальном мире (поэтому выражения «язык сновидений» и «язык галлюцинаций» некорректны — у языка должна быть денотативная основа: скорее это нечто, напоминающее «индивидуальный язык» у позднего Витгенштейна или «внутреннюю речь» у Пиаже и Выготского). В этом смысле, перефразируя мысль Н. Малкольма о понятии сновидения [Малкольм, 1993], можно сказать, что если бы люди не свидетельствовали о своих галлюцинациях, само это понятие не могло бы возникнуть (бывают, конечно, индуцированные массовые галлюцинации, но в этом случае воспринимающих их индивидов целесообразно рассматривать как единое патологическое сознание, которое можно с легкостью отграничить от других — нормальных — сознаний).

С другой стороны, галлюцинирование в корне отличается от сновидений тем, что оно может встраиваться в повседневную жизнь субъекта, а сновидение не может (когда же это происходит, то служит признаком психотизации сознания и в этом случае говорят об онерическом или онейроидном сноподобных синдромах). В принципе наиболее сильная сторона развитых экстраективных систем как раз заключается в том, что они могут уживаться

и сотрудничать с обыденным миром. Такие системы представлены в свидетельствах ясновидцев и психических больных. Подобное сотрудничество имеется даже в мемуарах Шрёбера. Несмотря на то, что в них говорится на «базовом языке» о фантастических вещах, тем не менее автор отдает себе отчет в том, кто он такой, правильно называет окружающих людей, и при этом его лечащий врач доктор Флешиг и Бог существуют в его дискурсе на равных правах. Симбиотичность характеризует также «Розу мира» Даниила Андреева. С одной стороны, в ней есть вполне нормальные с точки зрения обыденного сознания рассуждения об исторической роли того или иного деятеля, но с другой — эти исторические деяния тут же интерпретируются деятельностью светлых и темных сил (в российском метасторическом контексте это противостояние демиурга Яросвета и уицраора Жругра), при этом предполагается, что хотя, скажем, Иван Грозный и Александр I, демиурги и уицраоры существуют в разных мирах, но это различие не носит абсолютного характера: после смерти исторические деятели в соответствии со своими деяниями попадают в различные области этих запредельных миров и уже непосредственно вступают в контакты с ангелами и демонами. Психотичность этого замечательного произведения заключается в том, что автор не делает принципиального различия, каков источник полученной информации, откуда он черпает сведения о лицах и событиях, происходящих с ними: из исторических источников или своего галлюцинаторного опыта. Здесь вспомним идею Витгенштейна, что «все предложения равны» и что сама их структура *показывает себя*. И действительно — показывает во всей красе.

Чрезвычайно важным отличием сновидения от экстраекции является то, что при экстраекции субъект *на самом деле* может действовать, а не просто ему снится, что он действует. Он не лежит с закрытыми глазами в пассивной позе, с ним действительно все время что-то происходит в реальном мире. Приводим пример из книги М. И. Рыбальского:

Больной Т. Г., 38 лет.

Диагноз: шизофрения, приступообразно-прогредиентная форма. Алкогольный делирий.

<...> Перед последним поступлением два дня пил. В состоянии похмелья появилась тревога. Вечером внезапно увидел, что маленькая кукла-матрешка, стоявшая на телевизоре, начала плясать. Плясала она не на одном месте, а по кругу — по краям телевизора. При этом размахивала рука-

ми, кивала головой. Видел это четко, удивился, «нутром понимая, что этого быть не может». Включил свет, подошел ближе, убедился, что кукла стоит, как обычно, на телевизоре. Выключил свет и лег на кушетку. При взгляде на телевизор вновь увидел, что кукла пляшет, опять включил свет — кукла стояла на месте. Так повторялось несколько раз. <...> С целью уснуть съел горсть циклодола и запил вином, проснувшись, услышал, что в квартире этажом выше сговариваются его арестовать. Понял, что организована группа захвата. Из репродуктора слышал переговоры членов этой группы. Говорили о нем, ругали, сговаривались, как захватить. Считал, что в комнате установлена подслушивающая аппаратура и что за ним все время следят. На следующий день чувствовал себя плохо. Взглянув в окно, увидел циркачей: мужчину и женщину, которые ездили на одноколесном велосипеде. Вечером вновь услышал угрожающие голоса. Повторил прием циклодола с вином. Немного поспал. Проснувшись, вновь услышал голоса. На этот раз вторая группа захвата сговаривалась его убить. Обсуждали детали. Решил живым не даваться и порезал себе горло бритвой. Была значительная кровопотеря, но жизненно важные органы не повреждены. В хирургическом отделении продолжал слышать враждебные сговаривающиеся голоса, был страх. Через сутки все прошло [Рыбальский, 1983: 184–185].

Итак, в отличие от ситуации сновидения в экстраактивном мире, как правило, действует двойной счет, «двойная бухгалтерия» (выражение Э. Блейлера). Мир теряет свою самостоятельную релевантность, но он продолжает, во всяком случае, может продолжать присутствовать формально как некий фон или даже функционально, поскольку из него пропускаются сигналы в экстраактивный мир. Здесь принципиально важно наличие возможности и подчеркивание этой возможности источников проникновения, пенетрации (термин и идея А. Сосланда [Сосланд, 2001]), между обыденным и экстраактивным миром, поэтому так важны медиативные предметы — лучи, трубы, радиоприемники, телеэкран, электрический ток (один из пациентов В. Х. Кандинского свидетельствовал о том, что против него был составлен заговор «токистов», то есть злоумышленников, которые проникали в его сознание посредством электрического тока [Кандинский, 1952]).

Эта принципиально возможная и важная смычка обыденного и алетического миров при экстраекции, совершенно немыслимая при сновидении, говорит о том, что экстраекция и сновидение (при том, что их соблазнительно рассматривать как нечто однородное) представляют собой различные феномены.

Но самое главное в их различии — тот факт, что подлинная экстраекция всегда сопровождается бредовым переживанием, то есть результатом неадекватного интеллектуально-экзистенциального

представления о мире — внешнем обыденном мире. В психиатрической литературе принято подчеркивать различие между галлюцинацией и бредом в том духе, что бред — это ложное *суждение* или система суждений о мире, а галлюцинация — чувственное переживание мира [Рыбальский, 1993]. Мы же хотим здесь подчеркнуть их неразрывность. Впрочем, в нашем убеждении помогает такой авторитет клинической психиатрии, как К. Ясперс, который предостерегает от примитивного понимания бреда.

Видеть в бредовой идее ложное представление, которого больной упорно придерживается и которое невозможно исправить, — значит понимать проблему упрощенно, поверхностно, неверно. <...> Мыслить о чем-либо как о реальном, *переживать его как реальность* — таков психический опыт, в рамках которого осуществляется бредовая идея [Ясперс, 1994: 129] (Курсив мой. — В. Р.).

На наше убеждение, что экстраекция и бред всегда находятся рядом, можно возразить, что определенные галлюцинаторные сенсорные обманы не сопровождаются бредовыми построениями. Например, псевдогаллюцинации Кандинского порой сопровождаются критическим отношением, больной понимает их вымышленность и ложность. Или же такие повседневные и как будто вообще не имеющие отношения к психозу галлюцинаторные феномены, как, например, парейдолии, когда человек в узорах на стене или в форме облаков видит звериные морды или человеческие лица. Однако здесь важно не само наличие или отсутствие бреда в момент галлюцинирования, но сама предрасположенность, готовность к бредовому восприятию мира у субъекта в целом. Поэтому псевдогаллюцинации, которые больной с развитым интеллектом может адекватно интерпретировать как патологические явления в момент их возникновения, в другой момент, будучи соотнесены с его в целом патологическим жизненным проектом, встраиваются в него и смыкаются с ним, как это было у того же Даниила Андреева. К тому же здесь важна характерная способность психотика как к симуляции, так и диссимуляции, то есть к такому поведению, которое может симулировать бредовое восприятие, когда его на самом деле нет, или диссимулировать его отсутствие, когда оно есть в том случае, когда больному это выгодно, например для того, чтобы его выпустили из больницы (ср. случай психотической пациентки П. В. Волкова [Волков, 2000]). В качестве иллюстрации вспомним сложное симулятивно-диссимулятивное поведение Гамлета, в частности эпи-

зод разговора с Полонием, в котором Гамлет навязывает ему свои парейдолические восприятия, встраиваемые им в общую стратегию навязывания безумного поведения:

ГАМЛЕТ. Видите вы вон то облако в форме верблюда?

ПОЛОНИЙ. Ей-богу, вижу, и действительно, ни дать ни взять — верблюд.

ГАМЛЕТ. По-моему, оно смахивает на хорька.

ПОЛОНИЙ. Правильно, спина хорьковая.

ГАМЛЕТ. Или как у кита.

ПОЛОНИЙ. Совершенно как у кита.

Бред возможен без экстраекции (например, бред умаления и ничтожности при депрессивной фазе маниакально-депрессивного психоза — такой бред даже может быть назван *интродективным*), но экстраекция невозможна без бреда как генеральной интенции. Более того, можно сказать, что феноменологической определенностью обладает именно и только бред, галлюцинация же, в сущности, не имеет четкого феноменологического статуса (ср. выше), поскольку у нее отсутствует план выражения, означаемое, то есть именно бред в функциональном смысле может играть роль означаемого галлюцинации. Рассмотрим дело с точки зрения феноменологии подтверждения истинности наличия того или другого феномена. О том, что у человека была галлюцинация, мы можем узнать, только используя единственный критерий — критерий свидетельства. Другой человек не может воспринять галлюцинацию свидетельствующего о ней (если только она не носит индуцированного характера, а в таком случае обоих надо рассматривать как единый галлюцинирующий субъект). То есть феноменологически галлюцинация имеет форму лишь свидетельства о галлюцинации, рассказ о ней: «Потом я услышал голоса, потом увидел то-то и то-то». Критерий свидетельства плох тем, что он не подлежит верификации. Невозможно проверить, действительно ли у человека была галлюцинация, или он лжет, выдумывает, симулирует и т. д.

На самом деле имеется достаточно надежный поведенческий критерий, позволяющий определить подлинность переживаний субъекта. Этот критерий очень прост — больной может характерно жестиковать, размахивать руками во время галлюцинаций, отвечать на немые вопросы галлюцинаторного собеседника, стремиться прогнать галлюцинацию, выражать характерное беспокойство, прятаться и т. д. Но здесь мы фактически верифицируем наличие не галлюцинаций, а бредового переживания. Если же мы имеем дело

не с актуальной ситуацией бредового поведения, то подлинность галлюцинаций верифицируется наличием бредовой системы. Если Шрёбер настаивает на своих особых отношениях с Богом, то вряд ли имеет смысл сомневаться, что его рассказы о продолжительных беседах либо непосредственно с Ним, либо посредством «божественных лучей», были искренними. И когда Даниил Андреев рассказывает о метаисторических мистериях в эксплицитно бредовом ключе, то вряд ли имеет смысл сомневаться в том, что он действительно имел соответствующие видения и вербально-слуховые галлюцинаторные (скорее всего, псевдогаллюцинаторные) контакты.

Ясперс, описывая бредовые восприятия и бредовые наблюдения, даже не упоминает слова «галлюцинации», хотя речь идет как будто о них:

Значение вещей внезапно меняется. Больная видит на улице людей в форме, это испанские солдаты. Люди в другой форме — это турецкие солдаты. Собрались солдаты всех армий. Это мировая война (запись датирована временем до 1914 года). Затем, на расстоянии нескольких шагов, больная видит человека в коричневой куртке. Это умерший архиепископ; он воскрес. Двое в плащах — это Шиллер и Гете [Ясперс, 1994: 36].

Если психиатр опирается здесь на свидетельство больной (а не сам ходил с ней по улице), то он не может установить феноменологический статус произошедшего, то есть были ли действительно на улице какие-то солдаты или хотя бы вообще какие-то люди, которых больная приняла за солдат всех армий, был ли человек в коричневой куртке — воскресший архиепископ, были ли те, кого больная приняла за Шиллера и Гете. Так или иначе экстраективно-иллюзийное (если больная переинтерпретировала каких-то реальных персонажей) или экстраективно-галлюцинаторное (если никаких персонажей реально вообще не было) — проверить это на основании свидетельства больной невозможно, в любом случае экстраективное восприятие или переосмысление осуществляется лишь на основе бредового фундамента — самой готовности увидеть в человеке в коричневой куртке воскресшего архиепископа, а в двоих людях, закрывшихся плащом, — Шиллера и Гете.

Подобный пример неразрывности бреда и галлюцинации можно почерпнуть из следующего клинического наблюдения, взятого из знаменитой книги В. Х. Кандинского:

Однажды, придя в отделение, я был заинтересован странной картиной: согнувши колени и сильно вытягиваясь корпусом вперед, Лашков с выра-

жением ужаса на лице, медленно продвигался по коридору, причем работал локтями и протянутыми вперед руками так, как будто бы ему было нужно прокладывать себе дорогу в вязкой среде. <...> Позже уже в период выздоровления, Лашков объяснил этот эпизод так: он в то время намеревался бежать из больницы, являвшейся ему тогда тюрьмой, но был удерживаем только страхом попасться на зубы крокодила, живущего в канале, который огибал больницу с двух сторон [в соответствии с бредовыми представлениями больного. — В. Р.]. Вдруг Лашков, к величайшему своему ужасу, чувствует, что крокодил уже поглотил его, что он, Лашков, уже находится в черве этого животного; вследствие этого, желая выбраться на свет божий, он и должен был с большим трудом прокладывать себе дорогу, медленно продвигаясь вперед по внутренностям животного. <...> «Я живо тогда чувствовал [свидетельствует больной], что тело мое стеснено со всех сторон и что я не иначе как с чрезвычайными усилиями могу продвигаться вперед <...> одним словом, я чувствовал себя именно так, как будто бы я в самом деле попал в чрево крокодилово, подобно пророку Ионе, пребывавшему во чреве китовом три дня и три ночи...» [Кандинский, 1952: 67].

Бредовое представление здесь невозможно отделить от осязательного галлюцинирования.

Почему для наших целей так важно показать зависимость экстраекции от бреда? Потому что именно тот факт, что экстраекция является семиотически неопределенной, служит доказательством ее нереальности в обыденном смысле, поскольку реальность, по нашему мнению, обоснованному в работах [Руднев, 1996, 2000], вернее, то, что в обыденном сознании называется реальностью, есть не что иное как сложным образом организованная знаковая система. Экстраективная же реальность не имеет знакового характера, поскольку в ней отсутствует план выражения, или его наличие невозможно верифицировать. В этом смысле экстраективная реальность ближе к принципиально несимволизируемому Реальному Лакана (галлюцинация — это «реальное, отторгнутое от первоначальной символизации» [Лакан, 1998: 414]).

Поэтому когда субъект в экстраективном состоянии достигает каких-то важных вещей, он может использовать в дальнейшем две противоположные стратегии. Первая будет заключаться в том, чтобы сохранить галлюцинаторно добытую истину для себя и следовать ей в одиночестве. Так субъект сможет воспользоваться этой истиной во всей ее чарующей полноте, но не сможет рассказать о ней другим людям, так как для того, чтобы рассказывать о чем-либо, нужны знаки. Вспомним знаменитую максиму «Логико-философского трак-

тата»: «6.521 <...> люди, которым стал ясен смысл жизни после долгих сомнений, все-таки не могли сказать, в чем этот смысл состоит». Витгенштейн, таким образом, выбирает первую стратегию.

Но возможна и противоположная стратегия, которую выбирают Даниель Шрёбер и Даниил Андреев — рассказать людям о своих экстраективных прозрениях. Именно для этого необходима система бредовых представлений, именно бред, который не противится семиотизации, а в каком-то смысле ориентирован на нее. Бред это коммуникативный мост, связывающий экстраективный мир с обыденным миром. Смысл этой связи, этого бредового послания из экстраективного мира в обыденный мир — в свидетельстве победы психотического мышления над душившей его петлей коммуникативных неудач в предпсихический период. Развернутый экстраективный дискурс — это ответ загоняющему в тупик авторитарному сознанию, которое с точки зрения Грегори Бейтсона и его коллег довело человека до шизофренического расщепления. Это вторичная интеграция и обретение способности к коммуникации по ту сторону двойного послания и теории логических типов. В случае Шрёбера это был его ответ доктору Флешигу, Даниила Андреева — Сталину и всей российско-советской авторитарной государственности в целом, Иисуса — фарисейско-иудаистскому сообществу, Витгенштейна — Расселу и всей Кембриджской университетской авторитарной казенщине. В любом случае развернутый экстраективный дискурс это вызов со стороны психотической личности посюсторонней Власти — родительской, врачебной, политической, академической, религиозной (ср. также [Фуко, 1997]).

4. ЭКСТРАЕКЦИЯ И РЕАЛЬНОСТЬ (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

В средневековом корейском романе «Облачный сон девяти» рассказывается о том, как девять персонажей прожили долгую жизнь, полную приключений, но перед смертью им явился монах (буддийский, конечно) и объявил, что все то, что они рассматривали как свою жизнь, было их коллективной галлюцинацией (подробнее см. [Руднев, 1994]).

Важность проблемы экстраекции в сугубо философском контексте, таким образом, упирается в тот факт, что не только галлюцинирующему невозможно доказать, что его мир не существует, но и обычный человек не может доказать самому себе, что реальность, в которой он существует, не является галлюцинацией (проблема первой медитации Декарта).

Витгенштейн писал, что солипсизм и реализм это одно и то же, если они строго продуманы (5.63). Парадоксы, как известно, существуют не только в теории множеств, ими полна логика существования и логика вымысла. С одной стороны, это муровский «парадокс ручных тигров», который кроется в двойственности понятия существования как предиката и как квантора. Пропозиция «ручных тигров не существует» квантифицируется как «существуют (квантор) такие ручные тигры, которых не существует (предикат)» [Moore, 1959].

В то же время, если мы знаем, что «Шерлок Холмс не существовал», то можно сказать, что пропозиции «Шерлок Холмс жил на Бейкер-стрит» и «Шерлок Холмс жил на Парк-лейн» одинаково ложны или бессмысленны, что противоречит нашей языковой интуиции, согласно которой первое в каком-то смысле истинно, а второе скорее ложно [Woods, 1974, Льюиз, 1999].

Существует также доказательство, что если объект находится здесь передо мной, то возможно, что не верно, что он находится здесь передо мной и *vice versa* [Руднев, 2000] (что уже непосредственно касается метафизики галлюцинаций).

«Небытие, — как заметил Куайн, — должно быть в некотором смысле быть, в противном случае, *что же есть то, чего нет?*» [Quine, 1951] (Как язвительно писал Д. Галковский в «Бесконечном тупике» по сходному поводу, — «ничего не докажешь!»)

Но мы хотели лишь напомнить об этих чарующих, но, увы, уже слегка старомодных проблемах старого доброго XX века. Подробно анализируя их, мы с узкой феноменологической тропинки быстро свернули бы на проторенную автостраду виртуальной метафизики. Но это опять-таки слишком легкий путь.

Назад, назад — к вещам!

ДИАЛЕКТИКА ПРЕСЛЕДОВАНИЯ

*Я не люблю его – я ненавижу его,
потому что ОН ПРЕСЛЕДУЕТ МЕНЯ.*
[Freud, 1981b: 201]

Бред преследования является самым распространенным и универсальным видом бреда и, соответственно, идея преследования – самой частой в большой психиатрии. То есть безумный – в наиболее стандартном обыденном представлении это человек, страдающий бредом преследования, некто, трясущийся от непонятного страха, забивающийся в угол от ужаса. Приводим классическое описание бреда преследования из знаменитого руководства Э. Блейлера:

больные чувствуют, что и предметы, и люди, окружающие их, стали какие-то неприветливые («стены в моем собственном доме хотели меня сожрать»). Затем они вдруг делают открытие, что определенные люди, делают им или другим людям знаки, касающиеся больных. Кто-то покашлял, чтобы дать знать, что идет онанист, убийца девушек; статьи в газетах более чем ясно указывают на больного; в конторе с ним плохо обращаются, его хотят прогнать, ему дают самую трудную работу, за его спиной над ним издеваются. В конце концов, всплывают целые организации, созданные ad hoc, «черные евреи», франкмасоны, иезуиты, социал-демократы; они повсюду ходят за больным, делают ему жизнь невозможной, мучают его голосами, влияют на его организм, терзают галлюцинациями, отнятием мыслей, наплывом мыслей [Блейлер, 1993: 77].

В чем смысл универсальности идей преследования? В чем их суть, морфология и феноменология? Ответив на эти вопросы, мы тем самым отчасти ответим на вопрос, что вообще такое безумие, зачем оно нужно, чему оно, так сказать, служит.

Мы можем сказать, что универсальность идей преследования обусловлена тем, что вообще всякая душевная болезнь, всякая паранойя, всякая шизофрения универсальна, что человек тем и отличается от не-человека, что обладает возможностью время от времени

сходить с ума (по формулировке Ю. М. Лотмана [Лотман, 1996]) или же, что согласно гипотезе современного английского психиатра, весь вид *homo sapiens* заплатил за свою исключительность тем, что шизофрения является его *differentia specifica*, отличающая его от других видов [Crow, 1997].

Что же это за особенность? Это способность *говорить* — вербальный (конвенциональный) язык. При этом, брешь между означаемым и означающим, между тем, что сказано и тем, как об этом сказано, тем, что сказанное в принципе может быть неверно понято, отличает язык человека от языка животных и сигнализирует о том, что печальные литеры SCH начертаны на лбу нашего вида с самого начала его существования.

Мы можем, продолжая сказанное, добавить, что при этой особенности быть непонятым человек всегда говорит, обращаясь к Другому. «Говорить, значит, прежде всего, говорить с другими» [Лакан, 2000: 209].

Человек говорит. Но что он говорит? Как отличить, правду ли он говорит или ложь? И, что самое главное, как отличить что то, о чем он говорит, есть здравая речь, а не бред?

Мы можем констатировать, что, в сущности, нет никаких критериев, при помощи которых можно было бы отличить нормальную речь от бреда. То есть, конечно, в обыденном или клиническом дискурсе мы безусловно можем договориться о критериях и считать то-то и то-то здоровой речью, а другое бредом. (Таким критерием может, например, служить знаменитое лакановское преобладание плана выражения над планом содержания в качестве признака симптоматической речи). Допустим, человек приходит ко мне и говорит «Ты знаешь, меня преследуют масоны». Мне понятно, что мой знакомый сошел с ума (если он не шутит, не разыгрывает меня, не симулирует и т. д.). Но надо отдавать себе отчет, какова цена этому моему пониманию. Да, у моего знакомого скорее всего бред преследования. Но разве нет ни малейшей вероятности (разве язык не дает такой вероятности?), что его речь — правдива, что, может быть, его действительно преследуют? Но ведь я сам только что писал о тех признаках симптоматической речи, по которым можно сразу распознать сумасшедшего. Да, но разве не исключена возможность того, что все эти хваленые признаки являются лишь признаками того, что этого человека реальные преследователи довели до такого состояния, что он и в самом деле начинает сходить с ума от ужаса, и потому и речь у него как у сумасшедшего, и повадки параноика. Он все время оглядывается. Говорит шепотом, прижимаясь

к вашему уху потными губами. В его речи нет никакой логики. Сначала он говорит про масонов, потом перескакивает на КГБ, хотя уже и КГБ никакого нет, потом вдруг, загадочно усмехаясь, сообщает вам, что он вчера все это уже обсуждал с Березовским или покойным Сведенборгом.

Что такое сумасшедший? Чем речь сумасшедшего отличается от речи здорового человека? Да, это был бред преследования. Но в чем его специфика, что позволяет нам назвать этот дискурс бредом преследования, что позволяет нам опознать его именно как бред преследования? Ведь если не упоминание покойного Сведенборга, все, что говорил нам наш знакомый, теоретически вполне было возможно. И даже в том, что касается последнего. Может быть, мы просто не поняли, и наш друг имел в виду, что он говорил со Сведенборгом во сне.

Итак, чем же с философской точки зрения, то есть с точки зрения философии языка бредовый дискурс отличается от нормального? Ответ — ничем. Давайте вспомним частый сюжет из массового кинематографа, когда человек вполне нормальный, но встретившийся с чем-то удивительным, пытается рассказать об этом всем подряд, и все считают его сумасшедшим. Все, кроме зрителей, которые понимают, что этот человек нормальный.

Итак, мы можем констатировать, говоря в духе философии Венского логического кружка, симметричность пониманий одного и того же высказывания (и шире — поведения) как нормального и как бредового. Что нам это дает? И очень многое и ничего. Ничего в том смысле, что при таком подходе не построишь не только психологию, но даже и метапсихологию бреда. И много в том смысле, что это открывает нам возможность рассуждать о прагматической амбивалентности любого дискурса, оставаясь в рамках естественнонаучно-гуманитарного здравого смысла (в русле которого выступали со своими симметричными описаниями философы Венского кружка).

Вспомним пример Рональда Лэйнга, который любил по-своему интерпретировать клинические описания Крепелина. Итак, сначала идет отчет Крепелина о сумасшедшей:

Господа, случаи, которые я предлагаю вам, весьма любопытны. Первой вы увидите служанку двадцати четырех лет, облик которой выдает сильное истощение. Несмотря ни на что, пациентка постоянно находится в движении, делая по несколько шагов то вперед, то назад; она заплетает косы, распущенные за минуту до этого. *При попытке остановить ее*, мы сталкиваемся

с неожиданно сильным сопротивлением: *если я встаю перед ней, выставив руки*, чтобы остановить ее, и если она не может меня обойти, то внезапно нагибается и проскакивает у меня под рукой, чтобы продолжить свой путь. *Если ее крепко держать*, то обычно грубые, невыразительные черты ее лица искажаются, и она начинает плакать до тех пор, пока ее не отпускают. Мы также заметили, что она держит кусок хлеба в левой руке так, что его совершенно невозможно у нее отнять. <...> *Если вы колете ее иголкой в лоб*, она не моргает и не отворачивается и оставляет иголку торчать из лба, что не мешает ей неустанно ходить взад-вперед.

Теперь комментарий Лэйнга:

Вот мужчина и девушка. Если мы смотрим на ситуацию с точки зрения Крепелина, все — на месте. Он — здоров, она — больна; он — рационален, она — иррациональна. Из этого следует взгляд на действия пациентки вне контекста ситуации, какой она ее переживает. Но если мы возьмем действия Крепелина (выделенные в цитате) — он пытается ее остановить, стоит перед ней, выставив вперед руки, пытается вырвать у нее из руки кусок хлеба, втыкает ей в лоб иголку и т. п. — вне контекста ситуации, переживаемой и определяемой им, то насколько необычными они являются!» [Лэйнг, 1995: 291–292]

Не будем забывать заветы Лакана. Если что-то говорится, это говорится для кого-то другого. Кто же этот бредовый Другой? Или скажем более корректно. Есть ли какой-то специфический бредовый Другой? Сам Лакан считал, что есть. Он полагал, что это пресловутый фрейдовский мертвый Отец, Имя Отца, но мы еще к этому вернемся. Теперь же нам важнее, что этот Другой согласно Лакану же, сам субъект и есть. Приведем такой пример из третьего семинара Лакана (1956/57), посвященного психозам: Мальчик, ударивший другого мальчика, говорит: «Нет, я его не бил, это он меня ударил». И этот мальчик не врет, говорит Лакан, потому что мальчик в самом деле по отношению к самому себе это Другой. Что это значит? Приведем цитату полностью:

Источник всякого человеческого знания лежит в диалектике ревности, являющейся изначальным проявлением коммуникации. Речь идет о родовом свойстве, вполне доступном наблюдению — бихевиористическому наблюдению. Отношения между маленькими детьми отмечены фундаментальным транзитивизмом, проявляющемся, скажем, в том факте, что ребенок, побивший другого, вполне может сказать, что другой побил его. Он

в этом не обманывает — он и есть другой в реальном смысле этого слова.

Вот где основание, на котором зиждется отличие человеческого мира от мира животных. Человеческий объект отличается своей нейтральностью и способностью к неограниченному росту. Он не требует условий сочетаемости с инстинктами субъекта наподобие валентности химических элементов. То, что человеческий мир есть мир, покрытый объектами, объясняется тем, что объект человеческого интереса — это объект желания другого [Лакан, 2000: 212–213].

Итак, к нам приходит человек и говорит, что его преследуют масоны или КГБ. Кто же кого здесь желает? Предположим, что наш приятель приходил к нам не сегодня, а в середине 1970-х годов, и что этого приятеля звали Александр Солженицын или Владимир Войнович. Их действительно преследовал КГБ (кстати, неслучайно, конечно же, что диссидентов тех времен объявляли параноиками и шизофрениками и сажали в психушку — вот еще один исторический пример двойного симметричного описания; по-видимому, не только органы, но и большая часть советского народа была согласна с тем, что диссиденты — сумасшедшие). Сообразуясь с Лаканом, мы можем сказать, что Войнович, которого пытались отравить, был субъектом желания КГБ. То есть Войнович в соответствии со схемой из «Случая Шрёбера» Фрейда, отрицая свою тайную любовь ко всему советскому (которая, в общем, прочитывается в его произведениях, например, про Чонкина) спроецировал ее как ненависть к ней с тем, чтобы его преследовали как диссидента. (Менее шокирующе это рассуждение могло бы выглядеть так: Войнович, разделяя со своим поколением свою прежнюю любовь к советской власти и Сталину, спроецировал ее как ненависть к себе со стороны органов). В этом рассуждении помимо его парадоксальности должно быть некое рациональное зерно. Была ли в наших диссидентах некая паранойяльная жилка? Не будем отрицать очевидного — была. Эта паранойяльность, подозрительность, стремление бороться за правду, проективно притягивала к себе служителей закона. Другими словами, не было бы Пушкина, не было бы Дантеса. Дантес — это объект желания Пушкина. (Здесь нельзя не вспомнить столь любимую психоаналитиками тему зависимости между паранойей и гомосексуализмом: паранойя — боязнь субъекта контроля над собой, то есть боязнь того, что тебя «опустят» [Freud, 1981; Ференци, 2000; МакВильямс, 1998].)

Итак, наш приятель, которого преследуют масоны, — такой же параноик, как Солженицын и Войнович. Во всяком случае, психушка одинаково грозила и им, и ему. И тот факт, что мы-то *знаем*, что те были нормальные, а этот действительно не в себе, говорит лишь

о специфике нашего употребления слова «знать» и всего, что связано с этой проблематикой (см. классическую статью [Малкольм, 1987], а также мою «полемику» с Витгенштейном [Витгенштейн, 1994; Руднев, 1997]).

Можно было бы возразить, что Войновича и Солженицына *на самом деле* преследовал КГБ. Но этот кажущийся непоколебимым критерий, в соответствии с которым, если параноик утверждает, что жена ему изменяет, а наш приятель, что его преследуют масоны, то это всегда не соответствует действительности, — не всегда работает. Бывает так, что бред бредом, а реальность реальностью, то есть что жена ревнивца действительно ему изменяет, что эротоман действительно пользуется всеобщей любовью, а пострадавшего от масонов на самом деле по меньшей мере преследовали какие-то тайные организации. Бред может возникнуть вообще независимо от реальных событий, а может быть спровоцирован этими реальными событиями (см., например [Куперман-Зислин, 2001]).

Здесь мы должны и в дальнейшем будем различать паранойяльный, чисто проективный, и параноидный, экстраективный бред. Фундаментальное их различие заключается в том, что при паранойяльном бреде имеет место лишь проекция желания субъекта на неких реальных персонажей или некие реальные организации. Условной границей между паранойяльным и параноидным бредом является наличие галлюцинаций (экстраекция) (подробно об экстраекции см. [Руднев, 2001]). Если преследователь предстает уже в образе конкретно зримых бредово-галлюцинаторных угрожающих персонажей или враждебных голосов, то это уже параноидный (или подобный ему, например, алкогольный, во всяком случае постпаранойяльный) персекуторный бред (другим важным его отличием будет возможность отсутствия систематизированности и нелепость и /или фантастичность, паралогичность, психологическая непонятность; предполагается, что классический паранойяльный бред ложен только в своей посылке, а в остальном систематизирован, реалистичен и психологически понятен).

Нас будет интересовать прежде всего второй случай, когда бредовые события настолько серьезны, что речь уже идет не о том, чтобы размышлять, выдумывает человек или нет, а о том, как ему помочь от этого избавиться. Это параноидный персекуторный бред (нас здесь интересует именно преследование) с галлюцинациями, с синдромом Кандинского-Клерамбо, со сделанными мыслями, проницаемостью тела и мозга. Приведем пример из книги Рональда Лэйнга, который относился к психически больным с наибольшей

степенью терпимости и вообще полагал, что шизофреники — просто совершенно особый тип личности (в каком-то смысле гораздо лучше, чем нормальные), — тем ценнее его пример:

У параноика есть особые преследователи. Кто-то действует против него. Существует заговор с целью похитить его мозг. В стене его спальни спрятана некая машина, испускающая излучение, размягчающее мозг, или пропускающая через него во время сна электрические заряды. Личность, которую я описываю, ощущает на данной фазе, что ее *преследует самое реальность*. Мир — такой, какой он есть, другие люди — такие, какие они есть, представляют собой опасность.

Тогда Я стремится развоплотиться, чтобы переступить пределы этого мира и, таким образом, оказаться в безопасности [Лэйнг, 1995: 78].

В этом примере важны не бредово-галлюцинаторные экстраективные приспособления, которые мы встретим на страницах любого клинического описания бреда преследования (и функция которых проинтерпретирована в работе [Сосланд, 2001]). Для нас здесь важна сама эта неопределенность и универсальность преследующей среды. Не масоны, не КГБ, не дворник и управдом, не евреи, не американские шпионы, но весь мир в целом преследует этого человека. Универсальная персекуторная тревога господствует в экстраективном бреде. Какая-то особая персекуторная среда, *все* вызывает тревогу у преследуемого. Это очень хорошо показано в работе П. В. Волкова, когда больная, страдающая параноидным персекуторным бредом идет по улице и фактически все, что она видит и слышит вокруг, воспринимается ею как нечто тревожно угрожающее ей:

Однажды, после того как Света побывала у меня в гостях, я вышел проводить ее. Как только мы вышли, я почувствовал в ней растерянность. Она, попросив разрешения, взяла меня под руку, и мы пошли бродить по... «психотической» улице. Свинцовое небо отражалось в зеркалах луж, кружил осенний лист, сырой ветер неожиданно оскорблял пощечинами, протяжно и надрывно были электрички. Больная, как несчастный маленький котенок, жалась к моему плечу, и ее растерянность была в унисон с печальной гибелью лета. Но скоро мне стало ясно, что ее состояние не было реакцией на осеннюю уличную тоску — это был страх. Сирена машины заставляла вздрагивать, и она спрашивала, не чувствую ли я, что этот звук относится к нам. Нас обогнал мрачный человек, круто обернулся и пошел дальше. Больная вздрогнула и спросила: «Неужели он мог обернуться просто так?» Рядом быстро проехала черная «Волга». «Почему она так быстро мчалась

и почему ехала по улице, по которой так редко ездят автомобили?» — испуганно сказала она. <...> У звука сирены, взгляда мрачного человека, неожиданного появления черной «Волги» как будто были невидимые для меня щупальца, которые проникали в ее тело. <...> Мир ее бредового восприятия как бы являл собой ужасного осьминога, безжалостно запустившего свои щупальца в ее душу [Волков, 2000: 478–479].

Наша задача здесь состоит не в том, чтобы доказывать, больной тот или иной человек или здоровый, мы можем допустить, что у каждого человека может быть моментами сильная персекуторная тревога: у детей в ситуации темноты или у растерявшегося человека в незнакомом неприятном месте и так далее.

Нам важно подчеркнуть саму эту универсальность и неопределенность персекуторной тревоги, ее фундаментальность в человеческой экзистенции (здесь можно упомянуть о том ужасе и заброшенности, о которых писали философы-экзистенциалисты и психологи Dasein-аналитики (см. например [Хайдеггер, 1997; Бинсвангер, 1999])).

Чем обусловлена универсальность и фундаментальность преследования, персекуторной тревоги — вот что нас интересует в первую очередь. И каким образом, говоря словами Р. Лэйнга, Я может «развоплотиться, чтобы переступить пределы этого мира».

На первый вопрос можно ответить, призвав на помощь идеи Мелани Кляйн (которые мы обсуждали в работе [Руднев, 2001а]) о двух фундаментальных позициях в младенческом развитии — «шизоидно-параноидной» и «депрессивной». В обоих случаях младенец взаимодействует с одним и тем же первичным объектом — материнской грудью. Суть шизоидно-параноидной позиции заключается в том, что младенец, которого мать на некоторое время оставила без внимания, воспринимает этот временный период как нечто универсальное, он воспринимает теперь материнскую грудь как абсолютно плохую, преследующую субстанцию, которая хочет его уничтожить. Почему младенец так думает, почему он не может просто подождать? По реконструкции Мелани Кляйн, младенец на этой стадии не понимает, что та грудь, которая его кормила и та, которая его теперь преследует, это одна и та же грудь. Он расщепляет их на две субстанции — абсолютно хорошую, которую он идеализирует, и абсолютно плохую, которую он обесценивает.

Вот как сама Мелани Кляйн пишет об этом:

Первыми преследующими объектами <...> являются «плохая» грудь матери и «плохой» пенис отца. Страх преследования относится также к взаи-

модействию внутренних и внешних объектов. Эти тревоги, первоначально сфокусированные на родителях, находят выражение в ранних фобиях и оказывают сильное влияние на отношение ребенка к родителям. Как персекуторная, так и депрессивная тревога коренным образом содействуют возникновению конфликта, вытекающего из Эдиповой ситуации, а также оказывают влияние на либидинозное развитие [Кляйн, 2000: 320].

Таким образом, преследование заложено в человеческом развитии с самого раннего детства. Те, кто проходит депрессивную позицию, избавляются от него, те, кто по каким-то причинам ее не проходят, то есть не формируют идеи о целостном объекте, у которого есть и хорошая, и плохая стороны (в этом осознании целостности объекта суть депрессивной позиции и ее продвинутость по сравнению с шизоидно-параноидной позицией, по Мелани Кляйн), возвращаются (вновь регрессируют) на шизоидно-параноидную позицию, и именно такого рода субъекты могут потом стать шизофрениками:

Если в течение шизоидно-параноидной позиции развитие происходило отличным от нормального путем, и младенец не способен (в силу внешних или внутриспсихологических причин) совладать с влиянием депрессивной тревоги, то возникает порочный круг: слишком сильный страх преследования, а соответственно и слишком сильные шизоидные механизмы лишают Эго способности преодолеть депрессивную позицию, это вынуждает Эго регрессировать к параноидно-шизоидной позиции и подкрепляет ранние страхи преследования и шизоидные феномены. Таким образом закладывается базис для возникновения во взрослой жизни различных форм шизофрении [Кляйн, 2000: 449].

Итак, в концепции Мелани Кляйн мы имеем «первичное преследование» на шизоидно-параноидной позиции, когда объект разделен на два — абсолютно хороший и абсолютно плохой, затем следует пост-депрессивное совмещение плохого и хорошего, а затем может быть два пути. Первый — удачное преодоление депрессивной позиции, суть которой в формировании концепции целостного объекта, который может сочетать в себе хорошие, и плохие черты. Второй — неудачный, неопреодоление депрессивной позиции, непрохождение депрессивной инициации и как следствие этого регрессия к шизоидно-параноидной позиции — формирование шизофренической личности. Здесь-то и возникает образ преследователя, подлинного преследователя, не того первичного, состоящего из расщепившихся «осколков» материнской груди, но преследователя, существующего уже на фоне сформировавшегося целостного образа личности.

Мы так подробно останавливаемся на этом потому, что, по нашему мнению, подлинная *экстрактивная персекуция* складывается из двух компонентов — это *паранойя* плюс *депрессия*. Точнее сказать, это острая паранойя плюс непреодоленная тревожная депрессия. Таким образом, мы вслед за Мелани Кляйн придаем депрессии, непреодоленной депрессии, важнейшую роль в формировании шизофрении.

Как это соотносится с традиционными представлениями? Представим себе классический развернутый параноидный синдром. Первая стадия его — это паранойя, здесь господствует бред отношения. Все вокруг личности больного приобретает повышенную значимость, все значимо и все имеет отношение к одному человеку — к нему самому. (О пансемиотизме паранойи см. [Руднев, 2002]). Что происходит затем при разворачивании психоза? Бред отношения может либо сразу перейти в бред величия по принципу «на меня обращают внимание, значит, я так значителен», либо наоборот перейти в бред преследования: «на меня обращают внимание, потому что я что-то сделал плохое, меня преследуют за совершенные мной преступления, за мои тяжелейшие грехи». Ясно, что логика прорастания величия из отношения — это логика экспансивно-гипоманиакальная, а логика прорастания бреда преследования — тревожно-депрессивная. Здесь и формируется фигура преследователя. Но как же это соотносится с нашей же концепцией депрессии как внесемиотического внезапного восприятия мира, восприятия его как мира вещей (см. [Руднев, 2001а])? Человек на паранойяльной стадии делает большой шаг вперед по направлению «по ту сторону границ реальности», он предельно символизирует все объекты, причем придает им одно значение, именно то, что они все являются признаком какого-либо отношения к нему лично. Депрессия отбрасывает эту семиотичность. Она как бы говорит: «Нет, никаких знаков не существует, то, что ты принимал за знаки, это вещи; то, что ты принимал за символ пристального отношения к тебе, это не символ — это реальная вещь». И эта реальная вещь и есть преследователь. Он выходит из реальности в психоз посредством преодоления знаковости, превращения паранойяльных знаков в запредельные экстрактивные вещи. Это уже не знаки. Галлюцинации — не знаки, они воспринимаются не как символы чего-то или кого-то, а как сами эти кто-то и что-то. Вот почему так важна депрессия в формировании шизофренического персекуторного мышления. (В случае парафренного бреда величия, как можно предположить, имеет место гипомания (см. также [Руднев, 2001б]); будучи

обратной стороной депрессии, она делает по сути то же самое — превращает знаки особого отношения к субъекту в значительность самого субъекта, превращает самого субъекта из символа преувеличенного отношения в живую вещь, субъект величия — Наполеона, Иисуса и пр.).

Парадоксальным образом паранойяльная проекция, помноженная на депрессивную интроекцию как результат псевдометаболизма дает в качестве синтетического возврата нечто, гораздо большее, чем проекция, — экстраекцию. И если уже мы прибегли к телесно-организмической метафорике Ф. Перлза, то можно сказать, что после того, как на депрессивной стадии личность пытается переварить интроецированный проект и у нее ничего не получается, он выделяется, экстрацируется наружу во всей своей запредельной инореальностной материальности — то есть в виде кала [Перлз, 2000]. Это и есть преследователь-экстраект, большой «Плохой», который уже не имеет ничего общего с посюсторонней семиотикой — это психотическая реальность, мистер Хайд.

Откуда же берется Преследователь, из каких образов он материализуется? Таких образов, кляйнианских первичных объектов, немало — всего три, в сущности: мать, отец и сам субъект.

Человеку достаточно в подходящий момент посмотреть на себя в зеркало, и образ преследователя готов. Вот он, самый страшный преследователь, само Я, преследующее alter ego. Р. Лэйнг пишет по этому поводу:

У игры с зеркалом могут быть своеобразные варианты. Болезнь у одного человека началась совершенно явно, когда он взглянул в зеркало и увидел там кого-то другого (по сути — свое собственное отражение) — «его». «Он» должен был стать его преследователем в параноидальном психозе. «Он был подстрекателем заговора с целью его убить (то есть пациента), а он — пациент — должен был «стрелять в «него»» (в свое отчужденное Я) [Лэйнг, 1995: 124].

Здесь нельзя не вспомнить лакановскую стадию зеркала, которая отмечена у младенца после шести месяцев, то есть когда формируется целостный образ собственного Я, то есть после преодоления депрессивной позиции. (Известно, что Лакан, не жаловавший никого из наследников Фрейда, делал некоторое исключение именно для Мелани Кляйн. Поэтому неслучайно их концепции развития

отчасти коррелируют). Итак, если депрессивная позиция, позиция формирования целостного объекта как вещи, проходит удачно, то следующая за ней стадия зеркала являет собой радостное зрелище узнавания собственного образа и ликования по этому поводу. Но если все складывается не так удачно, то стадия зеркала может приобрести драматический и даже гротескно-трагический характер. На своем не всегда понятном языке Лакан пишет об этом следующее:

Стадия зеркала, таким образом, представляет собой драму, чей внутренний импульс устремляет ее от несостоятельности к опережению — драму, которая фабрикует для субъекта, попавшегося на приманку пространственной идентификации, череду фантазмов, открывающуюся расчлененным образом тела, а завершающуюся формой его целостности, которую мы назовем ортопедической и облачением наконец в ту броню отчуждающей идентичности, чья жесткая структура и предопределяет собой его умственное развитие. Таким образом, прорыв круга *Innenwelt* в направлении к *Umwelt* порождает неразрешимую задачу инвентаризации «своего Я».

Это расчлененное тело — термин, тоже включенный нами в нашу систему теоретических отсылок — регулярно является в сновидениях, когда анализ достигает в индивиде определенного уровня агрессивной дезинтеграции. Появляется оно в форме разъятых членов тела и фигурирующих в экзоскопии органов, вооружающихся и окрыляющихся для внутриутробных гонений — тех самых, чье приходящееся на пятнадцатый век восхождение в воображаемый зенит современного человека навеки запечатлено в живописных видениях Иеронима Босха [Лакан, 1997: 11].

Действительно, картины великого художника-психотика полны изображений, которые напоминают бредово-галлюцинаторные видения, чей центральный образ, конечно, не что иное, как преследование, прежде всего преследование грешников в аду.

Преследователь как часть отколовшейся самости Я может принимать другие обличья, но может и выступать как преследующее второе Я, как это показано в романе-исповеди шизофреника «Школа для дураков» Саши Соколова, где второе Я неотступно следит за героем и старается навредить ему.

Цель этого преследования — уничтожение одного Я другим. То есть это не что иное как персекutorный, шизофренический вариант депрессивного суицида. Это еще одно косвенное подтверждение депрессивной основы шизофренического персекutorного бреда (в мировой литературе наиболее яркий пример — суицид, совершаемый Лужиным, осознавшим, что проиграл в параноидной

шахматной схватке с неведомым шахматным преследователем, — «Защита Лужина» Набокова).

Вот что пишет об этом Р. Лэинг, приводя конкретные примеры из клинической биографии своей пациентки-шизофренички:

Теперь она заговорила о двойном бытии: «Существует две меня... Она — это я, я а все». Она слышала голос, велевший ей убить мать, и она знала, что этот голос принадлежит «одной из моих я»

Таким образом, несмотря на страх потерять свое «я», все ее усилия «взять реальность обратно» включали в себя не бытие самой собой, а попытки убежать от своего «я» или убить свое «я» продолжали использоваться в качестве основных защит... [Лэинг: 163].

Характер преследующего другого Я может быть двойкий, это может быть воплощение как низших инстинктов, Ид, так и высшей ментальной активности, совести, Сверх-Я. Об этом обмолвился невзначай Фрейд, не очень интересовавшийся бредом преследования, в работе «Das Unheimliche», где он писал, что «в патологическом случае грезовидения» (то есть при галлюцинациях) Сверх-Я «обособляется, откалывается от Я» [Фрейд, 1994: 273].

Поэтому часто преследователями оказывается классические персонажи, олицетворяющие Сверх-Я: мать и отец (а также возлюбленный или возлюбленная, отождествляемые соответственно с матерью и отцом).

Здесь, по-видимому, следует сделать несколько замечаний, касающихся этиологии и психодинамики бреда преследования. Поскольку мать и материнская грудь являются первыми и наиболее фундаментальными объектами, активно фигурирующими к тому же на шизоидно-параноидной младенческой стадии развития, то логично предположить, что преследование со стороны матери, Ужасной Матери (как в психоделических трансперсональных видениях пациентов Грофа [Гроф, 1992]) является наиболее регрессивно-архаическим и в этом смысле наиболее фундаментальным.

В то же время, здесь можно отметить, что концепция шизофреногенной матери, которая актуализируется в качестве преимущественно *говорящей* матери в пубертатный период (мы имеем в виду концепцию Грегори Бейтсона и его коллег [Бейтсон, 2000], которая обсуждалась в работе [Руднев, 2001]), получается, носит с этой точки зрения вторичный характер по отношению к архаической матери первых месяцев развития. И тот факт, что шизофреногенная мать *говорит* и именно своим разговором загоняет в психотиче-

ское состояние, факт как будто противоречащий тому, что что бы ни говорила архаическая мать, объектные отношения с ней, а точнее с ее грудью, это отношения помимо разговоров, этот факт свидетельствует, как видно, только о том, что мы не должны забывать, что реконструкции Мелани Кляйн, сделанные *nachträglich*, суть реконструкции ее как матери, ведущей ретроактивный диалог с собственными детьми, как бы вторично переживающей их младенческий шизоидно-параноидный опыт, информация об особенностях которого черпалась, безусловно, из разговоров с пациентами, первыми из которых и были ее дети.

В этом смысле можно сказать, что концепция шизофреногенного двойного послания есть концепция реактивации речи матери на расщепленное двойное «послание», которое ей же сообщает в своих орально-садистических фантазиях младенец. И в этом же смысле мать подростка-шизофреника в определенной степени должна быть оправдана, или, во всяком случае, ее вина должна быть перенесена на полтора десятилетия назад, во времена ее общения с грудным младенцем.

Здесь необходимо разобраться в том, как нам интерпретировать соотношение ролей отца и матери в образовании психоза. Как нам соотносить материнские концепции психоза (такие, как кляйнианская и бейтсоновская) и отцовские концепции, принадлежащие Фрейду и Лакану. Существует ли шизофреногенный отец и какую роль он играет в психозе? Факты и интерпретации свидетельствуют о том, что отец может быть как преследователем, так и защитником преследуемого.

Лакан в основополагающей статье «О вопросе, предваряющем любой возможный подход к лечению психоза» писал:

Для возникновения психоза необходимо, чтобы исключенное (*verworfen*), т.е. никогда не приходившее в место Другого Имя Отца было призвано в это место для символического противостояния субъекту.

Именно отсутствие в этом месте Имени Отца, образуя в означаемом пустоту, и вызывает цепную реакцию перестройки означающего, вызывающую, в свою очередь, лавинообразную катастрофу в сфере воображаемого, катастрофу, продолжающуюся до тех пор, пока не будет достигнут уровень, где означаемое и означающее уравниваются друг друга в найденной бредом метафоре [Лакан, 1997: 127].

Отец, Имя Отца или Бог-Отец чаще скорее «благословляют» на психоз, понимаемый как подвиг самоотречения, он попустительствует психозу и является путеводной звездой психоза. Мать же скорее *соблазняет*

на психоз. Так в истории Иисуса роль Отца была в том, что Иисус опирался на Его фигуру и авторитет в своих идеологических построениях. Мать не играла никакой роли за исключением того эпизода, когда она пришла предъявить свои материнские права, на что ей было отвечено с указанием на учеников: «Вот мать моя и вот братья мои».

Думается, что если продолжает иметь смысл деление эндогенных психозов на маниакально-депрессивный и шизофрению (что у меня вслед за Т. Кроу [Crow 1997] вызывает сомнения — так же, как и ему, мне кажется, что великая крепелиновская дихотомия отчасти отжила свое — случай нередкий в науке, так отжило свое и соссюроевское деление на язык и речь, которым после Хомского никто не пользуется), то — если говорить о бреде преследования — чисто депрессивный (без параноидного компонента) психоз связан скорее с образом матери, так как орально-депрессивный компонент это безусловно материнский компонент, паранойяльно-параноидный компонент скорее связан с темой отца. Почему? Объяснения могут быть двоякого рода. Паранойя это болезнь пансемиотизма. А Отец, Имя Отца — это самый первый и главный знак в жизни субъекта, олицетворение Закона, олицетворение самого лакановского Символического. Отец судит и наказывает, как в прозе Кафки, но отец даже наказующий и тянущий на муку, всегда остается с субъектом (ср. «Боже, зачем ты меня покинул?» — но Он и не покинул, как показали дальнейшие события). Мать, прежде всего, не знак, а живое тело, которое любит и прощает, но которое покидает во время страдания (мать стояла у креста, но Он говорил: «Жено, что мне до тебя?»).

Однако, гомосексуальные объектные отношения, которые характерны для параноика [Freud, 1981], это, скорее, конечно, отношения с однополым отцом. Когда параноик видит во всем знаки преследования, это отцовские знаки. У ревнильца — жена изменяет ему с другим мужчиной (конечно, с отцом!). Мать же вообще не подает знаков. Если только она не соблазняет на инцест. Но материнский знак, приглашающий к инцесту, это интроективный квазизнак — мать приглашает на самом деле не к удовольствию, она предлагает вернуться обратно в утробу. Мать в качестве преследователя, таким образом, хочет уничтожить сына скорее в том смысле, что хочет вернуть его в состояние до рождения, во внутриутробное состояние полного подчинения ей. Отец как преследователь хочет лишить его прежде всего тела (или его главной части — страх кастрации лежит, согласно Фрейду в основе любого страха [Freud, 1981a]), которое возжелало мать, и тем самым ввергнуть в пучину чисто

асемиотического мученья (субъект-шизофреник лишается тела как основного законосителя — мучения чистой семантики — шизофрения — это и есть чистая семантика без знаков). Таким образом, получается, что шизофрения — прежде всего отцовский психоз, психоз человека, минувшего не только шизоидно-параноидную позицию, и вернувшегося к ней, не преодолев позицию депрессивную, но и минувшего Эдипов комплекс. Маниакально же депрессивный психоз, лишенный паранойяльно-семиотического измерения, весь построенный на чувстве вины и утраты, — это доэдиповский материнский психоз, более примитивный и потому более «проходимый». Можно сказать, что при маниакально-депрессивном психозе играет роль только мать, а при шизофреническом — мать играет роль приманки, роль главного распорядителя, главного держателя и распределителя знаков, а отец играет роль проводника по психозу.

При этом можно добавить, что наличие задействованности обоих первичных объектов при шизофреническом психозе еще раз подтверждает его универсальность по сравнению, скажем, с маниакально-депрессивным. Здесь могут быть проведены некоторые аналогии между правым и левым полушариями, с одной стороны, и двумя типами психозов, с другой. Правое субдоминантное полушарие можно называть женским полушарием и, соответственно, циркулярным, циклоидным полушарием. Можно предположить, что кречмеровские циклоиды это люди с доминирующим правым полушарием, так называемые синтонные личности (в западной традиции — депрессивные и гипоманиакальные личности [МакВильямс, 1998]) — те, у которых практически отсутствует абстрактно-семиотическое понимание мира и господствует конкретно-предметное его восприятие (конкретная семантика и прагматика), которым заведует как раз правое полушарие. Левое полушарие, безусловно, может быть названо «аутистическим», в нем господствует абстрактное мышление, синтаксические структуры, наиболее абстрактный концептуальный аппарат, это мужское, «отцовское», доминантное полушарие шизоида. (Соответственно, получается, что именно шизоид является наиболее фундаментальным человеческим характером, а не «синтонный» (и поэтому, якобы, самый лучший, «самый человечный») циклоид, как считает клинически ориентированная характерология, например, М. Е. Бурно.) Можно высказать гипотезу, что правополушарный женский, материнский асемиотический психоз, маниакально-депрессивный, противопоставлен отцовскому левополушарному семиотическому психозу, *paranoia acuta*, при том что шизофрени-

ческий психоз имеет место при нарушении функций обоих полушарий, при нарушении правильного обмена информацией между ними, что определенным образом соотносится с идеями Бейтсона о неспособности шизофреника воспринимать двойные послания и вообще метасообщения (очевидно, что для этого необходима согласованная работа обоих полушарий).

Итак, двойники, первичные объекты все это суть объекты, преследующие субъекта. Но за что они его преследуют? Как известно, паранойяльный бред преследования возникает как проекция недостижимого желания (по мнению психоаналитиков, идущего от Фрейда и Ференци, прежде всего гомосексуального желания [Freud, 1981; Ференци, 2000]). Э. Блейлер понимал бред преследования более широко. Он говорил о проекции недоступного желания [Блейлер, 2000]. Получается, что поставленный так вопрос, за что мстит преследователь, не имеет смысла. За что может мстить проекция, галлюцинация? Однако абсурдность не тождественна бессмысленности. Представим себе, что субъекта действительно преследуют. В этом случае вопрос «За что преследователь преследует?» приобретает смысл. Мы, поставив его таким образом, на время принимаем противоположное из симметричных способов описания психоза. Мы принимаем точку зрения преследуемого, реализуя, так сказать, проект психиатрии с точки зрения сумасшедшего (отчасти в этом духе писали и думали антипсихиатристы Р. Лэйнг и Т. Сас). Преследователь мстит за причиненный ему вред. На языке психоанализа можно сказать, что отец мстит за инцест с матерью. Но этого не достаточно. В более широком смысле преследователь преследует за то, что субъект проник в какую-то тайну, в которую нельзя проникать (инцест с матерью только частный случай такого проникновения). Во всяком случае, субъект чем-то очень важным мешает преследователю, поэтому его надо обязательно убрать. Так думает преследуемый. Он может не знать этой тайны, и так никогда не узнать, за что его преследовали, как герой романа Кафки «Процесс» Йозеф К. Здесь преследователь выступает как анонимная сила, олицетворяющая Суперэго, преследующая за универсальную экзистенциальную вину, которая есть у всякого человека. Но преследуемый также может узнать свою вину или тайну, в которую он проник, по мере преследования.

В фильме Сиднея Поллака «Три дня Кондора», который можно рассматривать в качестве парадигмального массового нарратива о преследовании, герой, филолог, работающий в ЦРУ, будучи чрезвычайно талантливым параноиком (он занимается тем, что по со-

поставлению нарративных схем из бульварных детективов, раскрывает реальные преступления) случайно раскрывает самую страшную тайну ЦРУ, заключающуюся в том, что внутри этой организации есть еще одна тайная организация, которая занимается виртуальной разведывательно-геополитической деятельностью. Герой, полагая, что обнаружил контрорганизацию внутри ЦРУ, посылает отчет начальству. В качестве ответа начальство присылает убийц, которые отстреливают всех сотрудников отдела, в котором работает герой, кроме него самого, который в этот момент случайно вышел за бутербродами. Вернувшись в офис, он обнаруживает, что все убиты. С этого момента начинаются преследования самого героя Кондора. Его преследователь, наемный убийца, пожилой сухопарый мужчина — это, конечно, отцовская фигура. Он не питает никакой личной неприязни к герою, он даже по-своему гордится им, когда тот ловко уходит от преследования. Он лишь выполняет функцию преследователя. Когда по ходу сюжета в преследовании отпадет нужда, он приветливо, даже с некоторой отцовской нежностью разговаривает с героем.

Что же это за тайну раскрыл герой? В чем ее психосексуальный фрейдистский смысл? ЦРУ — *alma mater* героя. Раскрыв его (ее) тайные знаки, он попался на удочку соблазняющего жеста. Узнать тайну матери, значит познать мать. Если мать все же подала параноику знаки, то эти знаки могут быть только сексуальные, (ср. о сексуальных знаках Царевны-Несмеяны в работе [Руднев, 2001a]). Но материнские знаки читать нельзя. За это Кондора карает отцовская линия ЦРУ, его старые, испытанные еще со Второй мировой войны, кадры. Но наш герой, слава Богу, чистый параноик, шизофрениии у него нет, то есть нет никакого депрессивного элемента. Это позволяет ему собраться с умом и силами и победить преследователей. При этом он характерным образом оказывается силен в том, что А. Сосланд называет пенетративными каналами бреда [Сосланд, 2001]. Будучи в армии связистом, он ловко манипулирует с телефонной связью так, чтобы его не могли засечь, а под конец относит все материалы на преследователей в газету «Нью-Йорк Таймс» — характерный жест правдолюбца-кверулянта.

Победа параноика над своей болезнью заключается, таким образом, в недопущении экстраактивной интерпретации преследования, субъект не должен позволять себе убежать в психоз. Если же преследователь все-таки возникает в виде некой протогаллюцинационной фигуры, то он либо убивается, либо с ним вступают в полю-

бовную сделку, то есть происходит так пугавший параноика фрейд-довских времен гомосексуальный контакт. В этом смысле паранойя, понимаемая таким образом, так же устарела, как истерия (см. [Руднев, 2001a]). Кого сейчас удивишь сексуальными домогательствами, от которых так тяжело страдали фрейдовские истерички, кого в начале XXI века испугает перспектива стать гомосексуалистом?

Зачем нужна эти психиатрия глазами сумасшедшего? Она может кое-что объяснить в нашей истории. Например, мрачную фигуру параноика с бредом преследователя, управлявшего нашим государством до 1953 года и от страха уничтожившего 20 миллионов человек. С точки зрения Сталина, преследования врагов Советской власти — врагов народа, шпионов, врачей-убийц, — имели вполне реальные контуры. Вообще же можно сказать, что наше государство прошло все три стадии развернутого шизофренического бреда. Первый период, ленинский, — паранойяльный. Ленин — параноик, но без бреда преследования. Его конек — идея отношения — все имеет отношение к нему, он всем интересуется, во все сует нос, за все в ответе, но без депрессии. С некоторой экспансией, но слабоумие является лишь под конец жизни, когда за дело берется человек, находящийся на параноидной стадии, он, так сказать, вовремя забирает эстафету. Сталин — это параноидная стадия — с галлюцинациями и экстраекцией, со всем драматизмом, присущим тому периоду, с его героизмом и жестокостью. Брежнев — это третья, парафреническая стадия — слабоумие и бред величия — «Широко шагает Азербайджан» — грудь, усыпанная орденами и золотыми звездами, виртуальное завоевание полмира и разваливающаяся на глазах вместе с бессильным и слабоумным вождем страна.

БРЕД ВЕЛИЧИЯ:

ОБ ЭКСТРАЕКТИВНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Год 2000 апреля 43 числа. Сегодняшний день – есть день величайшего торжества! В Испании есть король. Он отыскан. Этот король – я.

Н. В. Гоголь. «Записки сумасшедшего»

I

Бред величия был выделен в качестве практически обязательного симптома при экспансивной (маниакальной) форме прогрессивного паралича, психического заболевания, возникающего в качестве последней стадии сифилиса. Клиническое изучение прогрессивного паралича считается в истории психиатрии заслугой одного из основателей европейской клинической психиатрии Жана Эскироля (речь идет о начале XIX века). Вот фрагмент клинического описания бреда величия при прогрессивном параличе, принадлежащий перу последователя Эскироля английского психиатра Бейля (1825):

Болезнь начинается бредом величия, более или менее выраженной экзальтацией и легким, неполным общим параличом. Больные воображают, что они богаты, могущественны, отличаются всякими достоинствами, покрыты отличиями и одарены талантами. Они думают, что их состояние увеличилось вдвое, втрое, вчетверо, в сто раз. Другие, забывая несчастное положение, в котором они находились в момент заболевания, только и думают о сокровищах, обладателями которых они себя считают; они строят гигантские проекты, долженствующие принести им громадные суммы, покупают все, что подвернется под руку, только и думают о приобретениях.

Одержимые подобными идеями, они говорят без конца, болтливость их неиссякаема. Они возбуждаются разговором и легко переходят в состояние гнева, когда их экстравагантные идеи встречают противоречие. Лицо

их обыкновенно красно раздуто, выражает довольство и радость, которые им доставляют их богатство и величие. Они поют, смеются, находятся в состоянии веселья и блаженства. <...>

По мере прогрессирования болезни, бред величия становится все более распространенным, все более сложным, доминирующим. Больные считают себя на вершине величия и богатства.

Они обладают миллионами, миллиардами, золотом, бриллиантами, замками, царствами, наконец, всей Вселенной. Они министры, полководцы, адмиралы, короли, императоры, они — само божество. *Наряду с бредом величия всегда присутствуют признаки слабоумия* [Каннабих, 1994: 187] (Курсив мой. — В. Р.).

Удивительно, что и через сто лет описание бреда величия практически не меняется, кажется, что психиатрам с ним все ясно. Вот гораздо менее красочное описание из руководства В. П. Осипова 1923 года:

Различают бредовые идеи собственного могущества и величия: при этом больной высказывает мысли, соответствующие этим понятиям; он — великий человек, выдающийся писатель, талантливый полководец, мировой гений, царь, бог и даже выше бога; он не только миллионер, но даже миллиардер, ему все подвластно, он все может; он беседует с богом, ездит на планеты, облетает на аэроплане земной шар; доходы его неисчислимы, он получает их отовсюду, его физическая сила неизмерима. Один больной крестьянин высказывал идею, что он очень богат, так как рожь на его земле родится этажами [Осипов, 1923: 277].

Вторым заболеванием, при котором встречается бред величия, является шизофрения, чаще всего ее последняя, так называемая парифреническая стадия (подробно см. ниже). В отличие от случая прогрессивного паралича при шизофрении бред величия часто может сочетаться с бредом преследования (эта проблема также будет подробно обсуждаться ниже). Особенностью бреда величия при шизофрении является то, что больной отчасти может наблюдать его со стороны (феномен двойной ориентации, или «двойной бухгалтерии», по выражению Э. Блейлера), что, по-видимому, исключено при прогрессивном параличе, поскольку там бред величия сочетается со слабоумием. Шизофренический бред величия может быть в достаточной степени систематизирован и нарративно сложен, но чем ближе к исходу болезни, тем в большей степени бредовое твор-

чество оскудевает [Рыбальский, 1993] и принимает характер однообразных стереотипных высказываний [Юнг, 2000].

Приведем фрагменты обширного описания конкретного случая шизофренического бреда величия, принадлежащего знаменитому русскому психиатру XIX в. В. Х. Кандинскому (по распространенному мнению историков науки, Кандинский страдавший сам психическим заболеванием, под именем вымышленного персонажа, якобы своего пациента Долинина, описывал свои собственные бредово-галлюцинаторные переживания [Рохлин, 1975]). Особенность последнего описания также заключается в том, что здесь речь, по-видимому, идет не о парафреническом синдроме, последней стадии развития шизофренического бреда, после которой также следует слабоумие (до которого Кандинский не дожил — он покончил с собой в 1889 году), но о параноидной стадии с ярко выраженным бредово-галлюцинаторным комплексом, переходами от идей величия к идеям преследования и отсутствием каких бы то ни было признаков начинающегося слабоумия.

Больной вдруг стал бредить тем, что он производит государственный переворот в Китае, имеющий целью дать этому государству европейскую конституцию. Долинин был, конечно, не один; существовала целая партия, в число членов которой входило много просвещенных мандаринов из государственных людей Китая и высших начальников флота и армии. Больной чувствовал себя тем более способным на роль главного руководителя переворота, что он находился в духовном общении с народом и мог непосредственно знать нужды и потребности разных классов общества. В народе, двигавшемся по улице перед окнами квартиры его, Долинин видел представителей разных общественных фракций; эти депутаты поочередно вступали своими умами в общение с умом Долинина и таким путем выражали свои политические требования. <...> Надо отметить, что в это время, кроме дара, так сказать, всезнания и всеслышания (через таинственное общение с умами множества людей), у Долинина был и дар всевидения. Ходя по своим комнатам из угла в угол и почти не видя предметов, находившихся у него под носом (потому что внимание было всецело занято вещами отдаленными и грандиозными), больной *внутренно видел* все, что в те дни будто бы творилось в столице Китая [Кандинский, 1952: 97–98].

После успешного завершения государственного переворота больной наслаждается лаврами победы:

На улице тишина; лишь слышно со стороны народа (действительно проходящего по улице) ликование и похвалы на мудрые распоряжения Долинина, вследствие которых все обошлось без большой кутерьмы. После

стольких тревожных минут Долинин испытывает теперь глубочайшее удовлетворение: он — герой дня. Его квартира окружается, частью для почета, частью для предотвращения враждебных покушений, отрядом национальной гвардии. <...> К вечеру на улице недалеко от дома располагается прекрасный военный оркестр, который значительную часть ночи улаживает слух Долинина игрой торжественных маршей и других пьес. <...> В то же утро в квартиру больного являются двое его товарищей по службе и, после короткого разговора, приглашают его прокатиться вместе с ними в карете. Долинин принимает товарищей за присланных за ним членов законодательного собрания; хотя прямого объяснения на этот счет не было, но по взволнованным лицам друзей, по их многозначительному виду и почтительному обращению, равно как и прорвавшимся в течение разговора намекам их и даже по некоторым прямого смысла фразам (галлюцинации слуха) Долинин узнает цель визита гостей; да к чему излишние слова между единомышленниками, имеющими возможность общаться между собою духовно, без посредства языка. <...> Долинин имеет ныне в своих руках верховную исполнительную власть в государстве (еще на дому старший из товарищей, приехавший с курящейся папиросой, предложил больному папиросу из своей папиросницы; папироса была принята больным как «символический скипетр власти») [Кандинский: 99–100].

В 1940–1950-е годы, после фармакологической революции в психиатрии, прогрессивный паралич стали излечивать, а шизофренический процесс останавливать до возникновения парафренической стадии, для которой характерен бред величия. Задавленный нейролептиками, бред величия практически ушел из психиатрической практики, но ушел он с несвойственной ему незаметностью и скромностью, как будто тихо прикрыв за собой дверь и, что самое главное, он ушел фактически не только непризнанный, но и непознанный.

Психоанализ почти не внес в изучение бреда величия ничего нового по сравнению с клинической психиатрией XIX века. Только Эрнст Джонс выпустил в 1913 году книгу «Комплекс Бога», Юнг в «Психологии dementia praecox» довольно подробно обследовал больную с идеями величия при помощи своего ассоциативного метода [Юнг, 2000] (подробнее об этом исследовании Юнга будет идти речь ниже) и Адлер обронил несколько вполне предсказуемых в свете его учения фраз о стремлении к власти и комплексе неполноценности:

Тот же феномен (превращение комплекса неполноценности в комплекс превосходства. — *В. Р.*) мы наблюдаем у людей, страдающих манией величия,

которые мнят себя Иисусом Христом или императором. Такие люди действуют на бесполезной стороне жизни и играют свою роль весьма правдоподобно. В жизни они крайне изолированы, и если мы вернемся к их прошлому, то обнаружим у них чувство неполноценности, приведшее к развитию комплекса превосходства [Адлер, 1997: 67].

Так или иначе, для философа психиатрии бред величия оставляет множество интереснейших вопросов. Например, каков механизм бредового отождествления человека с кем-то другим — полководцем, знаменитым писателем, генералом и т. д. (Я — Наполеон (Магомет, Иисус Христос, Кай Юлий Цезарь)? Почему идеи величия так тесно соседствуют со слабоумием, с одной стороны, и с идеями преследования, с другой? Какова феноменология и морфология бреда величия? Носит ли он исключительно клинические формы или в других обликах выступает за пределами психиатрической лечебницы?

Таков комплекс проблем, которые будет рассмотрены в настоящем исследовании, носящем, таким образом, характер изучения археологии безумия.

II

Мы будем называть в дальнейшем базовое отождествление, которое лежит в основе бреда величия, построение типа «Я = X» (Я — Иисус Христос, я — испанский король, я — Сократ, я — вице-король Индии и т. п.) *экстраективной идентификацией*. Это понятие, которое мы вводим в качестве развития введенного ранее термина экстраекция (психотический механизм защиты, суть которого состоит в том, что внутренние психологические содержания переживаются субъектом как внешние физические явления, якобы воспринимающиеся одним или сразу несколькими органами чувств — экстенсионально это совпадает с иллюзиями и галлюцинациями разной природы) [Руднев, 2001]. Экстраективная идентификация — это такое состояние сознания субъекта, при котором его собственное Я переживается как неотъемлемо присущее объективно не присущему ему имени или дескрипции, такое состояние, когда субъект субъективно в бредовом смысле «превращается в другого человека», не сопоставимо более высокого по социальному рангу, и пытается вести себя так, как если бы он был этим человеком.

Понимаемая таким образом экстраективная идентификация характерна исключительно для бреда величия, но поскольку понятие идентификации является одним из часто употребляемых в психоа-

нализе и психоаналитически ориентированной психологии и психиатрии, то нашим дальнейшим шагом будет разграничение понятий экстраективной, интроективной (которую обычно просто называют идентификацией) и проективной идентификации.

Под интроективной идентификацией понимается такое состояние сознания, при котором субъект уподобляет себя значимому объекту, сохраняя при этом понимание отдельности своего собственного Я. Для интроективной идентификации в этом смысле характерны такие выражения, как «Я хочу быть похожей на мать», «Я истинный сын своего отца», «Моя жена для меня все» и даже «Я — это Вы» (фраза, якобы сказанная Людвигу Витгенштейну его другом архитектором Адольфом Лоосом). Даже при формальном выражении тождества подлинное отождествление при интроективной идентификации не имеет места, это отождествление на самом деле является всего лишь уподоблением (классическими работами об интроекции и (интроективной) идентификации являются [Ференци, 2000; Фрейд, 1994; Фрейд А., 1998]).

Под проективной идентификацией понимается такое состояние сознания, при котором Я отождествляет объект, с которым находится в коммуникации (например психоаналитика или сексуального партнера), с одним из первичных объектов (отцом или матерью) и принуждает его вести себя так, как если бы он был этим объектом [МакВильямс, 1998: 147]. Таким образом, формула проективной идентификации это «Вы совсем как мой отец», «Ты вылитая моя старшая сестра Мэри».

Стало быть, когда идентификация интроективна, она характеризует прежде всего невротический уровень сознания, при котором объектные отношения не разрушены и критика сохранена; когда идентификация проективна, она характеризует преимущественно пограничный уровень сознания, при котором объектные отношения значительно искажены и критика присутствует не полностью, но тестирование реальности сохраняется; когда же имеет место экстраективная идентификация, то это означает полную разрушенность объектных отношений, отсутствие критики и тестирования реальности, то есть психоз [Кернберг, 1998, 2000].

При интроективной идентификации Я и объект сохраняют свою объективную идентичность, акцентируется только зависимость Я от объекта-интроекта; при проективной идентификации сохраняется идентичность Я, но искажается идентичность объекта; при экстраективной идентификации реальные объекты исчезают из жизни субъекта на их место становятся бредово-галлюцинаторные

экстраективные объекты, и, что наиболее существенно, собственное Я разрушается и практически перестает быть таковым, растворяясь в бредовом экстраективном объекте. Как возможно такое растворение с логико-философской и психологической точек зрения? Этот вопрос требует подробного рассмотрения.

III

После отказа от реальности, являющегося необходимым условием психоза [Freud, 1981], сознание субъекта затопляется символическим. То, что было раньше воображаемым у невротика, становится символическим у психотика (подробнее см. [Руднев, 1999]). Помимо прочего это означает, что картина мира психотика становится берклианской, его реальность — реальностью его субъективных ощущений и языка, на котором он говорит об этих ощущениях, причем языка особого, лишённого сферы референции во внешнем мире (Д. Шрёбер, автор «Мемуаров нервнобольного», называл этот язык базовым языком (см. [Freud, 1981a, Руднев, 2001]). До тех пор пока сознание психотика не дошло до полного разрушения, до слабоумия, Я в его мире еще удерживается, но особенностью этого психотического Я является акцентуация, утрирование тех свойств, которые присущи любому Я, как центру высказывания в обычном языке. Что же это за особенности?

В любом языке, в котором в принципе есть «я», «я» — это говорящий. Говорящий «присваивает» себе то, что он произносит, в определенном смысле он присваивает себе весь язык [Бенвенист, 1974: 296], но поскольку для психотика язык и мир совпадают, то тем самым можно сказать, что психотическое Я присваивает себе весь мир. Отсюда становится ясным логическое обоснование перехода от интроективной невротической идентификации к экстраективной психотической. Если невротик говорит «Я Наполеон» («Мы все глядим в Наполеоны»), то это означает отождествление имен на уровне интенционала. На экстенциональном референциальном уровне это означает всего лишь «Я похож на Наполеона (кажусь себе похожим, хочу быть похожим)» и т. п. Говорящий «Я Наполеон» на уровне интроективной идентификации, отдает себе отчет в том, что на самом деле он не Наполеон, а такой-то с таким-то именем и такой-то биографией. Психотик, говорящий «Я Наполеон», подразумевает тождество объектов на уровне экстенционалов (но это для него то же самое, что для невротика тождество имен на уровне интенционалов). Особенностью мышления психотика яв-

ляется то, что для него различие между значением и референцией (фундаментальное различие в языке, в котором в принципе есть позиция говорящего [Quine, 1951; Даммит, 1987; Хинтиikka, 1980; Степанов, 1985]), между фрегевским смыслом и денотатом, это различие пропадает. Язык психотика — это первопорядковый язык. В нем все высказывания существуют на одном уровне (как в латентно-психотической логико-философской доктрине раннего Витгенштейна; подробно об этом см. [Руднев, 2001]). Психотический язык не признает иерархии, а стало быть, является не логическим, а мифологическим, то есть, строго говоря, уже не языком, а языком-реальностью. Для мифологического языка-реальности как раз характерны однопорядковость и отождествление имен, понимаемых как имена-объекты. Ср.:

Мифологическое описание принципиально монолигвистично — предметы этого мира описываются через *такой же мир*, построенный *таким же* образом. Между тем немифологическое описание определено полилингвистично — ссылка на метаязык важна именно как ссылка на *иной* язык. <...> Соответственно и понимание в одном случае [немифологическом. — В. Р.] так или иначе связано с *переводом* (в широком смысле этого слова), а в другом же [мифологическом. — В. Р.] — с *узнаванием, отождествлением* [Лотман, Успенский, 1992: 58].

Однопорядковость языка при экстраективной идентификации называется, в частности, в том, что в речи мегаломана, по-видимому, исключены пропозициональные установки. Во всяком случае, трудно представить в такой речи высказывания типа:

1. Я полагаю, что я Наполеон.
2. Мне кажется, что я Наполеон.
3. Я убежден, что я Наполеон.

Можно предположить, что клинический мегаломан (паралитик или парафреник) теряет способность логически репрезентировать свою субъективную позицию как говорящего, так как в последнем случае ему пришлось бы разграничивать значение и референцию, то есть тот факт, что он о чем-то говорит, и содержание того, о чем он говорит, — с референцией к внешнему миру, поскольку именно это различие между внешним миром (областью экстенционалов) и говорением о внешнем мире (областью интенционалов) в данном случае и утрачивается. Истинность того, что говорится в мегаломаническом высказывании, не подлежит верификации и гаранти-

руется самим фактом говорения. Поэтому языковые возможности классического психотерапевтического воздействия на такое сознание также утрачиваются, поскольку психотерапия, даже поддерживающая психотерапия психотиков, состоит в обмене мнениями (то есть пропозициональными установками), во всяком случае, в попытке такого обмена. Единственная возможность психотерапевтического воздействия на такого пациента — принятие однопорядковой мифологичности его языка. В этом смысле показателен пример Дона Джексона, который в разговоре с пациентом, считавшим себя богом и вообще отказывавшимся от коммуникации, добился успеха (некоторой заинтересованности со стороны пациента), когда не только признал, что он бог, но передал ему больничный ключ как знак его божественных полномочий [Вацлавик, Бивин, Джексон, 2000: 282–283].

Другими словами, психотик пользуется тем, что обычный язык в принципе позволяет отождествлять имена на уровне интенционалов, тем, что в принципе возможно сказать «Я Наполеон» в значении «Я похож на Наполеона». Отождествляя уровень интенционалов с уровнем экстенционалов, точнее говоря, экстенсionalизируя интенциональный мир (в этом — экстенсionalизации интенционалов — и состоит, в сущности, феномен бредово-галлюцинаторного понимания мира), психотическое сознание открывает себе дорогу к экстраективной идентификации, которая со стороны, здоровым сознанием, воспринимается как парадоксальное (или мифологически-экзотичное) отождествление разных экстенционалов.

При этом, поскольку различие между значением и референцией в речи мегаломана утрачивается, с точки зрения здорового сознания, то, что проделывает психотик при экстраективной идентификации, выглядит как приравнивание одного тела, живого, другому телу (давным-давно мертвому или вообще вымышленному), потому что ведь, так сказать, психотическая иллюкутивная сила речевого акта, в котором говорящий отождествляет себя с кем-то давно умершим, как раз и состоит в том, что он как бы этим хочет утверждать не только тождество сознаний, но и тождества тел — поскольку имя интенционально, а тело экстенционально. (Этот телесный аспект экстраективной идентификации очень важен, и мы вернемся к нему в дальнейшем.)

Если тоже самое переложить на язык семантики возможных миров, то можно сказать, что говорящий является прагматической референциальной точкой отсчета, служащей пересечением возможных миров [Золян, 1991]. Другими словами, когда говорящий

отождествляет себя с другим объектом (в данном случае неважно, интроективно или экстраективно, интенционально или экстенционально), он присваивает себе вместе с именем (и телом) всю возможную жизнь этого объекта — его биографию, родственников, книги и подвиги. (Как остроумно заметил Борхес, каждый повторяющий строчку Шекспира, тем самым превращается в Шекспира (см. также [Золян, 1988].).)

Это особое положение Я на пересечении возможных миров весьма ясно выразил Г. Р. Державин в оде «Бог»:

Я связь миров, повсюду сущих,
Я крайня степень вещества;
Я средоточие живущих,
Черта начальна Божества;
Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю
Я царь — я раб — я червь — я Бог!

Последняя строка содержит идею величия, носящую, конечно, интроективный, говоря точнее, гипоманиакальный характер (о связи гипомании и идей величия см. ниже).

Можно сказать также, что, когда психотик отождествляет себя с разными персонажами, то отличие психотика от нормального человека не в том, что нормальный не может отождествлять себя с разными персонажами, но в том, что психотик не понимает разницы между метафорическим (интенциональным) и буквальным (экстенциональным) отождествлением. Юнг писал по этому поводу о своей пациентке-портнихе, отождествлявшей себя, в частности, с Сократом:

Она «мудра» и «скромна», она совершила «высшее»; все это — аналогии к жизни и смерти Сократа. Итак, она хочет сказать: «Я подобна Сократу и страдаю, как он». С известной поэтической вольностью, свойственной минутам высшего аффекта, она прямо говорит: «Я Сократ». Болезненным тут, собственно, является то, что она до такой степени отождествляет себя с Сократом, что уже не в состоянии освободиться от этого отождествления и до известной степени считает его действительностью, а замену имен настолько реальной, что ожидает понимания от всех, с кем имеет дело. Тут мы видим ясно выраженную недостаточную способность различать два представления: каждый нормальный человек бывает способен отличить от своей действительной личности принятую роль или ее принятое метафорическое обозначение [Юнг, 2000: 120].

Но почему паралитик и парафреник отождествляют себя именно с великими людьми, в чем смысл и этиология этого величия, которое носит опять-таки сугубо символический характер, так как пациент, чем большее величие он выказывает, тем в более плачевном состоянии он объективно находится?

Отчасти ответить на этот вопрос может помочь рассмотрение динамики хронического шизофренического бреда.

IV

Принято различать три стадии хронического бреда: паранойяльную, параноидную и парафреническую [Рыбальский, 1993].

Для паранойяльной стадии характерен бред отношения, суть которого состоит в том, что больному кажется, что вся окружающая действительность имеет непосредственное отношение к нему. Вот пример из «Общей психопатологии» Ясперса:

Больной заметил в кафе официанта, который быстро, вприпрыжку пробежал мимо; это внушило больному ужас. Он заметил, что один из его знакомых ведет себя как-то странно, и ему стало не по себе; все на улице переменялось, возникло чувство, что вот-вот что-то произойдет. Прохожий пристально на него взглянул: возможно, это сыщик. Появилась собака, которую словно загипнотизировали; какая-то механическая собака, изготовленная из резины. Повсюду так много людей; против больного явно что-то замышляется. Все щелкают зонтиками, словно в них спрятан какой-то аппарат [Ясперс, 1994: 136].

Главными защитными механизмами при бреде отношения является проекция и проективная идентификация.

На параноидной стадии бред отношения перерастает в бред преследования. Психологическая мотивировка этого перехода достаточно прозрачна. «Если все обращают на меня внимание, следят за мной, говорят обо мне, значит, им что-то от меня нужно, значит, меня хотят в чем-то уличить, возможно, убить и т. д.». На стадии бреда преследования нарастает аутизация мышления, но внешний мир еще каким-то образом существует, однако это настолько враждебный, страшный, преследующий мир, что лучше, чтобы его вовсе не было. На стадии преследования главными защитными механизмами является экстраекция (бредово-галлюцинаторный комплекс) и проективная идентификация (например, отождествление психиатра с преследователем).

Чем мотивируется переход от идеи преследования к идее величия? Больной как бы задает себе вопрос: «За что меня преследуют?» На этот вопрос можно ответить по-разному. Если в больном сильно депрессивное начало, то он может подумать, что его преследуют за те (реальные или воображаемые — интроективного характера) грехи, которые он совершил, и чувство вины, которое гипертрофируется при депрессии, приведет его к выводу, что его преследуют за дело. Тогда бред преследования перерастает или совмещается с бредом греховности, вины и ущерба [Блейлер, 1993].

Но может быть и другая логика, противоположная. Она будет развиваться у больного с гипоманиакальными или нарциссическими установками. Он будет рассуждать так: «Меня преследуют потому, что я так значителен, так велик, меня преследуют, как всегда преследуют гениев, великих людей, как преследовали фарисеи Иисуса Христа, как преследовали политические враги Цезаря или Наполеона, как преследуют бездарные критики великого писателя. Значит, я и есть великий человек, Иисус, Наполеон, Достоевский». И в тот момент, когда эта идея заполняет сознание, бред преследования сменяется бредом величия, параноидная стадия сменяется парафренной. Ничего, что за это надо расплатиться полной утратой хоть каких-то проблесков представлений о реальном мире. Не жалко такого мира, раз он так враждебен и так ничтожен по сравнению со «Мной». Таким образом, главным механизмом защиты на парафренной стадии является экстраективная идентификация (при том что важность экстраекции — бредово-галлюцинаторного комплекса сохраняется). Сказанное можно обобщить в виде *таблицы*.

Таблица. Механизмы защиты на разных стадиях развития хронического шизофренического бреда

<i>Бред и механизмы защиты</i>	<i>Стадии развития хронического шизофренического бреда</i>		
	<i>паранойяльная</i>	<i>параноидная</i>	<i>парафренная</i>
Тип бреда	отношение	преследование	величие
Механизмы защиты	проекция (и проективная идентификация)	экстраекция (и проективная идентификация)	экстраективная идентификация (и экстраекция)

Но почему возникает бред отношения, что является толчком к идее, в соответствии с которой «все вокруг имеет отношение ко мне»?

Для ответа на этот вопрос нужно обратиться к «преморбидному периоду» и попытаться понять, что за личность представлял собой будущий мегаломан.

V

Представляется очевидным, что не каждая психическая конституция в равной мере будет подготавливать почву для возникновения бреда величия, что, например (о чем уже было упомянуто) человек с депрессивной конституцией, конечно, при склонности к психозу скорее будет развивать идеи вины и ущерба, а человек с гипоманиакальным характером, или, точнее, с гипоманиакальными чертами в характере, как раз и будет предрасположен к развитию идей величия, которые в строгом клиническом смысле могут иметь место при маниакальной фазе маниакально-депрессивного психоза. Но при этом, эти идеи не достигают того размаха, которого достигает бред величия при прогрессивном параличе и при шизофрении. Вот что пишет об этом Э. Блейлер:

Идеи величия маниакально-депрессивного больного обычно являются лишь переоценками: он умнее тех, которые его заперли, он может легко одолеть дюжину служителей, он расширит свое дело, он станет министром. Однако в маниакальных формах прогр. паралича бред сейчас же доходит до абсурда: больной имеет в своем распоряжении колоссальные массы войск, которые разнесут больницу и страну, где находится он — генерал, хотя он не был на военной службе; ... он Верховный Бог; больная — мать всех людей, каждый час Бог вынимает из ее живота сотни детей и т. п. [Блейлер, 1993: 77].

В романе Ильфа и Петрова «Золотой теленок» есть глава, в которой бухгалтер Берлага, чтобы избежать неприятностей на работе, симулирует бред величия. Объявив себя вице-королем Индии (что, конечно, является реминисценцией к «Запискам сумасшедшего» Гоголя), он попадет в сумасшедший дом. На первый взгляд кажется, что этот эпизод не имеет никакого отношения к общему движению смысловых линий романа. Однако, реконструируя его мотивную разработку, можно видеть, что мотив величия пронизывает оба романа. Остап Бендер, хрестоматийный литературный пример гипоманиакального характера, чрезвычайно склонен к квазиэкстрактивным симулятивным идентификациям. Он — сын лейтенанта Шмидта (ср. бред знатного происхождения, один из вариантов

брета величия), великий комбинатор, гроссмейстер, миллионер, граф Монте-Кристо, дирижер симфонического оркестра, кавалер ордена Золотого руна, готов объявить религиозную войну Дании, наделяет себя нелепым сочетанием имен (Остап Сулейман Берта-Мария Бенбер-бей); Воробьянинова он называет гигантом мысли и отцом русской демократии, Шуру Балаганова — Спинозой и Жан-Жаком Руссо. В той или иной степени идеи величия также характерны для Воробьянинова, Паниковского, Лоханкина («продолжительные думы сводились к приятной и близкой теме “Васисуалий Лоханкин и его значение”, “Лоханкин и трагедия русского либерализма”, “Лоханкин и его роль в русской революции”»).

Своеобразным аналогом вышеописанного является жизненный проект художника Сальвадора Дали, для которого были характерны гипоманиакальные (гипоманиакальноподобные) идеи величия — «постоянное, неистощимо разнообразное, но всегда приподнятое и патетичное самовозвеличивание, в котором есть нечто намеренно гипертрофированное» [Якимович, 1991: 6]. Дали — самый лучший художник всех времен и народов, «сын Вильгельма Телля», он рыба (символ Христа); фильмы, сделанные в соавторстве с Бунюелем, так гениальны только благодаря тому, что в них участвовал он [Дали, 1991: 126]; каждое из его полотен одно божественнее другого (с. 166), благодаря ему выиграна Вторая мировая война (165), публика просто в восторге от него, каждое его публичное выступление — триумф (156), его возможности извлекать из всего пользу истине не знают границ (143) и т. д.

В своем «Дневнике одного гения» «с каким-то восторженным бесстыдством автор уподобляет свою собственную семью не более и не менее, как Святому Семейству. Его обожаемая супруга <...> играет роль Богоматери, а сам художник — роль Христа Спасителя. Имя “Сальвадор”, то есть “Спаситель”, приходится как нельзя более кстати в этой кощунственной мистерии» [Якимович, 1991: 7].

(Из «Дневника» и биографии Дали становится очевидной связь его проекта с проектом Ницше, который носит ярко выраженный мегаломанический характер, его мы коснемся в дальнейшем.)

Менее, но также в достаточной степени очевидной является предрасположенность к идеям величия у людей истерической конституции, особенно в тех случаях, когда она соприкасается с гипоманиакальной, гипертимической, стороной личности. Это истерическая склонность к вранью и самовозвеличиванию (комплекс барона Мюнхаузена). Вспомним «сцену вранья» в «Ревизоре» Гоголя. Хлестаков здесь высказывает в чистом виде идеи величия:

Хлестаков. А любопытно взглянуть ко мне в переднюю, когда я еще не проснулся: графы и князя толкуются и жужжат там, как шмели только и слышно: жжж... Иной раз министр... Мне даже на пакетах пишут “ваше превосходительство”. Один раз я даже управлял департаментом. ... можете представить себе тридцать пять тысяч одних курьеров! Каково положение, я спрашиваю? “Иван Александрович, ступайте департаментом управлять!” ... “Извольте, господа, я принимаю должность, я принимаю”, говорю, “так и быть”, говорю, “я принимаю, только уж у меня: ни, ни, ни! Уж у меня ухо остро! уж я...” И точно, бывало, как прохожу через департамент — просто землетрясение, все дрожит и трясется, как лист. *(Городничий и прочие трясутся от страха. Хлестаков горячится сильнее.)* О! я шуток не люблю. Я им всем задал острастку. Меня сам государственный совет боится. Да что в самом деле? Я такой! Я не посмотрю ни на кого... я говорю всем: “я сам себя знаю, сам”. Я везде, везде. Во дворец всякий день езжу. Меня завтра же произведут сейчас в фельдмарш... *(поскальзывается и чуть-чуть не шлепается на пол, но с почтением поддерживается чиновниками).*

Переоценка своей личности в духе идей величия характерна для истерической поэтики серебряного века (как показал И. П. Смирнов, истерия стала культурной парадигмой русского серебряного века [Смирнов, 1994] (ср. также [Руднев, 2001a]):

Я, гений Игорь Северянин,
Своей победой упоен:
Я повсеградно оэкранен!
Я повсесердно утвержден!

Я — изысканность русской медлительной речи,
Предо мной все другие поэты — предтечи...

О да, я Избранный, я Мудрый, Посвященный,
Сын солнца, я — поэт, сын разума, я — царь...

К. Бальмонт

Я вождь земных царей и царь Ассаргадон,
Владыки и вожди, вам говорю я “Горе!”

В. Брюсов

По-видимому, отличие истерических идей величия от гипоманиакальных состоит в том, что, если гипоманиакальный человек

действительно, с легкостью минуя все препятствия, добивается огромных результатов (как Бендер действительно стал миллионером, а Дали — великим художником), то у истерика между тем, как он себя возвеличивает, и объективным положением вещей может быть целая пропасть. Подобно настоящему мегаломану, истерик приобретает величие в момент говорения, но в отличие от мегаломана его аудитория действительно считает его таковым (как считали напуганные гоголевские чиновники Хлестакова ревизором, восторженные читатели начала XX века считали Северянина и Бальмонта великими гениями, в то время как объективно их роль в истории русской поэзии на самом деле была достаточно скромной).

Следующий комплекс невротических идей связан хотя и опосредованной, но чрезвычайно важной структурной связью с бредом величия — это обсессивно-компульсивный комплекс. Это может вызвать недоумение: ведь обсессивно-компульсивные люди, ананкасты, это скромные педанты, сосредоточенные на отправлении своих интимных ритуалов. Кажется не вполне понятным, причем здесь величие и власть. Прежде всего, вспомним, что в бреде величия огромную роль играют мегаломнические числа. Как правило, больной указывает точное количество сделанных им приобретений и дает точные цифры якобы принадлежащих ему состояний — это миллионы и миллиарды (ср. миллион Остапа Бендера и 35 тысяч курьеров Хлестакова). Приведем характерный пример из «Аутистического мышления» Блейлера:

Тот же пациент исписывает в течении ряда лет огромное количество бумаги разными числами. За каждый день, в течение которого мы задерживаем его в больнице, он претендует на высокое вознаграждение. Наш долг за каждый день составляется из большого ряда сумм, каждая из которых настолько велика, что он не может выразить ее в обыкновенных числах. Каждое из чисел, являющихся, на его взгляд, небольшим, занимает целую строку. Но каждое число должно пониматься не в обычном значении, оно обозначает лишь места тех цифр, которые должны будут приниматься в расчет, следовательно, если перевести это на наше обычное исчисление, то получится огромное число, которое даже не может быть прочитано. Единица с 60 нулями символизирует для него, таким образом, долг, исчисляющийся в дециллионах. С помощью этих бредовых идей пациент осуществляет свои желания относительно любви, могущества и невероятного богатства [Блейлер, 2001: 167].

Вот еще один пример (из Крепелина), который приводит Э. Канетти в книге «Массы и власть», где несколько язвительных главок посвящено бреду величия у паралитиков и случаю Шрёбера:

...не имея средств, он купил ванное заведение за 35 тысяч марок, заказал на 16 тысяч марок шампанского и на 15 тысяч белого вина <...> у него есть 50 негритянок; ему всегда будет 42 года; он женится на графине шестнадцати лет с состоянием в 600 миллионов <...> он построил кайзеру дворец за 100 миллионов, с кайзером он на ты [как Хлестаков с Пушкиным. — В. Р.], от великого герцога получил 124 ордена, каждому бедняку дарит по полмиллиона [Канетти, 1997: 433].

Идея числа в обсессивном мышлении играет большую роль, так как связана, с одной стороны, с педантизмом, а с другой, с магией (о связи идеи числа с обсессией подробно см. [Руднев, 2000]). Здесь можно вспомнить мегаломанические числа, которыми пользуется в своих стихах Маяковский (в личности которого обсессивно-компульсивный компонент играл определяющую роль [Бурно, 1996; Спивак, 2000]) и которые несомненно ассоциируются с идеей величия.

Стоотфидцатимиллионною мощью / желание лететь напой! («Летающий пролетарий»); это сквозь жизнь я тащу / миллионы огромных чистых Любо-вей / и миллион миллионов маленьких грязных любешек («Облако в шта-нах»); Любовь мою, / как апостол во время оно, / по тысячи тысяч / разнесу дорог («Флейта-позвоночник»); Я солдат в шеренге миллиардной («Ужа-сающая фамильярность»); В сто сорок солнц закат пылал («Необычайное приключение...») Я никогда не знал, что столько тысяч тонн / в моей лег-комысленной головенке («Юбилейное»); наворачивается миллионный тираж. / Лицо тысячеглазого треста блестит. («Четырехэтажная халтура»); Эти слова приводят в движение / тысячи лет миллионов сердца («Разговор с фининспектором о поэзии»).

Сама фигура и поэтическая деятельность Маяковского однозначно ассоциируются с комплексом величия. Вот что писали о нем психологи вскоре после его смерти:

Одной из характернейших черт М. является гипертрофированность, преувеличенность, разрастание до гигантских размеров любого проявления его деятельности, как будто все в нем преломлялось сквозь увеличительное стекло. М. не знал ни в чем чувства

меры. Любой мелкий факт в его повседневной жизни мог принять невероятные, преувеличенные, доходящие до карикатурности размеры [Спивак, 2001: 417].

В стихах Маяковский нередко высказывает идеи величия, например, отождествляет себя с Наполеоном:

Идите, сумасшедшие, из России и Польши.
Сегодня я — Наполеон!
Я полководец и больше.
Сравните:
я и — он!
Он раз чуме приблизился тронем,
смелостью смерть поправ, —
я каждый день иду к зачумленным
по тысячи русских Яфф!
Он раз, не дрогнув, стал под пули
и славился столетий сто, —
а я прошел в одном лишь июле
тысячу Аркольских мостов!

Каким же образом обсессия связано с мегаломанией? Через идею «всемогущества мысли» (термин З. Фрейда), то есть представление, в соответствии с которым существует мистическая связь между мыслью обсессивного человека и тем, что происходит в реальности. Так, обсессивный пациент Фрейда утверждал, что стоит ему подумать о каком-то человеке, что он может умереть, как тот действительно умирает [Фрейд, 1999: 107]. Это представление весьма органично соотносится с мегаломаническим представлением о подчиненности реальности слову: достаточно сказать, что ты обладатель миллионного богатства, как это сбывается с той лишь разницей, что на этой стадии вторая часть пропорции — реальность — в принципе перестает существовать. Вообще помимо того, что обсессивно-компульсивные представления играют в принципе огромную роль при шизофрении, здесь может быть выстроена цепочка, продолжающая линию отношение — преследование — величие. Вначале возникает навязчивое представление о мистической связи между мыслью или действием и реальностью. Так, пациентка Л. Бинсвангера Лола Фосс пользовалась обсессивным «оракулом» для того, чтобы регулировать свое поведение. «Например, если ей случалось увидеть четырех голубей, она истолковывала это как знак, что она может получить письмо, т.к. число четыре (cuarto по-испански) со-

держит буквы s-a-r-t (как в слове carta — письмо)» и т. п. При этом Лола делала заявления в духе всемогущества мыслей: «После смерти тети Лола сказала своим родственникам, что она знала, что ее тетя должна была неминуемо умереть» [Бинсвагнер, 1999: 234].

В дальнейшем обсессивная мысль (или действие) может приобрести сверхценный характер (при этом она, конечно, потеряет свойство, которое считается необходимо присущим истинной навязчивости, — сознание невротиком ее чуждости и бессмысленности), далее — при соответствующей болезненной предрасположенности — она может приобрести характер бредаподобной идеи. Эту логику прорастания бреда величия из обсессивного мышления можно реконструировать примерно следующим образом: «Я имею мистическое влияние на людей, поэтому люди поневоле обращают на меня внимание — ведь от меня зависит их судьба (идея отношения), поэтому чтобы устранить вредоносное влияние на их судьбу с моей стороны, они хотят меня уничтожить (идея преследования), но это невозможно, ведь я недосыгаем для них в силу моего безграничного богатства, власти и влияния (идея величия). (Связь обсессивного комплекса и комплекса преследования убедительно прослежена Бинсвагером в «Истории болезни Лолы Фосс», на которую мы ссылались.)

Помимо этого обсессивное мышление во многом оформляет саму структуру бредовых систем. Навязчивое повторение действий (компульсия) соотносится со стереотипно повторяющимися движениями при шизофрении (персеверация); навязчивое повторение речевых действий (обсессия) соответствует стереотипным повторяющимся речевым действиям при шизофрении (вербигерация). У Кандинского мы нашли интересный пример, когда больной вербигерирует на тему власти:

Бред моего больного Кар... за долгое время до наступления характерных явлений кататонии был сосредоточен на вопросах государственной важности; однажды я застал больного неподвижно стоящим и медленно, с раздельностью по слогам с видимым усилием преодолеть существующую в двигательных путях задержку, вербигерирующим в таком роде: “надо, чтобы государь... чтобы государь... чтобы государь... надо чтобы государь... вер... веррр... верил... чтобы государь верил... надо чтобы ми... мин... истры... чтобы министры... ответственные были...” [Кандинский, 1952: 104].

Здесь нет идеи величия, но, можно сказать, есть обсессивные предпосылки для ее возникновения в будущем.

Таким образом, можно видеть, что почти каждая душевная конституция инвестирует свой вклад в формирование и структуру бреда величия (помимо указанных очевидна роль эпилептоидной (авторитарной) и шизоидной (аутистической) конституций). Последнее обстоятельство, по всей видимости, служит косвенным подтверждением адекватности учения о мозаической шизофренической конституции [Бурно, 1996; Добролюбова, 1997; Волков, 2000], в соответствии с которым шизофренический «характер» состоит как бы из «осколков» различных конституций «первого порядка».

VI

Сравним два высказывания. Первое принадлежит советскому психиатру М. И. Рыбальскому, второе — американскому антипсихиатру-постэкзистенциалисту Рональду Лэйнгу:

- 1) При бреде величия — <имеет место> действенное желание убедить окружающих в своей значимости, требование признания и поддержки, стремление к участию в общественной жизни в значимой роли, требование преклонения, повиновения, разделение окружающих на сторонников и противников, агрессивные поступки по отношению к противникам, вмешательство в чужие проблемы с целью защиты или обвинения, обиду на сторонников из-за их недостаточной преданности, попытки присвоения имущества и власти других (считают, что то и другое принадлежит им), отказ от профессии, должности, элементов работы как недостойных собственной личности [Рыбальский, 1993: 183].
- 2) Когда Я все больше и больше участвует в фантастических взаимоотношениях и все меньше и меньше — в прямых реальных, оно теряет при этом свою собственную реальность. Оно становится, как и объекты, с которыми связано, магическим фантомом. При этом подразумевается, что для подобного Я все что угодно становится возможным, безоговорочным, тогда как в реальности любое желание должно быть рано или поздно обусловленным и конечным. Если же это не так, Я может быть кем угодно и жить в какое угодно время. <...> “В воображении” росло и набиралось фантастических сил (окультиных, магических и мистических) <Лейнг говорит о своем пациенте Джеймсе. — В.Р> убеждение — характерно смутное и неопределенное, но тем не менее вносящее склад в идею, — что он не просто Джеймс из данного времени и пространства, сын таких-то родителей, но кто-то очень особый, имеющий чрезвычайную миссию, вероятно перевоплощение Будды и Христа [Лейнг, 1995: 149].

Описание Рыбальского — это клиническое описание извне, оно безучастно и высокомерно, оно смотрит на мир мегаломана со стороны и, естественно, не видит в его высказываниях никакого смысла. Описание Лейнга подчеркнуто, даже, может быть, избыточно экзистенциально. Он старается смотреть на своего пациента изнутри видеть в нем «партнера по бытию». По-видимому, это другая крайность. Истина на самом деле где-то рядом, посередине. Чтобы пояснить, что мы имеем в виду, приведем в качестве примера роман Набокова «Бледный огонь». Там его герой-рассказчик Чарльз Кинбот комментирует поэму своего умершего друга поэта Шейда. Из этого комментария, не имеющего в общем никакого отношения к содержанию поэмы, постепенно выясняется, что комментатор вовсе не обыкновенный американский профессор, каким он предстает вначале, а король в изгнании. Кинбот одержим вычитывает из поэмы, якобы посвященной ему (Королю), подробности своей биографии в бытность королем страны Зембли. Набоков оставляет за читателем выбор, как ему относиться к комментарию Кинбота. Первый вариант — клинический: Кинбот — сумасшедший, страдающий бредом величия. Второй вариант — экзистенциальный: Кинбот действительно король в изгнании. Истина, в данном случае «художественная истина», по-видимому, состоит в том, что оба подхода слишком однобоки. На самом деле мы не знаем, кто сумасшедший, а кто нормальный, мы можем только каким-то образом выделить факты и попытаться их систематизировать.

Что можно сказать о «жизненном проекте» мегаломана, учитывая сказанное выше? Прежде всего для ситуации человека, поглощенного идеей величия, характерно вопиющее несоответствие между его точкой зрения на мир и точкой зрения того, с кем он «ведет диалог», прежде всего с психиатром, потому что после первых реальных шагов мегаломана на свободе (например, неадекватно дорогих покупок) он попадал в больницу, где его фактически единственным «партнером по бытию» становился психиатр. Это несоответствие касается объективной пространственной ограниченности мегаломана пределами палаты и безграничности, глобальности его бредового пространства (как, например, в случае бреда Долинина о демократическом перевороте в Китае — см. начало статьи). Второй тип несоответствия касается собственности. На словах мегаломан мог обладать огромными состояниями, увеличивающимися раз от разу. Реально, по-видимому, он уже не обладал ничем, так как над ним учиняли опеку. Третье несоответствие касается противопоставления реальной немощи паралитика или парафреника

и его бредовой мощи — интеллектуальной, физической, политической или военной.

Однако для того, чтобы можно было конкретно говорить о каком-то жизненном проекте, необходимо располагать конкретными историями болезни, или хотя бы их фрагментами. В нашем случае имеется три таких источника: анализ бреда величия портнихи, пациентки Юнга, история болезни Йозефа Менделя, студента-философа, перенесшего острый реактивный психоз с элементами бреда величия (история болезни рассказана и проанализирована Ясперсом в книге [Ясперс, 1996]) и наконец случай Шрёбера, сочетающий преследование и величие.

У пациентки Юнга, во всяком случае, на первый взгляд, уже практически вообще нет никакого жизненного проекта, поскольку она в значительной степени дементна и ее высказывания носят характер повторяющихся стереотипий. Вот один из образцов ее рече-производства:

Я величественнейшее величие — я довольна собой — здание клуба “Zugplatte” — изящный ученый мир — артистический мир — одежда музея улиток — моя правая сторона — я Натан мудрый (weise) — нет у меня на свете ни отца, ни матери, ни братьев, ни сестер — сирота (Waise) — я Сократ — Лорелея — колокол Шиллера и монополия — Господь Бог, Мария, Матерь Божья — главный ключ, ключ в небесах — я всегда узакониваю книгу гимнов с золотыми обрезами и Библию — я владельница южных областей, королевски миловидна, так миловидна и чиста — в одной личности я совмещаю Стюарт, фон Муральт, фон Планта — фон Кугель — высший разум принадлежит мне — никого другого здесь нельзя одеть — я узакониваю вторую шестизэтажную фабрику ассигнаций для замещения Сократа — дом умалишенных должен был бы соблюдать представительство Сократа, не прежнее представительство, принадлежащее родителям, а Сократа — это может вам объяснить врач — я Германия и Гельвеция из сладкого масла — это жизненный символ — я создала величайшую высшую точку — я видела книгу страшно высоко над городским парком, посыпанную белым сахаром — высоко в небе создана высочайшая высшая точка — нельзя найти никого, кто бы указал на более могущественный титул [Юнг, 2000: 124].

Из этого фрагмента видно много. Нам, прежде всего, кажутся наиболее важными идеи высшей точки и идеи установления, узаконивания. Кажется, что больная взирает на мир с высоты птичьего полета, с некой высшей точки, которую она сама для себя создала и откуда она может обозревать мир, которого она является высшей

владельницей, откуда видна Германия и Гельвеция, фабрика асигнаций.

Нам кажется, что не будет преувеличением сказать, что тело больной в ее фантазиях совпадает с миром и всеми его обитателями. И, пожалуй, именно в этом смысл верховной божественности так, как она ее понимает. Отметим также с какой легкостью пациентка отождествляет себя с разными персонажами — она одновременно и Бог, и Дева Мария. «Фон Стюарт» — еще один предмет отождествления — это, как выясняется в дальнейшем анализе, Мария Стюарт, которой отрубили голову. (Важность идеи расчленения тела будет выяснена в дальнейшем.)

Отметим также, что пациентка действительно совершенно не употребляет пропозициональных установок и вообще косвенных контекстов (придаточных предложений). Именно это позволяет ей совмещать, как она сама говорит, в ее личности нескольких людей, поскольку идея о том, что в одной личности может быть только одна личность, производная от закона рефлексивности ($A = A$), требует, чтобы он мог действовать, различия между значением и референций, между именем и телом. Для парафреника имя — то же, что тело, а тело — то же, что имя. И поскольку у одного человека может быть несколько имен, то это равносильно тому, что он сам может быть одновременно разными носителями этих имен, то есть одновременно Сократом, Богом, Божьей Матерью, Германией, Гельвецией и т. д.

Как отмечает и сам Юнг, для нее не существует сослагательного наклонения, то есть она не делает различия между действительным и воображаемым — она изъясняется только простыми предложениями и притом обязательно в индикативе. Обычно соотношение конъюнктива, императива и индикатива в языке соответствует соотношению мысли, воли и поступка (подробно см. [Руднев, 1996]). Однако для пациентки Юнга не существует различия между мысленным, предъявленным в качестве волеизъявления и сделанным. Поэтому она не употребляет императив, она не говорит: «Освободите меня из больницы» — ей это не нужно, она и так свободна. Более того, она говорит: «Я установила дом умалишенных». Дом умалишенных, таким образом, одновременно является и неким отдельным феноменом, произведенным ею при помощи акта творения, и частью ее космического тела. Она в определенном смысле понимает, что она постоянно пребывает в доме умалишенных, но для нее эта идея не вступает в противоречие с тем, что она же этот дом умалишенных и «установила». Забегая вперед, отметим, как это удивительно напо-

минает комплекс страдающего бога, который одновременно создал мир и страдает как часть созданного им же самим мира.

Возможен ли диалог с таким проектом бытия? Другими словами, имеет ли смысл в такой ситуации только психиатрический подход, «борьба с симптомом» (накачивание нейролептиками), и возможен ли психотерапевтический подход, то есть довершение симптома подобно перлзовскому гештальту до его логического конца (ср. об этом [Цапкин, 1998: 44–45])? Видимо, такое во времена раннего Юнга никому не могло бы прийти в голову, как и психотерапия коматозных умирающих, которую практикует, к примеру, А. Минделл с тем, чтобы, попросту говоря, помочь человеку спокойно умереть [Mindell, 1989].

Случай доктора Йозефа Менделя, описанный Ясперсом, во многом непохож на случай портнихи Юнга прежде всего тем, что здесь нет никакого намека на слабоумие ни до, ни после, ни во время психоза. Больной обладал утонченным интеллектом. Будучи юристом, он увлекся философией, читал Кьеркегора, Больцано, Рикерта, Гуссерля и Бренатно. Его психоз носил характер религиозного бреда с идеями величия, но не полного, тотального величия. Суть его бредового сюжета заключалась в том, что он должен был каким-то образом освободить человечество, наделить его бессмертием. С этой целью Верховный, Старый Бог сделал его Новым Богом и для придания ему силы вселил в его тело тела всех великих людей и богов. Это вселение и было кульминацией психотической драмы:

Сначала для увеличения его силы Бог переселился в него и вместе с ним весь сверхъестественный мир. Он чувствовал, как Бог проникал в него через ноги. Его ноги охватил зуд. Его мать переселилась. Все гении переселились. Один за другим. Каждый раз он чувствовал на своем собственном лице определенное выражение и по нему узнавал того, кто переселился в него. Так, он почувствовал, как его лицо приняло выражение лица Достоевского, затем Бонапарта. Одновременно с этим он чувствовал всю их энергию и силу. Пришли Д'Аннунцио, Граббе, Платон. Они маршировали шаг за шагом, как солдаты. <...> Но Будда не был еще внутри него. Сейчас должна была начаться борьба. Он закричал: "Открыто!" Тотчас же он услышал, как одна из дверей палаты открылась под ударами топора. Появился Будда. Момент борьбы или переселения длился недолго. Будда переселился в него [Ясперс, 1996: 195–196].

Отметим, что и здесь, по всей видимости, хотя Ясперс не дает обширного материала устной речи больного, имела место только пря-

мая наррация — несмотря на то, что больной во время бреда сохранял двойную ориентацию, отчасти сомневался в правильности своих бредовых восприятий. Однако и эти сомнения, будучи высказанными, носили внемодальный характер — ни вопросов, ни императивов больной в своей речи, по-видимому, не демонстрировал.

Настоящий случай интересен тем, что он как бы приоткрывает механизм возникновения величия или, по крайней мере, один из возможных механизмов — представление о чисто физическом переселении в тело больного тел великих людей и Богов, чтобы потом можно было сказать «Я — такой-то», чего, впрочем, больной не говорит, поскольку его бред не является типичным бредом величия. Здесь нет в строгом смысле экстрактивной идентификации. Здесь происходит даже нечто противоположное и в логическом смысле парадоксальное. А именно — имеет место как будто бы интроекция, но интроекция не на уровне сознания, не на уровне интенционалов, а, так сказать, в прямом смысле, на уровне экстенционалов, на уровне тел: больной интроецирует в свое тело тела великих людей и богов. Происходит своеобразная экстрактивная интроекция.

Отметим также еще два важных момента. Первый заключается в том, что несмотря на то, что благодаря двойной ориентации больной, по-видимому, сохранял сознание своего Я, его уникальности, вероятно, понимая, что несмотря на все переселения он остается доктором Йозефом Менделем, пусть даже ему приходится выступать в роли Нового Бога, несмотря на это так же, как и в случае пациентки Юнга, даже в еще большей степени, больной отождествляет свое тело и свое Я с телами и Я (сознаниями) всех переселившихся в него людей и всей вселенной:

При всех этих процессах его Я больше не было личным Я, но Я было наполнено всей вселенной. <...> Его Я было здесь как прежде не индивидуальным Я, но Я = все, что во мне, весь мир [Ясперс: 198, 202].

Второй важный момент заключался в представлении о том, что Бог (Старый Бог, Верховный Бог) лишен обычных для верующего или богослова черт — всемогущества, всеведения и нравственного совершенства. Этот Бог несовершенен. Этот Бог ведет половую жизнь, Богу можно досаждать, чтобы он уступил, как-то на него воздействовать, у него меньше власти, чем у дьявола, его можно было назначать властвовать, как на должность.

Все это напоминает знаменитый случай Шрёбера, бредовую систему дрезденского сенатского президента, описавшего и опублико-

вавшего свою бредовую концепцию («Мемуары нервнобольного»), которая много раз анализировалась психиатрами и психоаналитиками, начиная с самого Фрейда [Freud, 1981]. Одно из ключевых положений системы Шрёбера, который так же вступал в чрезвычайно тесные и запутанные отношения с Богом, заключалось в том, что Бог очень плохо разбирается в человеческих делах, в частности, не понимает человеческого языка (об этом аспекте подробно см. [Лакан, 1997]). Шрёбер был посредником между Богом и людьми. В сущности, в его системе, которая была настолько сложной, что ее невозможно подвести под какую бы то ни было классификацию, основной мегаломанический компонент заключался в том, что Шрёбер считал себя единственным человеком, оставшимся в живых для того, чтобы вести переговоры с Богом, тогда как все другие люди были мертвы. Он должен был спасти человечество. Для этого ему было необходимо превратиться в женщину (то есть пожертвовать своей идентичностью), чтобы стать женой Бога (в этом и был своеобразный элемент величия в системе Шрёбера).

И второй характерный момент, заключающийся в том, что бредовые пространственные перемещения Шрёбера позволяют сказать, что его тело, как и тело стандартного мегаломана, становится равным вселенной. Это замечает Канетти, говоря о Шрёбере:

В космосе, как и в вечности, он чувствует себя, как дома. Некоторые созвездия и отдельные звезды: Кассиопея, Вега, Капелла, Плеяды — ему особенно по душе, он говорит о них так, как будто это автобусные остановки за углом. <...> Его зачаровывает величина пространства, он хочет быть таким же огромным, покрыть его целиком. <...> О своем теле Шрёбер пишет так, как будто это *мировое тело* (Курсив автора. — В. Р.) [Канетти, 1997: 465].

Почему же так важно, что при бреде величия тело больного воспринимается им как равное вселенной? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо затронуть последнюю в нашем исследовании проблему: почему бред величия всегда предшествует слабоумию, почему он так тесно связан со слабоумием?

VII

Здесь надо вспомнить, что при продвижении по трем фазам шизофренического бреда — паранойяльно-проективной, параноидно-экстрактивной и парафренно-экстрактивно-идентификационной — Я шизофреника все в большей степени теряет свои позиции, под-

вергается, если воспользоваться экзистенциалистским термином, «омирению» [Verweltlichung], «проигрывает себя миру» [Бинсвангер, 1999]. Этот проигрыш, деградация Я, компенсируется внутренним раздуванием (инфляцией), венцом которого и является бред величия. Поскольку, так сказать, дальше раздуться уже некуда, Я «лопается».

Мне кажется, трудно возразить против того, что движение от бреда отношения к бреду величия и последующему слабоумию можно рассматривать как инволюцию личности, поэтому выражение *впасть в детство* в качестве синонима слабоумия является неслучайным. Но если так, если шизофреник движется в своем «развитии» в обратную сторону, то аналог величия должен отыскиваться в каких-то феноменах раннего детства. Это безусловно так и есть. Речь идет о феномене «всемогущества» младенца, о котором впервые ярко написал Ференци в связи с интерпретацией им феномена обсессивного «всемогущества мысли» (о связи обсессии и мегаломании см. выше) в статье «Ступени развития чувства реальности» (1913).

Но если уже в утробе матери человек живет и душевной жизнью, пусть бессознательной, <...> то он должен получить от такого своего существования впечатление, что он всемогущ. Ведь что такое “всемогущ”? Это ощущение, что имеешь все, что хочешь, и больше желать уже нечего. <...>

Следовательно, «детская иллюзия величия» насчет собственного всемогущества по меньшей мере не пустая иллюзия; ни ребенок, ни невротик с навязчивыми состояниями не требуют от действительности ничего невозможного, когда не могут отказаться от мысли, что их желания должны исполняться; они требуют лишь возвращения того состояния, которое уже было когда-то, того доброго старого времени, когда они были всеильны [Ференци, 2000: 51].

Далее Ференци пишет, что период внутриутробного тотального всемогущества сменяется у ребенка после рождения «чувством обладания магической способностью реализовать фактически все желания, просто представив себе их удовлетворение, — период магически-галлюцинаторного всемогущества» [Там же: 53].

Переводя эти положения на более обыденный язык, можно вспомнить сопоставление, принадлежащее Блейлеру, который сравнивает мегаломана с ребенком, скачущим на деревянной лошадке и воображающим, что он генерал («мальчик изживает свое инстинктивное стремление к могуществу и борьбе, прыгая верхом на палочке с деревянной саблей в руках» [Блейлер, 2001: 180]).

Инфантильное всемогущество связано с нарциссизмом, инфантильной эротической обращенностью на себя, формированием нарциссического грандиозного Я, для которого характерно чувство собственного величия и превосходства [Kohut, 1971]. Именно об этом писал Эрнст Джонс в книге «Комплекс Бога», где он первым из авторов психоаналитического толка изобразил тип человека, характеризующийся эксгибиционизмом, отчужденностью, эмоциональной недоступностью, фантазиями о всемогуществе, переоценкой своих творческих способностей и тенденцией осуждать других. Он описывал этих людей как личностей, находящихся в континууме душевного здоровья — от психотика до нормального, говоря, что «когда такой человек становится душевнобольным, он ясно и *открыто демонстрирует бред, что действительно является Богом*. Он служит примером того типа, который можно встретить в любой клинике» [МакВильямс, 1998: 222] (Курсив мой. — В. Р.).

Ср. это с описанием мегаломанического нарциссизма Маяковского:

М. ставил свое Я в центре. Он как бы строил свой мир наподобие Птолемеевой системы со своим Я в центре его. Во всех своих проявлениях он всегда исходил из своих интересов, выпячивал себя свою личность на первый план, причем часто это носило совершенно произвольный и бессознательный характер, насколько это было ему присуще. Это сказывалось очень резко в его отношениях к людям, например, в том, что М. в своей личной жизни мало или почти не считался с окружающими, поскольку они не представляли для него какого-либо интереса.

Во времена Фрейда считалось, что нарциссические личности не способны к переносу и поэтому психоаналитическое лечение их в принципе невозможно (это соответствовало клиническому взгляду на психотиков как на «недоступных»). Считается, что революцию в этом вопросе совершил Хайнц Кохут, который проанализировал возможность специфического нарциссического переноса. Для нашего исследования важно, что в наиболее архаическом типе такого переноса, *merger transference* (перенос слияния), нарциссическая личность воспринимает себя и аналитика как одну симбиотическую личность [Kohut, 1971: 114], что становится возможным благодаря тому, что в нарциссическом переносе реактивируется то, что Кохут называет я-объектом — это объекты, которые «подпитывают наше чувство идентичности и самоуважения своим подтверждением, восхищением и одобрением» [МакВильямс, 1998: 228]. Та-

кими я-объектами являются, в первую очередь, конечно, родители, братья и сестры.

В сущности, здесь мы приходим к психодинамическому объяснению механизма экстраективной идентификации, суть которого кроется в нарциссическом отождествлении с всемогущим я-объектом, которое в нашем случае, как пишет О. Кернберг, соответствует «патологической регрессии к бредовому восстановлению грандиозного Я в холодном параноидальном величии» [Кернберг, 2000: 233].

Еще раз: на нарциссической стадии развития Я ребенка становится грандиозным (мегаломаническим) благодаря архаическому отождествлению с фигурой всемогущего я-объекта. При нарциссической патологии или акцентуации, вторичном нарциссизме, который может перерождаться в «злокачественный нарциссизм» (термин О. Кернберга) пограничного или психотического уровня, это грандиозное Я, подпитанное идентификацией с всемогущим я-объектом, реактивируется и в нашем случае (в случае бреда величия) проявляется в виде экстраективной идентификации, которая, похоже, является не чем иным, как репродукцией этого самого первого отождествления с всемогущим я-объектом.

Вот почему наиболее обычный президипальный вариант этого отождествления — сын отождествляет себя с всемогущественным отцом — проигрывается вновь в мегаломаническом сюжете как динамика отождествлений и взаимоотношений старших и младших богов, как мы это видели при рассмотрении случаев Йозефа Менделя и Даниеля Шрёбера.

Отсюда прозрачной становится соотнесенность мегаломанического сюжета с мифологическими первосюжетами (о чем писал уже О. Ранк, связавший исследованный им миф о чудесном рождении героя с мегаломаническим сюжетом знатного происхождения [Ранк, 1998: 202–203]).

Что же это за первосюжеты? Здесь вспомним характерное для рассмотренных случаев представление о теле мегаломана как о мировом теле, то есть репродукции мифологической идеи тождества микрокосма и макрокосма.

Мифопоэтическое воззрение космологической эпохи исходит из тождества (или, по крайней мере, из особой связанности, зависимости, подтверждаемой и операционно) макрокосма и микрокосма. Человек как таковой — один из крайних ипостасных элементов космологической схемы, ее завершение и одновременно начало нового ряда, уже не уместяющегося в космологические рамки. Состав человека, его плоть, в конечном счете восходит

к космической материи, которая, «оплотнившись», легла в основу стихий и природных объектов <...> Известен целый класс довольно многочисленных текстов, относящихся к разным мифопоэтическим традициям и описывающих правила отождествления космического (природного) и человеческого [Топоров, 1988: 12].

Что же это за тексты? С какой мифологической традицией можно соотнести бред величия, учитывая то, что мы знаем о его нарциссических архаических основах?

Космогоничность разобранных выше примеров позволяет выдвинуть гипотезу, в соответствии с которой мегаломанический сюжет с телом, отождествляемым со всеми великими людьми и всей вселенной, является проигрыванием сюжета первотворения, и соответственно мегаломаническое грандиозное тело, равное всей вселенной, — это тело первочеловека, из которого творится макрокосм, тело, которое отдается в жертву сотворяемому миру и из которого, собственно, этот мир и творится.

Первочеловек — космическое тело, в мифопоэтических и религиозных традициях антропоморфизированная модель мира. В основе этого образа лежит представление о происхождении вселенной из тела первочеловека, объясняющее характерный для мифопоэтической картины мироздания параллелизм между микрокосмом и макрокосмом, их изоморфизм, однородность. Иногда в космологических текстах говорится о том, что члены тела первочеловека создаются из соответствующих частей вселенной, но чаще человеческое тело выступает как первичное и исходное, а космическое устройство как вторичное и производное. <...> В раввинистической литературе Адам изображается как первочеловек огромных размеров: в момент сотворения его тело простиралось от земли до неба, заполняя собою всю землю. <...> В средневековом мистическом тексте «Sefer chassidim» повествуется о том, как бог уменьшил размеры тела Адама, заполнявшего собою весь мир, последовательно отсекая от его членов и разбрасывая куски плоти по всему миру [Топоров, 2000: 300].

Ср. также представления о конкретных перволюдях, например Пуруше и Пань-Гу, макрокосмические тела которых расчленились, превращаясь таким образом в жертву миру, в основу его творения [Топоров, 2000а; Рифтин, 2000].

Отзвуки идей жертвенности, соотносимых с диалектикой величия и преследования, мы находим во всех разобранных нами примерах,

особенно явственно в случае доктора Менделя. В юнговских материалах, описывающих случай слабоумной портнихи, мы находим даже фрагмент, где большую роль играет идея расчленения тела:

Стюарт: я имею честь быть фон Стюарт — когда я однажды это затронула, доктор Б. сказал: ей ведь отрубили голову <...> это опять-таки величайшая в мире трагедия — наше высшее Божество на небе, римский господин St. (собственное имя пациентки) высказался с проявлением сильнейшего горя и негодования, вследствие отвратительного смысла мира, где ищут смерти невинных людей — моя старшая сестра должна была так невинно приехать сюда, чтобы умереть — после этого я видела ее голову с римским Божеством на небе — ведь отвратительно, что всегда является такой мир, ищущий смерти невинных людей — С. вызвала во мне чахотку — когда я увидела ее лежащей на похоронной колеснице <...> и Мария Стюарт тоже была такой же несчастной, которой пришлось умереть невинно [Юнг, 2000: 144].

По-видимому, здесь уместно вспомнить также архаические представления, связанные с культом умирающего и воскресающего бога (Осириса, Диониса, Фаммуза), архаического варианта мифа о первотворении и первочеловеке. Здесь также имеется диалектика смерти и воскресения, соотношенная с диалектикой величия и преследования и, более того, актуализации этих представлений, позволяет уяснить мифологическую мотивировку и увязку этой соотношенности: бога-мегаломана, тело которого соотносится с телом вселенной, в частности в растительном, аграрном варианте этого представления, преследуют, чтобы умертвить, принести в жертву, чтобы он потом воскрес во всем величии, соотношенном с величием обновленного в природном круговороте мира, поэтому столь обычным в мегаломаническом мире оказывается сюжет отождествления с Христом как позднейшим отголоском культа умирающего и воскресающего страдающего бога и отсюда противопоставления Отца, Верховного (старого) Бога Богу-сыну, страдальцу, избраннику и жертве, то есть самому больному.

В этой связи нельзя напоследок не упомянуть фигуру Ницше, жизненный проект которого превратил бред величия в один из устойчивых культурных паттернов начала XX века. Здесь и очевидный акцентированный нарциссизм, и культ умирающего и воскресающего Диониса, антиэтика грандиозности и христоборчества и клинический бред величия с экстраективной идентификацией с Христом, Антихристом и Дионисом. В момент начала острого психоза в 1889 году Ницше подписывал открытки, посылаемые разным людям, либо

Дионис, либо Распятый [Ницше, 1990: 2, 809]. Идеи величия в явном виде имеются уже в последнем трактате «Esse homo» («Се, человек!» — слова, сказанные Пилатом об Иисусе [Иоанн, 19, 5]): Ницше называет себя самым мудрым, свои книги самыми великими, отождествляет себя со своим отцом [Ницше, 1990: 2, 703], говорит что при встрече с ним «лицо каждого человека проясняется и добреет» [Там же: 723], называет себя Антихристом (725) и Дионисом (768).

Последний симптом: внезапная демаскировка Я, переутомленного масками и требующего наконец своей собственной речи, — невыносимое fortissimo самозванств, настоящее насилие над Евтерпой: я ученик философа Диониса; я северный ветер для спелых плодов, я всегда выше случая; я так умен; я пишу такие хорошие книги; я впервые открыл трагическое; я первый имморалист; я изобретатель дифирамба; я слишком новый, слишком богатый, слишком страстный; я обещаю трагический век... Только с меня начинаются снова надежды; я знаю свой жребий; моя истина ужасна; я первый открыл истину; я тот, кому приносят клятвы; я всемирноисторическое чудовище; я анти-осел; я рок; я не человек, я динамит, — и уже почти машинально модулируя в тональность *паралича и комбинированного психоза* — среди индусов я был Буддой, в Греции — Дионисом; Александр и Цезарь — мои инкарнации, также и поэт Шекспира — лорд Бэкон; я был напоследок еще и Вольтером и Наполеоном, возможно, Рихардом Вагнером. <...> Я к тому же висел на кресте. <...> Я каждое имя в истории [Свасьян, 1990: 33].

Ср. отзвуки представлений о *грандиозной нарциссической жертвенности* в тексте ирландской средневековой традиции:

...вихрь в далеком море Я,
волны бьются в берег Я,
гром прибоя это Я,
бык утеса это Я,
капля росы это Я,
я прекрасный это Я,
вепрь могучий это Я,
он в заливе это Я,
озеро в долине это Я,
слово бога это Я,
пламя песни это Я,
возглавляю войско Я,
бог главы горящей Я...

[Поэзия Ирландии, 1988: 23]

Наше последнее замечание будет касаться интерпретации того, почему стандартным персонажем обыденных представлений о бреде величия является Наполеон. Дело в том, что негативное представление о Наполеоне как о холодном грандиозном нарциссе, бездушном завоевателе и т. д., представление, впитанное русским интеллигентом из романа Толстого «Война и мир», является далеко не типичным для культуры XIX века, когда формировались обыденные представления о «мании величия». В эпоху романтизма, особенно после смерти Наполеона на острове Св. Елены в 1821 году, отношение к нему было скорее амбивалентным и даже с уклоном в героизацию — Наполеон воспринимался не столько как великий полководец, но как *творец* нового мира, человек, отдавший себя в *жертву* покорению Французской революции и *преследуемый* бездарными врагами, которые после победы над ним при Ватерлоо установили полицейский режим в Европе («Европа в рубище Священного Союза», по выражению Мандельштама), умерший, как *мученик*, в изгнании. В свете всего сказанного о бреде величия именно такая амбивалентность, соотносимая с диалектикой космогонического творения и жертвы, и позволила имени Наполеона стать нарицательным символом экстраактивной идентификации.

О ПРИРОДЕ ПСИХИЧЕСКИХ ЗАБОЛЕВАНИЙ

В чем природа, причина и механизмы психических заболеваний, в чем тайна их происхождения и протекания? Традиционная клиническая психиатрия и психоанализ отвечают на этот вопрос по-разному. С точки зрения клинической психиатрии психические заболевания передаются по наследству. С точки зрения психоанализа они чаще всего формируются в раннем детстве. Ответ клинической психиатрии вообще не является ответом. Допустим, шизофрения передалась от отца к сыну, а у отца появилась благодаря его отцу и так далее *ad infinitum*. Эта точка зрения ведет к бесконечному регрессу. Должен был существовать какой-то первопредок, который первый раз заболел шизофренией или у которого некоторое патологическое количество приобретенных злокачественных наследственных навыков должно было перейти в качество — в новую болезнь. Никто ничего не знает об этом первопредке, и никого этот вопрос не интересует за исключением английского психиатра Тимоти Кроу, который вообще считает, что шизофрения есть болезнь *homo sapiens* в целом. Нам эта гипотеза близка, потому что на вопрос о причине заболевания рода человеческого шизофренией Кроу отвечает, что в этом повинен человеческий язык. Но есть много психических заболеваний разной степени тяжести и разного протекания, не сводимых к шизофрении. И их природу тоже надо как-то объяснить. В целом я согласен с Кроу — причину надо искать в языковых — шире — семиотических искривлениях сознания. Но я не согласен с ним в том, что касается наследственного фактора. Здесь мне ближе психоаналитическая точка зрения, трактующая причину и природу семиотических искажений (хотя за исключением Лакана никто из психоаналитиков прямо не говорит о семиотических искажениях, а Лакан говорит крайне неясно и запутанно) как заложенных в раннем детстве, заложенных в контакте несформировавшегося детского сознания со сформировавшимся и чаще всего в той или иной степени патологическим взрослым сознанием. Здесь мне близка точка зрения антипсихиатров — прежде

всего, Грегори Бейтсона и Томаса Саса. Однако никто из них, хотя каждый подходил к этому по-своему, не сформировал ответа на вопрос со всей прямоотой и парадоксальностью — природа психических заболеваний кроется в искажении семиотических структур сознания, то есть языковых, отсюда психическая болезнь — болезнь языка, порча языка.

Также очень близко подошла к этому взгляду Мелани Кляйн в своем учении о шизоидно-параноидной и депрессивной позициях. У младенца еще нет языка — языку его обучают родители. Шизоидно-параноидная позиция — это такая позиция, если я правильно понимаю Мелани Кляйн, находясь в которой, ребенок погружен в бредовую реальность, из которой нет выхода. Контакт с материнской грудью приводит к идее преследования и тезису об отсутствии единства хороших и плохих объектов: одна и та же материнская грудь мыслится как две груди — одна хорошая, которая кормит, и другая плохая, которая вредит; не кормит, например, когда мать уходит куда-то. Шизоидно-параноидная позиция — прообраз будущей шизофрении — это ясно. Но также ясно, хотя и менее очевидно, что бредовая реальность, если следовать идеям Мелани Кляйн, — это гораздо более фундаментальная реальность, чем та, которая разделяется взрослыми здоровыми людьми, так называемая согласованная реальность. Бред первичен, отсутствие бреда вторично. При этом при бреде нет языка в том понимании, в котором он есть у взрослых людей. Что значит — нет языка? Это значит, нет разграничения того, что вот это слово или предложение, а вот это то, что слово или предложение обозначают — то есть внешняя реальность. В начале слова-предложения и реальность перепутаны между собой тесной магической связью. Так происходит, когда совсем маленьким детям рассказывают сказки, выдавая их за подлинные истории, потому что выдуманная реальность детям ближе, чем обыденная «подлинная» реальность взрослых. В сущности, в этом плане родители прививают ребенку психотическое мышление (впервые на это обратила внимание Анна Фрейд, когда в книге «Эго и механизмы защиты» писала, что взрослые прививают ребенку психоз, отрицание реальности, говоря, например: «Ты совсем большой, совсем как папа»). След этого чтения сказок остается на всю жизнь — взрослые люди больше любят читать вымышленную, так называемую «художественную» литературу, чем, например, подлинные истории (хотя подлинные истории, например мемуары, — просто утонченная разновидность вымышленных историй). Подобно тому как бред является первичным по отношению к реальности, так и вымышлен-

ное (воображаемое, если воспользоваться терминологией Лакана), является более фундаментальным, чем рассказ об истинных событиях, имевших место в прошлом.

После шизоидно-параноидной позиции, если младенец ее более или менее миновал, наступает депрессивная позиция (на четвертом месяце жизни согласно реконструкциям Мелани Кляйн), на которой ребенок уже начинает разделять слова-предложения и реальность — а также начинает понимать, что материнская грудь и сама мать есть целостный объект во всех своих противоречивых качествах, что хорошее и плохое начала могут совмещаться в одном объекте. Здесь-то ребенок и начинает говорить (около года). И здесь возникают многие другие опасности, ведущие к психическому заболеванию, связанному с неправильным использованием языка в диалоге с родителями. (Согласно кляйнианской точки зрения шизофренией ребенок, если он благополучно миновал шизоидно-параноидную позицию, уже заболеть не сможет, что ставит под сомнение тезис Кроу о языковой подоплеке шизофрении — ведь на шизоидно-параноидной позиции еще нет никакого языка — это до-семиотическая стадия развития сознания, так же как шизофрения, если рассматривать ее во взрослой динамике, есть постсемиотическая стадия развития сознания.)

Сравним в этом плане шизофрению и депрессию. Если, как ни парадоксально, языковая природа шизофрении не вызывает сомнения — шизофреник покидает почву языка, запутавшись в логических типах и шизофреногенных двойных посланиях (Грегори Бейтсон) и выдает постсемиотический механизм защиты — экстраекцию (термин введен мной применительно к феноменологии галлюцинаций), то есть, собственно говоря, галлюцинацию, то депрессивный человек умеет пользоваться нормальным человеческим языком, хотя и склонен мало говорить. Наоборот шизофреник может быть склонен говорить много, рассказывая о своем бредовом мире, но это уже не язык, его невозможно понять — он фантастичен по своей природе. В чем языковая природа депрессий? В чем механизм порчи языка при депрессии? Этот механизм проявляет себя в том, что при депрессии исчезает самая важная сфера языка, сфера его смыслов. При депрессии все становится бессмысленным, в том числе бессмысленным становится разговор о чем бы то ни было. Ничто не интересно. Депрессивный прекрасно понимает разницу между кошкой и собакой, но ни кошка, ни собака ему не интересны. Шизофреник может потерять различие между кошкой и собакой, но они одинаково могут быть ему интересны как чи-

стые смыслы — шизофрения в том и противоположна депрессии, что это сфера чистых смыслов, — как какие-то бредовые животные-страшилища. В поисках смысла депрессивный человек погружается в сон — поэтому депрессивные склонны долго спать — потому что во сне они приобретают тот дефицитный смысл, которого им не хватает наяву. Во сне кошка может превратиться в собаку или в волшебное животное, но при этом и то и другое интересно. Сновидный мир становится для депрессивного человека последним прибежищем смысла. В этом плане шизофренику вообще не нужно видеть сны, так как он (в остром, конечно, состоянии, мы вообще говорим сейчас об острых состояниях) и так находится в сновидной реальности, где все преисполнено многозначным смыслом, но отсутствуют сами значения, денотаты этих смыслов. Что тяжелее — отсутствие денотатов или отсутствие смыслов? Это равносильно тому, чтобы спросить, какая болезнь тяжелее — шизофрения или депрессия. И мы знаем точно, что шизофрения, конечно, тяжелее, что она, как правило, не излечима. В то время как депрессия, если это не шизофреническая, а чистая депрессия, как правило, излечима. Значит, оказывается, что придать денотатам смыслы легче, чем придать смыслам исчезнувшие денотаты. Почему это так? Чистый денотат без смысла это вообще фикция. В лучшем случае абстракция. «Это кошка, это стол». Если при этом не возникает никаких ассоциаций, то и знаковость редуцируется. Если стол ни зачем не нужен, то мы вообще не будем говорить о столе; если стол зачем-то нужен, то нам становится интересно. А там где появляется интерес, появляются и смыслы. Нам интересно, какой это стол: большой или маленький, письменный или обеденный; что на этом столе стоит; круглый он или овальный; старинный или новый; кто за этим столом сидит и что делает. Вещь проявляется только тогда, когда она полна смысла. В этом плане терапия депрессии — это наполнение вещей смыслами. Научить читать смысл у стола требуется для того, чтобы возбудить интерес к жизни. Поэтому терапия депрессии может начинаться с простых вопросов относительно смыслов простых вещей. Можно требовать от депрессивных людей, чтобы они тренировались в выдавании ассоциаций, которые у них вызывают те или иные вещи. Постепенно пространство вещей все больше и больше заполнится смыслом. Шизофрению так лечить нельзя. Как показать шизофренику, что кошка это просто кошка, а собака просто собака? Он утратил не смыслы, он может в ответ сказать «мяу» или «гав-гав», но он утратил знаковую стабильность вещи. Он поэтому в остром периоде не может сказать членораздельно: «Кошка мяу-

кает, а собака лает — в этом их различие». Депрессивный это может сказать, если у него спросят, чем отличается кошка от собаки. Но ему не интересны ни кошка, ни собака. Они не вызывают у него никаких ассоциаций. Какая-то кошка, какая-то собака — они мяукают, лают — и это совершенно никому не нужно. Не так у шизофреника — кошка и собака это какие-то загадочные существа, которые громко лают, мяукают и вполне возможно, что они могут этим мяуканьем или лаем что-то тайно сообщать ему. Все эти говорящие коты и собаки — могут присутствовать только в шизофреническом дискурсе, в депрессивном им нет места. В этом смысле сказка шизофренична, а простой рассказ о прошлом депрессивен. Вспомним физиологический очерк и реализм — это депрессивное искусство, которое апеллирует к чистым денотатам, и им нет дела ни до каких смыслов, смыслы здесь редуцируются. Итак, при депрессивном расстройстве болезнь захватывает не саму языковую ткань, а ее верхний слой — семантику. При шизофрении болезнь захватывает самое язык — его фонетику, морфологию, синтаксис — остается голая доязыковая или пост-языковая семантика, которой пользоваться нельзя, не одев ее в языковую одежду. Но в этом не только различие, но и глубокая родственность шизофрении и депрессии, так как язык в них поражается тотально в отличие от других, в частности, невротических заболеваний, где семантика и форма языкового выражения претерпевают некие более или менее значительные искажения, но не исчезают вовсе.

Теперь можно задаться вопросом, в чем принципиальное различие между природой психоза и природой невроза. Психотик, как уже ясно из предшествующего изложения, находится за пределами языка; если он говорит, а он, как правило, говорит в бредовом регистре, то речь его либо вообще непонятна, либо — и это принципиально важно — он говорит не с реальным, а с бредовым собеседником. В этом смысле можно говорить о специфической бредовой прагматике или — в терминах Лакана — о специфическом бредовом Другом. Однако не случайно, что психотики являются авторами большого корпуса художественных дискурсов, особенностью которого как раз является отсутствие денотата и смещенная прагматика, в то время как при депрессии художественная речь представляется семантически и прагматически бедной или практически вовсе не маркированной. Речь невротика или психопата является речью в полном смысле этого слова, так как сколь бы различные не были психопат или невротик, все они находятся по эту сторону языка, по эту сторону семиотического. Их отличие от нормальной речи состоит

только в том, что какой-то сектор представляется искаженным. Как это происходит и какова природа этого искажения в психодинамическом смысле? В этом психодинамическом смысле мы знаем, что психические конфликты, вызывающие различные неврозы, формируются уже достаточно поздно, на стадии Эдипова комплекса, когда речь ребенка в целом представляется уже сформированной. В зависимости от того, на какой стадии психосексуального развития происходит невротическая фиксация, и происходят искажения речевой деятельности. Например, на анальной стадии, как известно, формируется обсессивно-компульсивная личность, психологической особенностью которой является педантизм и навязчивое повторение. Эти две особенности и отражаются в речи ананкастов. Эта речь является чрезвычайно точной педантичной и обычно навязчиво вращается вокруг одних и тех же тем. Но, сделав подобное наблюдение, мы еще не доказали, что искажение языка является не следствием конфликта и соответствующего невроза, в данном случае обсессии, а является его природой и его причиной. Как происходит формирование анально-садистического невроза или характера (психопатии)? Считается, что это происходит при неумеренном отдании важности приучения к туалету. При чем же здесь язык? Говоря о языке, мы говорим о нем в широком смысле как о семиотическом начале в принципе, — как говорят о языке балета, языке жестов, языке брачных танцев и т. п. Очень важным является язык норм и запретов, язык Суперэго. Именно запреты формируют анальную фиксацию. «Нельзя испражняться, где попало и когда попало, это нужно делать в определенном месте и в определенное время, и не следует делать в других местах и в другое время». Все это языковые высказывания, направленные на субъекта. Это речь императива, нормативного, деонтического предписания, языка как действия (Джон Остин). То есть особенности речевого поведения будущего ананкаста формируются деонтическим, несущим норму и запрет дискурсом: «Делай так-то, регулярно повторяя свои действия. В остальном ты можешь быть свободным». Но это последнее добавление становится уже лишним и не достигающим своей цели, так как фиксация диктует генерализованно все поведение будущего невротика в целом. Он теперь будет распространять нормативное предписание своего Суперэго на любое действие и любую речь. И эти особенности будут сочетать в себе педантическую нормативность и навязчивое повторение одного и того же.

По-другому строится речь истерика, прямо противоположного ананкасту. Истерик формируется не под влиянием запретов (за-

преты на него не действуют, так как будущий истерик это тот, кому в детстве слишком много попустительствовали), а под влиянием другой модальности, модальности ценности. Если речь ананкаста будет вращаться в кругу оппозиции «должно — нельзя», то речь истерика вращается в кругу оппозиции «хорошо — плохо, приятно — не приятно, приносит удовольствие — не приносит удовольствия». В речи истерика эта последняя особенность будет проявляться в повышенной эмоциональности и образности, отсутствии педантизма, замкнутых конструкций, отсутствии аналитичности. (Противопоставление речи истерика и компульсивного прекрасно показал в классической книге «Невротические стили» Майкл Шапиро.) И тем не менее и случай истерии и случай obsessions родственны в том смысле, что оба эти невроза имеют отчетливый образ Другого, по отношению к которому они выстраивает свой дискурс. Говоря в общем смысле, компульсивный Другой будет носить следы Суперэго, а истерический Другой будет носить следы Ид. Но в том и в другом случае Другой обязательно будет присутствовать — это универсальная особенность всех неврозов, которая позволяет работать с ними психоаналитически, так как наличие Другого способствует образованию переноса. В то время как при отсутствии реального Другого при психозе перенос обрывается, как известно, с большим трудом.

Итак, шизофрения связана с кормящей и фрустрирующей грудью, депрессия — с образом кормящей, но покинувшей матери, obsessions — с испражнением, истерия — с уринированием. В соответствии с этим шизофрения досемиотична или постсемиотична, депрессия асемиотична, а истерия и obsessions семиотичны. Как это понимать? Как уже говорилось, на шизоидно-параноидной позиции ребенок воспринимает не грудь в целом, а «хорошую» и «плохую» грудь, то есть, в сущности, фантазматические досемиотические объекты. Что такое «хорошая» и «плохая» грудь — таких объектов не бывает во взрослой здоровой реальности? Это некий псевдообъект, то приносящий удовлетворение, то преследующий. Преследование со стороны груди относится к области образования бреда. Шизофренический бред взрослого начинается с развала семиотики. Паранойальный систематизированный бред существует на границе с семиотикой и не-семиотикой. Например, в бреде ревности все события и объекты реальности толкуются в свете воображаемой измены супруга, но сами эти события и объекты существуют в реальности, галлюцинаций пока нет.

При депрессии мать воспринимается как целостный объект и возникает возможность языка, человеческого денотата. Образ

матери не утрачивает своей важности на протяжении всей жизни человека. Но то, что мать — это потерянная, утраченная мать, окрашивает депрессию в асемиотические краски. Зачем жить и чем-то интересоваться, различать смыслы, если главный смысл жизни — любовь матери — утерян. Потом, во взрослой жизни, депрессивный человек будет относиться так ко всякой потере, то есть интроецировать ее, проглатывать смыслы внутрь. Итак, шизофрения и депрессия — две стороны одной медали: до(пост)семиотическая и асемиотическая. Но депрессия лучше, чем шизофрения. Из отсутствия денотатов, находясь в кругу таких фантазматических смыслов, как «хорошая» и «плохая» грудь, почти невозможно вырваться. Как же младенец выкарабкивается из шизоидно-параноидной позиции, если взрослая шизофрения неизлечима? По-видимому, можно сказать, что он выкарабкивается из нее при помощи обучению языку, которому его обучает мать. Итак, язык можно выучить, находясь только в таком положении, когда объект представляется во всей целостности своих черт и свойств. «Хороший» и «плохой» становятся из фантазматических псевдоденотатов свойствами одного денотата — материнской груди. Почему же так нельзя вылечить взрослого шизофреника? Почему его нельзя вновь обучить нормальному человеческому языку? Ну, считается, что вывести человека из столь глубокой регрессии, как регрессия к первой стадии, чрезвычайно трудно. Но, тем не менее, он и выводится частично из нее сам. Шизофреник ведь не всегда живет в остром состоянии. Однако стигматы параноидного состояния навсегда остаются. Язык шизофреников, переживших шуб, всегда маркирован — это вычурный, неестественный, фантастический язык, полный богатых и непонятных образов, как поэзия Хлебникова, Введенского или Мандельштама. Обратим, кстати, внимание на то, сколь богата шизофреническая литература и сколь бедна депрессивная литература. Вновь обретенный шизофреником человеческий язык становится для него огромной ценностью, но он на этом получеловеческой языке способен, прежде всего, отражать свой психотический опыт, он занят построением своего психотического дискурса. Тому свидетельства такие тексты, как, например «Мемуары» Шрёбера, в которых на естественном языке (так как обострение прошло) рассказывается о фантастических вещах. Шизофреническая литература, особенно поэзия, тем и интересна, что она существует почти за пределами языка, там чистые смыслы превалируют над денотативными значениями, которые редуцируются. Еще более интересна шизотипическая литература, то есть дискурс малопрогрессиентного шизоф-

реника, страдающего не психозом, а пограничной невротической — или психопатоподобной формой шизофрении. Эта литература полна цитат и реминисценций, осколков различных дискурсов, так как статус шизотипической личности складывается из полиморфно-полифункционального психического заболевания: здесь может быть и сама шизофрения (только без ее прогрессивных свойств — бреда и галлюцинаций), здесь может быть и депрессия, и обсессия, и истерия. Но нас сейчас шизотипическое расстройство интересует в меньшей степени, поскольку его языковой статус очевиден — поэтому оно нам сейчас не так интересно, как чистые формы психических расстройств.

В чем же состоит семиотичность классических структурных невротических — истерии и обсессии. Прежде всего, необходимо отметить, что в противоположность как шизофрении, так и депрессии (как психозу) невротик существует в режиме двух объектов — матери и отца, а не только и почти исключительно матери, как шизофреник или психотический депрессивный, то есть всякий психотик. Что это значит для семиотики? Это значит, что образуется нечто вроде треугольника Фреге. На один объект перекладывается смысл, а на другой — денотат, на один — любовь, на другой — ненависть. В этом семиотическая суть Эдипова комплекса, для которого обязательно нужны два объекта, то есть нужны развитые объектные отношения. При наличии одной матери никакой Эдипов комплекс не может развиваться. Но причем же здесь испражнение и уринирование, как они связаны с языковой природой невротических? Можно сказать, что истерия — это невроз любви, а обсессия — невроз ненависти. Истерик легко отдает (мочу), обсессивный из последних сил удерживает в себе (кал). И та и другая субстанции носят семиотический характер. Кал, как известно, это подарок. Моча это орудие для того, чтобы пометать свое пространство, как у животных. При этом не забудем, что здесь конфликт переносится сверху вниз, из рта в материально-телесный низ. В этом смысле рот психотичен, а пенис и анус невротичны. Почему так происходит? Рот поглощает знаки, делает из знака-пищи постзнаковую субстанцию, а семиотическую по своей природе. Низ же из этой постсемиотической субстанции вновь создает семиотические первообъекты — кал и мочу, которые могут ассоциироваться с множеством различных объектов, особенно кал, который ассоциируется, прежде всего, с пенисом и ребенком (Фрейд).

Возраст ребенка, при котором происходит истерическая фиксация, характеризуется зрелыми объектными отношениями, то есть,

говоря точнее, переходом от диадных отношений «ребенок — мать» к триадным «ребенок — мать — отец». Только при триадных отношениях возможен активный невротический Эдипов комплекс. Предшествующие диадные отношения не являются полноценными и, если ребенок фиксируется на них, это может привести позднее к психотическим взрывам. Почему так происходит? Когда ребенок находится только в диалоге с матерью, весь мир для него сосредоточен на одном объекте (отец, братья и сестры могут играть или не играть какую-то роль), а также бабушки и дедушки, но на этом этапе развития ребенку достаточно одной матери, его фундаментальная реальность ограничивается только ею, потому что именно она постоянно кормит, ласкает его и защищает от внешнего мира, но она, как правило, не дает ему никаких жестких норм поведения, потому что он еще слишком мал.

Один объект — это значит, что у ребенка нет выбора, с кем общаться, с кем выстраивать объектные отношения. Если мама ушла, ее некому заменить, — это уже катастрофа. То есть маму может на время заменить бабушка, но на первом году жизни бабушка или старшая сестра это еще не объекты, ребенок еще не знает, как выстраивать отношения помимо материнских, это просто какие-то временные суррогаты матери. Итак, для того, чтобы объектные отношения были зрелыми, нужно минимум два объекта с определенными полярными отношениями у них. То есть нужен отец. Когда появляется отец, тогда появляется выбор — на одного можно опереться, от другого можно отталкиваться. Ведь реальность состоит из бинарных оппозиций, так называемых модальностей: хороший — плохой, можно — нельзя. Первая пара называется аксиологической модальностью, и она является наиболее фундаментальной в раннем младенчестве. Чувство плохого и хорошего появляется самым первым: хорошее это сытость и тепло, плохое это голод и холод. Значение обоих членов этой первоначальной аксиологической оппозиции ложится на мать.

В самом раннем младенчестве, когда ребенок еще не сформировал Собственного Я и понятия объекта, мать является частью его самого, и хорошесть и плохость попадают на одну мать, расщепляя ее. Это очень тяжелые переживания, они грозят перерасти в шизофренические, если младенец на них зафиксировался, или если его развитие сразу пошло по аутическому руслу, что обычно бывает у заброшенных матерями детей. Это психотическая реальность. Ранний аутизм даже страшнее шизофрении, так как при аутизме вообще нет ничего хорошего, остается только плохость. При шизоф-

рении хорошим может быть отколовшаяся часть матери, что-то, на что шизофреник опирается, благодаря чему он вообще живет. На оральной депрессивной позиции ребенок уже сформировал образ Собственного Я и образ матери как целостного объекта, и получается так, что члены оппозиции «плохо — хорошо» распределены таким образом, что мать оказывается хорошей, а ребенок, его Я, оказывается плохим (при депрессии Собственное Я всегда мыслится как плохое, которое в силу своей плохости этой депрессией и называется), вследствие чего, как думает ребенок, мать по временам и уходит от него. А больше никого нет, больше опереться не на кого, поэтому это тоже грозит психозом — маниакально-депрессивным.

Человеческим поступками правят две фундаментальные модальности — долга и желания, то есть деонтические и аксиологические. Человеком управляет закон желания — «Я хочу». Но человеком также управляет закон долга «Я должен». Аксиологическая модальность связана с принципом удовольствия, и поэтому она более фундаментальна, чем деонтическая модальность, связанная с принципом реальности. Желание это Оно. Это Оно во мне хочет. Долг это Суперэго. Это мое Суперэго мне повелевает, что я должен. Между прочим, желание еще более фундаментально в том смысле, что оно направлено на одушевленный объект: «Я хочу его любить», а долженствование может быть направлено на уничтожение объекта. Нельзя сказать «Я должен его любить», но можно сказать «Я должен его убить». Кроме того, долженствование направлено на неодушевленность. «Я должен закончить начатую работу». Желание это всегда желание чего-то органического: «Я хочу жить», «Я хочу есть», «Я хочу женщину». Но если человек говорит: «Я должен жить ради того, чтобы выжили мои дети», это означает, что в глубине души он ненавидит своих детей. Эта псевдогероическая деонтическая максима, носящая компульсивный характер принуждения, скрывает за собой отсутствие желания. «Я не хочу жить и не хочу, чтобы жили мои дети». Компульсия покрывает и оправдывает желание смерти себе и своим детям. Желание истерично. Долг компульсивен. Желание есть, в конечном счете, всегда инцестуозное желание своей матери. Даже если человек говорит «Я хочу спать», это означает желание вернуться в материнское чрево, то есть опосредованно пережить совокупление с матерью. Депрессивное отрицание желания — это одновременно и отрицание долженствования. «Я ничего не хочу. Поэтому я никому ничего не должен». Но одновременно отрицание желания, подавляет скрытое инцестуозное желание матери. Невинное желание депрессивного человека

спать и его долгий сон со сновидениями — это желание вновь проникнуть в утробу матери. Что такое депрессия? Это отрицание желаний и долга. В то время как истерия это отрицание долга во имя желания, а обсессия это отрицание желания во имя долга. В этом, как и в любом другом смысле, депрессия являет собой более архаичное состояние. Состояние без модальностей — это безжизненное состояние. Бог умер. И этот Бог — утраченная мать. Состояние без модальностей — это мертвое состояние. Депрессия есть временная смерть. Но депрессивный человек все-таки формально жив, хотя он может лежать неподвижно и не справлять неделю большой нужды. Но все-таки малую нужду он должен справлять. Это истерическое начало в депрессивном — возможность справлять малую нужду — это начаток желания. Он не может этого не делать, иначе он погибнет. Он не может не дышать. Хочет ли он дышать? Он не может не дышать. Но раз в неделю, даже если он почти ничего не ест, он должен будет сходить по-большому. Это актуализирует анальную сферу и тем самым сферу долженствования. Когда депрессивный разрешает сделать себе клизму или принять слабительное, он делает послабление своей деонтической сфере. Ему говорят «Ты должен». Он отвечает «Но я не хочу». Но его желание не имеет здесь никакого значения. Обсессия может играть весьма конструктивную роль в депрессии средней тяжести. Например, как только человек просыпается, в его голове начинает звучать навязчивая музыка. Она якобы мешает ему в его и без того тяжелой жизни. Но на самом деле она не мешает, а помогает — это музыка долга, а не желания. Когда у него в голове поет хор «Вставай, страна огромная!» или «Взвейтесь кострами синие ночи», то это означает «Ты должен жить». К желанию это не имеет никакого отношения. Не надо думать, что мир депрессивного это сплошная дезорганизация, сплошное отрицание и деструкция. Дайте депрессивному человеку его Желание, и он станет счастливейшим из смертных. Дайте ему его Долг, и он станет самым усердным ананкастом. Итак, депрессия это фрустрирование, депривация фундаментальных модальных свойств человеческой жизни — Желания и Долга. Мир свершения каждодневных потребностей — жалкие осколки этих модальностей. Если депрессивный заставляет себя чистить зубы — это уже большое достижение в плане деонтики. Но было бы не точно говорить, что в модальном или, скорее, амодальном мире депрессивного вообще отсутствует аксиологическая модальность. Она присутствует, но не целиком, есть только оператор «плохо» и «безразлично», но нет оператора «хорошо», ценно». Весь мир окрашен

в серые тона, в мире все плохо. Но и это не будет совсем точно. Хорошее есть *in potentia*. Хорошее — это утраченный объект желания. Он может быть утраченным реально, в виде умершей матери или жены, или же виртуально, когда нечто утрачено, но не осознается как таковое; может быть, это утрачены радости творчества, профессиональные навыки. В общем, некий утраченный объект признается хорошим. Чего нет, так это невротической игры хорошего и плохого, что и формирует структуру желания — модальная диалектика. Например, при истерии, в которой актуализирована аксиологическая шкала, диалектика желания присутствует в очень сильно выраженной форме. Это диалектика «хочу» и «не хочу». Истерик хочет то одного, то другого. То одно ему хорошо, а как доходит до дела, так и плохо. Вот основной принцип невротических отношений — их нарративность. Они похожи на роман с острым сюжетом. Возьмем, например, «Случай Доры» — это настоящий любовный роман, даже с элементами криминального детективного жанра, где в качестве Шерлока Холмса выступает аналитик, а в качестве улики фигурируют сновидения пациентки. И вот, как мы уже давно показали в своей книге «Морфология реальности» (1996), в центре любого типа нарративности, ее зерном, является смена модальных операторов, *qui pro quo*, «одно вместо другого». Дора скрывает от себя свою любовь к господину К. Любовь притворяется ненавистью. Но за любовью к господину К., даже когда она осознается, лежит еще более глубинная Эдипова любовь к отцу. Вообще там, где Эдипов комплекс, там всегда роман или новелла — и аналитику приходится разобраться, кто кого любит и кто кого ненавидит. Нарративный характер носит также невротический перенос — пациенту кажется, что он любит аналитика, но на самом деле он поставил его на место отца. И так далее. Модальный сюжет характерен в принципе для невротических переносов, в том числе и для обсессии, хотя не в такой яркой форме, как для истерии. Но здесь все равно имеет место яркое проявление принципа *qui pro quo*. Например, компульсивная чистоплотность скрывает за собой инфантильную анальность. Компульсивное почитание отца скрывает за собой инфантильную Эдипову ненависть к отцу и желание его убить. Здесь активно действуют механизмы защиты, которые и передвигают модальные операторы. В случае компульсии это реактивное образование. В случае истерии это, прежде всего, вытеснение. Вот всей этой динамичной диалектической картины при депрессии нет, нет смены модальных операторов, нет сюжета *qui pro quo*. Все монотонно и неинтересно. Это, конечно, определяется доэдиповой психодинамикой депрес-

сивного невроза. Он созрел на инфантильной стадии, когда ребенок только-только осознал целостность личности матери и зафиксировал свою идентичность по отношению к ней (Мелани Кляйн).

Итак, в целом можно сказать, что одного объекта мало для построения объектных отношений и одной оппозиции мало для построения образа реальности. Почему? Число один это еще не число, потому что если есть только что-то одно, то это значит, что его не с чем сравнивать; два — это тоже не число, потому что это просто два раза по одному. Первое число — это три, потому что здесь возникает фундаментальное понятия неравенства: два больше, чем один. Вот почему появление третьего персонажа — отца, формирует зрелые объектные отношения и прибавляет к аксиологическому модальному оператору еще один важнейший — деонтический: должно — можно — нельзя. Почему же отношение неравенства может формировать зрелые объектные отношения? Потому что есть из чего выбрать: можно оставаться верным матери и противопоставлять себя отцу, можно примкнуть к отцу и составить с ним коалицию против матери. По моему мнению, в этом и состоит сущность, важность и универсальность Эдипова комплекса — в испытании объектных отношений, с которыми ребенку, когда он вырастет, придется сталкиваться ежедневно. Ведь у взрослого человека накапливается много таких объектных треугольников, например, у него может быть мать и жена, и он обычно выстраивает союз с женой против матери или наоборот. У него есть начальник, подчиненные и сослуживцы, и опять-таки он должен и имеет возможность выбрать, к кому примкнуть и против кого, кого любить, а кого ненавидеть, кому приказывать, а кому подчиняться. Именно это важно в Эдиповом комплексе в свете объектных отношений, а не то, что мальчик вожделеет к матери и хочет убить отца.

И вот истерическое возникает на фоне достаточно зрелых объектных отношений. Да, отношения зрелые, это так, но пользуется будущий истерик ими незрело. Как именно? Он не устанавливает какой-то определенности в отношениях с матерью и отцом, он примыкает то к матери против отца, то к отцу против матери. На это можно возразить, почему обязательно нужно вступать в конфликт с кем-то, почему нельзя всем троим жить дружно? По-видимому, это универсальный социально-психологический закон. Например, в политике, для того чтобы возможна была демократия, необходимо минимум две партии, которые вступают в конфликт между собой, в борьбу за избирателя и за власть — потому что конфликт это развитие. Между республиканцами и демократами может не быть

большой разницы, но жизненное пространство утроено так, что они должны конфликтовать в борьбе за избирателя. И вот две партии — это аналог отца и матери, а избиратель — аналог нашего маленького субъекта. Он все время голосует, и ему нужно сделать выбор, потому что жизнь так утроена. Избиратель не может голосовать одновременно за демократов и за республиканцев. Точно так же ребенок не может одинаково любить отца и мать, он должен сделать выбор. Это и есть то наименьшее зло, которое дает эта демократия объектных отношений. Но если партия только одна — это ведет к тоталитаризму, аналогом чего служат диадные объектные отношения. Когда выбирать не из кого, никакой демократии не получится. Таким образом, тоталитарный режим — аналог психоза (недаром почти все тоталитарные лидеры были психотиками или околопсихотиками), а демократический режим аналог невроза: здесь все не гладко, но все-таки жить можно. И вот будущий истерический невротик не знает, за кого ему голосовать, он примыкает то к одной партии, то к другой. Другими словами, он при зрелых объектных отношениях пользуется незрелой плавающей идентичностью: он не знает определенно, чей он сын (или дочь) мамин или папин (Поэтому неслучаен стандартный вопрос, который обычно задают ребенку Эдипова возраста: «Ты кого больше любишь, маму или папу?». За этим как будто бы внешне бессмысленным вопросом стоит огромная психологическая проблематика.) Почему это происходит? Потому что истерия формируется в период фаллической стадии, когда временно архаическая аксиологическая модальность вновь (после деонтических норм анального периода) занимает первое место — любование своим фаллосом — аналог позднейшей истерической инфантильной позы, демонстративности, как говорят характерологи. Истерик перескакивает через анальную фазу, он как-то ее незаметно проходит и из аксиологической оральности сразу попадает в фаллическую аксиологию. Что же касается анальной фазы, то здесь как раз наибольшую актуальность приобретают деонтические нормы «должно — нельзя» — здесь властвует отец. Если ребенок зафиксирован на этой стадии, он станет обсессивной личностью и последующая фаллическая стадия пройдет для него незамеченной. Это будет человек нормы. И это перегиб в другую сторону, как если бы избиратель всю жизнь голосовал только за республиканцев, не вдаваясь в суть дела, просто потому что так поступали в его семье. Это негибкая, вязкая позиция обсессивного невротика противопоставлена сверхгибкой безответственной позиции истерического субъекта. Истерик голосует за того, кто

больше его любит. То есть предпочтения обсессивного — это предпочтения, диктуемые моралью; он так делает, потому что так надо, а истерик поступает определенным образом, потому что ему так хочется. В результате и то и другое является ненормальным перегибом — мы знаем, как страдают истерики и как страдают ананкасты. Но что же можно предложить взамен? Что означает зрелую позицию? Что такое нормальный человек, в конце концов? Нормальный человек — это такой человек, у которого деонтические нормы не перевешивают аксиологические удовольствия, другими словами, это такой человек, у которого Суперэго (совпадающее со сферой норм) и Ид (совпадающее со сферой удовольствий) живут в согласии и гармонии. Конечно, такое положение вещей — идеал. Всегда в каждом человеке есть либо истерический перегиб, либо обсессивный, либо и того и другого понемножку. Но если того или другого самую малость — это и есть не идеализированная, а реальная зрелая личность — у нее есть и нормы, и аксиологические радости. Такие люди проходят испытание в детстве Эдиповым комплексом, разрешают, избыывают его и уходят дальше в своем развитии, не зафиксированные ни на том, ни на другом, ни на третьем. Или, что чаще, зафиксированные, но только слегка, на всем понемножку.

Итак, в противоположность депрессии и шизофрении истерия и обсессия располагает как смыслом, так и денотатом, то есть истерики и ананкасты достаточно свободно могут перемещаться в среде вещей и событий. Но они относятся к вещам и событиям принципиально по-разному. В целом можно сказать, вспоминая Лакана, что у невротиков означающее преобладает над означаемым, то есть смысла в речи обоих типов невротиков всегда больше, чем денотата. Но что это за смыслы? Истерик существует в среде осуществленных и неосуществленных (неосуществимых) желаний, обсессивно-компульсивный существует в среде выполненных и не выполненных предписаний. То есть речь истериков и ананкастов организуют принципиально разные, даже, можно сказать, противоположные модальности. «Я хочу это» или «Я не хочу этого» — вот типичное высказывание истерика. «Я должен сделать это» и «Я не должен делать этого» — вот типичное высказывание ананкаста. В чем различие семиотики желания (или в более общем смысле, ценности) и семиотики нормы, деонтики? И та и другая направлены на объект, управляются мнением Другого. Но если истерик все время недостижимо желает этого Другого, то ананкст все время подчиняется этому Другому. В обоих случаях сфера смысла превалирует над сферой денотата, но по-разному. Истерики, как известно, склонны

к вранью. Вот здесь и происходит подмена денотатов и раздувание смыслов — огромный арбуз в монологе Хлестакова. Этот арбуз чисто фантазматический, но не иллюзорно-шизофренический, не галлюцинаторный. Возможно, Хлестаков действительно видел где-то такой арбуз, а потом экстраполировал его на себя. Таким образом, в семантике истерика господствует преувеличение, что исходит из психодинамического уринального соперничества — кто дальше помочится. Ананкаст, наоборот, склонен все преуменьшать. Ему надо сделать выбор, выполнять норму или не нарушать запрет. Или вообще ничего не делать. И он выбирает вообще ничего не делать, ибо так спокойнее, так, ничего не делая, меньше риска нарушить норму. Так, ананкаст Акакий Акакиевич Башмачкин в гоголевской «Шинели», который всю жизнь переписывал бумаги, когда ему предложили должность повыше, сказал, что он будет лучше, как и прежде, переписывать.

Противоположными являются у истериков и ананкастов механизмы защиты, соответственно, вытеснение и изоляция. Механизмы защиты — суть семиотические образования. При вытеснении просто нечто семиотическое забывается, а потом вылезает как иконический псевдосоматический знак: например, вытесняется полученная когда-то пощечина и вылезает невралгия тройничного нерва (пример Абрахама Брилла). При изоляции человек говорит то, чего не чувствует. Ананкаст вообще плохо выражает и чувствует аффекты. Так он, по сути, находится вне любовного дискурса, боится секса и открыто выражает к нему презрение и ненависть, так как секс связывается у него с чем-то грязным, анальным. Истерик очень сильно привязан к сексу, он помешан на сексе, но в последний момент увиливает, ему важно просто продемонстрировать свои телесные иконические знаки, соблазнить, а потом в последний момент уйти на попятный. Таким образом, вот еще одно различие между знаковостью истерической и знаковостью обсессивной. Истерический знак — это иконический знак. Он расположен на теле истерика, и его надо уметь читать — это знак недостижимого желания. Обсессивно-компульсный знак — это индексальный знак — метонимия, он носит, как правило, запретительный, во всяком случае, всегда нормативный характер, как система уличной сигнализации. «Кирпич» — «ехать нельзя» — вот наиболее типичный знак-индекс ананкаста.

Итак, при шизофрении больной регрессирует к той стадии развития, когда язык еще не сформировался — и он соответственно теряет его либо почти полностью, либо остаются какие-то бредовые безденотативные остатки, как во сне. При депрессии больной ре-

грессирует к той стадии своего развития, когда язык уже сформировался, но из-за работы скорби утрачивается сфера смыслов и полученная после шизоидной позиции сфера денотатов становится временно ему не нужна — депрессивный склонен вообще не пользоваться языком, хотя потенциально это уже возможно. При неврозах переноса мы имеем уже хорошо сформированный язык, и здесь мы можем говорить лишь о некоторых искажениях, о преобладания сферы смысла над сферой денотата, то есть невротикам переноса важнее не то, о чем они говорят, а как они об этом говорят.

Но до сих пор мы исходили из предпосылки, что язык создан и функционирует для того, чтобы адекватно передавать информацию между субъектом и объектом. Но язык это скорее игра, где есть победитель и побежденный. Языковая игра во многом похожа на игру в теннис. Говорящий старается своей речью-ударом сделать так, чтобы партнер не смог ему ответить тем же, чтобы мяч ударился об землю на территории игрока-противника. Говорение — это состязание двух или более языковых субъектов. И это касается практически всех языковых игр. Когда общение становится полностью понятным, когда утрачивается агональная функция обмена репликами, говорить становится неинтересно — это депрессивная языковая позиция. Когда двое людей говорят, напротив, на языках, которые им совершенно непонятны, то им тоже становится неинтересно — это шизофреническая позиция; тогда они начинают находить общий язык, построенный на других, более универсальных основаниях. Например, язык жестов. Витгенштейн писал в «Трактате»: «Речь маскирует мысль. И так, что по внешней форме этой маскировки нельзя заключить о форме замаскированной мысли; поскольку внешняя форма маскировки вовсе не имеет целью выявить форму тела». Человек говорит. Но зачем он говорит? Можно заключить, что человек говорит не для того, чтобы передать адекватную информацию о мире, это был бы слишком тривиальный и никому не нужный язык. Человек говорит, прежде всего, чтобы удовлетворить свое желание, чтобы прорваться к Другому. Даже в самом коротком и примитивном обмене репликами мы можем усмотреть это невысказанное, но подразумеваемое желание.

— Какая сегодня погода?

— Сейчас 17 градусов тепла.

Было бы слишком наивно думать, что говорящие обмениваются репликами о погоде, чтобы узнать погоду. Разговор о погоде, один из примеров «пустой речи», по Лакану, нужен для того, чтобы заполнить пространство коммуникативной неловкости. О погоде

люди говорят, когда больше нечего говорить. Или когда хотят заговорить в принципе, потому что речь о погоде это принципиальная речь ни о чем. «Определенно хорошая сегодня погода». Так сказал некий субъект булгаковской Маргарите, сидящей на скамейке в Александровском саду, полной предчувствиями о неизвестной судьбе своего Мастера. И Маргарита совершенно справедливо понимает, что эта реплика о погоде является первым этапом соблазнения. Второй этап «Давайте поужинаем вместе». Это означает «Я не прочь с вами вступить в интимную связь». Третий этап — «Давайте я вас провожу до дома». Четвертый: «Можно мне подняться и выпить у вас чашечку кофе?» Все время речь идет не о том; денотативная сфера присутствует здесь лишь формально. И только шизофреники говорят о том, о чем они действительно хотят сказать. Так герой фильма «Beautiful mind», гениальный ученый-шизофреник, прямо говорил девушке: «Я хочу с вами переспать». Это образец полной речи, но ненормальной именно потому, что она прямо нацелена на истину, потому что она не маскирует мысль. Здоровый человек живет в пространстве маскировки своих мыслей. Зачем это нужно? Это указывает на адекватное понимание им социальной ситуации и требований Суперэго. Говорят не то, что думают. Представим себе, что человек вышел на кафедру, но вместо того чтобы прочесть блестящий доклад, он говорит слушателям: «Вы все здесь полные придурки, я вас глубоко презираю, вы ничего не поймете в том, что я мог бы рассказать вам». Это была бы речь, нацеленная на истину, но так говорить не принято. Психическое здоровье, таким образом, это речь, нацеленная на то, чтобы избегать истины, которая состоит в том, что субъект полон неконтролируемых установок. Очень редко, почти никогда человек не говорит того, что думает. Это было бы антисоциально. Почти каждый человек склонен думать про себя: «Я лучше всех. Я никогда не умру» Но он даже себе боится в этом признаться. И поэтому человек постоянно врет даже самому себе. Депрессивные люди в этом смысле ближе к истине. Потому что ближе к истине вообще ничего не говорить. Кто молчит, тот говорит правду. Именно потому, что депрессивному ничего не интересно, он и не врет. Врет тот, кто заинтересован в объектах. Поэтому депрессивный никогда не позовет девушку поужинать, ему не нужны сексуальные контакты. А если он скажет «Давайте вместе поужинаем», то это будет просто другая ложь, и девушка его может понять неправильно, потому что он будет иметь в виду «Я одинок, побудьте со мной хоть немного». Возможно, он даже знает о здоровом смысле этой фразы «Давайте поужинаем вместе», но она ему

неинтересна, ему все равно. Если бы он был шизофреником, он бы сказал «Я ужасно одинок сегодня, и мне совершенно все равно, кто будет со мной ужинать, но вы первая, кто мне попался под руку, поэтому давайте поужинаем вместе». В ответ на такую реплику никто поужинать не пойдет. Разве только если второй собеседник тоже окажется шизофреником.

Мы упираемся в парадоксальный феномен — что нормальная коммуникация подвергается еще большим искажениям, чем патологическая. Что язык употребляется не для того, чтобы передать какую-либо непосредственную информацию, но либо для того, чтобы наоборот ее скрыть, либо исказить, либо представить посредством этой исходной информации метафорически совсем другую информацию. «Давайте поужинаем вместе» означает «Я хочу с вами иметь интимные отношения». В случае же патологического развития мышления наоборот язык используется непосредственно. Отчего так происходит? Отчасти, как мы уже подчеркнули выше, из-за самой особенности языка, которая заключается в том, что он призван не раскрывать, а маскировать мысли. Отчасти из-за другой особенности патологического мышления, которая состоит в том, что безумцы не умеют врать, шутить и использовать язык метафорически, то есть адекватно его способностям. В этом смысле безумец ближе к истине, чем нормальный человек. Нормальный человек склонен скрывать истину, свой скелет в шкафу, в то время как шизофреник наоборот склонен говорить о себе правду. Правдивость шизофреников давно известна. Депрессивные тоже довольно правдивы, им трудно скрывать истину о своем заболевании, потому что им вообще трудно говорить о чем-либо. Чем ближе к нормальному дискурсу, тем язык становится адекватнее. Обсессивный человек лишь неадекватно точен. Если вы будете с ним договариваться о встрече, он назовет точное количество часов и минут и пунктуально опишет пространство, где должна будет произойти встреча. Это искажение никак не повлияет на общую информативность его высказывания, оно исказит его в сторону большей точности — в этом и будет состоять патология его высказывания. Нормальный человек скажет «Ну, встретимся где-нибудь около семи возле метро Октябрьская». И этого будет вполне достаточно. Потому что если он опоздает, он сможет сослаться на неточность договоренности, или он будет стоять слишком далеко от метро или наоборот внутри метро. Обсессивно-компульсивный так не сможет, ибо любая неопределенность вызовет у него приступ тревоги или даже паники. Истерический человек наоборот будет вопиюще неточен, он мо-

жет забыть или вытеснить назначенное время, прийти на полчаса раньше или наоборот опоздать на полчаса или вообще не прийти.

Но все это у нас получается парадоксально. Получается, чем больше искажений в языке, тем адекватнее он используется, а чем больше в нем точности, тем менее он адекватен. Как это понять? Почему язык маскирует мысли? Какой в этом смысл? Здесь мы должны были бы углубиться в историю языка, вернее даже в историю создания и становления языка, но это не входит в нашу задачу. Мы можем сказать только, что первоначально язык был совершенно иначе устроен, чем язык современных нормальных людей. Первобытный человек, который начал пользоваться языком, не отличал реальности от собственного Я. Он жил в мифологическом мире, где все отождествлялось со всем и все соответствовало всему. В таком языке предложения-высказывания одновременно были и частью языка, и частью реальности. Язык был магическим средством влияния на реальность. Поэтому сказать «Я убью тебя» было равносильно тому, чтобы действительно убить собеседника. То есть первобытные люди были сходны с современными шизофрениками, и их язык был сугубо бредовым. Они сами не понимали, что говорили. Конечно же, они не умели скрывать своих мыслей, а говорили всю правду, но в чем заключается правда, они не понимали. Для них правдой были всякие духи, добрые и злые, на которые можно было влиять различными заговорами (заговор — эквивалент обсессии), крики и рыдания были частью ритуальных действий (что дает истерическую картину мира). Пожалуй, депрессивный человек появился позднее всех (обсессия и истерия были инкорпорированы в общую шизофреническую картину мира подобно тому, как они инкорпорированы в обычную шизофрению). Как маленькие дети не страдают депрессией, так и первобытные люди не страдали депрессией. То есть, возможно, у них были тоска и меланхолия, но это были не тоска и меланхолия в современном смысле как следствие потери любимого объекта и чувства вины из-за этой потери. Это были скорее демоны тоски или демоны меланхолии, которые овладевали человеком извне, то есть опять-таки налицо было отсутствие тестирования реальности, разграничения внешней реальности и собственного Я. Современный язык появился тогда, когда мифологическое мышление начало распадаться, и из шизофренического синкретического высказывания-действия вычленились, например, истерия и обсессия, когда человек пережил и преодолел депрессивную позицию. Тогда он смог больше не пугаться фразы «Я убью тебя». Это были теперь уже только слова.

И как не было нормального языка, так и не было нормальной психики в нашем смысле, психика была насквозь патологичной, и при этом не было тех многих болезней, которые есть сейчас; болезнь была примерно одна, та, которую мы сейчас называем параноидной шизофренией. Почему мы так уверены в этом?

Именно при шизофрении у человека мощно актуализируется мифологические архаичные пласты сознания, и он лишается чувства тестирования реальности, противопоставления внешнего и внутреннего, он опять может убивать и быть убитым словом. И он теряет способность выражать свои мысли при помощи связанных предложений, мысли и предложения вновь переплетаются у него друг с другом. Главное отличие первобытной ситуации от современной заключалось в том, что тогда не было разграничения на психически больных и психически здоровых, так как все одинаково были больными и здоровыми. Просто все люди, очевидно, оставались, говоря достаточно метафорически, на шизоидно-параноидной позиции. Теперь только один процент населения Земли болеет шизофренией. Ну а как остальные 99 процентов? Среди них есть практически абсолютно здоровые, есть невротики, есть психопаты. Но что такое абсолютно психически здоровый человек? Это, очевидно, человек, успешно прошедший все стадии психосексуального развития, удачно разрешивший Эдипов комплекс, не подвергшийся психической «инфекции» в латентный и подростковый период и сформировавший взрослую идентичность, способный, как писал Людвиг Бинсвангер, «безмятежно пребывать среди вещей». Среди вещей и знаков, добавим мы. Что-то в этой картине нарисованной нами нас самих не убеждает. Во-первых, преодолеть все опасные точки фиксации чрезвычайно трудно, и поэтому невротиков все-таки среди людей очень много. Во-вторых, в современном психоанализе, например у Кернберга, не делается различий между невротической и здоровой личностью. Почему? Потому что невротики — обсессивно-компульсивные, истерики и другие — формируют достаточно зрелую идентичность, они могут нормально функционировать среди других здоровых людей, нормально адаптироваться к ним и делать свое социальное дело.

В-третьих, у каждого человека есть характер, через призму которого он смотрит на реальность. Характер определяется через психопатические, во всяком случае, через потенциально психопатические черты. Например, мы говорим об истерическом характере или об обсессивно-компульсивном характере. Нет такого характера, который был бы не связан в своем названии с каким-то психическим

заболеванием. Эпилептоид связан с эпилепсией, шизоид — с шизофренией, циклоид — с маниакально-депрессивным психозом, истерик — с истерией. Есть ли такой характер, который ни с какой психопатологией не связан. Таких характеров не существует. А раз так, что же такое психическая норма? Можно было бы сказать, что психическая норма это фаза спокойного состояния у циклоида, которая именуется синтонной. Он принимает жизнь во всех ее проявлениях, определенно именно он «безмятежно пребывает среди вещей», смеется, когда смешно, и грустит, когда грустно. Таких людей довольно много. Но если представить, что человечество определялось бы именно такими людьми, то трудно было бы представить себе развитие фундаментальной культуры, которую сформировали психопаты и безумцы. Можно, конечно, сказать, что культура не имеет никакой ценности, но мы говорим сейчас не о ценностях, а о феноменологии. Только вид *homo sapiens* создал культуру, то есть наследственно не передающиеся духовные ценности. И синтонные люди сыграли здесь весьма скромную роль. Культура есть всегда борьба с нормой, в том числе и с психической нормой. Чем тяжелее отклонения от нормы, тем новее культурное открытие. Вот тут возникает опять парадокс: если рассматривать человечество просто как очередное стадо, как просто биологический вид среди прочих биологических видов, то тогда можно выделить здоровых и больных и больных отбраковать. Но тогда придется отбраковать, прежде всего, всех великих людей, которые, как правило, не давали нормального потомства или не давали вообще никакого потомства, а занимались тем, что создавали культурные ценности. Если же рассматривать человечество как совершенно особый биологический вид, уникальный, каким он, как ни сопротивляйся этому, и является, то следует скорее отбраковывать нормальных, которые не создают, а часто и не потребляют фундаментальную культуру.

Но мы не будем никого отбраковывать, потому что, повторяем, мы говорим не о ценностях, а о феноменологии. И эта феноменология нам показывает, что не бывает суперхарактеров, что есть определенное множество характеров и внутри этих характеров есть люди почти здоровые и практически больные и что граница между ними чрезвычайно условно и подвижна — сегодня здоровый, а завтра, глядишь, заболел. Конечно, различные характеры в различной степени страдают риском психопатологии и разной степени тяжести этой психопатологии. Ближе всего к психически больным шизоиды и шизотипические личности, то есть малопрогрессирующие шизофреники, те, которые обладают мозаическим характером,

дальше всего от тяжелой психопатологии истерики и обсессивные — это невротизированные характеры.

Но что же это рассуждение дает для понимания языковой природы психических заболеваний?

Что первично: характер (невроз, психоз) или язык? На этот вопрос, по-видимому, нет ответа, так же как на вопрос, что первично — материя или сознание. Язык и характер, скорее всего, формировались одновременно. Первоначальный язык, был, по всей вероятности, шизофреническим, то есть в нем не было строгого отделения предиката от субъекта и субъекта от объекта. Наиболее архаичный язык такого типа это так называемый инкорпорированный строй, сохранившийся у некоторых народов Севера. Семантические основы в таком языке нанизываются механически одна за другой без всякого грамматического оформления. Например, фраза «Охотник убил оленя» на таком или подобном языке звучала бы как «Охотник-олене-убивание» (пример А. Ф. Лосева). В таком языке нет противопоставления между предложением и реальностью, его выражающей. Он в наибольшей степени подходит для первобытного шизофренического мышления. Что же такое в таком случае нормальный язык, язык нормального современного человека. Это аккумулятивно-номинативный строй. То есть высказывание «Охотник убил оленя». Это язык, тестирующий реальность.

Но подобно тому, как нет «никакого» характера: это абстракция — «просто» человек, «просто личность», так и нет «никакого» языка. Есть язык истериков, язык обсессивно-компульсивных, язык параноиков, язык шизоидов и т.д. Языки невротических характеров-психопатий практически не отличаются от идеального языка номинативно-аккумулятивного строя. И истерик, и ананкаст могут сказать «Охотник убил оленя». Но каждый из них может привнести в это высказывание что-то свое — истерик свою импульсивность и экспрессию, ананкаст свою компульсивность и педантизм. Это не изменит общего зрелого синтаксического оформления этого высказывания, но добавит в первом случае к нему экспрессии, а во втором — пунктуальности. Так истерическая фраза будет звучать примерно как «Бесстрашный охотник из своего великолепного ружья убил огромного медведя». Компульсивный вариант этой фразы будет звучать как «В десять ноль-ноль часов пополудни охотник по имени Джон Смит убил медведя, весившего 567 фунтов».

Конечно, эти примеры достаточно абстрактны и приближительны, так как они не затрагивают прагматику высказывания. Дело не только в том, что истерик будет нанизывать в своем выска-

звании красочные эпитеты, а ананкаст уснащать его педантическими уточнениями. Дело еще и в том, что у истерика и ананкаста разные речевые стратегии. Истерик будет этой фразой выражать себя, демонстрировать себя, ананкаст будет показывать свое точное понимание сути дела. Для истерика охотник, убивший огромного медведя, это будет он сам — самый бесстрашный и удивительный человек. Для ананкаста важно будет, например, отождествление медведя с отцом и жажда смерти этому отцу, что характерно для обсессивно-компульсивных, как нам говорят психоаналитики.

Итак, наш первоначальный тезис о том, что психическое заболевание есть искажение или порча языка, следует скорректировать. По-видимому, психическое заболевание и язык связаны координативной связью. И скорее язык не из здорового превратился в процессе исторической эволюции сознания в больной, а наоборот из крайне несовершенного и нездорового эволюционировал к тому языку, каким говорим мы, невротики современного мира. Об искажениях и порче имеет смысл говорить в синхронном аспекте, когда отдельный человек заболевает психически, его язык портится. Например, при шизофрении человек (в остром, конечно, периоде не может употреблять конструкции «Охотник убил оленя», он будет регрессировать к более ранним, архаичным формам языка, возможно, даже к наиболее архаическому «Охотнику-олене-убивание» с отсутствием тестирования реальности. Ведь шизофрения — это потеря реальности и потеря собственного Я. При такой психической архаике человек перестает сознавать, что он что-то говорит и что это говорит его Я. За него могут говорить и этим говорением совершать определенные враждебные или наоборот привлекательные действия его персекутивные враги, он может вновь заставить зазвучать голос архаической галлюцинаторной шизоидно-параноидной матери, или архаическое разрушительное, кастрирующее Суперэго отца.

Важно при этом помнить, что так называемая реальность тоже сформирована языком. То есть для первобытного сознания (и вряд ли его вообще можно назвать сознанием в современном смысле) не было разграничения языка и реальности, а был некий континуум. Потом человек стал различать вещи и действия: охотник, олень, убивать — но решающую роль в этом сыграло развитие языка. Если бы не было языка, то не было бы реальности с охотником, оленем и действием убивания. Поясним эту мысль подробнее.

Реальность — есть реальность вещей и знаков. Одни вещи без знаков не существуют для нашего сознания. Поэтому реальность фор-

мируется вместе с языком. И язык в каком-то важном смысле определяет, какова будет реальность (гипотеза Сепира — Уорфа), а не наоборот. Реальность может состоять из многих языков, по-разному описывающих реальность. И это всегда будет не одна и та же реальность, а разные реальности. Реальность годовалого ребенка, только что прошедшего шизоидно-параноидную позицию, будет другой по отношению к реальности четырехлетнего мальчика, например, фрейдовского «маленького Ганса», активно проходящего Эдипов комплекс. Реальность развивается вместе с человеком и вместе с языком. Люди, долго прожившие вместе, например, муж и жена, во многом очень близко воспринимают жизнь, но все равно нельзя сказать, что у них одна и та же реальность на двоих, — можно сказать, что их реальности очень близко пересекаются. Нам могут возразить, что мы говорим, не о реальностях, а о картинах мира. Мол, реальность-то на всех одна, а картины мира разные. Я же утверждаю, что разными являются реальности, а какая-то одна реальность это просто миф, это фикция, которую придумали люди, пользующиеся более или менее похожим языком для того, чтобы им было удобнее манипулировать с вещами-знаками. Конечно, чем ближе люди в социально-психологическом плане, тем ближе их реальности. Люди, живущие в одной деревне, имеют более близкие реальности, чем люди, живущие в другой деревне, находящейся по ту сторону реки. Но все-таки создается некоторая, в общем, позитивная иллюзия, что люди, живущие в одной деревне и даже в одном большом городе, в целом понимают друг друга; они пользуются одной языковой системой и поэтому у них и возникает иллюзия, что они разделяют одну и ту же реальность. И тогда люди говорят, что, например, мы, французы, смотрим на вещи по-своему, совершенно по-другому, чем немцы или русские. И действительно, есть понятие родного языка, которое подразумевает некую родную реальность. В чем же тогда специфика психических заболеваний, которые имеют свои очень сильно различающиеся между собой языки? Разница, прежде всего, в том, что у естественных языков выявлена и построена их грамматика, в то время как грамматика языков психопатологических не выявлена и не построена. И подразумевается, что нормальные естественные языки можно выучить и переводить с одного на другой, но никому не приходит в голову переводить с языка шизофреника на язык истерика. Между тем проблема обучению языку сумасшедших и проблема обучения сумасшедшими языку нормальных это вполне реальная культурная проблема. На этом построен такой, например, феномен, как симуляция и диссимуляция

(когда безумный притворяется нормальным). Когда в «Золотом теленке» бухгалтера Берлагу посадили в сумасшедший дом, он симулировал бред величия, и ему сказали, что существует хотя бы одно грамматическое правило: если уж ты назвался вице-королем Индии, то держись этой версии. Это, конечно, не так, — у парафреников бывает множество экстраективных идентификаций, которые они могут менять, как перчатки, но важно осознание, что у сумасшедшего существует определенная грамматика, и она действительно существует. Если взять, например, тех же парафреников, страдающих бредом величия, то одним из важных условий функционирования их языка будет отсутствие в их речи пропозициональных установок. То есть они не могут уже пользоваться придаточными предложениями, а только главными, как это удалось нам выяснить на примерах, которые приводят ранний Юнг, Блейлер и Ясперс, изучавшие речь своих больных. Напротив, речь параноидных шизофреников, страдающих бредом преследования, будет наполнена различными придаточными предложениями, образующими сложный нарратив. Но только они будут соединяться между собой нелепо и несвязанно. Последние наблюдения позволили нам высказать гипотезу, в соответствии с которой речь параноидного шизофреника больше походит на нарративное повествование, на бульварный роман, в котором действительно всегда бывает много преследований, а речь парафреника больше походит на лирическую торжественную поэзию (оду) в которой парафреник воспекает себя самого.

Наши знания о языке развиваются. Когда-то в 1978 году вышел сборник записей русской разговорной речи, и люди осознали, что их устная разговорная речь совершенно не похожа на письменную, что ее отличают совершенно иные грамматические правила, они были в шоке, они утверждали, что они так не говорят. Точно так же можно составить сборники речи шизофреников, обсессивно-компульсивных, истеричных, паранойяльных и других психически больных. И тогда будет видно, что это речь, построенная по своим законам, совершенно непохожим на законы построения речи нормальных людей. Точно так же можно сказать, что дети на разной стадии психосексуального развития и разной половой принадлежности говорят на разных языках и разделяют различные реальности. У младенцев вообще нет речи и нет понятия о реальности, у годовалых на депрессивной позиции реальность совсем другая, чем у четырехлетних детей, проходящих Эдипов комплекс.

У детей до года «реальность» ограничивается материнской грудью, которая является довербальным объектом, с которым младе-

нец, согласно Мелани Кляйн, вступает в очень сложные досемиотические отношения. Это еще не собственно объектные отношения, так как в этот период господствует недифференцированность Я, объекта и реальности. В соответствии с этим «реальность младенца» больше похожа на страшное кошмарное сновидение, где все инкорпорируется во все, где отрываются головы, где умирают и воскресают, где кричишь и крика твоего не слышно. Грудь то внедряется в тело младенца и жжет его дотла, то кормит его, принося божественное удовлетворение; и даже нельзя сказать, как это делала Мелани Кляйн, что он разделяет единую материнскую грудь (собственно, на самом деле их две) на кормящую «хорошую» и фрустрирующую «плохую». Сами понятия «плохой» и «хороший» еще не могут быть выражены в детском сознании. Скорее, это что-то вроде «хорошая-грудь-вечное-блаженство» и «плохая-грудь-незаслуженные-преследования». Нельзя сказать, что на этой стадии формируются механизмы защиты, такие как интроекция и проекция, так как это тоже семиотические образования. Все механизмы защиты предполагают хотя бы примитивное разграничение Я и объекта; чтобы говорить о проекции, надо чтобы был проецирующий субъект и тот объект, на который проецируются психические содержания. Ничего этого у младенца нет, пока не сформируются первые начатки языка, отличного от реальности, и пока не появится идея отдельного первообъекта — целостной материнской груди, что происходит на депрессивной позиции. На депрессивной позиции ребенок становится умнее и как бы расплавляется за свой гнев и ярость предыдущей позиции. Он теперь понимает задним числом, что заблуждался, приписывая материнской «плохой» груди злонамеренные действия, и теперь он чувствует жгучий стыд и вину за свой младенческий каннибализм (стремление проглотить плохую грудь) предшествующей стадии. Он теперь может говорить слово «мама», и он преисполнен печали оттого, что мама не всегда с ним, что она уходит; другие объекты — погремушки, собачки, все игрушки, окружающие его, начинают обретать постепенно смысл только после преодоления депрессивной позиции, когда появляется еще один значимый объект — отец, и с тех пор можно говорить о более или менее развитых объектных отношениях. Здесь начинают появляться психические инстанции, формируется структура психики будущего взрослого человека; от Ид постепенно отделяется Эго, а из Эго и родительских запретов постепенно вычленяется Суперэго. Важнейшим завоеванием этого периода жизни (речь идет об анальной фазе, то есть возраст 2–3 лет), является овладе-

ние примитивной системой модальностей, то есть не только первоначальное «хорошее» и «плохое», которое закрепилось на оральной стадии, а теперь, с появлением Суперэго, у ребенка появляется и актуализируется деонтическая модальность — «можно» и «нельзя». Он начинает понимать, что нельзя делать по-большому, где попало и когда попало, что можно играть в игрушки, нельзя кричать и высказывать иные виды агрессии. В сущности, две модальности, аксиологическая и деонтическая, это уже система. То есть ребенок на анальной стадии это уже в каком-то смысле — будущий здоровый человек. Все, что ему грозит, это истерия и особенно obsессия. Но это уже зависит и от родителей. Объектная сфера ребенка постепенно расширяется — появляются сиблинги (братья и сестры), появляются чужие люди, на которых он раньше не реагировал, и постепенно появляется третья модальность, эпистемическая — «известное» и «неизвестное». Эта модальность больше всего актуализируется на третьей, фаллической стадии развития, когда начинаются вопросы в поисках половой идентичности, почему у папы пенис больше, чем у меня, почему у мамы его нет и так далее. Формируется комплекс кастрации — одно из самых неприятных завоеваний человека, который развил вербальный язык. Ему говорят, что если он будет трогать свой пенис, то ему его отрежут. А девочка видит, что у нее этого нет, а у папы и братика есть, и начинает завидовать. Все это потом переходит во взрослые объектные отношения, которые могут быть либо анально окрашены — «у кого больше денег»; или фаллически окрашены — «у кого автомобиль больше или жена красивее». Следующая модальность — алетическая: возможное и невозможное — формируется в период активного Эдипова комплекса. До этого согласно гипотезам почти всех психоаналитиков, начиная с Ференци, для младенца в принципе не было ничего невозможного, он испытывал иллюзию всемогущества, то есть второй член модального алетического двучлена для него был не актуален. Теперь он понимает, что есть вещи в принципе невозможные: невозможно убить отца и невозможно вступить в половую связь с матерью, иначе это угрожает кастрацией. То есть ребенок теперь понимает, что он чего-то не может — он становится гораздо более реалистичным. За это он может расплатиться детскими неврозами, например фобией (тревожной истерией), как маленький Ганс из знаменитой работы Фрейда. Но взамен этого, пройдя Эдипов комплекс, он начинает сублимировать свои похотливые детские желания, и его модальный мир расширяется. Теперь он понимает, что можно обратиться к другим объектам — детишкам во дворе, девоч-

кам, которые любят, когда их дергают за косички, и так далее. То есть актуализируются две последних модальности — пространства и времени: ребенок осознает, что вокруг большой, даже невообразимо огромный мир, о котором он узнает благодаря развитию языка из книжек и телевизора, и еще он впервые понимает, что он — маленький и зависим от родителей, которые больше не нужны ему для отправления фантазматических сексуальных нужд, и вообще эти нужды приглушаются, сублимируются — это так называемый латентный период, в котором реальность и язык 8 — 10-летнего человека почти не отличаются от реальности и языка взрослых.

В подростково-юношеский период, когда сексуальность уже взрослого типа начинает бурлить в молодом человеке, его подстерегают те фиксации, которые были гипотетически осуществлены в раннем возрасте, и юноша или девушка именно в возрасте от 14 до 18 лет могут вторично приобрести острые психопатологические черты, претерпевая временно черты инволюции. Развитие может пойти как бы в обратном порядке. Вначале могут появиться признаки истерии или obsessions, или и того, и другого вместе. До этого гармонично развивавшийся подросток вдруг начинает претерпевать личностные искажения, которые, прежде всего, сказываются в модальных искажениях. Взрослая модальная система, система взрослого человека, описывающая реальность и состоящая из шести модальностей — аксиологии, деонтики, эпистемики, эстетики, пространства и времени — может вновь сужаться за счет разбухания одной или нескольких модальностей за счет других. Прежде всего, может заметно редуцироваться эпистемическая сфера — юноша или девушка перестают обращать внимание на учебу, она им надоедает. В случае истерического развития начинает преобладать аксиологическая сфера, пробуждаться желание и вместе с ним языковые истерические черты. Подросток может начать выражаться высокопарно, цветисто, выбирая причудливые, вычитанные ранее из книг слова и языковые обороты, описывающие, как правило, сферу чувств. Он может начать врать, придумывать сложные фантазийные истории о себе и своих сексуальных подвигах, то есть у него может появиться комплекс Хлестакова или барона Мюнхаузена. Его речь становится более ювенильной, он с большим, чем в латентный период, трудом выражает свои эмоции отчасти потому, что эмоции стали сложнее; он проявляет делинквентное поведение — стремится к наркотикам, ранней половой жизни (которая его, однако, не удовлетворяет), отворачивается от родителей — в общем, с ним происходит все то, что обычно происходит в семьях «неблагополучных

подростков». Родители могут описывать его теперь как надменного, мрачного, одинокого, опустошенного, то есть всеми теми словами, которыми описывается патологический нарциссизм.

В случае обсессивного развития подросток становится крайне замкнутым в себе, критичным по отношению к другим, сексуальную жизнь отвергает как нечто грязное и разговоры о ней с другими подростками не поддерживает, он может заняться коллекционированием или математикой — всеми теми сферами, в которых нужна точность; его речь становится педантичной и не выражает никаких чувств; он внешне корректен с родителями, но его отношения с ними приобретают несвойственные ранее черты, например, он может настаивать на том, чтобы ему выдавали больше карманных денег и, если этого добивается, может начать их копить неизвестно на что. Его поведение может приобрести ряд реактивных черт — повышенную чистоплотность, пресловутое бесконечное мытье рук, требование от родителей, чтобы они чаще убирали квартиру. Он (или реже она: обсессия — традиционно мужской невроз, так же как истерия — традиционно женский) становится несносным педантом, занудой, с которым невозможно разговаривать, который во всем видит неуважения к проявляемому им гипертрофированному чувству долга. Его ведущей модальностью становится деонтика — можно и нельзя, которое все более склоняется к «нельзя». Он становится «человеком в футляре». В то же время обостряются черты алетического всемогущества, характерные для компульсивных, он может начать предсказывать события, видеть во всем тайные связи, обращать внимание на приметы.

Третий путь психопатологического развития — это депрессия. Здесь система модальностей еще больше сужается — подросток становится безразличным и к ценностям, и к долгу; он забрасывает эпистемическую сферу — учебу, интересы прежних лет, алетическое его тоже не волнует. Даже пространство и время сужаются. Он может молчаливо лежать часами на диване, то есть проявлять все признаки взрослой депрессии. С родителями он может быть либо холоден, если депрессия идет по нарциссическому типу, или, наоборот чувствовать вторичную зависимость от матери, если депрессия идет по анаклитическому типу. Дело может закончиться маниакально-депрессивным психозом.

Шизофрению недаром называли *dementia praecox* — ранее слабоумие, поскольку очень часто она начинается именно в подростковом возрасте. Это может быть простая шизофрения с чувством опустошенности и тоски, это может быть гебефрения, когда под-

росток начинает кривляться и коверкать язык. Это может быть кататония, когда он или она вообще отказываются от речи и движения. Это может быть параноидная форма, когда наступает брезово-галлюцинаторный комплекс, бред преследования, реже — величия, и вся система семиотических модальностей рушится: подросток не имеет более ни ценностей, ни норм, ни знаний, ни невозможности (он теперь живет в брезовой сфере, где все возможно, как во сне), ни пространства, ни времени. Он регрессирует почти полностью на доязыковую, досемиотическую, додефференцированную стадию своего развития.

ФИЛОСОФИЯ ШИЗОФРЕНИИ

Посвящается Александру Гарбузу

То, что мы называем душевной болезнью, возникает, когда Я больше не может отличить «внутри» от «снаружи».

Людвиг Бинсвангер

Сам страх есть дающее-себя-задеть высвобождение так характеризованного угрожающего. <...> То, о чем страх страшился, есть само страшящееся сущее, присутствие. Лишь сущее, для которого дело в его бытии идет о нем самом, способно страшиться. Страх размыкает это сущее в его угрожаемости, в оставленности на себя самого. Страх всегда обнажает, хотя и с разной явностью, присутствие в бытии его в о т.

Мартин Хайдеггер. «Бытие и время»

1. ВВЕДЕНИЕ

Шизофрения, как никакое другое психическое заболевание, является, прежде всего, расстройством языка (ср. гипотезу Т. Кроу о языковом генезисе шизофрении как наследственного фактора *homo sapiens* [Crow, 1997], которая нами подробно осуждается в работе [Руднев, 2007]; труды Лакана о структуре психоза [Лакан, 1997, 2001]). В то же время, шизофрения — это единственное психическое расстройство, при котором теряется и Собственное Я, и реальность [Freud, 1981; Фенихель, 2004; Тэхкэ, 2001], и человек регрессирует к додефференцированности [Тэхкэ, 2001], то есть к младенческой, а стало быть, доязыковой «шизоидно-параноидной позиции», в терминах Мелани Кляйн [Кляйн и др., 2001]. Перефразируя Лакана, можно сказать: «Шизофреник *говорит*, но что он говорит?» Это говорит его бессознательное, вывернутое наружу, по выражению Отто Фенихеля [Фенихель, 2004] (см. также главу «Бессознательное психотика» нашей книги [Руднев, 2005]). Со времен публикации мемуа-

ров Шрёбера и «Случая Шрёбера» Фрейда [Freud, 1981a] (см. также [Лакан, 1997]) известен термин «базовый язык», который означает непонятый, полный неологизмов язык шизофреника.

В главе «О сущности безумия» книги [Руднев, 2005] мы выдвинули тезис, в соответствии с которым шизофрения в ее острой параноидной бредово-галлюцинаторной форме находится за пределами семиотики¹. Что означает данный тезис? Под ним мы понимали тот факт, что шизофреническое расстройство вследствие утраты Собственного Я и объектных отношений, а также тестирования реальности, лишается семиотической опоры в вещной стороне знаков, в плане выражения (в терминах Ельмслева), или в означающем (в терминах де Соссюра). (О важности *вещей* для образования знаков писал в глубокой статье 1974 года «О теоретических предпосылках семиотики» А. М. Пятигорский; статья перепечатана в сборнике его трудов [Пятигорский, 1996]). Таким образом, возможность «психосемиотики» (термин, введенный мной по устному предложению Александра Гарбуза в книге [Руднев, 2007d], а также в статьях [Руднев, 2007, 2007b]) ставится под вопрос. Именно эту проблему мы и собираемся обсудить в настоящем исследовании.

При обсуждении этой работы на круглом столе в Институте культурологии 18 декабря 2006 года мне были высказаны замечания в связи с моим утверждением, что во сне и при острой параноидной форме шизофрении происходит семиотическая трансгрессия и психика выходит за пределы семиотического языка, теряет денотаты. Наиболее интересную мысль высказал Вадим Лурье: он сказал, что квантовый мир тогда тоже придется считать безденотативным, потому что (как говорил Эрнст Мах, добавлю я от себя, когда ему говорили об электронах, он спрашивал: «А вы их видели?») элементарные частицы никто не видит, тем не менее, они существуют, подчиняясь соотношению неопределенности Гейзенберга — экспериментатор своим наблюдением воздействует на их поведение. Они существуют, не имея массы покоя и не имея направления времени.

Согласно гипотезе Г. Рейхенбаха, опирающегося на эксперименты и выводы Э. К. Г. Штюкельберга и Р. П. Фейнмана, положительное направление времени в макромире есть следствие асимметрии положительно и отрицательно заряженных частиц. Физическое время движется в сторону увеличения энтропии потому,

¹ См. также наши статьи о галлюцинациях [Руднев, 2001, 2001a], перепечатанные в книге [Руднев, 2002]).

что электронов в целом больше, чем позитронов. К такому выводу физики и философы приходят потому, что при наблюдении за поведением этих частиц возникает эффект их аннигиляции, то есть возникновение из ничего и превращение в ничто. В соответствии с «бритвой Оккама» путь электрона, который превращается в свою противоположность — позитрон, корректней описать как движение того же электрона, но в противоположном направлении времени [Рейхенбах, 1962: 356].

Я не утверждал, что при галлюцинациях нет *никакого* семиозиса, я лишь утверждаю, что феноменологически при галлюцинациях и сновидениях нет семиозиса, но, конечно, в мозгу происходят какие-то информационные процессы, какой-то внутренний семиозис. Но внутренняя семиотика особая. В частности, она описана в классической книге Карла Прибрама «Языки мозга» эпиграфом первой части которой недаром являются слова: «Язык, с помощью которого передается информация в мозге, <...> не соответствует и не должен соответствовать тому языку, которым люди пользуются в общении друг с другом» [Прибрам, 1975: 15].

Но все это говорит о том, что квантовый мир, порожденный сознанием XX века, в каком-то плане есть шизофренический мир (где, в частности, также отсутствует направление времени). В конце концов, гениальные физики — Ньютон, Эйнштейн, Ландау — страдали шизофренией в той или иной форме: Ньютон — в острой шубообразной, Эйнштейн и Ландау — в качестве «здоровых шизофреников» (термин М. И. Бурно [Бурно, 2005]).

Другое возражение было связано с тем, что тогда получается, что в художественных контекстах fiction тоже не существует денотатов. Это ставилось Вадимом Лурье в связь с проблемами семантики возможных миров. Действительно, Сол Крипке еще в 1969 году написал, что «Шерлок Холмс не существовал, но он мог существовать при других обстоятельствах». Но это не меняет дела. В своей книге «Прочь от реальности» [Руднев, 2000] я построил теорию, в соответствии с которой (я опирался на семиотику Фреге) денотатом художественного высказывания становится его смысл (как и денотатом любого косвенного контекста, по Фреге [Фреге, 1878]). То есть когда Толстой пишет «Все смешалось в доме Облонских», то не существует, конечно, никаких Облонских, но есть предложения, написанные по этому поводу. Денотативной сферой fiction является сама речевая деятельность, закрепленная в печатных знаках. В сновидениях и галлюцинациях, если они не засвидетельствованы, ничего подобного нет.

2. СИМВОЛ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Прежде всего, необходимо различать сам бред, саму галлюцинацию, само сновидение, с одной стороны, и *свидетельство* (ср. начало главы «Феноменология события») субъекта о бредовом содержании его идей, о его галлюцинаторном опыте и его сновидениях. Первые, по нашему мнению, лишены знаков, вторые — знаковы. Это наше утверждение противоречит более чем вековой практике употребления слова «символ» применительно к мифу и бессознательному, а символ в семиотическом смысле, согласно классификации Ч. Пирса и Ч. Морриса — это конвенциональный, то есть, по Соссюру, арбитрарный знак, где означающее не связано с означаемым в противоположность икону и индексу, где связь между означаемым и означающим присутствует (см. на этот счет замечательную статью Р. О. Якобсона «В поисках сущности языка» [Якобсон, 1983]). Но совершенно по-другому употребляет слово «символ» Фрейд в своем «Толковании сновидения». Он говорит о «символике сновидения», приводя, в частности, знаменитый список символов, означающих фаллос. Вслед за ним о символике сновидения говорят и Юнг, и Ференци, и Фромм [Юнг, 1997; Ференци, 2000; Fromm, 1956; «Человек и его символы», 2006]. Книга Фромма о сновидениях прямо так и называется «Забытый язык». Более осторожно и остроумно названа книга материалов конференции о сновидениях, проведенной в Москве в марте 1993 года — «Сон — семиотическое окно».

Ученик Витгенштейна Норман Малкольм в книге «Состояние сна», написанной в духе аналитической философии (то есть лингвистически ориентированной философии), говорит о том, что само сновидение не может быть объектом никакого анализа, он критикует психоаналитиков — толкователей сновидений — и говорит, что объектом анализа может быть только свидетельство о сновидении и формулирует остроумную максиму: «Если бы люди не рассказывали друг другу снов, понятие сновидения вообще не сформировалось бы» [Малкольм, 1993].

В этом же (подобном психоаналитическому) смысле о символическом мышлении первобытных людей писали и Э. Кассирер, и А. Ф. Лосев, и С. С. Аверинцев. (Однако современный психиатр и теоретик психотерапии М. Е. Бурно, говоря об «аутистическом символе» шизоида, употребляет этот термин семиотически более корректно, подразумевая семиотически выраженную продукцию, прежде всего, художников-шизоидов; применительно к шизофрении, «полифоническому характеру», М. Е. Бурно говорит об «эмблеме» [Бурно, 2005, 2005a]).

Что же это означает? То ли, что надо просто развести семиотическое и психоаналитическое употребление концепта «символ»? По нашему мнению, дело обстоит сложнее. Мелани Кляйн в статье «Значение формирования символа в развитии Эго» употребляет слово «символ» в психоаналитическом контексте; однако посмотрим, говорит ли она о символах бессознательного. В этой статье она анализирует случай ранней шизофрении четырехлетнего мальчика Дика, который был сильно задержан в своем развитии, он едва умел говорить: «В основном он просто издавал бессмысленные звуки, то и дело что-то выкрикивая. Когда он говорил, он обычно неверно использовал свой небогатый словарный запас, <...> иногда он повторял слова верно, но повторял их непрерывно, как заведенный, до тех пор, пока всем вокруг не становилось от этого худо» [Кляйн, 2001а: 75]. Далее Мелани Кляйн пишет:

Из анализа Дика я поняла, что причиной необычного торможения развития было неудачное прохождение тех первых стадий, о которых я говорила в начале статьи. У Дика была полная и, по-видимому, конституциональная неспособность Эго переносить тревогу. Гениталии начали играть роль очень рано; это вызвало преждевременную и чрезмерную идентификацию с объектом нападения и способствовало появлению столь же преждевременной защиты от садизма. Эго перестало развивать фантазийную жизнь и устанавливать отношения с реальностью. Едва начавшись, формирование символа у этого ребенка застопорилось [Там же: 77].

Но что понимает Мелани Кляйн под символом? Она далее пишет:

Двери и замки символизировали вход и выход из ее (матери. — *В. Р.*) тела, тогда как дверные ручки символизировали отцовский и собственный пенис. Таким образом, страх перед тем, что с ним будет сделано (в частности, отцовским пенисом) после того, как он проникнет в материнское тело, остановил формирование символа. <...> Необычайная трудность, которую мне пришлось преодолеть в анализе, заключалась не в нарушении речевой способности. В игровой технике, которая занимается символическими репрезентациями ребенка и дает доступ к его тревоге и чувству вины, мы в основном можем обходиться без вербальных ассоциаций. <...> Поскольку в его психике отсутствовало эмоциональное или символическое отношение к ним (объектам. — *В. Р.*), то все его случайные действия с объектами не были окрашены фантазией и потому их нельзя рассматривать как символические. Отсутствие у него интереса к окружению и трудности в установлении контакта с его психикой являлись исключительно результатом отсутствия символического отношения к вещам [Там же: 77–78].

О какого рода символическому говорит Мелани Кляйн? Что представляет ее игровая техника? Например, маленький мальчик в игровой комнате играет на полу, а аналитик за ним наблюдает. Мальчик возит по полу игрушечный корабль, потом подвозит к нему маленькую лодку. Тогда аналитик говорит ему: «Это твоя мама входит в тело твоего папы» и т. п. Таким образом, речь идет о вполне семиотически определенной сфере символического. В дальнейшем Мелани Кляйн вывела этого мальчика из его состояния, он стал нормально говорить, и, как она пишет, символическая сфера его стала богаче. Мы видим, таким образом, что и в психоанализе возможно корректное семиотическое употребление слов «символ» и «символическое».

Говоря о символическом, нельзя пропустить Лакана с его топикой Символического, Воображаемого и Реального. Символическое для Лакана это то, что структурировано языком. «Символический порядок», «символическая кастрация» — все это феномены, связанные с языком. Правда, справедливости ради надо вспомнить знаменитую лакановскую максиму «Бессознательное структурировано, как язык». Но я понимаю это высказывание так, что бессознательное структурировано *подобно* языку, а не в *качестве* языка, чему, однако, противоречит другое не менее известное высказывание Лакана «Бессознательное это дискурс Другого». Дискурс — семиотическое понятие. Лакан понимал бессознательное семиотически. По-моему, это непоследовательная позиция.

Существует такая замечательная книга по философии, которая называется «Символ и сознание», которую написали М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский. Как символ определяется там? Авторы пишут:

Символ — это вещь, обладающая способностью имплицировать состояния сознания, через которые психика индивида включается в определенные содержания (структуры) сознания. Или так: при аккумуляции психикой индивида определенных состояний сознания символ обнаруживает способность введения психики в определенные структуры сознания (в оригинале вся фраза дана разрядкой. — В. Р.) [Мамардашвили, Пятигорский, 1997:151].

В нашу задачу не входит анализ чрезвычайно глубокого и трудного концептуального языка этой книги, но одно ясно: символ, с точки зрения ее авторов, это некая «вещь», то есть понятие вполне материальное. А ведь в этой книге речь идет о сознании и анализируется психоанализ Фрейда.

Здесь можно сделать предварительный вывод, сформулировать предварительный ответ на вопрос: «Возможна ли психосемиотика шизофрении?» Поскольку шизофрения как психическое расстройство, ее феноменология, находится за пределами семиотики — бред и галлюцинации, также как и сновидения, суть не знаки и не символы, а некие чистые смыслы, лишенные денотатов, то в этом аспекте семиотика шизофрении невозможна и не нужна. Но есть *свидетельства* больных об их бредовом и галлюцинаторном опыте, которые являются более или менее семиотическими. Почему более или менее? Потому что больной шизофренией в остром состоянии либо вообще может говорить на непонятном языке: что-то выкрикивать, жестикулировать, либо обильно вкраплять в свою речь элементы «базового языка», по выражению сенатора Даниэля Шрёбера, автора «Мемуаров нервнобольного», где он описывает свою психотическую систему. Базовый язык — это язык, состоящий из слов, которые не относятся к конкретному языку (в случае Шрёбера немецкому), они внушены ему его бредовыми преследующими персонажами, с которыми он вступал в галлюцинаторный диалог; будучи формально словами, которые наделяются больным определенными значениями (но не всегда), эти семантические элементы могут считаться семиотическими, и, стало быть, их изучение возможно.

Могут быть целые фрагменты текстов, выполненных на базовом языке, например, это относится к поэзии Хлебникова (цит. по статье [Гарбуз, Зарецкий, 2001]; о поэзии Хлебникова как шизофренической см. [Гарбуз, 2003]).

Зарошь
дебошь
варошь
студошь
сухошь
мокошь
темошь.

Здесь встает еще ряд интереснейших вопросов, для ответа на которые нужно выбрать достаточно репрезентативный шизофренический текст и проанализировать его семиотику². Наши научные

² Заметим, что в данном случае подобного рода исследование лишь отчасти совпадает с интересами наших предыдущих патографических исследований пси-

интересы не ограничиваются областью патографии, то есть отражением в тексте психопатологических явлений, например, скопления чисел как маркера обсессивного дискурса или императивов и «агрессивной» лексики (злой, грозный и т. п.) как особенности эпилептоидного дискурса. Наша цель — исследование семиозиса шизофрении как расстройства личности, что возможно только посредством анализа свидетельств шизофренических пациентов или произведений, часто гениальных, художников слова и философов, про которых известно, что они были шизофрениками. Мы выбрали в качестве первого текста «Розу мира» Даниила Андреева.

3. «РОЗА МИРА» ДАНИИЛА АНДРЕЕВА

Сразу оговоримся, что мы относимся с глубоким почтением к этому чрезвычайно чистому и сохранным человеку, и его предполагаемый шизофренический «диагноз» нисколько не умаляет философско-мистической значимости его интереснейшего, хотя, конечно, достаточно странного («экстравагантного» в смысле Людвига Бинсвангера [Бинсвангер, 1999b], то есть «стоящего над») произведения. Так же как признание Иисуса Христа-человека параноиком в статье Я. В. Минца «Иисус Христос — как тип душевнобольного» [Минц, 1927] (см. также [Шувалов, 2004]) не может умалить значимости Его миссии, или тот факт, что пророк Мухаммед страдал эпилепсией (которую в древнем Риме называли священной болезнью; ею, как известно, страдал Юлий Цезарь) не меняет ничего в его роли основателя Ислама. Так же тот факт, что Даниил Андреев страдал шизофреническим расстройством, не меняет дела. Да что Даниил Андреев! А Ньютон? Юнг? Сведенборг; Стриндберг, Ван-Гог, Гельдерлин (мы перечислили четырех персонажей известной книги Ясперса [Ясперс, 2001]; ср. также [Бурно, 2005a]), Шуман, Шопенгауэр, Фредерик Перлз, Лакан, вероятно, страдавший психопатоподобным шизотипическим расстройством (в этом можно убедиться — достаточно прочитать несколько страниц его трудов с запутанным языком и стремлением придумывать странные термины, например, знаменитый «синтом»).

Вот что пишет о Данииле Андрееве автор книги по характерологии и основам психических заболеваний П. В. Волков:

хпатологических дискурсов таких, как психотический, шизофренический, шизотипический, обсессивный, истерический, эпилептоидный, депрессивный [Руднев, 2000, 2002, 2004].

Случается и так, что больной переносит психотические приступы шизофрении и выходит из них иным человеком, но без грубого дефекта личности, вынося из бездны психоза стремление исследовать неведомые ему до того глубины. Возможно, приступы болезни по-своему помогли творчеству Леонида и Даниила Андреевых [Волков, 2000: 443] (ср. также свод патографических свидетельств о Данииле Андрееве в «Патографической энциклопедии» А. В. Шувалова [Шувалов, 2004: 67–68]).

Особенностью Даниила Андреева был «транссемиотический» дар духовидца. Еще в отрочестве, когда ему было 15 лет, он увидел «Небесный Кремль». Но особенно в тюрьме, в состоянии сенсорной депривации, когда галлюцинации могут начаться и у здоровых людей, то есть таких людей, психоз которых носит реактивный характер (ср., например, трактат Боэция «Утешение Философией»: философ сидел в тюрьме в ожидании смертного приговора, и ему привиделась дама Философия, которая утешила его перед смертью (подробнее см. главу «Феноменология галлюцинаций»). Потом эти «видения», собственно, это были не видения, во всяком случае, не только видения, а скорее вербальные псевдогаллюцинации (в терминологии российского психиатра XIX века Виктора Кандинского, автора знаменитой книги «О псевдогаллюцинациях» [Кандинский, 2001]) участились и стали носить систематический характер. Из совокупности этих «видений» и «слышаний», парадоксальным образом сочлененных с глубокими и в высшей степени связными и оригинальными суждениями и целыми фрагментами, посвященными русской и мировой истории и литературе, и состоит это уникальное произведение. Здесь действует, конечно, механизм «двойной бухгалтерии», как это образно определил Эуген Блейлер [Блейлер, 1993], или двойной ориентировки, которая в «Розе Мира» видится совершенно отчетливо: в книге глубокие и в высшей степени здравые рассуждения о Пушкине, Лермонтове или Достоевском, правда, с фантастическими вкраплениями метаисторических, или, «трансфизических» терминов и понятий, относящихся к «базовому языку» (мы коснемся их ниже), соседствуют с совершенно фантастическими описаниями метаисторических коллизий, которые носят явные черты шизофренического мировосприятия. Таких мест в «Розе Мира» очень много. Особенно впечатляют те места, которые касаются смерти Второго уицраора Жругра (демона российской великодержавности) и воцарения его сына (жругрита) Жругра Третьего (речь идет о «петербургском периоде» российской истории, начиная с царствования Николая Первого и кончая Первой мировой во-

йной, Октябрьской революцией и убийством последнего русского императора в Екатеринбурге в 1918 году):

Но чем старше уицраор, тем чаще отпочковываются от него его детища. В восьмидесятих годах, игвы («высокоинтеллектуальные демонические существа, обитатели изнанки мира — шрастров» — из «Краткого словаря» лексем «базового языка», приложенного самим автором к своей книге. — *В. Р.*) впервые увидели, как в отсутствии старого Жругра в Друккарг (Друккарг, — поясняет автор, — это шрастр Российской метакультуры) тихо вползает и бесшумно захватывает питательную росу новое создание: темно-багрового цвета, с головой на необыкновенно длинной шее и с невероятным количеством присосок. Оно еще не отваживалось нападать на отца; оно предпочитало маскироваться и прятаться, пока не войдет в силу. Вскоре появилось и третье: бледное, очень тощее, но с огромной пастью. К чему была предназначена пасть у существа, питавшегося с помощью присосок, а для речи которому было бы достаточно трубчатого рта, как у всех Жругров? Очевидно, пасть у этого чудовища появилась заблаговременно для удовлетворения каких-то потребностей будущего (уицраоры поедали своих отцов, как это обычно и бывает в мифологиях, например, в древнегреческой. — *В. Р.*). Пока же он был способен только тихо скулить, как бы жалуясь на отца, и методически трезво доказывать Великим игвам, что он гораздо успешнее, чем старик, мог бы справиться с задачами [*Андреев, 2006: 584*].

Перед этой картиной меркнут чудовища, которых рождает «сон разума», в гравюрах гениального психотика Франсиско Гойи и картинах Иеронима Босха. Но буквально в следующем абзаце автор пишет:

Я вполне понимаю, как оскорбительно для поколений, воспитанных на идеалах революционной борьбы, <...> принять мысль, что за этой величественной эпопеей скрывается грызня отвратительных чудовищ метаистории между собой, столь отвратительных, что санкция демиурга не могла осенить ни одного из них своим блеском (постепенно в «реалистическую» речь вкрапливается шизофренический дискурс. — *В. Р.*), но самый факт существования уицраоров и их борьба нисколько не умаляет ни духовной красоты революционного героизма, ни оправданности тех субъективных мотивов, которыми были движимы наиболее идейные и чистые борцы за народное освобождение, ни, наконец, гнусной жестокости их палачей. Но пора уяснить себе, что за историческими событиями, масштаб которых нас ослепляет и заставляет их поэтизировать стоит все-таки именно борьба метаисторических чудовищ: именно поэтому так кровавы эти

исторические эпопеи и так сомнителен их конкретный положительный результат [Там же: 584–585].

Предоставим слово психиатру – вот что пишет Антон Кемпинский в своей известной книге «Психология шизофрении» об особенностях шизофренического мировосприятия. Справедливость требует начать со следующей цитаты:

У лиц, которые благодаря своему художественному таланту, до болезни были способны легко погружаться в мир фантазии, шизофрения обычно протекает несколько отличным образом не только в силу большего богатства их внутреннего мира и большей легкости их экспрессии, но также вследствие меньшего расхождения между фантазией и реальностью. Такие лица более привычны к одновременному движению в сфере реальности и благодаря этому как бы легче адаптируются к психотическому миру по сравнению с теми, у кого фантазия оказалась подавленной действительностью [Кемпинский, 1998: 174].

Все это как нельзя более подходит к светлой и чрезвычайно талантливой личности Даниила Андреева, который принимал свои озарения и духовидения совершенно спокойно и мирно как озарения свыше. Такими, видимо, были Иммануил Сведенборг (см. о нем в книге Карла Ясперса «Стриндберг и Ван Гог [Ясперс, 2001]») и Якоб Бёме, таким, несомненно, был Карл Густав Юнг, который принимал свои видения и сновидения, которым придавал большое значение, с ясностью и радостью и который так же спокойно верил в их значимость и высшую истинность, как Даниил Андреев верил в значимость и истинность своих трансфизических озарений (см. книгу Юнга «Воспоминания. Размышления. Сновидения» [Юнг, 1994]).

Далее Кемпинский пишет:

Благодаря бредовым построениям действительность вновь становится ясной, и страх перед неизвестным уменьшается. Чувство озарения, которое обычно сопутствует кристаллизации бреда, является чувством облегчения, и новый образ действительности вызывает восхищение [Кемпинский: 106].

Все это очень подходит к случаю автора «Розы Мира» за тем лишь исключением, что он, похоже, вообще не знал страха перед своими инобытийными озарениями, во всяком случае, ни в «Розе Мира», ни в биографических материалах это не отражено. Зато чувство

восхищения перед природой, перед любовью, перед всем миром, радостное приятие мира во всех его противоречиях, своеобразная шизофреническая синтонность была, несомненно, присуща Даниилу Андрееву и присутствует практически во всех светлых страницах «Розы Мира».

Далее Кемпинский пишет:

...тогда целью больного становится стремление изменить мир к лучшему, осчастливить человечество [Кемпинский: 111].

Утопические идеалы были чрезвычайно свойственны автору «Розы Мира», вся последняя Книга XII («Возможности») посвящена проблеме воспитания нового человека и нового светлого устройства общества.

Но вот Кемпинский пишет уже о менее светлых вещах:

<...> в шизофрении <...> метафизические проблемы выдвигаются на первый план. Это является одной из черт, которые позволяют отличать шизофренический бред от иных видов бреда. <...> Метафизическую тематику шизофренического мира можно разделить на три направления: онтологическое, эсхатологическое и харизматическое. Онтологическое направление касается сущности бытия, концепции человека и вселенной. <...> Эсхатологическое направление охватывает конец света, цель человека и т. п. Харизматическое направление включает в себя существенный смысл человеческой жизни, ее истинную цель и предназначение (charisma — любовь). <...> Главной чертой шизофренической космологии является фантастика и магия. Правда, современная физика (в «Розе Мира» Андреев пишет о физике микрочастиц, квантовой. — В. Р.) предлагает не менее фантастическую картину мира, но она поддается проверке и понятна только специалистам. <...> Шизофренический же мир наполняют таинственные энергии, лучи, силы добрые и злые, волны, проникающие в человеческие мысли и управляющие человеческим поведением. В восприятии больного шизофренией все наполнено божеской или дьявольской субстанцией. Материя превращается в дух. Из человека эмануруют флюиды. Мир становится полем битвы дьявола с Богом. <...> Люди являются дубликатами существ, живущих на других планетах. <...> Этот мир является полем битвы противоположных сил, обычно морального характера — добра и зла, красоты и безобразия, мудрости и глупости. За обычной картиной мира скрывается иной мир [Там же: 134–136]³.

³ См. также небольшую, но чрезвычайно содержательную статью Александра Сосланда «Что гонится для бреда» [Сосланд, 2005].

Тот, кто хоть немного знаком с «Розой Мира», увидит, что этот фрагмент как будто бы специально написан про нее. Мир в метаисторической концепции Даниила Андреева делится на поверхностный, видимый; на историю и обыденность, с одной стороны (арреаранс в терминологии «абсолютного идеализма», направления английской философии конца XIX века (см., например, книгу главного представителя этого направления Френсиса Брэдли, которая так и называется «*Appearance and Reality*» [Breadly, 1893])) и, с другой, скрытую сторону бытия, метаисторию и трансфизику, где основной ареной борьбы является борьба между светлыми силами (демиургом Яросветом в русской метаистории) и уицраорами (демонами российской великодержавности династии Жругров). В «Розе Мира» каждая единица физической поверхностной реальности имеет аналог в подлинной трансфизической Реальности: Кремль соответствует Небесному Кремлю, Петербург – Небесному Петербургу и т. д.

Кемпинский пишет далее:

Ему (шизофренику. — *В. Р.*) являются Бог, святые, герои прошлого, великие предки, души умерших родителей и близких, которые дают ему поручения, разъясняют его великую миссию. Он разговаривает с ними, ждет от них условного знака, приказа, является слепым орудием в их руках [Там же: 139].

Автору «Розы Мира» действительно являлись души умерших и демонические существа, но в отличие от того, что пишет Кемпинский, Даниил Андреев вовсе не был слепым орудием в их руках, скорее, он был тем, кого он сам называл «вестниками».

Кемпинский пишет:

Больные шизофренией имеют в себе что-то от «райских птиц». Не заботятся о хлебе насущном, о социальной позиции, профессиональных амбициях. <...> Для них важнее всего смысл жизни, страдания людей, живущих в отдаленных странах, судьба человечества и т. д. [Там же: 145].

И вновь сказано как будто специально об авторе «Розы Мира».

Далее Кемпинский пишет, что «создается впечатление, что больные шизофренией кажутся более здоровыми, чем обычные члены общества». Эта мысль, которая особенно близка антипсихиатрическому направлению в психиатрии, прежде всего, Рональду Лэйнг [Лейнг, 1994], также очень подходит к облику Даниила Андреева, ко-

торый так же, как и Юнг, кажется очень здоровым и нравственно чистым человеком.

Далее польский психиатр пишет, что «в тематике шизофренического мира выражено выступает стремление к правде. Больной шизофренией не может примириться с поверхностной стороной жизни». Это тоже очень подходит к личности и философской позиции Даниила Андреева, который посвятил проблеме истины Главу 3 «Отношения к религиям» Книги I — «Роза Мира и ее место в истории».

Нам могут возразить: «Да, но все это пока лишь имеет патографический смысл. Какое это имеет отношение к проблеме психосемиотики шизофрении?» Об этом мы сейчас и поговорим. Прежде всего, речь пойдет о проблеме мифологического именования и, в первую очередь, об именах собственных (тот факт, что мифологическое = шизофреническое поле исследований, например, Юнга не вызывает никаких сомнений (см. например [Юнг, Кереньи, 1996]; ср. [Мелетинский, 1976]). Особенность обычного не мифологического семиозиса имен собственных, как показал Рассел, состоит в том, что у имени собственного нет значения, а есть только смысл (в терминологии статьи Фреге «Смысл и денотат [Фреге, 1977]). То есть смыслы собственных имен не образуют классов. Как писал Рассел, а вслед за ним Р. О. Якобсон в известной работе [Якобсон, 1972], есть имя собаки Фидо, но нет такого свойства «фидоизм» [Рассел, 1996, 2001]. Как считали Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский в известной статье 1973 года «Миф — имя — культура», мифологический язык и текст (хотя само по себе употребление этих терминов, по нашему мнению, применительно к мифу некорректно — там, где есть миф, нет текста; там, где есть текст, уже нет мифа; и сам Лотман это, конечно, прекрасно понимал (ср. [Лотман, Минц, 1982]). Тем не менее, идея, в соответствии с которой мифологическое (а стало быть, и шизофреническое) сознание тяготеет к именам собственным, представляется правильной (см. [Лотман, Успенский, 1992]). Далее Лотман и Успенский пишут, что в мифологическом сознании называние вещей равносильно акту творения [Там же: 61]. Интересны наблюдения основоположников российской семиотики о мифологическом символе, хотя они специально оговаривают, что слово «символ» они употребляют не в пирсовском смысле, а, стало быть, так, как его употребляли психоаналитики. (Хотя Лотман резко отрицательно относился к психоанализу (см. его специальную статью о «фрейдизме» [Лотман, 1974]). Но самый интересный фрагмент этой статьи Лотмана и Успенского для нас следующий. Они пишут:

Мифологический пласт естественного языка не сводится непосредственно к собственным именам, однако собственные имена составляют его ядро. Как показывает ряд специальных лингвистических исследований, <...> в языке вычленяется вообще особый лексический слой, характеризующийся экстранормальной фонетикой, а также специальными грамматическими признаками, кажущимися на фоне данного языка аномальными [Лотман, Успенский, 1992: 62].

По сути, авторы здесь говорят о шизофреническом базовом языке. Итак, что дает нам текст «Розы Мира» в плане специфического мифологически-шизофренического семиозиса номинации. Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что сам Даниил Андреев признавал мифологический, а не логический смысл своей работы. «Метаистория, — писал он, — всегда мифологична» [Андреев, 2006: 76]. Однако, понимая это в духе двойной ориентации, он сам находился внутри этого мифологизирования. Так, тексты Даниила Андреева всякого, кто был знаком с ними, поражают огромным количеством странных нелепых слов с «экстранормальной фонетикой». Самые значительные из этих имен (не всегда собственных) автор поместил в конце книги в кратком словаре. Это такие термины, как брамфатура, Воглеа, Гаттунгр, Гаввах, Друккарг, Гашшава, затомис, Звента-Свентана, Олирна, Рарруги, скривнус, стихиали, уицраоры, Шада-накар, Эйцехоры, хохха, Энроф (нам сейчас не так важны значения этих слов базового языка) и множество-множество других еще более странных, невозможных на русском языке по чисто фонетическим причинам слов, например слово «Ырл».

Проиллюстрируем для примера состояние «хохха», которое было, с точки зрения Даниила Андреева, характерно для Сталина:

Есть специальный термин: *хохха*. Он обозначает сатанинское восхищение, то есть тип таких экстатических состояний, когда человек вступает в общение с высокими демоническими силами не во сне, не в трансе, а при полной сознательности. <...> У Сталина наиболее частыми были такие хохха, когда он общался с великим игвой Друккарга и Жругром; иногда его удостаивает непосредственной инспирацией и сам Урпарп. <...> В состоянии хохха Сталин многократно входил в Гашшарву, в Друккарг, где был виден не только великим игвам, но и некоторым другим. Издалека ему показывали Дигм. Он осторожно был проведен, как бы инкогнито, через некоторые участки Мудгабра и Юнукамна, созерцал чистилище и слои магм. Издали, извне и очень смутно он видел даже затомис России и однажды явился свидетелем, как туда спустился, приняв просветленное тело, Иисус

Христос. Но эта встреча не вызвала в темном духовидце ничего, кроме усиления смертельной ненависти, и именно поэтому она была допущена Урпарпом [Андреев: 622, 656–657].

Сам автор «Розы Мира» так комментирует особенности этих странных слов:

Многие слова их, особенно новые для меня названия различных слоев Шаданакара и иерархий, я повторял перед ними, стараясь наиболее близко передать их звуками физической речи и спрашивал: правильно ли? Некоторые из названий и имен приходилось уточнять по несколько раз; есть и такие, более или менее точного отображения которых в наших звуках найти не удалось. Многие из этих незнакомых слов, произнесенных великими братьями, сопровождались явлениями световыми, но это не был физический свет <...>. Иногда это были уже совсем не слова в нашем смысле, а как бы целые аккорды фонетических созвучий и значений. Такие слова перевести на наш язык было нельзя совсем [Андреев: 89].

Далее Даниил Андреев пишет:

Хочу предварительно сделать замечание еще вот по какому поводу. Думаю, что у многих читающих эту книгу возникает недоумение: почему все новые слова и имена, которыми обозначаются страны трансфизического мира и слои Шаданакара, даже названия почти всех иерархий — не русские? А это потому, что русская метакультура — одна из самых молодых: когда стал возникать ее Синклит, все уже было названо другими. Чаще всего можно встретить в этих словах звучание, напоминающее санскрит, латынь, греческий, еврейский и арабский языки, а иногда — языки еще более древние, которые не знает пока не один филолог. Само собой разумеется, не знаю их и я; только по этим отдельным словам я сужу об их странной фонетической физиономии [Андреев: 146].

Чрезвычайно интересным и даже удивительным для человека такого высокого интеллекта (конечно с нашей научной не мистической точки зрения) является тот факт, что Даниил Андреев не различал реальных исторических и культурных деятелей, например, писателей, многим из которых, особенно Лермонтову, Достоевскому и Толстому, посвящены чрезвычайно глубокие фрагменты (я уже не говорю об удивительной главе, посвященной метаисторической судьбе императора Александра Первого), и их вымышленных персонажей. Например, на полном серьезе он говорит о посмерт-

ной судьбе Свидригайлова, Ставрогина, Петра Верховенского, Андрея Болконского. Вот, например, о последнем:

Возможно, что в следующем эоне, когда преображенное человечество приступит к спасению сорвавшихся в Магмы и Ядро Шаданакара, тот, кто нам известен как Андрей Болконский и ныне находящийся в Магирне, обретет свое воплощение в Энрофе и примет участие в великом творческом труде вместе со всеми нами [Андреев: 528].

Далее на той же странице и том же семантическом ряду следуют Данте, Леонардо, Рафаэль, Микеланджело, Сервантес, Шиллер, Моцарт, Бетховен, Лермонтов и другие.

Эта особенность мифологического сознания автора, мне кажется, не имеет аналогов в культуре. Отчасти, как это ни парадоксально, она соотносится с отечественной традицией литературной критики XIX века, идущей от Белинского, Добролюбова и особенно Писарева — говорить о литературных персонажах: Базарове, Лопухове, Кирсанове, Бельтове и других, — как о реальных людях. Даже Ю. М. Лотман в своей комментарии к «Евгению Онегину» писал о доме в Петербурге, где жил Онегин, что вызвало возмущение молодого тогда Андрея Немзера, который сказал по этому поводу: «Я привык думать, что Онегин нигде никогда не жил». Итак, шизофреническое сознание смыкается с позитивистским научным. Вообще это проблема философская — статус художественного персонажа и его имени (см. [Кастанеда, 1999; Льюис, 1999; Миллер, 1999; Серль, 1999; Woods, 1974]). Например, Барри Миллер рассуждал так: «Если фраза «Шерлок Холмс жил на Бейкер-стрит» бессмысленна, то тогда равно бессмысленной должна быть и фраза «Шерлок Холмс жил на Парк-лейн». Но это не так. В художественном мире рассказов Конан-Дойля первая фраза является скорее истинной, а вторая — безусловно, ложной».

Но художественный дискурс, не имея, с нашей точки зрения, денотативной сферы [Руднев, 1996, 2000], обладает хотя бы планом выражения — это слова, имена собственные, пусть с нулевым экстенционалом. Но мифологические персонажи, мифологические, если понимать мифологию только так, как ее можно понимать — как некое состояние сознания (как она понимается в замечательной статье А. М. Пятигорского «Некоторые замечания о мифологии с точки зрения психолога» [Пятигорский, 1965]) это не то, что вымышленные персонажи беллетристики — у них совершенно иной семиотический статус. Поэтому положение в один ряд «реальных»

мифологических персонажей, например, уицроаров династии Жругров, реальных исторических деятелей таких как Павел Первый, Иван Грозный, Лермонтов, Толстой, с одной стороны, и Свидригайлов и Андрей Болконский, с другой, возможно только в шизофреническом сознании, поскольку именно в шизофреническом сознании не имеет значения отсутствие денотативной сферы.

4. СМЫСЛ И ДЕНОТАТ: МОДАЛЬНОСТИ

Начнем теперь с азов семиотики. Поговорим о треугольнике Фреге из его статьи 1878 года «Смысл и денотат» [Фреге, 1977, 1997 <разные переводы его статьи>].

Треугольник Фреге это соотношение знака, денотата и значения.

Главная ценность статьи Фреге заключалась в разграничении смысла и денотата в косвенных контекстах. Так, денотатом любого предложения в изъявительном наклонении («Он пришел») является его истинностное значение, то есть тот факт, что предложение либо истинно, либо ложно. Смыслом предложения является высказанное в нем суждение, то есть тот факт, что некто пришел. Но если мы имеем предложение с косвенным контекстом, или «пропозициональной установкой» (термин Рассела [Russell, 1982]) «А. сказал, что он пришел», то истинностным значением теперь будет обладать только всё предложение в целом, денотатом же пропозициональной установки, или косвенного контекста («...что он пришел»), которая не является ни истинной, ни ложной, является его смысл, то есть высказанное в нем суждение. Какое это отношение имеет к психосемиотике и тем более к психосемиотической теории шизофрении, если таковая возможна? В наших предшествующих работах, особенно в обобщающей статье [Руднев, 2007], указано, что денотация характерна для депрессивного мышления, которое лишается смысла как ценностной установки, шизофреническое же мышление лишается денотативной установки (предметной сферы). Зато Собственное Я, которое может быть потерянным при шизофрении, затопляется различными безденотативными бредовыми смыслами (ср. главы о шизофрении в психоаналитических книгах [Фенихель, 2004; Тэхкэ, 2003]). Треугольник Фреге при психопатологическом семиозисе распадается. Как мы неоднократно указывали, ссылаясь на многочисленные примеры из ранней книги Юнга «Психология dementia praecox» 1908 года [Юнг, 2000], в терминальной стадии шизофрении, особенно, при бреде величия, больной не может пользоваться пропозициональными уста-

новками (см. статью [Руднев, 2001] и ее расширенный вариант [Руднев, 2001а], перепечатанную в книге [Руднев, 2002]). Это была знаменитая портниха-парафреничка, которая отождествляла себя с Девой Марией, Христом и со всеми, с кем только можно. Но что нам эти отождествления, когда мы утверждаем, что при шизофрении нет денотативной сферы? Когда юнговская портниха говорит «Я— Дева Мария», это, в сущности, не является предложением. Это предложение-действие, скорее, речевой акт в смысле Остина и Серля [Остин, 1999; Searle, 1970], в том смысле, в каком речевым актом является предложение «Я объявляю заседание открытым» — классический пример остиновского перформатива. Это скорее «лосевское» архаическое инкорпорированное предложение-действие — не «Охотник убил медведя», а «Охотнико-медведе-убивание» [Лосев, 1980]. Почему же больная говорит формально на обычном (немецком) языке? Потому что перед тем, как заболеть, она пользовалась обычным языком. Да и теперь она не всегда теряет пресловутое «тестирование реальности»; как отметил Александр Сосланд в устном и частном обсуждении моей статьи [Руднев, 2007], «у шизофреника есть способность к тестированию реальности, которому его много лет обучала культура». Получается, даже в бреде шизофреник как-то тестирует реальность. Но как же он ее тестирует? Разумеется, на свой бредовой лад, — это реальность чистых смыслов.

Как соотносится семиотика смысла и денотата с теорией нарративных модальностей, впервые предложенной чешским филологом Любомиром Долежелом [Doležel, 1979] и дополненной нами в книгах [Руднев, 1996, 2000]? Первоначальными фундаментальными модальностями маленького ребенка являются аксиологическая (ее логическую теорию разработал советский логик А. А. Ивин [Ивин, 1976]) и деонтическая модальности нормы (логико-философскую теорию норм разработал Георг фон Вригт [Вригт, 1986]). Примитивная аксиология реализуется на оральной позиции, потом она сменяется мужской отцовской деонтикой на анальной стадии (на которой фиксируется Obsessia) и вновь сменяется более зрелой аксиологией на фаллической стадии (на которой фиксируется истерия — подробно см. [Руднев, 2007]). По остроумному и глубокому замечанию А. И. Сосланда, высказанному в той же устной беседе, сфера аксиологии соотносится со сферой смыслов, а сфера деонтики, норм, — со сферой денотатов. Как это понимать? Желание, гедонизм, разделение всего на хорошее и плохое — представляется более фантазийным и менее опирающимся на предметно-денотативную область, а нормы — то, что должно, разрешено и запрещено, — опирается прямо на денота-

тивную сферу. Получается, что обсессивные более склонны к денотативной сфере, более заземлены, а так оно и есть на самом деле; истерики же более склонны к фантазии, к сфере чистого смысла, что тоже соответствует даже обыденному представлению об истерике как о фантазере и вруне (барон Мюнхгаузен, Хлестаков). А что происходит при шизофрении? Мы не знаем этого. Мы можем, повторяем, говорить только о репрезентативной семиотической сфере, а не о самой шизофрении. Все в той же беседе Александр Сосланд критиковал меня за то, что я, говоря о «*природе* психической патологии», говорю на самом деле о репрезентации. Потому что семиотическо-вербальное — это только поверхность, а природа — это природа *аффекта*. Тогда же он сказал, что в основе шизофрении, по его мнению, лежит не потеря денотативной сферы, а всеобъемлющий страх, бинсвангеровский Ужас ужасного [Бинсвангер, 1999а] (подробнее см. ниже). Мой критик находился по отношению ко мне в той же диалогической позиции, в которой находился Дарвин в его полемике с Уильямом Джеймсом. Напомним вкратце, в чем там было дело.

Дарвин (в работе «О выражении эмоций у обезьяны и человека») считал, что эмоция первична, а язык вторичен. Уильям Джеймс считал, что язык (там шла речь о языке тела, о жестах и мимике, но это все равно невербальная *семиотика*) первичен, а эмоция, аффект является реакцией на языковой раздражитель. В отличие от Дарвина Джеймс исходил из диалогической модели языка. По Дарвину ситуация такая: «Я испытываю боль и потом уже кричу: «Ай, как больно!» Или вижу что-то приятное, и у меня появляется счастливый смех или слова «Ах, как хорошо!»». Джеймс считал — и я с ним согласен, — что ситуацию надо рассматривать более широко. Сначала я испытываю какой-то семиотический стимул, потом появляется эмоциональная реакция. Мне говорят: «Ты больше ни на что не способен». Мне делается душевно больно. Что здесь первично? Здесь первичен языковой стимул, слова о том, что «я — плохой». Я реагирую депрессивно на слова. Но это могут быть и не слова. Это может быть не вербальный, но все равно семиотический стимул. Я увидел раздавленную кошку, и мне сделалось тоскливо. «Раздавленная кошка» — это языковой стимул. Мне сама реальность сказала: «Ты видишь раздавленную кошку». Или просто светит солнышко, и я улыбаюсь. Я получаю сообщение от реальности: «Какая хорошая погода» — в ответ изменяется моя эмоция. Это соответствует гипотезе лингвистической относительности Э. Сэпира, Б. Л. Уорфа: не реальность строит язык, но язык строит реальность. Язык пер-

вичен. Но он первичен в прагматическом смысле. В онтологическом смысле между языком и реальностью, между речью и эмоцией существует «принципиальная координация» (выражение Эрнста Маха, роль которого в формировании современного мышления мы во многом недооцениваем).

Но предположим, что наш оппонент прав, и главное в шизофрении — не утрата денотативной сферы, а страх, тревога, вообще аффект. С целью выяснить это мы выбрали три концепции шизофрении (обзор психотерапевтических подходов к шизофрении см. в статье [Холмогорова, 1998]): концепцию Людвига Бинсвангера, основателя *daseins*-анализа, и двух психоаналитиков — Отто Фенихеля (главу о шизофрении из его классической книги 1940-х годов «Психоаналитическая теория неврозов») и современного финского психоаналитика Вейкко Тэхкэ (главу о шизофрении из книги «Психика и ее лечение»).

5. ЭУГЕН БЛЕЙЛЕР

Эуген Блейлер, который ввел в культуру XX века сам термин «шизофрения», был директором знаменитой клиники для психически больных Бургхельцли в Цюрихе. Во многом благодаря тому, что под его началом работал молодой Юнг, между психиатрическим Цюрихом и психоаналитической Веной завязались тесные контакты (см. подробнее [Эткинд, 1994]), и Блейлер испытал на себе определенное влияние психоанализа (например, он, так же как и Фрейд, считал, что галлюцинации и бред суть исполнения желаний); однако этот замечательный психиатр во многом сохранил свою уникальную позицию в учении о шизофрении, некоторые аспекты которой мы изложим по его «Руководству по психиатрии», впервые изданному в 1921 году и выдержавшему 15 переизданий, из которых пять вышло на русском языке; последний репринт 1993 года, на который мы и будем ссылаться. Для Блейлера шизофрения это, прежде всего, расстройство ассоциаций — характерно, что с самого начала главы о шизофрении Блейлер начинает говорить о языке, точнее, о речи шизофреников.

Нормальные сочетания идей теряют свою прочность, их место занимают всякие другие. Следующие друг за другом звенья могут, таким образом, не иметь никакого отношения одно к другому. <...>

«Желуди // и это называется по-французски *Au Maltraitage* / — ТАБАК (я тебя так хорошо видел.) // Если на каждой линии что-нибудь написано,

тогда хорошо! «Теперь ischt albi elfi grad. Другой⁴ Nü. Nü. Nüst umme nö hä! — // Союз каторжных: Burghölzli (пациент называет больницу, где он, очевидно, содержится «союзом каторжных», то есть тюрьмой. — *В. Р.*) — // Isch nänig à pres le Manger (первая половина фразы немецкая, вторая французская — *В. Р.*).

В этом примере знак // обозначает места, где ход мыслей совершенно прерывается; может быть, это происходит и в других местах. Он поэтому в целом становится нелогичным и непонятным. Однако и формальная связь нарушена. Французский и немецкий диалект и итальянско-немецкий язык перемешиваются без видимых оснований. Больной слишком хорошо знает французский язык, так что нельзя считать ошибки во французском правописании описками; они соответствуют крушению всего мышления [Блейлер, 1993: 305].

Далее Блейлер пишет:

Относительно последовательного хода мышления <...> «Брут был итальянец», где вместо древнего периода все отнесено к новому; или: испытываете ли вы огорчение?: — «Нет» — Тяжело вам? — «Да, железо тяжело». Слово «тяжело» вдруг употреблено в физическом смысле, истинное соотношение не принято во внимание. Таким образом, мышление и способ выражения приобретают *чуждающийся характер* (Verschroben — шизофреническая чуждаемость. — *В. Р.*) [Блейлер: 306].

Далее Блейлер пишет о шизофреническом символе (М. Е. Бурно сказал бы — «эмблема» [Бурно 2005, 2006]), употребляя этот термин в психоаналитическом смысле:

Частый случай замещений (словечко из фрейдовского «Толкования сновидений» [Фрейд, 1991] — *В. Р.*) представляет *символ*, играющий большую роль в dementia praecox: больной, сам того не замечая, ставит его на место первоначального понятия; он видит огонь, его жгут. И эти вещи, которые для здорового представляют символ любовных мыслей, он галлюцинирует, как реальность. <...> Вследствие отсутствия цели мышление с такой легкостью сбивается на побочную ассоциацию, что иногда руководящими моментами становятся одни звукоподражания. <...> Из-за всех этих расстройств мышление становится нелогичным, неясным, и даже *разлаженным, бессвязным*. <...> Когда идеи, между собой несвязанные, обра-

⁴ Удивительным образом сразу появляется лакановский Большой Другой! (см. [Лакан, 2001; Жижек, 1999; Салецл, 2000]).

зуют всевозможные сочетания, результаты всегда получаются неверные⁵. [Блейлер: 307–308].

А вот об аффекте! (То, в чем нас упрекал А. И. Сосланд, — что мы не придаем должного значения аффекту):

В более тяжелых формах шизофрении наиболее резким симптомом является «*аффективное оупение*». В больницах можно постоянно видеть больных, которые десятками лет не обнаруживают никакого аффекта, что бы ни случилось ни с ними, ни с окружающими. <...> Даже там, где мы видим живые аффекты, все поведение носит на себе отпечаток *равнодушия*⁶. <...> Вообще одним из наиболее надежных признаков болезни является *недостаток аффективных модуляций, аффективная неподвижность*: если аффекты существуют, они долго не держатся. В острых стадиях случается по каким-то внутренним побуждениям, что больные плачут, стонут радуются и бранятся, одно за другим, и неизвестно почему. <... > Радость шизофреника <...> не увлекает, выражение его страдания оставляет холодным⁷ [Блейлер: 309–310].

Вслед за Фрейдом Блейлер говорит о шизофренической амбивалентности (мы в этих случаях употребляем слово «схизис», то есть «расщепление», от чего, собственно и пошло слово «шизофрения», которое и по-русски звучало ранее как «схизофрения»)⁸.

⁵ Блейлер не читал Хлебникова, Хармса и Введенского, что дало бы ему основание сказать, что шизофрения может стать в руках гениального человека весьма эффективным оружием (см. главу «Поэзия и психоз» книги [Руднев, 2005], где анализируется мистерия Введенского «Кругом возможно Бог»).

⁶ «Равнодушие» — один из главных аффектов нарциссизма. Он встречается на каждом шагу в основополагающей книге по нарциссизму Хайнца Кохута «Анализ Я» [Kohut, 1972] (русский перевод [Кохут, 2003]); ср. в разделе данной статьи об Отто Фенихеле психоаналитическую интерпретацию шизофрении как регрессии к первичному нарциссизму.

⁷ «Радость» и «холодный» тоже ключевые термина из нарциссического лексикона (см. [Руднев, 2007с]) (см. также анализ романа Платонова «Чевенгур» в разделе 12).

⁸ См. также главу «Схизис и многозначные логики» нашей книги «Диалог с безумием» [Руднев, 2005]:

Одновременный смех и плач составляет проявление *шизофренической амбивалентности*. Благодаря шизофреническому дефекту ассоциативных путей становится возможным сосуществование в психике противоречий, которые

«Odi et amo», написал Катулл, который был не шизофреником, а эпилептоидом⁹. По-видимому, Блейлер не мог еще осознать того, что он живет в принципе в шизофренической культуре

вообще говоря, исключают друг друга. Любовь и ненависть к одному и тому же лицу могут быть одинаково пламенны и не влияют друг на друга (аффективная амбивалентность (больному в одно и то же время хочется есть и не есть; он одинаково охотно исполняет то, что хочет, и чего не хочет <...> он в одно и то же время думает «Я такой же человек, как и вы!» и «Я не такой человек, как вы»! Бог и черт, здравствуй и прощай для него равноценны и сливаются в о д н о понятие [Блейлер: 312–313].

Ср.:

1. Могу ли я представить, чтобы «здравствуй и прощай» были «равноценны»? Видимо, имеется в виду, не равноценны, а равнозначны. Как ты себе это представляешь? Он подходит к врачу и говорит ему: «Здравствуйте, господин доктор!», на что доктор отвечает: «Здравствуйте, господин N». И больной тут же говорит: «Прощайте, доктор!». Потом, подождав секунду, он опять говорит: «Здравствуйте, господин доктор!» Если бы не было повторения первой фразы, можно было бы подумать, что они просто встретились на секунду и тут же попрощались. Представим себе, что сумасшедший временно выздоровел, он идет по улице и встречает того доктора, у которого он лежал в больнице. Он говорит ему: «Здравствуйте, доктор!» и снимает шляпу. Врач отвечает: «Здравствуйте, господин N» и тоже приподнимает шляпу. Но поскольку оба они торопятся, то N тут же говорит «Прощайте, господин доктор!», и они откланиваются.

2. В чем же состояло безумие в первом случае? В самом факте повторения первой фразы? Конечно, можно представить себе, что больной издевается над доктором, просто симулирует. Но это доказывает только, что он *правильно* симулирует. Но я все равно не понимаю, что значит здесь «шизофренический дефект ассоционных путей», благодаря которому, согласно Блейлеру, противоречия становятся возможны. Почему, если у человека расстроены ассоциации, он должен повторять «Здравствуйте, доктор» и «Прощайте, доктор»? Вероятно, имеется в виду, что у человека с нормальными ассоциациями встреча с человеком ассоциируется с приветствием, а расставание — с прощанием, а у шизофреника все спуталось в один клубок, у него появился «комплекс» (это словечко придумали Блейлер с Юнгом («Психология dementia praecox» [Юнг, 2000]). У него приветствие оторвалось от ситуации встречи, но не оторвалось от своего семантического контрагента — от прощания. То есть у него не расстройство ассоциаций, а другое направление ассоциаций. Не от семантики к соответствующей прагматической ситуации и обратно, а от одной семантике к другой, в данном случае противоположной. У этого

(об этом см. заключительный раздел данного исследования) и что он сам является частью этого культурного шизофренического проекта. Амбивалентность — за этим словом стоит множество культурных контекстов, в первую очередь, тартуский структурализм Лотмана и «инверсия двоичных противопоставлений» в теории карнавала М. М. Бахтина.

6. «МЕЛКИЙ БЕС» ФЕДОРА СОЛОГУБА: ОТ ПАРАНОИИ К ШИЗОФРЕНИИ

Роман Сологуба является энциклопедией шизофренического сознания на всех его стадиях. Уже в самом начале повествования Передонов характеризуется всеми негативными признаками шизофренического расстройства: он подавлен, угрюм, на лице его выраже-

сумасшедшего другая языковая игра. Он играет в игру, в которой, если произносишь «плюс», после этого надо произнести «минус». Потом можно опять «плюс». Здесь не расстройство, а перестройка ассоциаций. Семантика становится самодовлеющей. И в этом смысле по-своему сумасшедший говорит вполне логично.

3. Но разве нельзя себе представить ситуацию, когда он не повторяет «Здравствуйте, доктор» и «Прощайте, доктор», а после «Здравствуйте, доктор» говорит, например: «Ветер по морю гуляет и кораблик подгоняет». Если же доктор его спросит «Вы цитируете Пушкина?», он скажет вновь невпопад «Часов однообразный бой, томительная ночи повесть». Или лучше он скажет что-то совсем из другой области, например, сформулирует первый закон Ньютона. Можно ли здесь найти какую-то логику? Пусть ассоциации расстроены, но они все-таки есть, иначе бы он вообще ничего не говорил. Можно сказать, что ассоциации идут по каким-то другим законам, чем у здорового человека. Но, вообще-то говоря, законы те же самые, скорее другое их применение. Что ты имеешь в виду? Что у всех людей в голове что-то вертится, какие-то обрывки стихов, песенки, какие-то разрозненные клочки воспоминаний, и они могут по произвольным ассоциациям возникать в тот или иной момент разговора. Отличие больного человека от нормального в том, что нормальный держит эти ассоциации при себе. Когда Джойс писал «Улисса» он применил такой прием: он заставил героя смешанно в одном потоке произносить и то, что он говорит и то, что он обычно оставляет при себе. Это и было названо потоком сознания. Впервые это применил, видимо, Толстой в «Анне Карениной», в монологе Анны на пути в Обираловку — «Куафер Тюткин» и т. д. [Руднев, 2005: 7–9].

⁹ См. главу «Эпилептоидный дискурс» нашей книги «Характеры и расстройства личности» [Руднев, 2002] (см. также [Бурно, 1990, 2006]).

ние тупости и скуки, которое сменяется механическим мертвенным выражением в конце романа, говорит он со злобой, его охватывает страх и ужас, для него характерны тоска, тупость, равнодушие, отрывистый inferнальный хохот, неожиданно и немотивированно сменяющий тупое настроение. «Лицо у Передонова оставалось тупым и не выражало ничего. Механически, как на неживом, прыгали на его носу золотые очки и короткие волосы на его голове» [Сологуб, 1988: 47]. Он одновременно обсессивен и паранойялен, что нередко бывает при зарождении бреда преследования (превращение обсессии в паранойю, навязчивых представлений — в сверхценные, описано Л. Бинсвангером в работе «Случай Лолы Фосс» [Бинсвангер, 1999]).

Передонов обсессивен, анален, все время подчеркивается его грязность, и все вокруг его окружающее грязно, улицы, женщины. Он ненавидит чистеньких гимназистов, питая к ним некое угрюмое садистическое вожеление. Он нарциссичен — равнодушен ко всему, что не относится к его личности («он не принимал никакого участия в чужих делах, — не любил людей, не думал о них иначе, как только в связи со своими выгодами и удовольствиями» [Сологуб: 30–31]. Передонов — эротоман, думает, что все женщины в него влюблены и хотят выйти за него замуж. Он садист — любит, чтобы пороли гимназистов. Постепенно от бреда отношения он переходит к бреду отравления и преследования, далее к галлюцинациям: мелким визуальным (недотыкомка), характерным для алкогольного делирия (он все время напивается), слуховыми и обонятельными. Для Передонова характерна нарциссическая грандиозность и мегаломания: он думает, что, когда он станет инспектором, благодаря покровительству княгини, все будут его уважать и восхищаться им.

У Передонова все вызывает страх и отвращение («гадость», «пасть» — его любимые слова). «У него не было любимых предметов, как не было любимых людей». Это отсутствие приятных эмоций и хороших объектов финский психоаналитик Вейкко Тэхкэ (см. о его взглядах на шизофрению в разделе 14) считает признаком шизофрении («общей чертой для всех психотических состояний является экспериментальная утрата хорошего (либидинального) внешнего объекта» [Тэхкэ 2001: 296]).

Проследим развитие болезни Передонова последовательно по тексту.

В романе подчеркивается грязная атмосфера, окружающая самого Передонова и его «близких». Они с Варварой и Володиным обливают стены квартиры кофе и топчут их каблуками, чтобы сде-

лать «пакость» хозяйке. Передонов чрезвычайно скуп, и в романе все время говорится о деньгах.

— Да еще плати ей месяц, за такую-то гадость.

Передонов захохотал от радости, что выедет и за квартиру не заплатит (с. 32).

Передонов и сам знал, что два рубля, но ему приятнее было бы заплатить только рубль (с. 146).

Передонов продолжал ставить свои условия:

— Другие из скупости покупают тонкие обручальные кольца, серебряные вызолоченные, а я так не хочу, а чтоб были настоящие золотые. Я даже хочу вместо обручальных колец заказать обручальные браслеты — это и дороже и важнее (с. 209).

Смесь obsessions (золото в психоанализе приравнивается к испражнениям) и бреда (обручальные браслеты).

Поцелуй мой кукиш, дам денег, не поцелуешь — не дам (с. 213). (Передонов носит палку с набалдашником-кукишем.)

Недотыкомка бегала под стульями и по углам и повизгивала. Она была грязная, вонючая, противная, страшная (с. 233). (Галлюцинация сочетается с obsessивным началом — восприятие галлюцинаторного объекта как грязного.)

Давайте пачкать и в зале (с. 47).

Он боялся сквозняка, — простудиться можно. Поэтому в квартире было душно и смрадно (с. 63).

Чисто вымытых гимназистов он презирал (презрение — нарциссический аффект — см. [Кохут, 2003]; см. также нашу статью «Апология нарциссизма» в одноименной книге [Руднев, 2007d]) и преследовал. Он называл их ласкомойками. Неряхи были для него понятнее (с. 37).

— Чистые какие, — думал он, — даже в ушах ни грязинки... Пожалуй, — думал Передонов, — их никогда не секут (с. 107). (Здесь сочетаются obsessions и садизм.)

Передонов боится черной книги, боится ходить по определенной стороне улицы, он перевешивает в сортир то портрет Пушкина, то портрет Мицкевича.

Наряжаться, чиститься, мыться. На все это нужно время и труд; а мысль о труде наводила на Передонова тоску и страх. Хорошо бы ничего не делать, есть, пить, спать да и только! (с. 249)

Только сравнить, — безумный, грубый, грязный Передонов — и веселая, светлая, нарядная благоуханная Людмилочка (с. 285).

В сущности, Передонов окончательно сходит с ума оттого, что влюбляется в слишком чистого телом и душой Сашу Пыльникову, которого он хочет уличить в том, что тот девочка, и высечь. Садизм это ведь вид извращения, а значит вид извращенного сексуального наслаждения. Передонов совершает обсессивные обряды заговора, граничащие с бредом, он «чурается»:

Передонов закружился на месте, плевал во все стороны и бормотал:

— Чур-чурашки, чурки-болвашки, буки-букашки, веде-таракашки. Чур меня. Чур меня. Чур, чур, чур. Чур-перчур-расчур.

На лице его изображалось строгое внимание, как при совершении важного обряда. И после этого необходимого действия он почувствовал себя в безопасности от рутиловского наваждения (с. 60).

Обсессия сменяется у Передонова бредом отношения, отравления и преследования, причем эти бредовые идеи идут у него попеременно, в разрез с традиционными представлениями о развитии шизофренического психоза — вначале бред отношения, затем бред преследования, затем бред величия (см., например [Ясперс, 1997; Рыбальский, 1991]).

Передонов так же внезапно перестал смеяться, и угрюмо сказал¹⁰, тихо почти шепотом:

— Донесет, мерзавка.

— Ничего не донесет, нечего доносить, — убеждал Рутитов.

— Или отравит, — боязливо шептал Передонов (с. 27).

¹⁰ Пунктуация Ф. Сологуба не совпадает с современной.

Передонов угрюмо взглянул на нее, и сказал сердито:

— Нюхаю, не подсыпано ли яду.

— Да что ты, Ардальон Борисыч! — испуганно сказала Варвара. — Господь с тобой. С чего ты это выдумал?

— Омегу набуровила! — ворчал он.

— Что мне за корысть травить тебя, — убеждала Варвара, — полно тебе петрушку валять.

Передонов еще долго нюхал, наконец успокоился и сказал:

— Уж если яд, так тяжелый запах непременно услышишь, только поближе нюхнуть, в самый пар (с. 36).

«Еще подсыплет чего-нибудь», — подумал он (с. 40).

Мурин громко крикнул:

— Пли!

И прицелился в Передонова кием. Передонов крикнул от страха, и присел. В его голове мелькнула глупая мысль, что Мурин хочет его застрелить (с. 53).

А еще на кухне подсыпят ему яду, — Варя со злости подкупит кухарку (с. 59).

Верига подвинул Передонову ящик с сигарами. Передонов побоялся взять и отказался (с. 103).

Тоскливо было на душе у Передонова. Володин все не пристроен — смотри за ним в оба, не снюхался бы с Варварою. <...> У нее есть родня в Петербурге: напишет, и, пожалуй навредит (с. 153).

Таких цветов, вспомнил Передонов, много в их саду. И какое у них страшное название. Может быть, они ядовиты. Вот, возьмет их Варвара, нарвет целый пук, заварит вместо чаю и отравит его, — потом уж когда бумага придет, — отравит, чтоб подменить его Володиным. Может быть, они уже условились. Недаром же он знает, как называется этот цветок (с. 153).

«Еще отравят, — подумал он. — Отравить-то всегда легче, — сам выпьешь, и не заметишь, яд сладкий бывает, а домой приедешь, и ноги протянешь» (с. 182).

Передонову кажется, что все над ним смеются: «Надо мной смеетесь?» — спросил он (с. 34). Ему кажется, что сама природа за ним наблюдает: «А вокруг спустилась ночь, тихая шуршащая зловещими подходами и пошептами. <...>

В глубине двора подозрительно шептались о чем-то деревья рутиловского сада. Передонов уже начал бояться что, пока он тут стоит, на него нападут и ограбят, а то так и убьют. Он прижался к самой стене, в тень, чтобы его не видели, и робко ждал» (с. 57). «Все предметы за тьмою странно и неожиданно таились, словно в них просыпалась иная, ночная жизнь, непонятная для человека, и враждебная ему. Передонов тихо шел по улицам, и бормотал:

— Ничего не выследишь. Не на худое иду. Я, брат, о пользе службы забочусь. Так-то (с. 177).

Во рву на улице, в траве под забором, может быть кто-нибудь прячется, вдруг выскочат и уколошат. И тоскливо стало Передонову (с. 60).

Передонов болезненно боится полицейских — городских и жандармов, так как ему кажется, что на него донесут из-за того, что он у себя в доме держит Писарева (не забудем, что этот безумный монстр — учитель русского языка и литературы!):

— А Наташка-то наша, — сообщила Варвара, — от нас прямо к жандармскому постушла.

Передонов вздрогнул, и лицо его выразило ужас (с. 65).

На углу двух улиц он встретил жандармского штаб-офицера. Неприятная встреча! (с. 74)

В воротах, распахнутых настежь, попался Передонову городской, — встреча, наводившая в последние дни на него уныние. <...> Грязно было на дворе (с. 112).

Передонов не выносил, когда на него пристально смотрели:

— Чего вы на меня глазеез? — грубо спросил он. — На мне узоров нет. Или вы сглазить меня хотите? (с. 80)

В классе Крамаренко смотрел на Передонова в упор, и улыбался, и это еще более страшило Передонова (с. 190).

Передонов бредово мнителен, он может себе вообразить, что у него вместо носа вскочит свиной пяточок:

— Ардальон Борисыч, а у тебя есть пяточок?

— Есть да тебе не дам, — злобно ответил Передонов.

Рутилов захохотал.

— Коли у тебя есть пятачок, так как же ты не свинья! — крикнул он радостно.

Передонов в ужасе хватился за нос.

— Врешь, какой у меня пятачок, у меня человечья харя, — бормотал он (с. 62).

У Передонова начинается мегаломания:

— Господин инспектор второго ранга Рубанской губернии, — бормотал он себе под нос, — его высокородие статский советник Передонов. Вот как! Знай наших! Его превосходительство директор народных училищ Рубанской губернии, действительный статский советник Передонов. Шапки долой! В отставку подавайте! Я вас подтяну!

Лицо у Передонова сделалось надменным: он получал уже в своем скудном воображении долю власти (с. 186).

Паранойяльный бред занимает промежуточное положение между большим психозом типа шизофрении и классическим неврозом вроде obsessions¹¹. С одной стороны, паранойяльный бред — это настоящий бред, то есть такое положение вещей в сознании, когда картина мира, которую это сознание продуцирует, фундаментально не соответствует картине мира того социума, в котором он находится (говоря на более категоричном языке традиционной психиатрии — это «неправильное, ложное мышление»). С другой стороны, главной чертой паранойяльного бреда, отделяющего его практиче-

¹¹ Проблема разграничения паранойи и шизофрении, то есть наличие двух точек зрения — 1) паранойя это начальная стадия шизофрении; 2) паранойя это отдельное заболевание — до сих пор не решена в клинической психиатрии (обзор точек зрения по этому вопросу см. например [Смулевич, Щирна, 1972]). Мы будем исходить из принятой в западной традиции точки зрения, что любое расстройство личности может проходить в трех регистрах: невротическом, пограничном и психотическом [МакВильямс, 1998; Кернберг, 2000], и что паранойя здесь не исключение, то есть может быть паранойяльный невроз (паранойяльная психопатия, акцентуация), паранойяльное пограничное состояние и паранойяльное психотическое состояние (паранойяльный бред). В целях концептуальной ясности условной границей между паранойяльным бредом и параноидным бредом (и тем самым между паранойей и параноидной шизофренией) мы будем считать наличие экстраекции [Руднев, 2001], то есть галлюцинаций.

ски от всех остальных видов бреда, заключается в том, что бредовой (неправильной, ложной) в нем является только основная идея, посылка. Остальное содержание бреда, выводящееся из этой посылки, обычно в этом случае бывает вполне логичным и даже подчеркнуто логичным (поэтому паранойяльный бред называют систематизированным и интерпретативным) или, как говорят психиатры, «психологически понятным».

Так, например, при паранойяльном бреде ревности ложной является главная посылка больного, что жена ему постоянно и систематически изменяет чуть ли не со всеми подряд. Все остальное в поведении больного — слежка за женой, проверка ее вещей, белья, гениталий, устраивание допросов и даже пыток с тем, чтобы она призналась (подробно см. [Терентьев, 1991]), — все это логически вытекает из посылки. То есть поведение параноика хотя и странно, но оно логически не чуждо здоровому мышлению в отличие, скажем, от поведения шизофреника, который может утверждать, что он является одновременно папой римским и графом Монте-Кристо, что его преследуют инопланетяне, которые при помощи лучей неведомой природы вкладывают ему свои мысли в мозг. Говоря языком двух наших предыдущих исследований [Руднев, 2001, 2001б], можно сказать короче. Паранойяльный бред тем отличается от шизофренического, что в нем нет экстраекции и экстраективной идентификации, то есть у бредящего параноика не бывает галлюцинаций и он не отождествляет себя с другим людьми. Если же это начинает происходить, то это означает, что перед нами была паранойяльная стадия шизофренического психоза, и теперь она переходит в параноидную стадию, для которой характерна экстраекция.

Но нас в данном случае интересует именно такой бред, при котором нет экстраекции. Этот феномен интересен тем, что он очерчивает границы, отделяющие психоз от не психоза и подчеркивающие сущность психоза. Основное отличие бредящего параноика от шизофреника заключается в том, что параноик разделяет одну и ту же фундаментальную картину мира со здоровыми людьми, не сходясь с ними только в одном пункте, который составляет главную мысль бреда, например, измена жены, или тот факт, что евреи добиваются мирового господства. Но, сохраняя фундаментально общую картину мира со здоровыми людьми, параноик заостряет, акцентирует ее черты, что позволяет нам тем самым попытаться обнаружить, в чем именно эти черты состоят.

Главное различие между картиной мира нормального человека (нормального невротика) и картиной мира психотика заключается

в том, что в последнем случае означающее, символический аспект, не просто превышает означаемое, «реальность», но полностью ее подменяет [Лакан, 1998]. То есть психотическое сознание оперирует знаками, не обеспеченными денотатами. Этих денотатов просто не существует. И в этом сущность экстраекции. При этом важно не только то, что психотик все придумывает, но что источник его выдумок — галлюцинации, которые находятся по ту сторону семиотики, поскольку у знака должно быть две стороны: означаемое и означающее, план содержания и план выражения (или денотат) — у галлюцинаций нет плана выражения, нет денотата. В каком-то смысле их странность как раз состоит в этой семиотической неопределенности. Но при этом экстраективное сознание не нуждается в семиотическом подтверждении. Ему вполне достаточно ссылок на собственный опыт, который носит транссемиотический характер. Ему все это нашептали голоса — а что это за голоса, какова их семиотическая природа, их статус, не только не известно, но и не важно в принципе. Достоверность экстраективного опыта гарантируется самим наличием этого опыта. В этом суть шизофренического бреда — он считает треугольник Фреге — при шизофрении знак, денотат, значение — все смешивается. Слово и вещь перестают различаться. С точки зрения наблюдающего за шизофреническим бредом здорового сознания никаких денотатов там вообще нет — у галлюцинаций нет денотатов, во всяком случае, для другого¹². А если нет денотатов, то нет и знаков. То есть для шизофреника знак и предмет, как для первобытного человека, это, по всей видимости, одно и то же. Поэтому мы говорим, что шизофреник живет по ту сторону семиотики.

И вот паранойяльное сознание интересно как раз тем, что оно предельно заостряет, карикатуризирует семиотичность мира здоровых людей. По нашему мнению, специфическая гротескная семиотичность является главной отличительной чертой паранойи. Ср.:

Параноидный человек по-своему интерпретирует картину мира, но он очень точен в деталях. Свои предубеждения и интерпретации он накладывает на факты. Его интересует не видимый мир, а то, что за ним скрыто, и в видимом мире он ищет к этому ключи. Его интересуют скрытые

¹² Это то же самое, что индивидуальный язык, над проблемой которого любил размышлять Витгенштейн. Индивидуального языка не может быть, потому что если этим языком может пользоваться только один человек, то это уже не язык, поскольку язык в принципе социальный феномен [Витгенштейн, 1994a].

мотивы, тайные цели, особое значение и т. п. Он не спорит с обычными людьми о фактах; он спорит о значении фактов [Шапиро, 2000: 58].

Практически во всех проявлениях окружающей жизни параноик видит знаки того, что имеет отношение к его бреду (или сверхценной идее). В случае бреда отношения все или подавляющее большинство элементов действительности вокруг больного воспринимаются как знаки того, что все думают о нем и все свидетельствуют о нем. При бреде ревности практически все в поведении жены (или мужа) являются знаками того, что она (он) изменяет. При эротомании напротив все в поведении объекта является знаковыми свидетельствами того, что он влюблен в субъекта (отсюда такие характерные для параноиков выражения, как *красноречивый* взгляд, *многозначительная* улыбка, *прозрачный* жест, *не оставляющий ни какого сомнения* кивок головой, *слишком понятное* замешательство и т. п.).

Приведем известные клинические примеры, свидетельствующие о повышенно-знаковом восприятии мира при паранойальном бреде.

Первый пример из Блейлера — бред отношения:

В начале болезни пациентки пастор сказал в проповеди: «Со дня Нового года у меня не выходит из головы: паши новь, не сей между терниями». Вскоре после этого по улицам носили в виде масленичной шутки изображение прыгающей свиньи с надписью: «Выступление знаменитой наездницы мадам Дорн (Dorn — по-немецки — терний). Тогда пациентке стало ясно, что люди поняли намеки пастора. Свинья — намек на то, что больная была «непорядочной».

Надзиратель отделения входит, насвистывая, в канцелярию. Бредовая идея: директор больницы хочет отстранить ее от работы; люди знают об этом и уже радуются этому.

Какой-то неизвестный человек идет по направлению к дому и зеваает. Он хотел дать ей понять, что она лентяйничает и должна быть отстранена от работы.

Когда она была еще у себя дома, она прочла в одной газете, что в Базеле какая-то девушка упала с лестницы. Бредовая идея: журналист хочет дать ей понять, что, находясь на прежней службе, она недостаточно хорошо вытирала пыль с лестницы [Блейлер, 2001: 103].

Следующий клинический пример (бреда ревности) — из современной монографии:

...стоит жене сходить в магазин, как он обвиняет ее в том, что она имела за столь короткое время сношения с несколькими мужчинами. Дома замечает признаки посещения жены мужчинами (не так лежат спички, сигареты). Следит за ней, прячась возле проходной предприятия, где она работает; проверяет ее белье, осматривает тело, половые органы, когда жена моется, обвиняет ее в том, что она «замывает следы». Не выпускает жену ни на шаг из квартиры, ревнует ее буквально ко всем мужчинам. <....>

«Вспоминал», что жена была беременна от другого парня, с которым встречалась до замужества, находил уши у детей такими же, как у того парня [Терентьев, 1991: 162].

В своем поведении параноик, особенно патологический ревнивец, уподобляется детективу — он следит за женой, устраивает ей допросы, ведет протокол следствия [Там же], то есть играет в языковую игру повышенной степени семиотичности. Фактически мир для этого человека представляет собой послание, адресованное ему одному. Причем смысл этого послания уже заранее ему известен. Все свидетельствует об одном и том же.

В этом основное отличие параноического восприятия мира от обсессивного, которое тоже семиотично, но в отличие от паранойяльного, где все знаки имеют одно значение, в обсессивном мышлении этих значений два — плохое и хорошее, благоприятное и не благоприятное. Если встречается баба с пустым ведром, то это неблагоприятный знак, если с полным — благоприятный. Если сложить цифры на номерном знаке проезжающей машины и получится четное число, это благоприятный знак, а если нечетное то неблагоприятный и так далее. Получается, что у обсессивного человека все же есть надежда на благоприятный исход, у параноика ее практически нет, потому что если все имеет значение, причем одно и то же, то это почти равносильно тому, что все вскоре значение потеряет, то есть значение престанет быть значением и станет реальностью. Это действительно происходит, когда паранойяльный бред переходит в параноидный.

Когда параноик читает газету или слушает радио и вычитывает и выслушивает там что-то о себе и когда шизофреник делает то же самое, разница в том, что параноик читает реальные знаки, но прочитывает все в своем духе. Для параноидного шизофреника реальный источник информации это только повод, «пенетративный» канал связи [Сосланд, 2005]. Он может быть и реальным, и галлюцинаторным. Ср. следующее свидетельство шизофренички:

На следующий день по телевидению передавали концерт «С песней по жизни». И мне вдруг показалось, что все песни исполнялись специально для меня, для моей мамы, для моего мужа и для Игоря. Игорь — это парень, которого я любила очень давно, лет 8–9 назад. И вот, когда я слушала песни, мне показалось, что артисты поют о той моей первой любви к Игорю. Да и в самих артистах, мне казалось, я узнаю, его, Игоря, мужа Родиона и себя.

В тот день я слушала все передачи по радио и стала их конспектировать. Мне казалось, что передача «Шахматная школа» идет по радио специально для меня. Я стала воображать себя уже разведчиком, а передача «Шахматная школа» как бы была для меня зашифрованным сообщением из «центра». Итак, сначала я артистка, затем разведчик, наконец, космонавт [Рыбальский, 1986: 193].

Начало как будто паранойяльное — бред отношения, потом мы видим, что это параноид — в момент галлюцинирования, экстраекции; здесь даже присутствует элемент экстраективной идентификации — больная отождествляет себя с социально-престижными ролями. При параноидном бреде уже нет нужды в реальных знаконосителях — если бы не было телевизора и радио, пациентка услышала бы «голоса». То есть при шизофреническом психозе, происходит полное отчуждение сферы символического — шизофреническая «семиотика», семиотика Даниила Андреева, президента Шрёбера, экстраективная семиотика строится на мнимых знаконосителях галлюцинаторного характера.

Паранойяльный бред интересен тем, что здесь, может быть, в последний раз, больной еще пытается говорить на языке, общем для него и мира. С параноиком уже нельзя спорить о том, действительно ли значит что-либо данный ему знак или нет, но во всяком случае понятным является, на какой элемент реальности он указывает: на улыбки, пятна на белье, многозначительные взгляды — формально-феноменологически они действительно существуют в реальности для другого лица.

Паранойяльный бред у Передонова постепенно преходящий в экстраективный шизофренический бред преследования с галлюцинациями построен на идее, что его сожительница Варвара хочет подменить его Володиным:

Передонов не любил размышлять. В первую минуту он всегда верил тому, что ему скажут. Так поверил он и влюбленности Володина в Варвару. Он

думал: вот окрутят с Варварой, а там как поедут на инспекторское место, отравят его в дороге ерлами (ерлы — кушанье, которое предложил ему Володин, род куты. — *В. Р.*), и подменят Володиным: его похоронят как Володина, а Володин будет инспектором. Ловко придумали! [Сологуб: 43].

Передонов верит всему, что ему говорят, потому что логика у него изначально дефектная, шизофреническая. Ср. характерный эпизод, когда Рутитов уговаривает его жениться на одной из своих сестер:

— Ты только постой у ворот, — убедительно говорил Рутитов, — я тебе любую выведу, которую хошь. Ну, послушай, я сейчас тебе докажу. Ведь дважды два четыре, так или нет?

— Так, — отвечал Передонов.

— Ну вот, дважды два четыре, что тебе следует жениться на моей сестре.

Передонов был поражен.

«А ведь и правда, — подумал он, — конечно, дважды два четыре». И он с уважением посмотрел на Рутитова. «Придется венчаться!» (с. 54)

Для параноика, как мы уже говорили, важное значение имеет повышенная гротескная семиотичность. Последнее у Передонова выражается в том, что он любит знаки отличия: ордена, погоны, кокарды:

Надел мало употребляемый им фрак. <...> Досадовал, что нет ордена. <...> Ну, да вот при новой форме будет видно. Хорошо, что там погоны будут по чину, а не по классу должности. Это важно будет, — погоны, как у генерала. И одна большая звездочка. Сразу всякий увидит, что идет по улице статский советник (с. 88).

Передонов вынул из коробки шапку с кокардою. Он решил, что отныне будет носить только ее (с. 111).

Он бормотал несвязные слова и, сидя в кресле, старался держать шапку так, чтобы исправник видел кокарду (с. 113).

Стали выходить из церкви. Заметили что у Передонова не шляпа, как всегда прежде, а фуражка с кокардою (с. 121).

Передонов не сомневался, что раскрытие в одном из гимназистов девочки обратит внимание начальства и что, кроме повышения, ему дадут орден (с. 137).

Но постепенно Передонов начинает терять тестирование реальности, он переходит из паранойяльной стадии в параноидную:

...чувства его служили ему еще хуже. И мало-помалу вся действительность заволакивалась перед ним дымкой противных и злых иллюзий (с. 120).

Начинается галлюцинирование:

Одно странное обстоятельство смутило его. Откуда-то прибежала удивительная тварь неопределенных очертаний, — маленькая, серая, юркая недотыкомка. Она посмеивалась, и дрожала, и вертелась вокруг Передонова. Когда же он протягивал к ней руку, она быстро ускользала, убегала под дверь или под шкаф, а через минуту появлялась снова, и дрожала, и дразнилась, — серая, безликая, юркая (с. 126).

Он взял распечатанную колоду, которая только однажды была в употреблении, и принялся перебирать карты, словно отыскивая в них что-то. Лица у фигур ему не понравились: глазастые такие.

В последнее время за игрою, ему все казалось, что карты ухмыляются. Как Варвара. Даже какая-нибудь шестерка являла нахальный вид, и непристойно вихлялась.

Передонов собрал все карты, какие были, и остриями ножниц проколол глаза фигурам, чтобы они не подсматривали (с. 192).

Все хохотали, а Передонов оставался угрюм и молчалив. Ему казалось, что ослепленные фигуры кривляются, ухмыляются и подмигивают ему зияющими дырками в своих глазах. <...> Пиковая дама даже зубами скрипела, очевидно, злобясь на то, что ее ослепили (с. 194).

Визуальные галлюцинации начинают идти впережку со слуховыми:

Смех — тихий смешок, хихиканье да шептанье девиц Рутимовых звучали в ушах Передонова, разрастаясь порою до пределов необычайных, — точно прямо в лицо ему смеялись лукавые девы, чтобы рассмешить — погубить его. <...>

Порою, меж клубами ладанного дыма, являлась недотыкомка, дымная, синеватая, глазки блестели огоньками, она с легким звяканьем носилась иногда по воздуху, но недолго, а все больше каталась в ногах у прихожан, издевалась над Передоновым и навязчиво мучила (с. 204).

Почему так боится Передонов смеха, почему рассмешить это значит погубить? Ему все время кажется, что над ним смеются («собаки хохотали над ним, люди облаивали его» (с. 223), и в романе почти на каждой странице раздается смех, хихиканье, хохот. Отрывисто хохочет часто и сам Передонов. Потому что смеется дьявол (как известно Иисус никогда не смеялся). Это дьявол издевается над мелким бесом Передоновым, он — оборотень, как оборотнем кажется ему Саша Пыльников (ему кажется, что это девочка, переодетая в мальчика), собственный кот («Кот уже стал ему страшен, и чихание его показалось ему злою хитростью», он тут же называет кота чертом (с. 214); в фольклоре кот действительно inferнальное животное, особенно черный — вспомним «Мастера и Маргариту») и его приятель Володин, который на глазах Передонова превращается в барана, и Передонов в конце-концов в приступе безумия, подобно тому, как Каин убивает своего брата Авеля, режет Володина ножом по горлу, как жертвенного барана. Даже гимназисты кажутся ему в бреду оборотнями, картами-восьмерками (с. 234).

Экстраактивная действительность вконец побеждает Передонова, вся реальность это уже бредово-галлюцинаторная псевдорéalность психотика:

Уже Передонов был весь во власти диких представлений. Призраки заслонили от него мир. Глаза его, безумные, тупые, блуждали, не останавливаясь на предметах, словно ему всегда хотелось заглянуть дальше их, по ту сторону предметного мира... (с. 250)

Ветка на дереве зашевелилась, съезжилась, почернела, закаркала и полетела вдаль. Передонов дрогнул, дико крикнул и побежал домой (с. 206).

Дверь в переднюю казалась Передонову особенно подозрительной. Она не затворялась плотно. Щель между ее половинами намекала на что-то, таящееся вне. Не валет ли там подсматривает? Чей-то глаз сверкал, злой и острый (с. 232).

Кот следил повсюду за Передоновым широко-зелеными глазами. Иногда он подмигивал, иногда страшно мяукал. Видно было сразу, что он хочет подловить в чем-то Передонова, да только не может и потому злится. Передонов отплеывался от него, но кот не отставал (с. 233).

Передонов ворчал: «Напустили темени, а к чему?» (с. 212)

Характерен неопределенно-личный оборот. Когда хотят сказать, что какие-то одушевленные силы действуют тайно и в злонамеренных целях, употребляют неопределенно-личные конструкции. «Ну вот, опять по телевизору ничего хорошего не показывают». «Ну, теперь опять будут душить свободу!» То есть Передонов воспринимает естественные природные явления — наступление темноты просто из-за вечера — как вражеские козни какой-то одушевленной дьявольской силы, от которой он уже не может «зачураться», поскольку психотическое в его сознании победило.

Ср. еще один такой же пример:

Когда Передоновы возвращались из-под венца, солнце заходило, а небо все было в огне и золоте. Но не нравилось это Передонову. Он бормотал:

— Наляпали золота кусками, аж отваливается. Где это видано, чтобы столько тратить! (с. 218–219)

Несмотря на то что «Мелкий бес» это действительно энциклопедия паранойяльно-параноидного сознания, в чем читатель мог убедиться, сама структура сологубовского романа не шизофренична, а скорее шизотипична (подробно об этом понятии см. нашу статью «Шизотипический дискурс» в книге [Руднев, 2004]), то есть наполнена цитатами и реминисценциями. Уже самые первые фразы «Предисловия ко второму изданию», где автор говорит о том, что в Передонове он изобразил все отвратительное в современном человеке, является несомненной реминисценцией к «Предисловию» «Героя нашего времени», где Лермонтов говорит о том, что Печорин портрет не автора, а портрет пороков самого времени. Точно так же последняя фраза романа, где Передонов после убийства Володиной сидит с бессмысленным выражением лица, отсылает к соответствующей сцене «Идиота» Достоевского, когда в таком же примерно положении находят Мышкина после проведенной ночи с Рогожиным у трупа Настасьи Филипповны. В романе «Мелкий бес» так же обсуждают литературный прототип Передонова — чеховского «Человека в футляре», как в «Бедных людях» Достоевского обсуждают литературный прототип Девушкина — гоголевского Башмачкина. Но мы не будем углубляться в эти аллюзии, потому что они очень хорошо изучены литературоведами, начиная со знаменитой статьи Зары Григорьевны Минц «О некоторых «неомифологических текстах в творчестве русских символистов» [Минц, 1979].

7. КЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ ШИЗОФРЕНИИ: ОТТО ФЕНИХЕЛЬ

В отличие от Блейлера Отто Фенихель мало места уделяет речи шизофреников, несмотря на то, что, как писал Лакан, «единственное, с чем психоанализ имеет дело — это речь пациента» [Лакан, 1995]. Но Фенихель не читал и не мог читать Лакана. Книга «Психоаналитическая теория неврозов» была написана в 1943 году.

Среди общих особенностей шизофрении Фенихель отмечает «отчужденность и причудливое поведение, абсурдность и непредсказуемость аффектов и мыслей, а также явную несоразмерность мысли и аффектов» [Фенихель, 2004: 539]. В общем, он повторяет Блейлера. Но далее идет уже чисто психоаналитическая теория о регрессе шизофреника к нарциссической стадии развития, то есть к первичному нарциссизму; шизофреник утрачивает объектные отношения; его эго разрушается [Там же: 540–541]. На ранних стадиях шизофрении часто встречаются фантазии о приближении конца света, но, когда бред кристаллизуется, появляются противоположные фантазии о восстановлении мира, носящие, как подчеркивает Фенихель, «реституционный» характер.

Пожалуй, самым интересным в трактовке Фенихелем шизофрении (впрочем, это нельзя даже назвать его трактовкой, ведь эта книга носит обобщающий характер и по-хорошему компилятивна) является описание необычных телесных ощущений и деперсонализации у шизофреников: «регрессия к нарциссизму приводит к увеличению «либидного тонуса» тела.

<...> Фрейд утверждал, что первоначальное эго — это телесное эго. «Образ тела» составляет ядро эго. <...> Индивид воспринимает определенные органы, словно ему не принадлежащие, во всяком случае, не вполне обычно» [Там же: 543].

Изъятие объектного катексиса интенсифицирует органный катексис, что вначале вызывает ипохондрические ощущения. Эго, однако, успешно отвергает эти ощущения посредством контркатексиса, в результате возникает феномен отчуждения [Там же: 544].

У читателя может возникнуть вопрос — какое все эти психоаналитические премудрости имеют отношения к психосемиотике шизофрении? Ответ содержится в разделе 15 этой статьи, где приводится анализ психотического мира романа Андрея Платонова, в котором необычные телесные ощущения играют чрезвычайно важную роль. Приведем хотя бы такой пример. На с. 545 Фенихель пишет о том, что шизофреники стремятся «возоб-

новлять «океаническое единение» с внешним миром: обеспечив удовлетворение, объективный интерес у них снова исчезает, как у насытившегося младенца при засыпании». На с. 564 он пишет, что шизофреники «нуждаются не в любви, а доказательстве связей с объективным миром. Такие индивиды цепляются ко всем и ко всему. Они «липнут» к своим объектам из страха их утратить». В «Чевенгуре» чрезвычайно характерным является мотив «слияния» двух человеческих тел (подробный анализ и примеры см. в разделе 15 настоящей статьи), что соответствует идее океанического соединения, восходящей к теории травмы рождения и стремлению вернуться в материнское лоно Отто Ранка 1929 года [Ранк, 2004] (см. также работу Фрейда «Торможение, симптом и страх» 1924 года [Freud, 1881b], в которой он ссылается на Ранка, несмотря на разногласия между ними).

Интересна идея Фенихеля о том, что у шизофреников «бессознательное становится сознательным», то есть как бы выворачивается наизнанку¹³. Далее Фенихель пишет, что «после разрыва с реальностью эго пытается создать новую реальность, которая была бы более приемлема». Вновь аллюзии с «Чевенгуром». Первый этап революции — «Весь мир насилия мы разрушим» (фантазия о крушении мира) и второй ее этап — «Мы наш, мы новый мир построим» (реституционная фантазия о восстановления новой реальности). Это «Интернационал» — бредовый гимн коммунистической России. Очень интересна мысль, принадлежащая Фрейду (Фенихель ссылается на работу «О нарциссизме» 1913 года [Фрейд, 1989]) о том, что «большинство «голосов», которые слышат пациенты, соответствуют слуховому происхождению суперэго» [Фенихель: 553].

Сугубо психоаналитические рассуждения о гомосексуальности как основе бреда преследования, начатые Фрейдом в его работе о Шрёбере 1911 года [Freud, 1981], также имеют непосредственное отношение к «Чевенгуру» Платонова, где отношения между героями, особенно между Копёнкиным и Двановым носят латентно гомосексуальный характер (женщин в городе Чевенгуре совсем нет; их потом, уже в конце романа, пригоняют из других земель. Приведем такую цитату из «Чевенгура»: «Копёнкин настиг Дванова сзади; он загляделся на Сашу с жадностью своей дружбы к нему и забыл слезть с коня» [Платонов, 1991: 315] (ср. выражение «гомосексуалист-кентавр» [Плуцер, Сарно, 1998])).

Далее Фенихель пишет о «более ранней фиксации, чем при де-

¹³ Ср. главу «Бессознательное психотика» в нашей книге «Диалог с безумием» [Руднев, 2005].

прессии, у шизофреников», но при этом ссылается не на Мелани Кляйн, которая к тому времени написала большинство своих работ, а на ее учителя Карла Абрахама. (Справедливости ради отметим, что ранние работы Мелани Кляйн (последняя датирована 1938 годом) все же присутствуют в огромной полуторатысячной библиографии книги Фенихеля.) А между тем речь ведь идет ни о чем ином, как о «шизоидно-параноидной позиции», выделенной Мелани Кляйн еще до публикации книги Фенихеля, в работах конца тридцатых годов (см. [Кляйн и др., 2001]).

В целом нельзя не отметить, что классическая психоаналитическая теория шизофрении малоинтересна, что не удивительно, так как ранние психоаналитики почти не работали с психотиками в отличие от современного психоанализа (см., например [Кернберг, 1998, 2000], а также раздел 14 настоящей статьи, посвященный книге «Психика и ее лечение: Психоаналитический подход» финского исследователя Вейкко Тэхкэ [Тэхкэ, 2001]).

8. ШИЗОФРЕНОГЕННАЯ МАТЬ: «ПСИХОЗ»

АЛЬФРЕДА ХИЧХОКА

Лучший друг парня – его мама.

(Слова героя фильма)

Мать – первый объект в жизни ребенка и, по-видимому, первое слово, которое произносит в своей жизни человек. (Согласно исследованиям Р.О. Якобсона, звук *м* по чисто физиологическим причинам произносится первым и последним забывается при афазии [Якобсон, 1985]). Таким образом, мать – это не только первый, но и последний объект в жизни человека. Ср. частую в нарративном искусстве фигуру солдата, умирающего на поле боя со словом «мама» на устах.

В сущности, в самом начале психосексуального развития младенца для него существует не сама мать целиком, а материнская грудь как источник первичного наслаждения пищей, ассоциирующаяся также в невротическом сознании с *фаллосом* (молоко = сперма) [Фенихель, 2004]. Позднее ребенок осуществляет фантазматическое представление, наделяющее мать фаллосом, находящимся, якобы, у нее внутри тела [Лакан, 1997].

Так уж случилось, что роль матери в *психоанализе* была осознана позже роли отца, что объясняется тем, что стадии психосексуального развития младенца, на которые регрессирует больной шизоф-

рений и маниакально-депрессивным психозом, стали вовлекаться в психоанализ позднее. Согласно воззрениям Мелани Кляйн, с самого начала не только мать как первичный объект, но и материнская грудь наделена амбивалентностью — грудь может быть как хорошей, так и плохой. «Хорошая грудь» — та, которая дает молоко, «плохая грудь» — та, которая запаздывает или вовсе не дает молока. В соответствии с этим на «шизоидно-параноидной позиции» мать и материнская грудь расщепляются на хорошую, целебную и плохую части, и последняя играет фундаментальную роль в ранних младенческих идеях преследования. Лишь позднее в возрасте около года на позиции, которую Мелани Кляйн назвала депрессивной, ребенок становится в состоянии формировать целостные объекты и таким первым целостным объектом становится мать, и ее хорошая и плохая части объединяются уже в достаточно сложный диалектический образ, наделенный как положительными, так и отрицательными чертами. Эта амбивалентная диалектика образа матери, в сущности, сохраняется у человека на всю жизнь [Кляйн и др., 2001].

Фигура матери, конечно, имеет важнейшее значение для развития ребенка. От того, какой была мать ребенка — заботливой, ласковой, теплой, защищающей или наоборот раздражительной, фрустрирующей, суровой и т.д., — зависит, будет ли развитие ребенка нормальным или у него сформируется в будущем *невроз* или скорее даже *психоз*, потому что психоз формируется на более ранних стадиях развития ребенка именно тогда, когда мать играет в его жизни гораздо более важную роль, чем отец. Впрочем, и в формировании неврозов мать может играть решающую роль, если роль отца на этом этапе не становится определяющей. Например, мать, а не отец может осуществлять функцию приучения к туалету с присущими этому мероприятию фрустрациями, ведущими к анальной фиксации и затем к обсессивно-компульсивному неврозу или соответствующему характеру [Фрейд, 1991a].

Тем не менее, именно при формировании психозов, как считается в психоаналитической традиции и не только в ней, мать играет решающую роль (если придерживаться воззрения на формирование психоза именно в раннем детстве, а не генетически, как считает традиционная психиатрия). В этом плане следует вспомнить концепцию шизофреногенной матери, дающей ребенку двойное послание, как она сформулирована в трудах Грегори Бейтсона. Двойное послание — это фрагмент коммуникации между матерью и сыном или дочерью, которое имеет противоречивое значение и поэтому, по мнению автора этой концепции, формирует или под-

стегивает психотическую реакцию. Приведем знаменитый фрагмент классической работы Бейтсона, где приводится пример двойного послания, идущего от шизофреногенной матери:

Молодого человека, состояние которого заметно улучшилось после острого психотического приступа, навестила в больнице его мать. Обрадованный встречей, он импульсивно обнял ее, и в то же мгновение она напряглась и как бы окаменела. Он сразу убрал руку. «Разве ты меня больше не любишь?» — тут же спросила мать. Услышав это, молодой человек покраснел, а она заметила: «Дорогой, ты не должен так легко смущаться и бояться своих чувств». После этих слов пациент был не в состоянии оставаться с матерью более нескольких минут, а когда она ушла, он набросился на санитаря и его пришлось фиксировать [Бейтсон, 2000: 243].

О шизофреногенной матери также весьма выразительно писал Рональд Лэйнг в книге «Расколотое Я» [Лэйнг, 1995].

Фигура матери как нечто инцестуозно-устрашающее, как *vagina dentata* может сохраняться у человека, особенно у психотика, на всю жизнь. Вот что пишет о Жаке Лакане его биограф Элизабет Рудинеско:

В этом семейном романе доминанция матерей всегда представляла как причина уничтожения или ослабления функции отца. Что касается женской сексуальности, то Лакан после своих встреч с Батаем и чтением *Мадам Эдварды* рассматривал ее теоретически как нечто отвратительное, как черную дыру, как предмет, оснащенный крайней оральностью, как непознаваемую субстанцию: реальное, но устроенное иначе. В марте 1955 года в ошеломляющей лекции, посвященной знаменитому сну Фрейда об Ирме, рассказ Фрейда он интерпретировал соответствующим образом, отождествляя раскрытый рот Ирмы с зиянием промежности, откуда появлялась страшная голова Медузы. И потом, уже в 1970 году, желая сжать в одной фразе весь ужас, который внушали ему матери, и все отвращение, которое он испытывал перед животной природой метафоры орального таинства, он заявил: «Огромный крокодил, в пасти у которого вы находитесь — это и есть мать. И никто не знает, что может взбрести ему в голову в ближайшую минуту: он может просто взять и захлопнуть пасть. В этом и состоит величайшее желание матери» [Roudinesco, 1992].

В «Психозе» Хичхока у Норманна Бейтса отец умер, когда ему было пять лет, и его болезнь явно происходила от шизофреногенной матери. Как же все произошло? Обратимся к сюжету фильма.

Вначале мать появляется в виде фигуры в окне. Бейтс уверяет, что она не в своем уме и не может ни с кем разговаривать. Затем Мэрион, девушка, которая украла 40 000 долларов и остановилась в отеле у Норманна Бейтса, слышит отвратительный голос его матери, который говорит: «Нет, я не хочу, чтобы ты приглашал на ужин девушек. Она не насытит *грязных* желаний с моим сыном». Итак, сексуальнее желания — грязные, что подключает тему obsessions, которая исходит, не из голоса отца, а из голоса матери, что странно, поскольку obsessions с точки зрения традиционного психоанализа — это отцовское наследие. Во всяком случае, секс — это грязь, и это *obsessive* максима! Грязь для obsessive-компульсивных теснейшим образом связана с сексуальностью. Пациент российского психотерапевта Вячеслава Цапкина, по его устному сообщению, отождествлял грязь, которая находится на полу, по метонимическому соотношению с «половой грязью». Молодая девушка 23 лет, obsessive-компульсивная, студентка философского факультета, пригласила в дом своих родителей пожить на несколько дней своего друга, в которого она, по ее словам, была влюблена. Однако, по ее представлениям, они с другом должны были спать в разных комнатах. Родители пациентки, так как это им было по бытовым причинам неудобно, купили для гостя раскладушку и сообщили об этом дочери. Она была крайне недовольна. Когда же отец, озабоченный тем, что его взрослая уже дочь «засиделась в девках», полушутливо сказал жене, что, дескать, теперь они хотя бы «потрахаются вволю», жена ему ответила, что имела на этот счет разговор с дочерью, которая заявила, что «этот путь не для них», что секс — это грязное дело и к любви не имеет никакого отношения. По ее словам, ее друг, такой же obsessive-компульсивный «ботаник», тоже студент-философ, разделял ее мнение.

Почему же компульсивные относятся к сексу с таким отвращением? Потому что секс связан для них с анальной сферой, например с анальной мастурбацией, к которой часто прибегают маленькие дети на соответствующей стадии психосексуального развития, отчего у них действительно становятся грязные и дурно пахнущие руки (о связи компульсивности с дурным запахом см. замечательную статью Виктора фон Гебсаттеля «Мир компульсивного» [Гебсаттель, 2001]). Отто Фенихель также пишет по этому поводу:

Физиологическая разрядка сексуальной активности пациентов не является адекватной разрядкой сексуального напряжения, которое реально выражается в их представлении о жестокости и грязи. <...>

Некоторые компульсивные невротики воспринимают сексуальность только в анальных понятиях, будто она сводится к туалету [Фенихель, 2004: 357, 361].

Фрейд в статье «Характер и анальная эротика» пишет, что «акт дефекации доставляет им удовольствие» [Фрейд, 1991а: 185]. Удовольствие от дефекации, наслаждение от дефекации и формирует анально-компульсивный характер и невроз навязчивых состояний. В дальнейшем благодаря реактивному образованию весь этот анально-сексуально-садистический комплекс начинает вызывать у взрослого компульсивного человека отвращение. Отсюда отвращение к сексу.

К анальности закономерно примешивается садизм. Возможно, что здесь также играет роль садистское истолкование ребенком «первосцены»: когда он наблюдает за половыми сношениями родителей, ему кажется, что отец совершает садистское насилие над матерью — скопофилия характерна для Норманна: он наблюдает за тем, как Мэрион раздевается в «вагинальную» дыру (см. ниже) (эдипальная проблематика благодаря регрессии при компульсивном неврозе истолковывается в анально-садистических понятиях).

Итак, не случайными оказываются деньги (обсессивно-компульсивный объект, отождествляющийся с испражнениями), на которых замешана вся фабульная основа фильма: 40 000 долларов, которые крадет Мэрион; числа, которые играют большую роль в обсессивном дискурсе [Руднев, 2000а]: номер 1 и номер 10 — всего 12 номеров в мотеле; 700 долларов за машину и 10 долларов за № 10 в мотеле. Норманн Бейтс проявляет также скупость, он говорит, что чучела птиц, которые он изготавливает так же, как 10 лет назад изготовил чучело своей мамы, это «дешево, иголка, нитка, труха» (скупость согласно основополагающей статье Фрейда «Характер и анальная эротика» — одна из фундаментальных черт обсессивно-компульсивного невротика [Фрейд, 1991а]).

Однако анальная аранжировка оказывается в Норманне слишком поверхностной (или режиссер не слишком разбирался в психоанализе). Во всяком случае, деньги (сорок тысяч) он выбрасывает в анально-вагинальную, впрочем, трясину вместе с убитыми телами Мэрион и инспектора Арбагаста и их машинами.

Даже неизвестно, страдал ли Норманн Бейтс шизофренией. Он был множественной личностью. Он убил свою мать и ее любовника из ревности за 10 лет до начала фильма, и с тех пор голос матери стал диссоциированной субличностью в его сознании, причем субличностью-хозяином.

Многие диссоциативные люди психотического уровня находятся в тюрьмах, а не больницах для душевнобольных. Части их личности, которые насильничают и убивают, нередко под влиянием иллюзорного состояния сознания, рождаются в результате травматического абьюза (насилия. — В. Р.), который и создает расщепление [МакВильямс, 1998: 418].

Материнская часть личности Норманна не дает ему спать с девушками и ему, вернее, его мертвой матери, приходится их убивать. «Мать — лучший друг для парня», — говорит Норман Бейтс. Видимо, мамаша сильно мучила парня, так что к тому времени, когда она завела себе любовника, он был весь в ее Эдиповой власти. (Не забудем, что отец Норманна умер, когда мальчику было пять лет — классический Эдипов возраст.)

В фильме все время показывается лестница — символ полового акта, если следовать «Толкованию сновидений» Фрейда. По лестнице поднимается Норманн, чтобы перенести мать в подвал. Славой Жижек в фильме Софи Файнс «Путеводитель киноперверта» построил остроумную теорию этой сцены. Дом Норманна делится на три этажа, которые, по мнению Жижека, олицетворяют три инстанции его бессознательного: первый этаж — это его Эго, второй этаж, где обычно сидит чучело матери, это Суперэго, а подвал, естественно, — Ид. Когда он переносит мать по лестнице со второго этажа в подвал, говорит Жижек, он хочет вытеснить ее из своего Суперэго в свое Ид. (Подробно об этом фильме см. [Руднев, 2006b]). Но при всем остроумии данной интерпретации, мне кажется, что смысл этой сцены иной — Норманн, чтобы загладить вину за предполагаемый секс с Мэрион, совершает символический половой акт с матерью; спускается с ней по лестнице, держа ее на руках (ср. о сцене полового акта на могиле матери в «Чевенгуре» Платонова в разделе 15 настоящей работы).

Норманн Бейтс и любит свою мертвую мать и ненавидит ее, хочет и не может от нее освободиться. Все-таки характер его фиксации так глубок, что здесь имеет смысл говорить о шизофрении, порожденной «шизоидно-параноидной позицией» (Мелани Кляйн). Но где же в этом фильме утрата семиотического начала и шизофреническая трансгрессия за пределы семиотики? Норманн позаботился о том, чтобы мать всегда была с ним не в виде галлюцинаций, а в виде семиотически вполне определенной вещи — мумии. Иллюзией является тот факт, что мать жива и находится этот факт за пределами семиотики. Когда Норманн Бейтс говорит, что его мать жива, он врет, чтобы запутать людей, с которыми он общается. Или

он верит в то, что говорит? Похоже, второе, а раз он в это верит, то это постсемиотическая бредовая реальность — и это все же шизофрения, которая, согласно Ненси МакВильямс, частый коморбидный спутник диссоциативных расстройств [МакВильямс, 1998: 440]. Хотя Норманн и врет тоже. Его слова, которые он говорит Мэрион: «Сын — плохая замена любовнику» и особенно «Я ненавижу то, чем она стала, я ненавижу ее болезнь», — это скорее ложь, а не бред. Но это не истерическая *pseudologia phantastica* на публику, это шизофреническая ложь, чтобы сбить врага со следа (у шизофреника таким врагом часто бывает врач — см. раздел 11 о Рональде Лэйнге).

В фильме очень интересен символический образ вагины — это дыра в ванне, куда стекает сначала вода, когда Мэрион принимает душ, а потом ее кровь, и раздается возглас второй субличности Норманна: «Мама! Кровь! Кровь!» То есть он совершил символическую дефлорацию и спешит смыть кровь, спустить ее в вагину, отверстие в ванной или в унитазе, или в грязной трясине (анальная аранжировка) утопить автомобиль и тело Мэрион.

Когда Бейтс отрицает убийства, которые совершила его материнская субличность (он как бы говорит: «Это не я убил, это сделала моя мать»), то он поступает в соответствии с теорией Лакана, который рассказывал на семинаре «Психоз и Другой» историю о мальчике, побившем другого мальчика и сказавшем: «Это не я его побил, это другой». И он прав, говорит Лакан, конечно, это и был Другой в нем [Лакан, 2001]. Но в мальчике это был не диссоциированный Другой, а в Норманне диссоциированный, за поступки которого он не отвечает. Впрочем, не отвечает ли? В конце фильма, когда материнская субличность полностью побеждает и Норманн превращается в свою мать (что с клинической точки зрения довольно сомнительно), важно, что это выгодно ему — если он диссоциированный психотик, его не посадят в тюрьму или даже на электрический стул за совершение нескольких убийств, поэтому притворяться мамочкой, которая и мухи не обидит, очень даже неплохая тактика.

9. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ШИЗОФРЕНИИ: ЛЮДВИГ БИНСВАНГЕР

В книге «Введение в Schizophrenie» Бинсвангер определяет следующие узловые моменты:

Основным понятием, используемым при объяснении того, что называется шизофренически экзистенциальным паттерном, оказывается понятие

нарушения согласованности естественного опыта, его несогласованность. Несогласованность подразумевает именно эту неспособность «позволить вещам быть» при непосредственной встрече с ними, другими словами, безмятежно пребывать среди вещей. <...> Элен Вест деспотически распоряжается «вещами» вокруг себя, словно диктуя им, какими они должны быть¹⁴. <...> *Расщепление согласованности опыта на альтернативы*, на жесткое или или (курсив автора. — В. Р.) <...> Dasein <...> отдает себя в руки экзистенциально чуждых ему сил. <...> Мы вынуждены сказать о таком человеке, что он жертва, игрушка или пленник в руках чуждых сил [Бинсвангер, 1999: 219–225].

Остановимся пока на этих фрагментах. Заметим, что Бинсвангер говорит здесь о вещах (то есть денотативной сфере), которые, с точки зрения А. М. Пятигорского, являются онтологическим основанием семиотической теории:

Это свойство я полагаю «*свойством вещей*», свойством, которым вещи обладают имманентно и независимо от психологических особенностей субъектов, использующих знаки <...> Иначе говоря, я думаю, что живые существа могут использовать вещи в виде знаков именно потому, что какие-то заложенные в вещах <...> *свойства объективно* дают возможность такого использования. Это своего рода — *онтологическая предпосылка* семиотической теории [Пятигорский, 1996: 30].

Таким образом, в Daseins-анализе, как мы видим, имеет место фактически семиотический подход к шизофрении. Ни о каком страхе в этом предисловии пока нет. Рассуждения о страхе, Ужасе и Жутком — Unheimliche (в английской традиции uncanny) Фрейда (см. статью Фрейда «Жуткое» в сборнике его избранных трудов [Фрейд, 1995]) будут представлены Бинсвангером в главе «История болезни Лолы Фосс»¹⁵. Но и анализ случая Лолы начинается с семиотического, в сущности, описания того, как Лола обращалась с вещами, вещами в прямом бытовом смысле этого слова:

Все, что было связано с ее матерью, она считала «заколдованным», и все что исходило от ее матери, должно было быть уничтожено. <...> Она даже

¹⁴ Случаю Элен Вест посвящена одна из глав книги «Введение в Schizophrenie» [Бинсвангер, 2001].

¹⁵ Мы подробно анализировали эту работу Бинсвангера в статье «Педантизм и магия при обсессивно-компульсивных расстройствах» [Руднев, 2006х].

отказывалась носить одежду, которую приносили из прачечной вместе с бельем матери¹⁶. Она выбросила ручку и чернила, которыми пользовалась ее мать; она даже не стала писать письмо за тем же столом, за которым сидела ее мать. [Бинсвангер, 232, 282].

Итак, у Бинсвангера пока речь идет о том, что и у нас: об обретении чистых безвещных (то есть безденотативных) смыслов при шизофреническом расстройстве. Так что же страх? Вначале своей болезни у Лолы Фосс был обсессивный психоз, то есть ее мышление было повышено семиотичным, она загадывала на «языковом» оракуле (подробно см. текст Бинсвангера [Там же: 234]), то есть занималась обсессивно-компульсивным загадыванием на конкретные события: выходить ли ей из дома или оставаться. Если гадание было благоприятным, она выходила, если нет, оставалась дома. Такой двоичный семиозис чрезвычайно характерен для обсессивно-компульсивных расстройств (подробно см. главу «О сущности безумия» книги [Руднев, 2005], а также статью «Педантизм и магия при обсессивно-компульсивных расстройствах» [Руднев, 2006с]. В дальнейшем обсессивный психоз через паранойальный бред отношения, который также имеет заостренно семиотический характер (например, при бреде ревности все предметы означают для больного, в сущности, один смысл — измену жены; подробно см. главу «Язык паранойи» книги [Руднев, 2002]) перешел бред в параноидный преследования (о трех стадиях шизофренического бреда см книгу М. И. Рыбальского «Бред» [Рыбальский, 1991]; ср. также нашу статью «Бред величия» [Руднев, 2001, 2001а, 2002]. <...> Наступил черед Страха, Ужаса и Ужасного, «Dasein отдало себя в руки чуждых ему сил»:

В случае Лолы мы могли наблюдать в крайней степени феномен того, что можно назвать *омирением* [Verweltlichung], процесс, в котором Dasein отказывается от самого себя с своей актуальной, свободной потенциальности, возможности быть-самим-собой и передает себя особому проекту мира. <...> Существование спасается от тревоги в бездействии душевной смерти. <...> В случае Лолы существование дезертировало от самого себя. <...> Существование в данном случае полностью капитулировало перед Жутким и Ужасным, оно больше не может осознавать тот факт, что Ужасное появляется из него самого, из самого его собственного основания. Следовательно, от такого страха не убежать; человек пристально вглядывается

¹⁶ Нечто вроде негативной партиципации Леви-Брюля [Леви-Брюль, 1994].

ся, пораженный страхом, в неизбежное, и все его счастье и боль зависят единственно от возможности умолить Ужасное. Его одно-единственное желание — как можно лучше познакомиться с Ужасным, Страшным, Жутким и освоиться с ними [Там же: 244—246, 250—251].

Здесь как будто бы действительно сознание больного транссемиотизируется: Страшное, Жуткое, Ужасное — это уже не знаки. Но вот что пишет Бинсвангер уже после того, как он описал Ужасное и Страшное в шизофреническом проекте мира Лолы Фосс:

Мы должны понять, что для Лолы «вещи» означают *воспоминания*, т. к. «воспоминания проникают в вещи» (своеобразный транзитивизм, характерный для шизофрении феномен, когда в тело больного проникают другие тела¹⁷. <...> Следовательно «ужасающее», «страшное» чувство «никогда не кончается, пока вещь где-то рядом». Вещи, следовательно, — не только носители воспоминаний, они и *есть* воспоминания [Там же: 261].

Итак, вещи неким особым образом остаются, но это уже постсемиотические квазивещи-символы (в психоаналитическом понимании термина «символ», критику которого см. в разделе 2 этого исследования). В бреде преследования, когда семиотизированный мир разрушается и тем самым десемииотизируется, человек может противостоять Жутке Ужасного, если он «имеет ключ к системе знаков и уделяет ей должное внимание».

Жуткий «мир» превратился в мир тайных преступлений, в котором все имеет свои жуткие знамения [Vorbedeutungen], — в мир тайных значений. Таким образом, сцена жизни стала местом развертывания драмы, даже трагедии [Там же: 265].

Мы видим, что и здесь отдается предпочтение чистым смыслам («знамения», тайные значения»). Сопоставление шизофренического мира с драмой и трагедией еще больше подчеркивает его прозрачную квазисемиотичность¹⁸. Далее Бинсвангер пишет:

Вещи больше не функционируют в соответствии с их собственным

¹⁷ Ср. [Ясперс, 1996] — случай психической болезни молодого философа, в тело которого вселялись боги и великие люди; этот случай анализируется нами в статье «Бред величия» [Руднев, 2001, 2001а], вошедшей в книгу [Руднев, 2002].

¹⁸ В главе «Бред» книги [Руднев, 2006] мы сопоставляли бред преследования с нарративным повествованием, а бред величия — с одической поэзией.

«объективным» смыслом, но функционируют исключительно для того, чтобы выразить «высший смысл», смысл, переполненный судьбой [Там же: 282].

Примерно это мы и имеем в виду, когда говорим, что при шизофрении мир исполнен смыслов, но лишен денотатов (собственно вещей). Анализ Бинсвангера показывает это со всей очевидностью. Что касается Страха, Ужасного, Жуткого и т.д., то они, по нашему мнению (в духе джеймсовской концепции выражения эмоции; см. выше о полемике Дарвина с Уильямом Джеймсом), возникают именно вследствие потери денотативной сферы. То есть человек начинает чего-то пугаться, страшиться или чему-то ужасаться, когда этому предшествуют какие-то семиотические стимулы. Например, при «иллюзиях», явлениях психопатологии, когда, например пальто и шляпа в темной прихожей принимаются за преследующего врага. Это вроде бы противоречит «эндогенной» концепции шизофрении, согласно которой страх, или тревога, в общем, то, что называется на английском языке *anxiety*, возникают сами по себе, что они первичны, но это теория в духе Дарвина.

10. «ХАЗАРСКИЙ СЛОВАРЬ» МИЛОРАДА ПАВИЧА

Это произведение, с одной стороны, является образцом шизотипического дискурса, с другой — шизофренического¹⁹. Важнейшим риторическим приемом шизотипического искусства XX века является такое построение дискурса, при котором он делится на несколько частей (инстанций, текстовых «субличностей»), каждая из которых излагает свою версию тех событий, которые произошли в текстовой реальности.

Наиболее известные тексты этой традиции — рассказ «В чаще» Акутагавы (и фильм Куросавы «Росёмон», сделанный по нему) и роман Фолкнера «Шум и ярость». В современной литературе самый яркий текст такого рода, конечно, «Хазарский словарь» Павича. Во всех этих случаях текст делится на несколько частей, и в каждой излагается версия событий, противоречащая соседней. На чьей стороне правда, так и остается неизвестным. В шизотипическом расколатом мозаическом сознании происходит примерно то же самое. Есть правда шизоида, есть правда ананкаста, есть правда исте-

¹⁹ О разграничении шизофренического и шизотипического см. нашу статью «Шизотипический дискурс», вошедшую в книгу [Руднев, 2004].

рика, но нет одной-единственной истины, на которую можно было бы опереться. Огромную роль в актуализации шизотипического начала сыграл феномен постмодернизма, провозгласивший в качестве одной из своих антидогм принципиальное отсутствие истины и лишь возможность бесконечных интерпретаций. (Аналогом постмодернизма в психотерапии было движение антипсихиатрии, объявившее шизофреническое сознание не болезненным, а *другим* и даже лучшим, по сравнению с сознанием *homo normalis*, — см. раздел 11 о Рональде Лэйнге [Лэйнг, 1995]). Вопрос об исторических корнях шизотипического дискурса, который мы традиционно ставим в такого рода исследованиях (в основе обсессивного дискурса лежит традиция заговоров и заклинаний; в основе истерического — свадебные и погребальные плачи, шире, вообще обряды перехода; эпилептоидного — героический эпос [Руднев, 2002]), не вызывает особых трудностей. Источником шизотипического сознания является, конечно, мифологическое сознание, как оно было реконструировано в XX веке, прежде всего К. Леви-Стросом с его учением о мифологическом бриколаже — осколочном перебрасывании и переливании мифологических мотивов. Такое понимание мифа, которое предлагает Леви-Строс, безусловно, шизотипическое. Вот что пишет он, например, по поводу мифа об Эдипе:

Наш метод избавляет нас от поисков первоначального или подлинного варианта, что служило до сих пор одной из основных трудностей при изучении мифологии. Мы, напротив, предлагаем определять миф как совокупность всех его вариантов. Говоря иначе, миф остается мифом, пока он воспринимается как миф. Мы проиллюстрировали это нашим толкованием мифа об Эдипе, которое можно соотнести и с фрейдистской его формулировкой, которое вполне может быть приложено и к этой последней. Конечно, проблема, для которой Фрейд избрал «Эдипову» терминологию, не есть проблема альтернативы между автохтонностью и двуполым воспроизведением (по Леви-Стросу, это основная проблема архаического мифа об Эдипе. — *В. Р.*), но его проблема приводит к вопросу: как двое могут породить одного? Почему у нас не один родитель, а мать и еще и отец? Итак, мы можем отнести гипотезу Фрейда заодно с текстом Софокла к числу версий мифа об Эдипе. Их версии заслуживают не меньшего доверия, чем более древние и на первый взгляд более «подлинные» [Леви-Строс, 1985: 194].

Нет нужды говорить, что подобно тому, как в шизотипическом сознании могут сочетаться шизоидное, обсессивно-компульсивное, истерическое и эпилептоидное начала, миф может в себя инкор-

порировать заговоры и заклинания, обряды перехода и героический эпос.

Основой сюжета «Хазарского словаря» (ХС) является рассказ о так называемой «хазарской полемике». Хазарский каган решил принять новую веру и вызвал на дискуссию трех мудрецов: православного, исламского и иудейского. В ХС три части — православная, исламская и иудейская. В каждой из них утверждается и подробно обосновывается тот факт, что каган принял соответственно православие, ислам и иудаизм. Таков постмодернистский шизотипический схизис. Воспоминается рассказ Акутагавы «В чаще», где излагаются три версии убийства самурая, каждая из которых не более и не менее истинна, чем другие (подробно о шизотипической основе этого рассказа см статью «В чаще» в нашем «Словаре безумия» [Руднев, 2005]).

Однако ХС это не просто повторение гениальных шизотипических новелл Борхеса вроде «Трех версий предательства Иуды», хотя, вероятно, именно Борхес больше всего повлиял на создателя ХС. Здесь огромную роль играет построенный на балканской мифологии и иудейской талмудической традиции шизоидный и шизофренический колорит, который и составляет непревзойденную прелесть этого текста. Это знаменитые невозможные шизофренические высказывания, описывающие невозможные с точки зрения здравого смысла действия и положения вещей; шизофренические представления о времени и смерти, сновидении и языке. Этим мы в данной последовательности и займемся.

Первый род шизофренических высказываний в ХС представляют собой действия или положения вещей, которые в принципе невозможны с точки зрения нормальной логики:

Каждая книга, так же как и каждая девушка, может превратиться в ведьму, тогда ее дух выходит на свободу и губит и морит всех, находящихся рядом [Павич, 2003: 16].

Этот Аверкие носит один глаз постным, а другой скоромным, а все морщины его лица связаны в узел над переносицей (с. 34).

Пустой плащ подошел к нему и окликнул его голосом Калины (с. 43)²⁰.

У него только одна ноздря в носу, и мочится он хвостом, как положено Сатане (с. 51).

²⁰ Напоминает «Человека-невидимку» Герберта Уэллса и пустой пиджак, отдающий распоряжения, в «Мастере и Маргарите» Булгакова.

Тут Бранковича прошиб пот, и две струи его завязались у него на шее узлом (с. 56).

Где бы он ни сел, после него оставался отпечаток двух лиц, а вместо хвоста у него был нос (с. 72).

Выплакал все краски из глаз в монастырскую ступку для красок и со своим помощником Феоктистом ушел из монастыря Св. Николая, оставляя за собой след пятого копыта (с. 77).

Буквы, которые выписывали ловцы снов, становились все больше и больше, им с трудом удавалось повиснуть на их концах, вычерчивая их, в книги такие знаки уже не помещались, и пришлось писать их на склонах холмов (с. 120).

Он принял ислам, разулся, помолился Аллаху и велел сжечь свое хазарское имя (с. 165).

Этот взгляд написал в воздухе имя Коэна, зажег его фитиль и осветил ей дорогу до самого дома (с. 182).

Коэн однажды на глазах всего Страдуна съел левым глазом птицу, прямо на лету (с. 185).

Можно возразить, что это не шизофрения, а просто мифология, но что такое мифология, как не шизофрения, конечно, не та мифология, которая пересказана в книге Куна «Мифы и легенды древней Греции», а та, о которой писал А. Ф. Лосев в замечательной статье «О пропозициональных функциях древнейших лексических структур» [Лосев, 1982], где он говорит о мифологическом мышлении как не различающем высказывание о реальности от самой реальности и о всеобщем оборотничестве.

Можно также подвести первые итоги. В текст ХС нечто духовное или чисто семиотическое — буквы языка, душа, морщины — ведут себя как материальные предметы.

Другого рода пассажи в ХС представляют собой в логическом смысле возможные, но крайне маловероятные и странные вещи и поступки — их можно условно назвать «фершробен» (чудаковатое шизофреническое поведение).

Хазарские женщины в случае гибели на войне своих мужей получали по одной подушке для того, чтобы хранить в ней слезы, проливаемые по погибшему ратнику (с. 12).

Она просила, чтобы он огрыз ей ухо и съел его (с. 40).

Мать профессора Исайло Сука говорит с ним, как будто это не ее сын, и все время рассказывает ему о научных достижениях профессора Сука так, как будто это кто-то другой (с. 84–87).

Современники говорят, что в Мустай-беке Сабляке еда не держалась, и он, как горлица, и ел, и гадил одновременно (с. 158).

Он набивал ружье типографскими литерами и шел охотиться (с. 179).

Дело в том, что книги он держал на полу, читал их, стоя босиком и перелистывая страницы пальцами босой ноги (с. 184).

Мокадаса похоронили в могиле, имеющей форму козы (с. 213).

Наиболее интересным в ХС является проблема времени, тесно переплетенная с проблемой сновидения. Потому, прежде чем приступить к анализу этих проблем в ХС, необходимо обратиться к концепции многомерного времени у Джона Уильяма Данна, который написал в 1920 году книгу «Эксперимент со временем», сильно повлиявшую на Борхеса и через Борхеса на Павича. (Подробно о теории времен Дж. У. Данна читайте в первой главе этой книги.)

Прошлое, настоящее и будущее перепутаны в мире ХС (нечто подобное наблюдаем мире шизофреников (см. раздел 12 о «Школе для дураков»).

Время в ХС так же как и прочие ментальные сущности, наделено материальностью:

С тех пор мальчик занемог от ужаса, у него начали выпадать волосы, и с каждым выпавшим волосом <...> он терял год жизни. Клоки волос, запакованные в юту, пересылали Бранковичу. Он приклеивал их к мягкому зеркалу, и таким образом знал, насколько лет меньше осталось жить его сыну (с. 37).

Позже этот сон полностью овладел его жизнью, и во сне он становился в два раза моложе, чем наяву (с. 45).

Это послание Никон для себя самого, когда через триста лет он вернется в мир живых (с. 73).

На ней (на иконе.— В. Р.) он изобразил, как архангелы Гавриил и Михаил

передают друг другу из одного дня в другой через ночь душу грешницы. При этом Михаил стоял во вторник, а Гавриил в среде (с. 75).

Принцесса Атех могла войти в сон любого человека, который моложе ее на тысячу лет, любую вещь она могла послать тому, кто видел ее во сне (с. 118).

И время начало течь слишком медленно. Они старели за год так же, как раньше за семь лет (с. 120).

Глядя на них, он думал, что для каждого мгновения его и их времени в качестве материала использованы потертые мгновения прошедших веков, прошлое встроено в настоящее и настоящее состоит из прошлого, потому что другого материала нет. Эти бесчисленные мгновения прошлого по несколько раз на протяжении веков использовались как камни на разных постройках (с. 153).

Вначале, как говорит хазарское предание, все, что было сотворено — прошлое и будущее, все события и вещи — плавало растопленное в пламенной реке времени, все существа, бывшие и будущие, были перемешаны, как мыло с водой. <...> Он (хазарский бог. — *В. Р.*) разделил прошлое и будущее, поставил свой престол в настоящем, но при этом посещает будущее и парит над прошлым, озирает его (с. 167–168).

Сновидение наделено сюжетообразующей функцией в ХС. Абрам Бранкович все время видит во сне юношу Коэна (который видит во сне Бранковича) и их будущую встречу, при которой ловец снов Масуди должен будет войти в сон умирающего Бранковича и наблюдать за его тремя смертями.

Сны разных людей в ХС связаны между собой, то есть сновидение и реальность связаны в один сложный мир с различными субреальностями внутри него.

Самое страшное было — неожиданно заснуть посреди улицы или в другом неподходящем месте, будто этот сон не сон, а отклик на чье-то пробуждение в тот момент (с. 46).

Если он видит во сне вас так же, как вы видите его, если он во сне создаст вашу явь так же, как и его явь создана вашим сном, то вы никогда не сможете посмотреть другу другу в глаза, потому что вы не можете одновременно бдеть (с. 54).

Они умели читать чужие сны, жить в них, как в собственном доме и, проносясь сквозь них, отлавливать в них ту добычу, которая им заказана (с. 65).

Если соединить во сне все сны человечества, получится один огромный человек, существо размером с континент (с. 131).

Такой же креативной силой обладает в ХС язык, данный человеку Богом, причем не всегда понятно каким, хазарским, православным, исламским Аллахом или иудейским Яхве.

Только тот, кто сумеет в правильном порядке прочесть все части книги («Хазарского словаря». — В. Р.), сможет заново воссоздать мир (с. 20).

В человеческих снах хазары видели буквы, они пытались найти в них прачеловека, предвечного Адама Кадмона. <...> Они считали, что каждому человеку принадлежит по одной букве азбуки, и что каждая из букв представляет собой частицу тела Адама Кадмона на Земле. В человеческих же снах эти буквы комбинируются и оживают в теле Адама. <...> Авраам принимал во внимание глаголы, а не имена, которые Господь использовал при сотворении мира. <...> А имена возникли только после того, как были созданы твари этого мира, всего лишь для того, чтобы как-то их обозначить (с. 195).

Это противоречит гностической традиции и платоновскому учению, да и гипотезе лингвистической относительности Сэпира-Уорфа, согласно которым язык первичен, а реальность под него подстраивается.

Язык, на котором написан Хазарский словарь, чрезвычайно опасен, так как издатель изготовил отравленный экземпляр и «кто бы ни открыл книгу, становится наколотым на свое сердце, как на булавку» (с. 15).

Язык в ХС представляется очень странным шизофреническим образованием, в нем особое расположение глаголов и имен, гласных и согласных:

В «Отче наш» вставляли свои варварские мужские и женские имена, так что молитва разрасталась, как тесто на дрожжах, при этом одновременно исчезая, так что каждые три дня ее нужно было пропалывать, потому что иначе она была не видна и не слышна из-за диких слов, которые ее проглатывали (с. 64).

Глаголы в речи приобретали более важную роль, чем существительные, которые при малейшей возможности вообще выбрасывались (с. 136).

Буквы, которые составляют глаголы, происходят от Элохима, они нам не известны, и они суть не человеческие, но Божьи, и только те буквы, кото-

рые составляют имена, те, что происходят из геенны и от дьявола, только они составляют мой словарь и только эти буквы доступны мне (с. 199).

Чтение, по его мнению, представляет собой попытку попасть камнем в другой камень, подброшенный тобою за миг до этого, так что согласные в таком случае — это камни, а их скорость — гласные (с. 206).

В этом языке семь родов, то есть кроме мужского, женского и среднего есть еще род для евнухов, для бесполой женщины (у которых род украл арабский шайтан), для тех, кто меняет пол, будь то мужчины, предпочитающие считаться женщинами или же наоборот, а также для прокаженных, которые вместе со своей болезнью приобретают и новую особенность речи, которая каждому, кто вступает с ним в разговор, сразу же открывает их болезнь (с. 224).

Таким образом, мир ХС это как бы шизофрения наоборот, потому что весь мир полон тайных знаков, нераскрытых смыслов и бродячих сновидений. Нормы в этом мире, от которой можно было бы оттолкнуться, вообще не существует.

II. АНТИПСИХИАТРИЯ РОНАЛЬДА ЛЭЙНГА: «РАСКОЛОТОЕ Я»

Антипсихиатрией принято называть направление в психотерапии 1950 — 1970-х годов, выдвинувших в первую очередь таких фигур, как Томас Сас, Грегори Бейтсон и Рональд Лэйнг. Антипсихиатрия была тесно связана с проектом экзистенциально-феноменологической психиатрии, но не в том варианте, который возглавляли Людвиг Бинсвангер и Медард Босс, связанные своей идеологией преимущественно с «Бытием и временем» Хайдеггера, но в том, который был, скорее, связан с «Бытием и ничто» Сартра. Антипсихиатры считали, что шизофреники — гораздо более здоровые люди, чем психиатры, и что лечить скорее надо последних. Наиболее радикальный Томас Сас объявил психическое заболевание мифом [Zsasz, 1974].

Большая часть шизофрении, — писал Лэйнг, — просто бессмыслица, отвлекающие маневры, <...> чтобы сбить опасных людей со следа. <...> Шизофреник часто делает дурака из самого себя и из врача. Он играет в сумасшедшего, чтобы любой ценой избежать возможной ответственности хотя бы за одну понятную мысль или намерение [Лэйнг, 1995: 174].

Лэйнг откровенно издевается над психиатрами старой школы. В книге «Расколотое Я» есть два знаменитых примера, в которых автор высмеивает знаменитого немецкого психиатра Эмиля Крепелина, автора много раз переиздававшегося руководства по психиатрии, в частности, введшего в научный обиход разграничение между маниакально-депрессивным психозом и dementia praecox (будущей «шизофренией» Блейлера).

Вот пример Рональда Лэйнга, который любил по-своему интерпретировать клинические описания Крепелина. Сначала идет отчет Крепелина о сумасшедшей:

Господа, случаи которые я предлагаю вам, весьма любопытный. Первой вы увидите служанку двадцати четырех лет, облик которой выдает сильное истощение. Несмотря ни на что, пациентка постоянно находится в движении, делая по несколько шагов то вперед, то назад; она заплетает косы, распущенные за минуту до этого. *При попытке остановить ее*, мы сталкиваемся с неожиданно сильным сопротивлением: *если я встаю перед ней, выставив руки*, чтобы остановить ее, и если она не может меня обойти, она внезапно нагибается и проскакивает у меня под рукой, чтобы продолжить свой путь. *Если ее крепко держать*, то обычно грубые, невыразительные черты ее лица искажаются, и она начинает плакать до тех пор, пока ее не отпустят. Мы также заметили, что она держит кусок хлеба в левой руке так, что *его совершенно невозможно у нее отнять*. <...> *Если вы колете ее иголкой в лоб*, она не моргает и не отворачивается и оставляет иголку торчать из лба, что не мешает ей неустанно ходить взад-вперед.

Теперь комментарий Лэйнга:

Вот мужчина и девушка. Если мы смотрим на ситуацию с точки зрения Крепелина, все — на месте. Он — здоров, она — больна; он — рационален, она — иррациональна. Из этого следует взгляд на действия пациентки вне контекста ситуации, какой она ее переживает. Но если мы возьмем действия Крепелина (выделенные в цитате) — он пытается ее остановить, стоит перед ней, выставив вперед руки, пытается вырвать у нее из руки кусок хлеба, втыкает ей в лоб иголку и т. п. — вне контекста ситуации, переживаемой и определяемой им, то насколько необычными они являются!» [Лэйнг: 291–292].

Пациент и психиатр меняются местами. Еще более выразительным является случай (тоже с Крепелином, взятый из его учебника), который Лэйнг приводит в начале своей книги. Пациента, которого де-

монстрирует публике Крепелин, приходится, по его словам, «почти что вносить в помещение, настолько невменяем» (кататония). Далее следует монолог пациента, по мнению Крепелина, совершенно безумный. Вот фрагмент монолога-диалога этого больного с самим собой и, как можно догадаться, с Другим:

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 не надлежащим 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. Ты опять дерзишь? Как ты можешь быть столь дерзок? Я тебе покажу! Не распутничай ради меня. И ты не должен острить. Ты дерзкий и паршивый парень» и т.д. [Лэйнг: 21–22].

Этот человек на самом деле не бредит, как считает Лэйнг, в нем просто два Я, две субличности, одна из которых соответствует его безумной ипостаси, другая — профессору Крепелину, который инкорпорировался в него и с которым он ведет диалог. Он просто не желает, что бы его считали больным, он не хочет, как говорит Лэйнг, «чтобы его измеряли и проверяли». Это психотический Другой, о котором так много писал Лакан. (Наиболее яркая публикация на русском языке — семинар, который так и называется «Психоз и Другой» [Лакан, 2001]). В психотике, во всяком случае, как его понимает Лэйнг, который сам написал книгу «Я и Другой» [Лэйнг, 2002], несколько Я, несколько субличностей (об этом понятии применительно к разным психотерапевтическим подходам см. книгу [Rowan, 1991]).

Еще большее впечатление производит знаменитый монолог «Я родилась под черным солнцем» пациентки самого Лэйнга, шизофренички Джулии, где пересекаются уже как минимум четыре диссоциированных голоса: «Джулия хорошая», «Джулия плохая» (безумная) с точки зрения ее матери, мать Джулии и сам психотерапевт — Рональд Лейнг:

Я родилась под черным солнцем (это говорит «безумная Джулия»); здесь и далее в скобках курсивом наш текст. — В. Р.). Я не родилась. Меня выдавили. Это не из тех вещей, к которым привыкаешь. Мне не дали жизнь, мне не давали жить. Она не была матерью. Прекрати это. Прекрати это (голос мате-

ри). Она меня убивает. Она вырезает мне язык (здесь вообще непонятно, кто говорит, потому что и мать и дочь взаимно обвиняли друг друга в стремлении другу друга убить). <...> Я — испорченная и прогнившая. Я — безнравственная. Я зря теряю время (это Джулия говорит с точки зрения своей матери). <...> Этот ребенок плохой, этот ребенок испорчен. <...> Этот ребенок не хочет сюда приходить, вы это осознаете? (Джулия говорит от третьего лица о себе с точки зрения матери, но при этом обращается к психотерапевту. Она — моя младшая сестра (никакой сестры у Джулии не было, это еще одна отколовшаяся субличность). Этот ребенок ничего не знает о том, о чем не следует знать (это, пожалуй, одновременно голоса психотерапевта (с точки зрения Джулии) и матери — то есть взрослых, сурового Суперэго). <...> Разум у этого ребенка дал трещину. Разум у этого ребенка закрыт. Вы пытаетесь открыть разум этого ребенка. Я никогда не прошу вам попыток открыть разум этого ребенка (это Джулия обращается к Лэйngu, говоря о себе, об одной из своих диссоциированных субличностей как о некоем ребенке). Этот ребенок мертв и не мертв (классический схизис). <...> Вам должен быть нужен этот ребенок (кому — матери или психотерапевту?). Вы должны его радушно принять... вы должны позаботиться об этой девочке (это однозначно к Лэйngu). Я — хорошая девочка (это говорит «хорошая девочка» с точки зрения матери). Она — моя младшая сестра. Вы должны водить ее в туалет. Он ничего не знает об этом (вообще загадочная фраза). Она не является невыносимым ребенком (кто говорит, которая из Джулий, не вполне понятно) [Лэйнг: 217–219].

Как ставит Лэйнг вопрос, который больше всего интересует нас, вопрос о природе семиозиса, языкового начала в психозе? Можно ли считать приведенный «монолог» Джулии семиотически определенным? Формально здесь написаны слова. Но без комментариев автора этих строк, который (не раз и не два) прочитал книгу Лэйнга, читатель ничего не понял бы в нем, потому что разум острой шизофренички асемиотичен.

Лэйнг дает такое определение психотерапии (в оригинале этот текст набран разрядкой): «психотерапия должна оставаться постоянной попыткой двух людей восстановить полноту человеческого бытия путем взаимоотношений между ними» [Лэйнг: 250]. Психиатр и пациент — «партнеры по бытию» (формулировка Людвига Бинсвангера).

Лэйнг, — пишет автор предисловия к другой его книге «Я» и Другие» [Лэйнг, 2002], — не предлагал уничтожить психиатров как класс, тем более что он сам считал себя психиатром, однако он предпринял попытку создания радикально иной системы помощи душевнобольным. В 1965 году

в сотрудничестве с Аароном Эстерсоном и Дэвидом Купером он создает Кингсли-холл — экспериментальную общину для шизофреников. В основе идеи создания знаменитого «антигоспиталя» лежал опыт «шумной комнаты» Лэйнга, сообщества шизофреников и терапевтов «Вилла 21» Купера и кибуца для шизофреников в Израиле, который изучал Эстерсон. В Кингсли-Холл жили врачи и больные, впрочем в их отношениях не должно было быть никакой иерархии, а потому никаких «врачей» и «больных». Здесь шизофреникам предоставлялась возможность «пройти» через свой психоз без подавления его лекарствами, шоковой терапией и т. п. средствами, при дружеской поддержке и опеке всей общины [Загородная, 2002: 9–10].

Здесь же автор предисловия пишет о дальнейших экспериментах с психоделическими веществами, где главным проводником идей был знаменитый Тимоти Лири, — история, смыкающаяся с психоделическими опытами Станислава Грофа, которая непосредственно касается нашей темы: погружение человека в транс при помощи ЛСД или холотропного дыхания приводила, как известно, к переживанию перинатального и трансперсонального опыта — люди «путешествовали» по прошлому своего народа, участвовали в войнах и страдали от геноцидов [Гроф, 1992]²¹. Конечно, психоделические переживания также носят сугубо семантический, асемиотический характер и при этом они психотичны по своей феноменологии.

Но вернемся к Лэйнгу. На с. 147 он дает развернутое определение из четырех пунктов, что он понимает под шизофренией:

- 1) оно (внутреннее Я) становится «сфантазированным» или «улетучившимся», и, следовательно, теряет какую-либо твердо закреплённую индивидуальность;
- 2) оно становится нереальным;
- 3) оно становится обедненным, пустым, мертвым и расколотым;
- 4) оно становится все больше наполнено ненавистью, страхом и завистью.

Что значит, по Лэйнгу, «внутреннее Я»? Это то, противоположно внешнему «ложному Я» (здесь Лэйнг тесно перекликается

²¹ На русском языке вышло сейчас очень много книг Грофа, но та, на которую мы ссылаемся — «За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии», — остается неизмеримо более глубокой и креативной, по сравнению со всеми остальными, более поздними.

с Г. И. Гурджиевым и его учеником П. Д. Успенским)²². «Ложное Я» — это такое «я», которое возникает у ребенка на анальной стадии (во всяком случае, с психоаналитической точки зрения, и управляется прежде всего отцовским Суперэго; шире — это вообще нормативное, деонтическое «я» («символический порядок», как называл его Лакан — см. раздел 13 о фильме Линча «Малхолланд драйв») глубоко семиотично и фальшиво. Внутреннее «я» интроективно, асемиотично и глубоко истинно. И вот это внутреннее «я», самость, как сказал бы Юнг, или *selfness*, как написал бы Кохут, у шизофреника, по Лэйngu, «улетучивается» и парадоксальным образом остается внешнее ложное семиотическое «я». Мы видели это в «монологе» Джулии. Она все время пытается подавить свое подлинное внутренне «я» и выпятить ложное. Почему она так поступает? Из страха, что ее подлинное «я» обнаружат и уничтожат. Итак, обнаружение в шизофреническом расколоте «я» мертвых знаков, которые ничего не значат, — вот вклад Лэйнга в психосемиотику шизофрении. Оказывается, что при шизофрении бывает не просто асемиотика, но и знаки, лишенные значения, живого теплого смысла.

Тезис о том, что «я» нереально, кажется повторением фрейдовской теории об отрицании реальности при психозе [Freud, 1981a]. Но это не совсем так. Лэйнг, по-моему, имеет в виду, что «я» становится нереальным в том смысле, что оно делается мертвым, «выскобленным». Мне кажется, именно в этом новизна тезиса экзистенциальной феноменологии Лэйнга по сравнению с классическим психоанализом.

Следующий тезис дает так называемую негативную симптоматику шизофрении: опустошенность, обедненность — это одновременно бедность смыслами, как при депрессии²³. Это соответствует классической психоаналитической точке зрения о том, что шизофрения это регрессия к первичному нарциссизму (см. выше раздел 9 об Отто Фенихеле) и противоречит точке зрения самого

²² Когда мы писали книгу о Гурджиеве [Руднев, 2007d], мы сравнивали его со многими психотерапевтическими подходами, но почему-то забыли Лэйнга; теперь мы исправляем эту оплошность.

²³ Роль депрессии при шизофрении — отдельная и большая проблема; отчасти мы ее касались в статье «Диалектика преследования» [Руднев, 2003], перепечатанной в книге [Руднев, 2004], где мы говорим о том, что бред преследования складывается из двух компонентов: депрессии и паранойи (*delirium persecutorium est melancholia et paranoia acuta*).

Лэйнга, который не раз в книге «Расколотое Я» пишет о том, что шизофрения и нарциссизм не имеют ничего общего. Концепт «пустота, пустой, опустошенность» играет большую роль в платоновском «Чевенгуре» (см. раздел 15 данной статьи). Пустота, «шуньята», вызывает ассоциации с «загородными прогулками» и семиотическими и мистическими экспериментами Андрея Монастырского (см. [Загородные прогулки, 1998; Руднев, 2001]). «Дао пусто, ибо оно наполнено» (все философии схиноподобны — это, конечно, Лао-цзы). Все эти концепты суть внесемиотические категории — пустота, обедненность смыслами, мертвенность (мертвый человек — постсемиотический человек: у него уже нет никаких имен и дескрипций)²⁴.

Четвертый пункт о страхе, ненависти и зависти соотносится с точкой зрения Вейкко Техкэ (см. раздел 14 о его взглядах на шизофрению), согласно которой при шизофрении не остается ни одного приятного аффекта. Также лэйнговское понятие «экзистенциальной смерти» примерно соответствует понятию и психической смерти, которым пользуется Вэйкко Техкэ.

²⁴ В мистерии Александра Введенского «Кругом возможно Бог» есть диалог между персонажем Эф., будущим Фоминым, и Девушкой. Речь идет о предстоящей казни, на которую они отправляются смотреть, на то, что там будут отрезать головы, о том, что Эф, снимает и надевает свою голову каждый день (характерная для шизофреников диссоциация между головой и остальным телом — см., например [Лоуэн, 1999]) При этом Девушка, похоже, знает, что казнить будут именно этого персонажа, и это вызывает у нее агрессию и презрение. Смысл этого фрагмента в том, что смерть, по мнению девушки, отнимает у человека все имена и дескрипции:

ДЕВУШКА. Мужчина, пахнущий могилою,

уж не барон, не генерал,

ни князь, ни граф, ни комиссар,

ни Красной армии боец,

мужчина этот Валтасар,

он в этом мире не жилец.

Во мне не вырастет обида

На человека мертвеца.

Я не Мазепа, не Аида.

(О проблеме имени при психозе см. ниже в связи с анализом «Школы для дураков».)

12. «ШКОЛА ДЛЯ ДУРАКОВ» САШИ СОКОЛОВА

История о мальчике, страдающем тем, что в обиходном языке называется раздвоением личности, имеет для нас несколько проблем, относящихся к идее возможности психосемиотики шизофрении. Это проблема самого раздвоения личности; проблема имени и его отсутствия; проблема шизофренического времени; проблема соотношения выдуманного (истерического) и галлюцинаторного (шизофренического); проблема базового шизофренического языка и тесно связанная с ней в «Школе для дураков» проблема шизофренического и «взрослого» секса (которая, впрочем, пересекает, как мы увидим, практически все проблемы этого романа, которые будут затронуты нами); проблема «взрослой» субличности расколотого Я; проблема «ложного Я» в терминологии Лэйнга, чью концепцию шизофрении мы только что проанализировали, и, наконец, проблема отцовского и материнского психозов.

Итак, какой же болезнью страдает мальчик? В посвящении романа Саша Соколов написал «Слабоумному мальчику Вите Пляскину». Имеется ли в виду «раннее слабоумие» (*dementia praecox*)? Да вроде бы для шизофрении рановато. Хотя Мелани Кляйн убеждала нас, что шизофрения возможна и в раннем детстве (см. анализированную нами в начале этого исследования работу Мелани Кляйн о символе [Кляйн, 2001]). Может быть, это ранний аутизм? Но для него мальчик слишком развитый, владеет множеством слов, в том числе и выдуманных (ср., например, монографию о раннем аутизме Бруно Беттельхейма, где разобрано подробно несколько случаев — там дети почти вообще не говорят [Беттельхейм, 2004]). Будем считать, что это шизофрения с диссоциацией. Но это не совсем диссоциация — при классической диссоциации, как она описана, например, в руководстве Ненси МакВильямс [МакВильямс, 1998], расщепленные субличности внутри одной личности не знают друг о друге. Здесь же мы имеем напряженный диалог между двумя, конечно, диссоциированными, но в широком смысле, субличностями героя. Возможно, речь о так называемом диссоциативном континууме, понятии, введенном еще Пьером Жане. Вот что написал нам по Интернету наш коллега и друг Вадим Лурье (читатели-непсихологи могут этот фрагмент пропустить):

Диссоциативный континуум — это гипотеза, выдвинутая Эрнестом Хильгардом в его *Divided Consciousness* (1977). Согласно этой концепции, все диссоциативные симптомы имеют внутреннее сродство и составляют конти-

нуум, отличаясь друг от друга более количественно, нежели качественно. На одном полюсе диссоциативного континуума находятся явления диссоциации, свойственные здоровому человеку. Это, например, обыкновенное забывание (не обусловленное психическим расстройством). На противоположном полюсе — самое тяжелое диссоциативное расстройство, DID (Dissociative Identity Disorder). В промежутке находится вся остальная диссоциативная симптоматика.

Это, главным образом, три вида расстройств (перечисляю в порядке DSM-IV; за пределами этой классификации остается еще ряд диссоциативных расстройств более сложной и, следовательно, более дискуссионной природы: сомнамбулизм, гипноидные состояния и др.).

Во-первых, психогенная амнезия (т. е. имеющая патологическую природу: например, очень часто встречающаяся посттравматическая ретроградная амнезия — когда пациент, испытавший какую-либо травму, забывает те события, которые непосредственно ей предшествовали, хотя вполне нормально помнит все остальные; нельзя путать с амнезией под воздействием психоактивных веществ или органических поражений мозга; характерный признак психогенного характера амнезии — ее распространение на личностную информацию при сохранности воспоминаний общего свойства).

Во-вторых, психогенная fuga («бегство»: человек по непонятной ему самому причине перемещается куда-то далеко от дома, совершенно забывая, кто он такой, и как он попал в то место, где его нашли; следует отличать такую фугу от аналогичного явления, вызванного органическими нарушениями мозга).

В-третьих, состояния деперсонализации (когда человек ощущает то, что происходит с ним, так, как будто это происходит с кем-то другим; возможно, он даже смотрит на свое тело со стороны — откуда-нибудь сверху, например; при этом он может видеть свое тело совсем не таким, каково оно есть, либо, наоборот, видеть правильно, но не узнавать). Подобные состояния нередко возникают при травмах и т. п., например, многие люди, бывшие на грани смерти, рассказывают о таких состояниях, нередко думая, будто это их душа отделилась от тела и смотрела на него со стороны; иногда такие «околосмертные» и предсмертные переживания выделяют в особый синдром, но в DSM и Международной классификации болезней это не предусмотрено.

Все эти состояния в каких-то случаях возможны, в общем и целом, у здорового человека, но когда они появляются систематически, то это диагноз. Например, ретроградная амнезия после физической травмы не является основанием для постановки психиатрического диагноза, хотя такая амнезия является психогенной. Но вот если человек и без всякой травмы замечает за собой провалы в памяти, то это уже признак какого-то диссоциа-

тивного расстройства. Это выглядит так: человек замечает, что, судя по часам, прошло довольно много времени (несколько часов, например), но он не понимает, куда это время делось, и не может вспомнить, что делал все это время. Такие провалы во времени — достаточно тревожный симптом, на который необходимо обратить внимание.

Амнезия, fuga, деперсонализация могут быть самостоятельными диагнозами, если они не осложнены чем-то другим. А они могут быть осложнены такой симптоматикой, которая внешне весьма сходна с симптоматикой психотических и пограничных расстройств. Упомянутые выше симптомы вполне возможны и на фоне шизофрении или пограничного расстройства (BPD — Borderline Personality Disorder). В таком случае диагнозом будет либо соответствующий психоз, либо тяжелое личностное расстройство (то есть пограничное личностное расстройство, BPD). Если, однако, психотические и пограничные диагнозы удастся исключить, то остаются еще два диагноза (так согласно обеим международным классификациям психических заболеваний, DSM-IV и МКБ-10) — DDNOS (Dissociative disorder no otherwise specified; по-русски это называется «неуточненное диссоциативное расстройство») и DID (в МКБ-10 другие названия, но суть та же).

Для постановки диагноза DID считается обязательным прямой контакт терапевта хотя бы с одной из альтер-личностей. Пока этого не произошло, обычно ставится диагноз DDNOS. Последний диагноз, разумеется, нужен не только для тех случаев, пока еще не удалось убедиться в наличии DID, но, честно говоря, мне трудно представить себе этот диагноз при полностью исключенном DID. Например, для постановки DDNOS необходимо, чтобы при симптоматике, похожей на DID, ни одно из состояний деперсонализации не принимало на себя полного контроля над телом. Но тут никогда не знаешь, то ли оно на самом деле «ведет себя в рамках», то ли прикидывается. Кроме того, на практике едва ли не всегда DDNOS можно интерпретировать как пограничное расстройство — диагноз, намного более знакомый врачам. Причина этого в том, что подобный диагноз оказывается в пограничной области между DID и BPD.

Само наличие такой области не вполне очевидно из тех теорий, из которых выросли концепции DID и BPD. Эти теории представляли собой две ветви динамической психиатрии, которые, несмотря на общие корни в динамической психиатрии XIX века, до недавнего времени считались несовместимыми. Это, соответственно, теория диссоциации Жане (из которой впоследствии выросла гипотеза диссоциативного континуума) и психоанализ Фрейда (классический психоанализ не мог объяснить или хотя бы определить область пограничных расстройств, но это удалось сделать в психоанализе Мелани Кляйн: именно в кляйнианском психоанализе

стала возможна концепция синдрома диффузной идентичности, которым и определяется пограничное расстройство). Именно по причине господства психоанализа чуть ли не во всей послевоенной психиатрии XX века диагноз DID на несколько десятилетий оказался под негласным запретом, и до сих пор многие психиатры не верят в его реальность (хотя наличие его в международных классификациях заболеваний указывает на его признание международным психиатрическим сообществом). <...>

Теоретическая проблема заключается в том, что ни Жане, ни последующие теоретики диссоциативного континуума не оперировали понятием Self, введенным лишь в психоанализе Мелани Кляйн. Но фактически в настоящее время, после многих лет удачного использования опыта динамической психиатрии психоаналитического типа (то есть основанной на явлениях переноса и контрпереноса) для лечения пациентов с DID, дело обстоит так, как будто DID представляет собой альтернативный способ интеграции Self.

У младенца до 3 лет (согласно Кернбергу; Кляйн и Винникотт считали, что и вовсе до 1 года) еще нет интегрированного Self. Вместо этого у него имеются расщепленные субъект-объектные репрезентации. Если интеграции Self так и не произойдет, или она окажется очень непрочной (то есть подвергнется регрессии), то возникнет синдром диффузной идентичности (пограничное расстройство). «Пограничники» — это такие люди, которые, будучи взрослыми, ощущают свою субъектность лишь в такой степени, в какой это доступно младенцам до 3 лет.

Но, оказывается, возможен особый путь интеграции Self, когда вместо одного интегрированного Self получаются несколько. Это и есть DID. Обычно при этом имеется несколько личностей разного возраста, начиная с самых маленьких (еще не владеющих речью и не обладающих поэтому поддающимися вербализации воспоминаниями; они могут только «показывать» картинки) и кончая вполне взрослыми. Обычно у всех этих личностей более-менее нормальные (соответственно их возрасту) состояния Self, Ego и так называемой (в психоанализе) трехчастной структуры. «Более-менее» тут означает то, что среди этих альтер-личностей могут найтись и такие, которые, не будь они «виртуальными», должны были бы классифицироваться как невротические.

Итак, можно сказать, что диссоциация и расщепление отличаются друг от друга, главным образом, количественно: они образуют континуум между DID и BPD, то есть между разделением Self на несколько частей, каждая из которых сама является достаточно полноценным Self (альтер-личности), и разделением Self на мелкие фрагменты (субъект-объектные репрезентации). Между этими двумя полюсами находятся так называемые личностные фрагменты, которые могут мельчать до такой степени, что

лишь от индивидуальных пристрастий диагноста будет зависеть, говорить ли тут об альтер-личностях с пограничной симптоматикой или же просто о пограничном расстройстве с особенно ярко выраженной симптоматикой диссоциативной.

Диссоциативный континуум, который мы, вопреки его первоначальным теоретикам, сейчас довели до расщепления Self при ВРД, противостоит психотической симптоматике, которая связана с размыванием границ Я (Ego).

Так называемая продуктивная психотическая симптоматика также основана на синдроме диффузной идентичности, то есть на патологии Self, но представляет собой механизм психической защиты, прямо противоположный диссоциации. Различия между подлинно психотической симптоматикой и «псевдопсихотической» симптоматикой диссоциативных расстройств давно уже описаны, но для решительных утверждений о противоположности между психотической симптоматикой (то есть нарушением тестирования реальности) и диссоциативной дело не доходило, поскольку имелись экспериментальные данные об усилении диссоциативной симптоматики при шизофрении и других психотических расстройствах. Однако <...> было показано, хотя пока что на очень малой группе (менее 30 человек), что в возрасте, близком к дебюту шизофрении (18–27 лет), диссоциативная симптоматика намного ниже, чем при диссоциативных и пограничных расстройствах и едва ли не ниже, чем для контрольной группы (здоровых). Существенные значения диссоциативной симптоматики при психотических расстройствах, о которых говорилось в прежних исследованиях, авторы связывают с возрастом выборок психотиков (от 40 лет и выше). Для такого возраста шизофрения (и другие психозы) имеют характер хронических заболеваний, вызывающих, в свою очередь, другие расстройства, к числу которых авторы отнесли также и диссоциативные.

Психотическая симптоматика также образует континуум с пограничными расстройствами, но этот континуум ортогонален континууму диссоциативному. Впрочем, в обоих случаях речь идет о преодолении расщепления Self при невозможности его нормальной интеграции. Путь диссоциативного расстройства – все-таки интеграция Self, но ненормальная. Путь психоза – отказ от интеграции Self посредством частичного отказа от Self, то есть от собственной субъектности (что соответствует регрессии на наиболее раннюю стадию младенческой психологии; впрочем, такая же психология считается нормальной для примитивных народов, которые также

не различают между своей внутренней реальностью и реальностью внешней, считая всякую реальность реальной одинаково). Отказ от Self при психозе происходит через механизм проективной идентификации, основанный на расщеплении Self.

В процессе развития психики младенца расщепленный прообраз будущего интегрированного Self развивается по мере того, как младенец научается различать между Я и не-Я, то есть между субъектом и объектами. Так появляются субъект-объектные репрезентации, сначала расщепленные, но впоследствии интегрирующиеся в Self. Пока этой интеграции не произошло, младенец умеет различать между субъектом и объектом, но еще не научается понимать, кто из них кто, то есть кто из них «он сам». Умение различать между Я и не-Я появляется существенно раньше, чем младенец запомнит, что Я — это именно он. Механизм проективной идентификации позволяет ощущать различие между собой и внешним миром, но еще не позволяет твердо понимать, по какую сторону от этой границы находится индивидуум. Дальше возможны два пути: либо нормальное (или ненормальное, но «диссоциативное») взросление, при котором человек твердо осознает себя в качестве субъекта (при «диссоциативной» интеграции — группы субъектов), либо регрессия к более раннему возрасту, когда граница между внутренней и внешней реальностью исчезает (либо систематически, либо навсегда; повторим, что одноразовые случаи не являются основанием для психиатрического диагноза, так как возможны вообще у всех людей).

Нарушение тестирования реальности у пациентов с DID либо отсутствует вообще, либо встречается на уровне микропсихотических эпизодов, как это имеет место и при BPD. «Голоса», столь характерные для DID, равно как и всякие «картинки», отнюдь не являются проявлениями синдрома Кандинского — Клерамбо (псевдогаллюцинациями: то есть такими галлюцинациями, при которых сохраняется понимание, что все это происходит у тебя в голове, а не снаружи; это особенно характерный симптом при параноидной шизофрении). При DID все подобные явления принадлежат не каким-то несуществующим субъектам, а реальным альтер-личностям, которые не были бы реальными, если бы не умели говорить, вспоминать «картинками» и т. п. даже и в то время, когда общий контроль над телом принадлежит другой альтер-личности.

Поэтому та симптоматика, которая почти во всем мире ведет к едва ли не автоматической диагностике параноидной шизофрении, при DID вовсе не является психотической (и, что особенно

важно, не поддается лечению нейрорептиками или электросудорожной терапией; подобные методы, в лучшем случае, не помогут пациентам с DID, но очень часто способны ухудшить их состояние: ведь это то же самое, что воздействовать таким же образом на здорового!). Кроме того, при DID совсем не встречаются кататония и гебефрения. <...>

Из всего этого, между прочим, следует один интересный вывод. Синдром диффузной идентичности является, похоже, наиболее дезадаптивным состоянием, и человек стремится всеми силами его избежать. На это направлены все дезадаптивные (но все-таки менее дезадаптивные) механизмы психической защиты: усиление диссоциации, отказ от тестирования реальности, а также нарциссизм в смысле Кернберга (имеются в виду, позволю себе вмешаться, прежде всего, книги [Кернберг, 1998, 2000] — *В. Р.*) (это способ, не уходя от синдрома диффузной идентичности, кое-как функционировать поверх него — посредством создания псевдо-личности, грандиозного Я). Итого — три способа (помимо нормального развития) преодолеть синдром диффузной идентичности: отказ от личности (субъектности) вообще, множество личностей вместо одной и одна личность, но не настоящая (симуляция личности — «личина», которой является грандиозное Я при нарциссизме).

Нет, я ничего не скажу тебе (он обращается к своему второму «я». — *В. Р.*), ты не имеешь права расспрашивать меня о моих личных делах, тебе не должно быть до той женщины никакого дела, не приставай, ты дурак, ты больной человек, я не хочу тебя знать, я позволю доктору Заузе, пусть он отвезет тебя снова туда [Соколов, 1990: 55].

(Мы вкратце — хотя это имеет большее отношение к проблеме имени — коснемся проблемы дейксиса, расселовских «эгоцентрических слов» [Рассел, 2001], как замены табуированных неприятных имен: «туда» это, понятно, в дурдом, где, видимо, не раз бывал герой. Еще в диалоге с героем старик академик Акатов говорит: «они, там, в заснеженных» — имеются в виду северные лагеря ГУЛага. Это табуирование неприятного чрезвычайно напоминает то, как это делал Даниил Андреев в «Розе Мира». Например, ему так было ненавистно имя Сталина, что он называл его — «это существо»)²⁵.

²⁵ Поэтесса Елизавета Мнацаканова, тоже продуцирующая шизодискурс, в переписке со мной называла Сталина не иначе, как «мерзкий с.» (именно с маленькой буквы!).

На с. 170 мальчик говорит о другом Я как о Другом явно в том значении, которое придавал этому понятию Лакан, в частности, в семинаре «Психоз и Другой», где он рассказывает историю о том, как мальчик побил другого мальчика и стал говорить: «нет, это не я его побил — это другой меня побил». «Конечно, это был Другой», — говорит Лакан. Это диссоциированный Большой Другой в мальчике (вряд ли стоит даже напоминать, что «бессознательное это дискурс Другого») побил себя самого [Лакан, 2001].

Психоз героя «Школы для дураков» начался тогда, когда он сорвал лилию Нимфея Альба и превратился в нее²⁶. После этого с ним происходит ряд значительных и катастрофических событий. Во-первых, он, как он сам говорит, частично исчезает в эту лилию и отчасти становится ею. Во всяком случае, он принимает ее латинское название в качестве своего имени (теперь он так себя называет — Нимфея). Во-вторых, он сходит с ума, начиная страдать «раздвоением личности», и его на время помещают в клинику. Но это лишь наиболее поверхностные следствия акта срывания цветка. По сути же этот акт имеет глубочайшее сугубо символическое значение. Срывая цветок, мальчик вступает в контакт с миром природы и миром вещей. Это вмешательство в природу приводит к катастрофическим последствиям (вспомним сказку «Аленький цветочек», где происходит примерно то же самое). Источник этой катастрофы в том, что символически срывание цветка, этот грубый, агрессивный контакт с природой, есть не что иное, как сексуальный акт, при чем не просто сексуальный акт, а нарушение девственности мира природы. Не забудем, что дословно срывание цветка девственности — *defloracio virginitates* — есть не что иное, как акт *дефлорации*. Суть же катастрофы состоит в том, что герой получает *имя* в безымянном мире и становится чем-то вроде поэта-шамана. У него открывается повышенный слух.

Я слышал, как на газонах росла нестриженная трава, как во дворах скрипели детские коляски. <...> Я слышал, как где-то далеко, может быть, в другом конце города, слепой человек в черных очках <...> просил идущих мимо перевести его через улицу. <...> Я слышал тишину пустых квартир, чьи владельцы ушли на работу. <...> Я слышал поцелуи и шепот, и душное дыхание незнакомых мне мужчин и женщин [Соколов, 128].

²⁶ Проблема превращения как психотическая широко известна в XIX — XX вв., начиная с «Носа» Гоголя, «Двойника» Достоевского, Грегора Замзы Кафки — героя рассказа «Превращение», и видимо *не* кончая книгой Элиаса Канетти «Масса и власть [Канетти, 1999].

У него появляются способности к воображению, то есть с ним происходит нечто вроде того, что произошло с пушкинским пророком — обряд инициации, ритуал посвящения в избранные, в поэты-пророки:

Моих ушей коснулся он,
И их наполнил шум и звон:
И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.

Однако обратной стороной этого процесса, то есть сердцевиной катастрофы, связанной с поруганием природы, становится обреченность на виртуальный секс, вечное хождение по девяти кругам неразделенной любви к учительнице со всеми сопутствующими мучениями и выдуманными фантастическими историями на эту тему.

Проблема имени начинается с самых первых строк романа: «Река называлась». Как называлась река Нимфея не помнит, у него избирательная память, что связано с нелинейным шизофреническим временем в «Школе для дураков», но об этом позже. Отсутствие имен — достаточно характерная черта психотического и околопсихотического художественного мышления. Например, в мало кому, к сожалению, известном замечательном романе Алексея Макушинского «Макс», чрезвычайно обсессивно-компульсивном, на грани психоза, где все повторяется, в частности, все время повторяется фраза «мир названий разбился» [Макушинский, 1998]. По-видимому, это происходит благодаря феномену «психической смерти» (см. раздел 14 о психоаналитических взглядах на шизофрению Вэйкко Тэхкэ), — у психического трупа не может быть имени²⁷.

Психически мертвый человек порывает с реальностью и Собственным Я и заодно — со всеми своими именами и дескрипциями. Заметим, что в «Школе для дураков» только галлюцинаторные персонажи (не галлюцинаторными являются только мать и отец героя) наделяются фамилиями, причем двумя сразу, что соответствует раздвоенности героя: почтальон Михеев (Медведев — ср. медведь, говорящий ужасное «базовое» слово *скирлы*, о котором ниже), соседка

²⁷ Вспомним приводимую уже нами цитату из поэмы «Кругом возможно Бог» Введенского:

Мужчина, пахнувший могилою, // уж не барон, не генерал...

(она же завуч) Трахтенберг (Тинберген), учитель Норвегов, которой называется то Павлом, то Савлом²⁸. Образ учителя Норвегова имеет галлюцинаторный характер, по нашему мнению, потому, что он то умирает, то оживает, к нему на квартиру приходит женщина-смерть²⁹. (К тому же Норвегов соотносится с образом Вия: он просит поднять ему веки — с. 141). Это оживание-умирание учителя связано с отрицанием линейного порядка времени:

Мне представляется, у нас с ним, со временем, какая-то неразбериха, путаница, все не столь хорошо, как могло бы быть. Наши календари слишком условны и цифры, которые там написаны, ничего не означают и ничем не обеспечены, подобно фальшивым деньгам. Почему, например, принято думать, будто за первым января следует второе, а не сразу двадцать восьмое. Да и могут ли вообще дни следовать друг за другом, это какая-то поэтическая ерунда — череда дней. Никакой череды дней нет, дни приходят когда какому вздумается, а бывает, что и несколько сразу [Соколов, 1991: 27].

В соответствии с этой идеологией действие в романе происходит нелинейно: то отскакивает назад, то забегает вперед.

Интересно, что примерно то же самое происходило в психоделических экспериментах Грофа, когда испытуемый психотизировался при помощи ЛСД или холотропного дыхания: В одно и то же время могут возникать сцены из разных исторических контекстов, они могут выглядеть значимо связанными между собой по эмпирическим характеристикам. Так, травматические переживания из детства, болезненный эпизод биологического рождения и то, что представляется памятью трагических событий из предыдущих воплощений, могут возникнуть одновременно как части одной сложной эмпирической картины. <...> Линейный временной интервал, господствующий в повседневном опыте, не имеет здесь значения, и события из различных исторических контекстов появляются группами, если в них присутствует один и тот же тип сильной эмоции или интенсивного телесного ощущения. <...> Время кажется замедленным или необычайно ускоренным, течет в обратную сторону или полностью трансцендируется и прекращает течение [Гроф, 1992: 35].

²⁸ Св. Павел, будучи еще Савлом, был гонителем христиан, *преследователем*, став Павлом, он стал восхвалять *величие* Христа (две классические стадии шизофренического бреда).

²⁹ Наподобие Марии Казарес-Смерти в фильме Кокто «Орфей».

В романе также отстаивается теория, в соответствии с которой «время имеет обратный ход»:

...то есть движется не в ту сторону, в какую оно должно двигаться, а в обратную, назад, поэтому все что было — это все еще только будет, мол, истинное будущее — это прошлое, а то, что мы называем будущим, — это уже прошло и никогда не повторится [Соколов, 1990].

Чрезвычайно интересна десемантизация имен виртуальных возлюбленных женщин героев — мальчика и учителя: Вета Акатова, которая превращается в ветку акации, и Роза Ветрова (роза ветров — учитель Норвегов преподавал в школе для дураков географию; при этом явно, что Роза Ветрова реминисцентно связана с Розой Люксембург, тоже умершей виртуальной возлюбленной одного из главных героев «Чевенгура» Андрея Платонова — Копенкина (см. раздел 15 о «Чевенгуре»).

Это пятая зона. Стоимость билетов тридцать пять копеек <...> ветка спит, но поезда симметрично расположенные на ней воспаленно бегут в темноте <...> плачь и кричи обнажаясь в зеркальных купе как твое имя меня называют веткой я Ветка акации я Ветка железной дороги я вета беременная от ласковой птицы по имени Найтингел я беременна будущим летом и крушением товарняка вот берите меня берите я все равно отцветаю это совсем не дорого на станции стою не больше рубля я продаюсь по билетам хотите езжайте так бесплатно ревизора не будет (неожиданная реминисценция к другому психотическому, но не шизофреническому, а делириозному русскому интеллектуальному бестселлеру — «Москве — Петушкам» Венедикта Ерофеева. — *В. Р.*) он болен погодите я сама расстегну видите я вся белоснежна ну осыпьте совсем осыпьте же поцелуями никто не заметит лепестки на белом не видны <...> я не хочу быть старухой милый нет не хочу я знаю что скоро умру на рельсах я я мне больно отпустите когда умру отпустите отпустите эти колеса в мазуте («Анна Каренина»? — *В. Р.*) ваши ладони в чем ваши ладони я сказал неправду я Вета чистая белая ветка в цвету не имеете права я обитаю в садах не кричите я не кричу это кричит встречный тра та та в чем дело тра та та кто там та том там Вета ветла ветлы ветка там за окном том тра та том о ком о чем о Ветка ветлы о ветре тарарам трамвай т р а м в а и вечер добрый билеты билеты чего нет Леты реки Леты (подтверждение нашей идеи — только река мертвых может иметь название. — *В. Р.*) ее нету вам аи цвету ц Вета ц Альфа Вета Гамма [Соколов, 1990: 15–16].

Роза Ветрова — не только *выдуманная* девушка, но и *мертвая* девушка, что подключает важность темы влечения к смерти как обратной стороны полового акта в духе идей Сабины Шпильрейн 1911 года [Шпильрейн, 1995] и «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейда 1920 года [Фрейд, 1990].

О Роза, скажет учитель, белая Роза Ветрова, милая девушка, могильный цвет, как я хочу нетронутого тела твоего! [Соколов: 25].

Соответственно идея смерти как любви соотносится с идеей дефлорации («как я хочу нетронутого тела твоего!») как умерщвления цветка («могильный цвет»). В конце-концов, оказывается, что, возможно, Роза Ветрова была той девочкой из класса, которую выдумал герой и которая, якобы, умерла и для похорон ее он выманивает у матери денег «на венки».

Но подлинно шизофреническое имя десемантизируется до такой степени, что превращается просто в крик, «крик нового типа», как остроумно замечает герой:

Необходимо совершенно особое новое слово. <...> Да, говоришь ты себе, тут нужен крик нового типа. <...> Вот почему ты не желаешь больше размышлять о том, что кричать в бочку — ты кричишь первое, что является в голову; я — Нимфея, Нимфея! — кричишь ты <...> бочка, переполнившись несравненным галсом твоим, выплевывает излишки его в красивое дачное небо <...> несется эхо — излишки твоего крика: ея-ея-ея — яяяяя-а-а! [Соколов: 110].

Здесь мы подходим к проблеме базового языка в романе. Психоналитики писали о том, что шизофренический язык не просто конкретен, но эротичен (см., например [Фенихель, 2004; Ференци, 2003]). Именно это доказывает анализ шизофренических слов романа Саши Соколова. Это, прежде всего, слово «констриктор», которое можно интерпретировать как «кастрированный конструктор» (ср. вывеску «Ремонт детских констрикторов» — с. 128), то есть, в духе сексуальной детской символики, — ремонт детских фаллосов. Ну, и конечно, знаменитое слово «*Скирлы*» из страшной сказки про медведя, который на одной фаллической ноге идет по лесу и повторяет это бессмысленное слово, которое означает для героя скрип кровати, на которой имеют его возлюбленную какие-то чужие взрослые мужчины:

Когда я вспоминаю *Скифлы* — хотя я стараюсь не вспоминать, лучше не вспоминать — мне мерещится, будто девочка та не девочка, а одна моя знакомая женщина, с которой у меня близкие отношения, вы понимаете, конечно, мы с вами не дети, и мне мерещится, что медведь — тоже не медведь, а какой-то неизвестный мне человек, мужчина, и я прямо вижу, как он что-то делает там, в номере гостинцы, с моей знакомой. И проклятое *скифлы* слышится многократно, и меня тошнит от ненависти к этому звуку, и я полагаю, что убил бы того человека, если бы знал, кто он [Соколов, 1990: 115–116].

Проблема ненавистного и, в то же время, притягательного взрослого секса связана с семиозисом взрослого поведения, с симуляцией взрослого поведения, идеей, что «мы все станем инженерами, в общем, с проблемой «ложной личности» (Г. И. Гурджиев, Рональд Лэйнг). «Взрослая» «ложная личность» это, прежде всего, выдуманное благополучие, которое герой, став воображаемо взрослым, выдумывает, рассказывая маме, что у него есть машина и т. д., и мать сразу уличает его во лжи. Стремление к истерической *pseudologia phantastica* соседствует у Нимфеи с правдивостью. Учитель Норвегов говорит о нем, что он не умеет лгать (ср. подобное же мнение о шизофрениках у Лэйнга и Кемпинского; в то же время, Лэйнг сам пишет (мы приводили эту цитату), что шизофреники симулируют болезнь, обманывая врача. Видимо, истерическое начало в шизофренике как момент Воображаемого не противоречит серьезному стремлению в правде как моменту Символического (см. об этих понятиях Лакан в следующем разделе 13 о фильме «Малхолланд драйв»). Взрослая ложная субличность Нимфеи рассуждает с достоинством, вальяжностью и важностью взрослого человека («мы же с вами не дети» — как в вышеприведенной цитате).

Черт возьми, я не могу так сразу. Нам необходимо побеседовать. Где-нибудь посидеть, давайте поедem в ресторан³⁰ [Соколов: 98].

Чрезвычайно колоритен эпизод, в котором герой представляет себе как он, взрослый мужчина, приехал домой к жене (учительнице Вете Аркадьевне):

³⁰ Приглашение поужинать как субститут приглашения к последующим интимным отношениям (что так важно для «взрослой» субличности героя) — атрибут поведения нормального взрослого мужчины (см., например, нашу статью «Объяснение в любви» [Руднев, 2006a]).

Должны ли они (то есть мы) скрывать это друг от друга, как это часто происходит вследствие неправильного воспитания? Нет. Он возвращается домой и видит, что все очень мило прибрано. <...> Как бы между прочим она говорит: «Ванна готова. Белье я уже положила. Сама я уже искупалась (Представляете, сударь?)»³¹. Как замечательно, что она рада и в предвкушении любви все уже приготовила для этого. Не только он желает ее, но и она желает его и без ложного стыда ясно дает ему понять это» [Соколов: 169].

Этим истероидным воображаемым вкраплениям практически здорового человека («двойная бухгалтерия» Блейлера) противостоят галлюцинаторно-бредовые вкрапления подлинного творческого шизофренического Я героя:

Ибо стоит только смело распахнуть дверь из комнаты в прихожую, как оказываешься — распахнуть смело! — во рву Миланской крепости и наблюдаешь летание на четырех крыльях. День чрезвычайно солнечный, причем Леонардо в старом неглаженном хитоне стоит у кульмана с рейсфедером в одной руке и с баночкой красной туши — в другой [Соколов: 24].

Иногда повествование просто превращается в «бессвязный» шизодискурс, «поток бессознательного», вроде того фрагмента («пятая зона...»), который мы приводили выше.

Шизофреническому «бессвязному» монологу со-противопоставлен в романе шизотипический³² коллаж цитат:

И тогда некий речной кок дал ему книгу: на, читай. И сквозь хвою тощих игл, орошая бледный мох, град запрядал и запрыгал, как серебряный горох. Потом еще: я приближался к месту моего назначения — все было мрак и вихорь. Когда дым рассеялся, на площадке никого не было, но по берегу реки шел Бураго, инженер, носки его трепал ветер. Я говорю только одно, генерал: что, Маша, грибы собирала? Я часто гибель возвещал одною пушкой вестовой. В начале июля, в чрезвычайно жаркое время, под вечер, один молодой человек. А вы — говорите, эх, вы-и-и! А белые есть? Есть и белые. Цоп-цоп, цайда-брайда, рита-умалайда-брайда, чики-умачики-

³¹ Это Нимфея рассказывает воображаемую сцену в воображаемом разговоре с академиком Акатовым, отцом Веты Аркадьевны, пытаясь доказать ему, что он будет хорошим respectableм мужем — инженером с машиной и т. д.

³² О понятии шизотипического см. главу «Шизотипический дискурс» книги [Руднев, 2004] или соответствующую статью «Словаря безумия» [Руднев, 2005а].

брики, рита-усалайда. Ясни, ясни на небе звезды, мерзни, мерзни, волчий хвост! [Соколов: 130].

Последняя проблема, которой мы коснемся, — это отношения с отцом и матерью. С отцом у героя отношения ужасные и сам отец-прокурор ужасен — это шизофреногенный отец. Герой говорит себе: «Беги из дома отца своего!», что соответствует евангельской идее о том, что надо отказаться от родителей во имя служения Богу. Иисус говорит ученику, когда к нему пришли его Мать и его братья: «Вот мать твою, и вот братья твои» (показывая на апостолов).

И наоборот, мать у героя милая и всепрощающая. Показательно, что герой путает жену с мамой, что характерно вообще для всех людей (не только для невротиков и психотиков). Это происходит в начале сцены покупки пижамы:

Подождите, я надену пижаму. Надевайте, она вам очень к лицу, шили или покупали. Не помню, не знаю, следует поинтересоваться у жены, мама, пришли Те Кто Пришли, они хотели бы знать про пижаму [Соколов: 40].

В связи с этим встает вопрос о материнском и отцовском психозе. Лакан однозначно считал фигуру отца, Имя Отца, главной в психозе [Лакан, 1997]. В классической и кляйнианской психотерапии, а также антипсихиатрии Рональда Лэйнга и Грегори Бейтсона вся ответственность за шизофрению возлагалась на шизофреногенную мать (ср. знаменитый эпизод из «теории шизофрении» Бейтсона его коллег о double bind («двойном послании»).

Наша гипотеза, опирающаяся на теории Мелани Кляйн и ее учениц [Кляйн и др., 2001], заключается в том, что можно разграничить материнский психоз и отцовский психоз. Материнский психоз нам представляется более мягким (маниакально-депрессивный), а отцовский — более жестким (шизофрения). Это как будто бы противоречит взглядам Мелани Кляйн о том, что шизофрения базируется на более ранней стадии развития младенца, на шизоидно-параноидной позиции, в то время как маниакально-депрессивный психоз, — соответственно, на депрессивной позиции. Но ей же принадлежит гипотеза, согласно которой зачатки Эдипова комплекса начинаются уже в младенчестве, и поэтому классической точке зрения, в соответствии с которой отец начинает играть большую роль в жизни ребенка лишь на анальной стадии, то есть начиная с 2–3 лет, она противопоставляет идею большей роли отца уже в раннем младенчестве.

В конце романа (герою так и не удастся «слиться в едином поступке» со своим вторым Я, как советует ему доктор Заузе (об огромной роли мифологемы «слияния» у Платонова см. в разделе 15 о романе «Чевенгур»), герой и автор «выходят на тысяченую улицу и чудесным образом превращаются в прохожих» [Соколов: 183], тем самым демонстрируя, с одной стороны, полную шизофренизацию, полное уничтожение Собственного Я, пусть даже расколотого; но, с другой стороны, в этом финале чувствуется некий оптимизм будущего коллективного творчества, не шизофренического, не мучительного, надындивидуального, может быть, фольклорного (ведь в «Школе для дураков» так много веселого детского фольклора, но это тема отдельного исследования).

13. ЛАКАН И «МАЛХОЛЛАНД ДРАЙВ» ДЭВИДА ЛИНЧА

Мы уже знакомы с концепциями шизофрении по Кемпинскому, по Блейлеру, по Фенихелю (что в определенном смысле равносильно тому, чтобы сказать — по Фрейдю) и по Лэйнгу. «Малхолланд драйв» (МД) — это, конечно, шизодискурс по Жаку Лакану. Здесь противопоставляется видимая реальность (аррегансе, которую представляет Бетти — до финала фильма) и Реальное — понятие, которое чрезвычайно трудно объяснить. Реальное Лакана [Лакан, 1998, 2001, 2004] противопоставлено «реальности», но это также противоположность Символическому, то есть законам и нормам Суперэго. Реальное также противоположно Воображаемому, совпадающему, по Лакану, с «реальностью». Тот факт, что Бетти хочет стать актрисой, мечтает о славе кинозвезды, о сладкой жизни и т. д., будучи простой девушкой из провинции, вот это и есть Воображаемое. В определенном смысле (эту гипотезу несколько лет назад высказал в устной беседе Александр Сосланд) Символическое соответствует Суперэго, Воображаемое — Эго, а Реальное — Id. Но Реальное — это гораздо больше, чем Id, это скорее Бессознательное в целом. Славой Жижек написал книгу, которая называется цитатой из фильма «Матрица»: «Добро пожаловать в пустыню Реального» [Жижек, 2002] (книга посвящена второй войне в Персидском заливе); эту фразу говорит Морфеус Нео, когда, раздвигая виртуальные (Воображаемые) покровы матрицы, он показывает ему настоящий мир, во всей его несимволизируемой и несемиотизируемой полноте. Вот это и есть Реальное — шизофренический бредово-галлюцинаторный комплекс, в котором проглядывает настоящая Истина, как об этом писали Отто Ранк и Мишель Фуко [Ранк, 2004; Фуко, 1887] (см. также

статьи [Руднев, 2005, 2005а], посвященные теме «Истина и безумие»). В фильме Линча Реальное воплощает, конечно, Рита. Психоз, по Лакану, происходит тогда, когда Реальное вторгается в Символический порядок, когда, как он пишет, «разрывается цепочка означающих» [Лакан, 1997]. То есть лакановская интерпретация шизофренического в принципе во многом та же, что и у нас: «короткое замыкание» семиотического, хотя Лакан, насколько мы помним, не употреблял этого слова, предпочитая дихотомию Соссюра языка и речи (при этом он видимо не читал «Пролегомены к теории языка» Ельмслева, где терминам «означаемое» и «означающее» (Соссюр) соответствуют термины «план выражения» и «план содержания», которых мы никогда не встретим у Лакана; дело в том, что в книге Ельмслева дана гораздо более развернутая и «современная» теория языка и семиотики, чем в трактате Соссюра).

Начинается фильм со знаменитого ночного шоссе Линча, которое мы также видим в фильме «Шоссе в никуда» и в «Синем бархате». Почему ночное шоссе Линча своей жутковатостью, как бы выразился М. Е. Бурно — «зловещинкой», вызывает в воображении нечто психотическое? В МД это получается еще и потому, что по шоссе едет машина «задом» к зрителю, на котором светятся два красных подфарника, как два красных глаза ночного чудовища, подобного тому, которое видел один из героев во сне (это, собственно, первый не латентный психотический эпизод фильма) и которое они с другом видят за углом (углы дома считаются *пограничным* пространством, местом обитания нечистой силы и духов умерших. Угол дома, связанного с нечистой силой и вообще со сферой потустороннего, занимает заметное место в гаданиях и магии [Агапкина, 2002]) — страшный, коричневого цвета, воплощающий собой само Реальное, самую сердцевину психоза, монстр.

Однако вспомним, что Суперэго, согласно Фрейду, имеет звуковое происхождение и что для шизофреников свойственны преимущественно слуховые (вербальные) галлюцинации (см. [Ясперс, 1997; Кандинский, 2002; Рыбальский, 1986; Кемпинский, 2000]. Такими были и псевдогаллюцинации Даниила Андреева (см. выше раздел 3 о «Розе Мира»). Вспомним также эпизод из фильма «Шоссе в никуда», когда некий весьма странный психотический персонаж предлагает герою позвонить ему самому в его (героя) дом, и герой одновременно слышит голос этого человека в трубке из своего дома и видит его перед собой — вот это и есть «расколотое Я» Рональда Лейнга.

Но такие откровенные галлюцинаторно-бредовые констелляции не столь характерны для поэтики Линча. Гораздо важнее для

него то, что Лэйнг назвал «ощущением прекокса», своеобразной психотической эмоциональной атмосферой. В частности, это отсутствие удивления героев при виде экстраординарных событий, например, странный разговор полицейских в эпизоде после аварии на Малхолланд драйв.

Первый полицейский. Ребята, нашли пистолет.

Второй полицейский. На какой-нибудь из девушек были жемчужные серьги?

Первый. Возможно.

Второй. Возможно, была еще одна девушка.

Первый. Возможно.

С одной стороны, это завязка сюжета — не одна девушка, а две, а, с другой — это то, что Лакан назвал в «Римском докладе» «пустой речью» [Лакан, 1995], а его друг Р. О. Якобсон — осуществлением фатической функции языка, то есть разговором для поддержания разговора. (Мы имеем в виду знаменитый пассаж из статьи «Лингвистика и поэтика», в которой Якобсон цитирует Дороти Паркер).

— Ладно! — сказал юноша.

— Ладно! — сказала она.

— Ладно. Стало быть, так, — сказал он. — Я думаю, стало быть, так. — Сказал он. — Так, стало быть.

— Ладно, — сказал она.

— Ладно, — сказал он, — ладно [Якобсон, 1975: 201].

Эта невозмутимость при виде экстраординарного характерна для Кафки, когда, например, его герой Грегор Замза обнаруживает себя насекомым, и Хармса, когда из окна одна за другой вываливаются старухи, — это первый признак психотического дискурса (подробнее см. нашу статью [Руднев, 1999], перепечатанную в книге [Руднев, 2000]).

Аффективная концепция шизофрении, которую мы условно называем дарвиновско-сосландовской, чрезвычайно ярко представлена в поведении Риты. Ее трясет от страха, она застывает от ужаса, она держит руки около головы, как это делают аутисты [Беттельхейм, 2004] (вспомним фильм «Человек дождя»). Ср. также разговор в ресторане между двумя приятелями, которые скоро увидят монстра. Собеседник рассказывает другу свой сон:

Это не день и не ночь, а что что-то странное, и я боюсь людей.

Собеседник. Тебя трясет от ужаса. Оттого, что тебе страшно, мне становится еще страшнее.

Первый собеседник. Затем я помню, что там стоял человек, это он наводил ужас. <...> Представь, что бы со мной было, если бы я увидел его в реальности (в «реальности» он теряет сознание. — В. Р.).

Вообще, что касается реальности, то есть *видимости* реальности, «арреанганс» по терминологии Френсиса Брэдли [Breadley, 1886], важен тот факт, что в фильме все время речь идет о кино, что это линчевский вариант фигуры «фильм в фильме» [Иванов, 1975, 1981; Лотман, 1981; Лотман, Цивьян, 1994] («Все на продажу» Вайды, «8½» Феллини, «Страсть» Годара и т.д. — все это не психотические фильмы). Бетти хочет стать кинозвездой, она приезжает для этого в Голливуд, участвует в кастинге, где режиссер говорит знаменательную фразу: «Вам надо почувствовать друг друга, так что не добивайтесь реальности, пока реальность не придет сама». Возможно, в оригинале речь шла о Реальном; это очень частая путаница в переводах — ключевую фразу из «Матрицы» тоже часто переводят, как «Добро пожаловать в пустыню реальности» (reality), а не Реального (Real). Кинематографической является и сама развязка, когда оказывается, что героиней была не Бетти, а Рита, и они меняются местами: Бетти превращается из улыбающейся голливудской улыбкой, идущей «братъ Париж» провинциалки, в жалкую, дрожащую от страха некрасивую девушку, а Рита из статичной, почти восковой кататонички, плачущей, тревожной и напряженной, превращается в обворожительную светскую львицу.

Кстати, к вопросу о гомосексуальности, о том, что, как считают психоаналитики, начиная с работы Фреда о случае Шрёбера [Freud, 1981a], за бредом преследования (о преследовании говорится между режиссером Адамом и его другом) всегда стоит гомосексуальное овладение сзади, так вот гомосексуализм в этом фильме тоже есть, конечно, не такой «разнузданно-латентный», как в «Чевенгуре» (см. раздел 15 о Платонове), а такой, я бы сказал, лояльно-кинематографический, лесбийский; вообще в МД очень много киностереотипов — Лос-Анджелес с высоты вертолета — небоскребы; цитата из «Палп-фикшн» Тарантино, когда убийца простреливает стену и по ошибке убивает ни в чем не повинную женщину и т.п. Так вот, сфера кино — это сфера Воображаемого, это нормальное Эго, повседневно, «нормоз» (термин И. М. Кадырова). А что же в фильме играет роль Символического порядка, что управляет этими персо-

нажами? Станный инвалид в кресле, который все время говорит по телефону? Похоже, он из «Приговора» Кафки, где члены суда ютятся на каких-то чердаках.

Линч изобличает Символическое, изобличает Суперэго во имя Реального, во имя психоза, Линч почти воспеваает психоз. И поэтому недаром мы поставили этот раздел после Лэйнга, антипсихиатра-шизофреника, воспевающего своих пациентов, «партнеров по бытию». Ну, и Лакан, который говорил в одном из своих семинаров, что норма—это просто хорошо адаптированный психоз. Лакан тоже воспевал психоз и президента дрезденского суда Даниэля Шрёбера.

В любом кино есть элемент обмана, то есть элемент невроза. Истина, как мы уже говорили и как считает сам Линч вслед за Ранком и Фуко, психотична (понятия «страх перед реальностью» (Realangst), «свободно плавающая тревога» (free floating anxiety)). Это одним из первых заметил Томас Манн, который в романе «Волшебная гора» изобразил кино как нечто иллюзорно-жалкое: актриса, которая на самом деле давно умерла, машет зрителям с экрана, и они не могут ей ответить; «здесь-и-теперь» становится невротическим «там-и-тогда». Вот что такое обыкновенное, тогда еще немое, кино. Конечно, кино Линча—это другое кино, кино о последних истинах. Что же это за истины? Здесь важной является фигура Ковбой. (Кстати, само слово «Малхолланд драйв» для русского зрителя малопонятное, воспринимается как элемент психотического базового языка вроде того, что кричит в трансе Рита; «Silentio!» (видимо, по-испански)).

Ковбой. Поведение человека определяет его дальнейшую жизнь.

Адам. Я согласен с тем, что ты сказал.

Ковбой. А что я сказал? Раз ты с этим согласен, то ты не человек для спокойной жизни, подумай.

Адам. Я подумаю.

Ковбой. Нет, ты не думаешь. Отбрось самоуверенность и думай.

Именно ковбой является подлинным Символическим, именно он диктует режиссеру, что он выберет ту актрису, которую ему показали на фотографии (о роли фотографии в кино как реального в иллюзорном см. [Лотман, Цивьян, 1994]). Символический поря-док, как он задается ковбоем, смыкается с Реальным, психотической истиной, потому что он и не смешон, и не страшен, не Жуток (Unheimliche Фрейда). Он просто есть. Однако Ковбой олицетворяет в целом не-психотическую истину этого фильма. Это носитель не-психотического и, в то же время, трансгрессивный субъект по

отношению к нормальному и психотическому, он обеспечивает поэтому в фильмографии Линча особый статус этого фильма (отчасти такую же роль играет агент Купер в «Твин Пиксе», но он слишком приземлен, слишком тяготеет к сфере Воображаемого, чтобы играть роль Символического порядка).

Чрезвычайно важен в МД психотический *suspense*, высшая точка напряжения сюжета, когда обе героини влезают в комнату, где лежит убитая девушка, которая потом оказывается живой Бетти. Здесь тоже обыгрывается обычный кинематографический штамп — ужас перед изуродованным телом, но есть в фильме подлинная точка напряженной, скорее, развязка, когда девушки слушают певицу, и она падет в обморок, а ее голос продолжает звучать. Об этом говорит Славой Жижек, комментатор и герой фильма Софи Файнс «*Kino guaid pervert*» («Путеводитель по извращенному кино») [Руднев, 2006b]. Голос в кино может существовать отдельно от изображения, Жижек показывает это на материале фильма «Экзорцист», когда голос дьявола исходит из тела (вновь тема Платонова — ущербное шизофреническое тело) героини. Голос отчужден от тела. Об этом писал Бахтин в своих поздних заметках, говоря о «тоне анонимной угрозы в голосе советского диктора» [Бахтин, 1979]. Голос — это Суперэго. Именно в этот момент с героинями происходит мена местами: Бетти из улыбающейся уверенной провинциалки, стремящейся покорить Голливуд, превращается в ту жалкую Риту, ревнующую к другой красивой девушке, той самой, которую, по совету Ковбоя, выбрал режиссер на главную роль), а Рита превращается в живую обворожительную даму. Почему это происходит? О чем поет голос певицы? Мы не знаем этого.

Но конец возвращается к началу. Снова ночь и линчевское психотическое шоссе с желтыми полосами, вновь машина, как чудовище с красными глазами, но теперь в машине сидит не Рита, а Бетти, и уже *ее* вышвыривают из машины. Рита ведет Бетти за собой, снова виден прекрасный, совершенно не голливудский вид огней ночного Лос-Анжелеса. Кончается фильм абсурдистски, в стиле «Золотого века» Бунюэля. Показывают тетку с синими волосами, не имеющую никакого отношения к сюжету. (У Бунюэля в финале «Золотого века» выходит мужик, похожий на Христа, но со сбритой бородой. Последний кадр — захер-мазоховские меха на католическом кресте.)

14. «ДЕВУШКА С МУХАМИ»: ВЭЙККО ТЭХКЭ О ШИЗОФРЕНИИ И ЕЕ ЛЕЧЕНИИ

Последняя из разбираемых нами концепций шизофрении — самая сложная, так же, как самым сложным будет проанализированный разделом ниже психотический мир платоновского «Чевенгура». Мы начнем с иллюстрации, которая поражает своей достоверностью, и будет являться своеобразным эпиграфом к этому разделу нашего исследования.

Пациентка Рини с мольбой и потрясающей пронизательностью взывала к своему аналитику в разгаре своей предпсихотической паники (выделенные курсивом замечания мои, — пишет автор. — *В. Р.*): Вода поднимается! Она собирается затопить меня, а также и вас (*утрата дифференцированно-го переживания Собственного Я и объектов*). <...> Спасите меня, я так сильно страдаю!.. Ничего нельзя сделать, я собираюсь переправляться на другую сторону (*недифференцированность*); и я не смогу вернуться обратно (*психологическая смерть*) [Тэхкэ, 325].

Книга финского психоаналитика со смешной и для русского уха «шизофренической» фамилией (как будто являющейся частью «базового языка» вроде «Розы Мира») написана сравнительно недавно, в 1993 году; это одна из последних завоевавших международное признание психоаналитических концепций шизофрении. Ее особенностью является то, что автор рассматривает клинику и феноменологию неотрывно от проблем терапии. В соответствии с классической традицией (см. раздел 9 о Фенихеле) автор рассматривает шизофрению как регрессию к симбиотическому состоянию «мать и дитя», как полную утрату Собственного Я, полную утрату хорошего объекта. «Без удовольствия, — пишет автор, — не может возникнуть никакая психическая жизнь» [Тэхкэ, 2001: 312].

Итак, при шизофрении Собственное Я разрушается и наступает возврат к недифференцированности. Для восстановления дифференцированности, для того, чтобы возродить шизофреника из состояния психической смерти, аналитик становится для него замечательной матерью, «новым эволюционным объектом» [Тэхкэ: 300]. При этом автор подчеркивает:

Шизофреническая регрессия, по-видимому, неизменно приводит пациента к эволюционному периоду, который обычно включает в себя различные стадии симбиотической привязанности и переживания в симбиозе «мать и дитя» (ср. в «Чевенгуре» Платонова важнейшую роль мифологе-

мы «слияния», симбиоза между взрослыми людьми, их телами и душами. — *В. Р.*) Однако шизофреническая регрессия не возрождает и не повторяет нормальные формы симбиоза, но, по-видимому, специфически возрождает и повторяет его неудачи. <... >

Недифференцированное переживание, повторяемое шизофренической регрессией, повторяет не эту разновидность счастливого симбиоза, а неудавшуюся, в которой, по-видимому, не присутствует общая объектная ориентированность и элементы базисного доверия [Тэхкэ: 301].

Аналитик разделяет переживание матери, ухаживающей за недифференцированным ребенком, он обеспечивает пациенту удовлетворение — единственный путь к недифференцированной психике. Но следует ли из этого, что аналитик должен обращаться с пациентом, как мать с маленьким ребенком?

Следует ли аналитику кормить регрессировавшего пациента из бутылочки, купать его, ласкать его или обеспечивать другими конкретными материнскими услугами? [Тэхкэ: 314].

Нет, это не срабатывает потому, что, каким бы регрессировавшим ни был пациент, он остается взрослым человеком, и относиться к нему следует как к взрослому. Хотя, разумеется, обычная психоаналитическая техника с работой с сопротивлением, инсайтами и интерпретациями в традиционном психоаналитическом смысле этого слова (см. классическое руководство по технике психоанализа [Гринсон, 2004]) здесь не работает. Как же происходит лечение регрессировавших взрослых шизофреников? Об этом автор рассказывает на примере «девушки с мухами»:

Однажды, когда я вошел в комнату пациентки, она стояла на середине комнаты, пристально глядя в пустоту дверного проема и стараясь не двигаться с места, ее щеки раздулись от выделяющейся слюны, которую она, очевидно не могла себе позволить ни проглотить, ни сплюнуть. <...> Когда я спросил ее, что находится на полу, она ответила мне с трудом и внимательно следя, чтобы не выпало ни капельки слюны изо рта: «Мухи». На мой вопрос, разве не разрешено их топтать, она ответила с аффектом «Нет, они должны быть оставлены живыми» [Тэхкэ: 330].

Далее психоаналитик догадывается, что мухи символизируют сиблингов (братьев и сестер), а пациентка знала, что у аналитика есть дети, которых она, будучи теперь функциональной дочерью «матери» — аналитика, приравнивала к своим сиблингам. Тогда психоаналитик отважился на интерпретацию:

Подбодрив ее своими комплементарными эмпатическими откликами на нее и ее послания, я сказал ей дружелюбно и спокойно, что мухи, очевидно, были моими детьми, которых она пыталась защитить от собственного желания, чтобы они были убиты, поскольку я ежедневно уходил к ним вместо того, чтобы оставаться с ней, как она этого хотела.

Эффект моих слов на поведение пациентки был моментальным. Ее лицо покрылось густым румянцем, она одним залпом проглотила огромное количество слюны во рту, издала короткий смех стыда и облегчения и присела на край своей постели [Тэхкэ: 330].

Автор книг «Психика и ее лечение» тонко чувствует постсемиотический статус своих пациентов. Он подчеркивает:

С точки зрения глубоко регрессировавшего пациента, позитивное аффективное переживание, получаемое от услышанных слов, передается через то, как они были сказаны, через их «либидинальный» тон и мелодию, а не через абстрактное содержание. < ...>

То, что могло представляться эффективным как увеличение знания о себе, может, таким образом, быть эффективным в основном в качестве колыбельной [Тэхкэ: 319–320].

Автор подчеркивает аутистическую пустоту своих пациентов и контртрансферентное одиночество аналитика рядом с этой пустотой (ср. важность понятий пустоты и одиночества в «Чевенгуре» Платонова).

На относительный декатаксис симбиотических структур и движение к аутистической пустоте, которые представляют симбиотическую неудачу пациента, аналитик склонен реагировать чувством, что он оставлен в одиночестве и уменьшением комплиментарных откликов на пациента [Тэхкэ: 305].

Далее автор пишет о значении внешне кажущихся парадоксальными вещей. О том, что надо способствовать расщеплению объекта на «хороший» и «плохой», надо создавать образ «абсолютно плохого» объекта для того, чтобы пациент мог создать альтернативу «абсолютно хорошему» объекту (аналитику), ведь даже бинарность мышления утрачивается в недифференцированном состоянии; на позитивную роль тревоги и на то, чтобы в пациенте восстанавливать депрессию. (Что, конечно, соответствует взглядам Мелани Кляйн о важности депрессивной позиции в создании целостного объекта [Кляйн и др., 2001].)

Депрессия является первым психическим способом бороться с текущей объектной утратой и как таковая служит важной защитой от утраты дифференцированности [Тэхкэ: 231].

Мелани Кляйн подчеркивала позитивность депрессивной позиции в развитии младенца, говоря о том, что на этой позиции впервые в жизни человека объект (мать) воспринимается как целостный объект (что мы назвали архаической идентификацией с матерью). Сущность депрессии как взрослого заболевания, регрессирующего в той или иной степени на младенческую депрессивную позицию, состоит в том, что субъект вновь, как в младенчестве, обретает одно фрустрированное прото-желание воссоединения с материнской грудью, и соответственно у него появляется архаическая аксиологическая прото-модальность. При этом можно с достаточной долей уверенности предположить, что «зрелые» Эдиповы модальности долга и желания у депрессивного субъекта редуцируются или пропадают вовсе. Действительно, депрессивный человек больше ничего не хочет, но больше никому и не должен. Есть ли какой-то смысл во всем этом? Ведь взрослый субъект обладал уже и желаниями и обязанностями, любил и ненавидел кого-то и был должен кому-то. Почему он возвращается в давно оставленную стадию, и с какой целью это происходит? Беда и трудность депрессии заключается в том, что она происходит с таким субъектом, у которого в исходной точке было все неблагополучно, то, что психоаналитики называют оральной фиксацией. Поэтому он возвращается не к любящей, а фрустрированной матери. В этом, по нашему мнению, состоит парадокс депрессии как защитной реакции человеческого организма. Он от всех обид и крушений возвращается к маме, но мамы там нет. Вот почему депрессия так тяжела и гнетуща. Почему же она в таком случае вообще проходит? Ведь мама не появится, откуда не возьмись. Но, как известно, депрессии рано или поздно проходят. Что происходит в этом случае? Депрессия избывается. Как же она избывается? Траур по утерянной матери или другому сверхценному объекту не вечен. От депрессии не умирают. Проходит время, и начинается наращивание забытых модальных структур. Появляются какие-то новые объекты, появляется новая профессиональная сфера. И забытые модальные структуры долга и желания вновь актуализируются.

15. ПСИХОТИЧЕСКИЙ МИР «ЧЕВЕНГУРА» АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА

Это раздел в виду его величины, обусловленной необычайной сложностью творчества Платонова во всех смыслах, включая патографический и психопатологический, придется разделить на два подраздела.

15.1. Шизофренические мотивы в «Чевенгуре»

Характер писателя Андрея Платонова остается загадочным (см. [Бурно, 2003: 53]). В письме автору этих строк от 24.11.2006 М. Е. Бурно, заканчивая свои размышления о характере Платонова, в заключении признается: «Словом, не знаю я, какой это характер. Знаю, что мучающийся целостно по-своему. Разновидность аутиста? Мозаик неизвестный?» Перед этим в том же письме М. Е. Бурно пишет о целостности души и доброте Платонова: «Цельная, целостная душа в каждом из них (имеется в виду Платонов и Брейгель; однако западный исследователь творчества Платонова Л. Хеллер сравнивает его стиль со стилем полифонистов Филонова и Хлебникова (см. [Яблоков, 2001: 184–185] — *В. Р.*), целостное душевное глубинное тепло к людям, земная живая совестливость, художественная убежденность в том, что главнейшее в жизни и творчестве — нравственное переживание, хотя, может быть, и неуклюжее, даже примитивное, точнее псевдопримитивное. Полифонист (то есть, в терминологии М. Е. Бурно и его школы — шизофреник. — *В. Р.*) здесь не так однозначен и вследствие этого по-своему сложнее и, может быть, глубже».

В нашем исследовании мы не ставим вопрос о характере самого Платонова, нас интересуют шизофренические и шизотипические тексты. Здесь мы попытаемся показать, что роман «Чевенгур» представляет собой шизофренический или, по меньшей мере, шизотипический дискурс. В главе «Шизотипический дискурс» книги [Руднев, 2004], мы определили его как сотканный из цитат и реминисценций (здесь первопроходцем был, конечно, Джеймс Джойс — почти каждое слово в «Улиссе» — цитата или реминисценция (см. комментарий к русскому изданию «Улисса» [Хоружий, 1993]), осколков, подобно тому, как, согласно концепции М. Е. Бурно, из осколков разных характеров, или «радикалов», состоит мозаический (полифонический, шизотипический или шизофренический) характер [Бурно, 2006]) (см. также нашу статью «Полифонический характер» в «Энциклопедическом словаре куль-

туры XX века» [Руднев, 2007с]. Западный исследователь творчества Платонова Михаил Геллер считает, что «в большинстве произведений Платонова <...> появляются старинные книги, апокрифические сочинения, позволяющие писателю высказывать сокровенные мысли» [Геллер, 1982: 199]. В «Чевенгуре» такая «старинная книга» — конечно, «Евангелие», цитаты из которого встречаются во второй части «Чевенгура» на каждом шагу (см. [Яблоков, 2001]).

Исследователи «Чевенгура» (в первую очередь см. замечательную книгу, комментарий к «Чевенгуру» Евгения Яблокова [Яблоков, 2001]) видят в романе переключки, цитаты и реминисценции с огромным числом русских и западных текстов писателей и мыслителей. Это «Герой нашего времени» Лермонтова — главный герой «Чевенгура» Александр Дванов со своей постоянной рефлексией напоминающий Печорина (кстати, сама фамилия «Дванов» этимологизируется платоноведами как Раздвоенный, Двойкий (ср. название книги Роналда Лэйнга о шизофрении — «Расколотовое Я»); в душе Дванова живет второе Я, «маленький зритель», «мертвый брат» или «евнух души», который безучастно наблюдает за тем, что делает первое Я. Евгений Яблоков заметил почти полное сходство фразы из «Чевенгура», сказанной про Дванова: «Но в человеке еще живет маленький зритель...», — с фразой Печорина: «Во мне два человека: один живет в полном смысле этого слова, другой мыслит и судит его» [Яблоков, 2001: 59].

Другой исследователь творчества Платонова, Марина Дмитриевская, считает, что «этот постоянный и неизменный наблюдатель есть не что иное, как сверхличное и сверхиндивидуальное Я, то, что в древнеиндийской философии называется Атман. Его свойство как раз и заключается в том, чтобы быть наблюдателем» [Дмитриевская, 1995: 42].

Ср. наличие подобных двух диссоциированных субличностей у великого психиатра и философа-психотика Карла Густава Юнга (о Юнге как психотике см. [Бурно, 1999; Шувалов, 2004]). Мы имеем ценное свидетельство Юнга, всю жизнь с раннего детства наблюдавшего у себя два соответствующих субличностных начала:

В глубине души я всегда знал, что во мне два человека. Один был сыном моих родителей, он ходил в школу и был глупее, ленивее, неряшливее многих. Другой, напротив, был взрослый — даже старый — скептический, недоверчивый, он удалился от людей [Юнг, 1994: 54].

Вот яркий пример равноправных Суперэго — и Ид-характеров,

один — наблюдающий, другой — действующий. Эти Я № 1 и Я № 2, как он их называет, проходили через всю жизнь Юнга.

«Мертвые души» Гоголя: Симон Сербинов едет в Чевенгур, как Чичиков в губернский город [Яблоков, 2001: 161, 267]. Сервантес — Копенкин, странствующий рыцарь мертвой Розы Люксембург, ассоциируется с Дон-Кихотом как «рыцарь революции», в то время как сомневающийся во всем, психастеничный Дванов ассоциируется с шекспировским Гамлетом [Яблоков, 1991а: 15; ср. Яблоков, 2001: 183]. Город Чевенгур напоминает щедринский город Глупов («История одного города») (ср. рассказ Платонова «Город Градов»), поэтому реминисценции из Салтыкова-Щедрина также встречаются в романе Платонова [Яблоков, 2001: 330]. Мотивы Достоевского также важны для «Чевенгура», достаточно того, что одного из героев этого произведения зовут Достоевский. Через чевенгурскую утопию проходят мотивы «Государства» Платона, «Города Солнца» Томазо Кампанеллы (Чевенгур — это город, который питается солнечными лучами. Ср. важность понятия лучей в книге психотика Даниэля Шрёбера «Мемуары нервнобо́льного» (подробно этот мотив говорящих лучей у Шрёбера прокомментировал Лакан в своей знаменитой статье о психозах [Лакан, 1997]) (ср. также [Сосланд, 2005])). Фридрих Ницше, Освальд Шпенглер, Николай Федоров, А. А. Богданов, А. В. Луначарский, К. Э. Циолковский, К. А. Тимирязев, В. И. Вернадский, Анри Бергсон — все это кумиры Платонова, идеи которых пронизывают чевенгурскую утопию. Огромную роль в «Чевенгуре» играют евангельские мотивы, цитаты и реминисценции, подробный анализ которых содержится в замечательной докторской диссертации Марины Дмитриховской «Язык и мирозерцание А. Платонова» [Дмитровская, 1999] (см. также [Яблоков, 2001]).

Автор книги о Платонове лингвист Михаил Михеев пишет:

Платонов создавал в своих произведениях, по сути дела, нечто вроде религии нового времени. Пытаясь противостоять как традиционным формам религиозного культа, так и сплаву разнородных мифологем, складывавшихся в рамках соцреализма. Среди таковых можно перечислить, во-первых, более или менее ортодоксальную коммунистическую идеологию и философию (Маркса-Энгельса, Ленина-Сталина, Троцкого-Бухарина, идеологов пролеткульта и т. п.), во-вторых, философов и ученых естественно-научного направления (Максвелла, Эйнштейна, Минковского, Больцмана, И. П. Павлова, И. М. Сеченова. А. А. Богданова), в-третьих, научно-прожективные, отчасти уходящие в мистику идеи К. Э. Циолковского, Н. Ф. Федорова, П. А. Кропоткина, О. Шпенглера, В. В. Розанова, П. А. Флоренского,

В. И. Вернадского, а также традиции многочисленных русских раскольников и сектантов [Михеев, 2003: 9–10].

Так что говорить о примитивности или даже псевдопримитивности прозы Платонова явно не приходится, она вся замешана на научных и философских идеях — во всяком случае в том, что касается романа «Чевенгур».

Чевенгур — это город-призрак; в этом он со-противопоставлен Петербургу. Даже просодически (трехсложное слово с ударением на последнем слоге) и фонетически эти топонимы похожи [Яблоков, 2001: 201]. И поскольку в науке давно принято понятие «Петербургский текст», разработанное в первую очередь покойным В. Н. Топоровым (см., например, его итоговую книгу [Топоров, 2004]), можно говорить о своеобразном платоновском «чевенгурском тексте».

Что же характеризует чевенгурский текст? Прежде всего, это шизофреническое время. В главе «Шизотипическое время» книги [Руднев, 2004] мы писали:

...при шизофрении <...> время становится одной из самых главных категорий. Но что это за время? Прежде всего, это время асемиотическое, так как при остром психозе связи с реальностью полностью или почти теряются, и все вокруг состоит из одних только означающих, при стремлении к полному уничтожению денотатов. Зато означающих очень много, и они делают, что хотят. И время при шизофрении делает, что хочет. Оно нелинейно, многослойно, прошлое перепутывается с настоящим и будущим — то есть со временем происходит примерно то же самое, что в сновидении.

Антон Кемпинский пишет:

Иногда, особенно в острых фазах болезни, наблюдается как бы временная «буря», прошлое бурно смешивается с будущим и настоящим. Больной переживает то, что было много лет назад так, как если бы это происходило сейчас; его мечтания о будущем становятся реальным настоящим; вся его жизнь — прошлая, настоящая и будущая — как бы концентрируется в одной точке (telescoping — по терминологии экзистенциальной психиатрии). <...>

Когда его спрашивают об их значении либо о дальнейшем развитии событий, обычно он не в состоянии дать ответ. Его прошлая, настоящая и будущая жизнь становится как бы мозаикой мелких, иногда очень ярко переживаемых событий, которые не связываются в единую композицию [Кемпинский, 1998: 220–221].

Соотношение линейного и циклического времени у Платонова подробно анализирует в специальных главах своей диссертации М. Дмитриовская [Дмитриовская, 1999]. О странности чевенгурского времени пишет Евгений Яблоков:

Удивительно ведет себя в «Чевенгуре» время. Во-первых, его динамика явно замедляется от начала к концу. <...> Ситуация в романе движется скачкообразно: быстро миновав вместе с героями первые послереволюционные годы, мы оказываемся уже в начале 1921-го: несколько недель странствований Дванова и Копенкина лежат как бы в ином по фактуре времени, главное качество которого — неоднородность, сосуществование различных эпох на одной территории. <...> Если мы попытаемся ответить на вопрос, сколько времени длится в романе история чевенгурской коммуны, то, видимо, речь должна идти о нескольких месяцах — с весны до осени; но ведь когда в Чевенгуре появляются Александр Дванов и Симон Сербинов окажется, что в «большом» мире прошло уже лет 7–8 [Яблоков, 1991а: 7–8].

Время в Чевенгуре останавливается потому, что там ждут конца света и второго пришествия. Коммунизм — это и есть второе пришествие, как определяют его герои «Чевенгура» Чепурный и Дванов.

Еще более странно ведет себя в Чевенгуре пространство. Дом — это наиболее устойчивый в любой модели мира предмет. Но в Чевенгуре обычные законы не действуют: жители, чтобы жить всем вместе, кучно (о мотиве соединения см. в следующем подразделе), как ни в чем не бывало переносят дома и сады, как будто это лопата или тачка (эта невозмутимость при описании странных событий — фундаментальная черта психотического дискурса (см. главу «Психотический дискурс» в книге [Руднев, 2000]). Так в рассказе Хармса «Вываливающиеся старухи» герой спокойно смотрит, как из окна дома одна за другой вываливаются старухи, потом ему это надоедает, и он равнодушно уходит.

— Почему это нынче в городе дома передвигают и сады на руках носят? — разглядывал Копенкин [Платонов, 1991: 208].

От передвижки домов улицы в Чевенгуре исчезли — все постройки стояли не на месте, а на ходу [с. 220].

Зато впоследствии трудно пришлось пролетариям перемещать такие плотные обжитые постройки, потому что нижние венцы домов, положенные без фундамента, уже дали корневое прорастание в глубокую почву (см. ниже в следующем подразделе о понятии «ризом» — В. Р). Поэтому городская площадь — после передвижки домов при Чепурном и социализ-

ме — похожа была на пахоту: деревянные дома пролетарии рвали с корнями и корни волокни не считаясь (с. 259–260).

Мы полагаем, что психотическим мотивом в «Чевенгуре» является мотив необузданной жестокости, зверского насилия, которое творится с холодным ранводушием и даже простодушием. Так, коммунисты, появившиеся в «Чевенгуре», решили для чистоты новой коммуны перестрелять всех старых жителей города. Михаил Геллер пишет:

Платонов описывает убийство буржуев сухо, по-деловому, как нелегкий физический труд. Да это и естественно, число убиваемых давно уже перестало выражаться однозначной цифрой. В этом эпизоде стилистика Платонова напоминает Бабеля [Геллер, 1982: 221]:

Буржуев в Чевенгуре перебили прочно, честно, и даже загробная жизнь их не могла порадовать, потому что после тела у них была простреляна душа [Платонов: 227].

— Очисти мне город от гнетущего элемента! — приказал Чепурный.

— Можно, — послушался Пиюся. Он собрался перебить в Чевенгуре всех жителей, с чем облегченно согласился Чепурный.

— Ты понимаешь, это будет добрей! — уговаривал он Пиюсю. — Иначе, брат, весь народ помрет на переходных ступенях. И потом буржуи теперь все равно не люди. <...> Вот ты и вспомни: раз есть пролетариат, то к чему ж буржуазия? Это прямо некрасиво! (с. 228).

Тогда Чепурный и Пиюся решили дополнительно застраховать буржуев от продления жизни: они подзарядили наганы и каждому лежащему имущему человеку — в последовательном порядке — прострелили сбоку горло — через желёзки» (с. 233).

Справедливости ради надо отметить, что в романе есть один эпизод, рассказывающий и о зверствах белых:

Белые в свое время безошибочно угадывали таких особенных самодельных людей (коммунистов. — *В. Р.*) и уничтожали их с тем болезненным неистовством, с каким нормальные дети бьют уродов и животных: с испугом и сладострастием (с. 182).

Здесь настораживает совсем недоброе отношения писателя к «нор-

мальным детям», то есть не к одиноким сиротам, как Дванов. Вообще, судя по всему, в самом Платонове было много ненависти. Конечно, жизнь у него была нелегкая, его в 1921 году выгнали из партии и долгое время практически не печатали. Но ненависть его была скорее метафизического свойства:

Пролетариат, сын отчаяния, полон гнева и огня мщения. И этот гнев выше всякой небесной любви, ибо он только родит царство Христа на земле.

Наши пулеметы на фронтах выше евангельских слов (из статьи Платонова «Христос и мы» (цит. по книге [Яблоков, 2001: 209])).

М. Михеев пишет, что «так же, как и потомкам, и его современникам многое в писаниях Платонова было непонятным». «Читать Платонова временами крайне сложно, а иногда просто невыносимо тягостно» [Михеев, 2003: 17, 19]. Ср. там же:

У Платонова хороший человек (тот, кто наделен *великим сердцем*) — размышляет и изъясняется всегда с трудом, соображает медленно, плохо, как-то невнятно, обязательно с запинками и оговорками, мысль у него идет неправильно, коряво, «туго» [Михеев: 37].

Все это можно интерпретировать как особенности шизофренической (шизотипичекой речи). Вот примеры невнятной, нелепой речи и странной логики в «Чевенгуре»:

Еще в юности он своим силами додумался — отчего летит камень: потому что он от радости движения делается легче воздуха [Платонов, 1991: 218].

Чепурный пощупал лопух — он тоже хочет коммунизма: ведь бурьян есть дружба живущих растений (с. 246).

В полдень из ближнего дома вышел Чепурный и сменил собаку у пулемета, пока не пришел Кирей с курицей (с. 272).

Возвратился Чепурный совсем веселым и счастливым (незадолго до этого он расстреливал «буржуев». — *В. Р.*).

— Знаешь, Копенкин, когда я в воде — мне кажется, что я до точности правду знаю.... А как доберусь до ревкома, все мне чего-то чудится да представляется...

— А ты занимайся на берегу.

— Тогда губернские тезисы дождь намочит, дурной ты человек!

Копенкин не знал, что такое тезис, — помнил откуда-то то слово, но вполне бесчувственно.

— Раз дождь идет, а потом солнце светит, то тезисы ты не жалеешь, — успокоительно сказал Копенкин. — Все равно ведь хлеб вырастет.

Чепурный усиленно посчитал в уме и помог уму пальцами.

— Значит, ты три тезиса объявляешь?

— Ни одного не надо, — отвергнул Копенкин. — На бумаге надо одни песни на память писать.

— Как же так? Солнце тебе — раз тезис! Вода — два, а почва три.

— А ветер ты забыл?

— С ветром — четыре (с. 222).

Такие абсурдные диалоги — не редкость в «Чевенгуре».

Чепурный затих и стал бояться (страх, испуг, боязнь — один из основных аффектов героев «Чевенгура». — *В. Р.*) — взойдет ли солнце утром и наступит ли утро когда-нибудь, — ведь уже нет старого мира! [Платонов: 254].

Эта фраза неожиданно перекликается с одним из афоризмов «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна:

6.3631 То, что завтра взойдет солнце, некая гипотеза; и это значит: мы не знаем, взойдет оно или нет [Витгенштейн, 2005].

На материале «Чевенгура» уместно также поставить вопрос об «эндокринности», или, проще говоря, гомосексуальности, героев «Чевенгура» и самого Платонова. Герои «Чевенгура» все время обнимаются и целуются, ценят прежде всего «крепкую мужскую дружбу».

Копёнкин настиг Дванова сзади; он загляделся на Сашу с жадностью своей дружбы к нему и забыл слезть с коня [Платонов, 1991: 315].

Традиционными являются психоаналитические представления, начиная с работы Фрейда о Шрёбере 1913 года [Freud, 1981] о связи паранойи (брёда преследования) с гомосексуализмом — поэтому преследователь нападает, «овладевает» преследуемым сзади (см. также работы о паранойе одного из самых близких учеников Фрейда Шандора Ференци [Ференци, 2000]).

...он (Копенкин. — *В. Р.*) хотел привлечь Дванова к красоте Розы Люксем-

бург и сделать для него счастье, раз совестно сразу обнять и полюбить Дванова [Платонов: 339].

Вечером Дванов и Копенкин поцеловались среди дороги, и обоим стало бессмысленно стыдно [Платонов: 169–170].

Пожилой большевик Жеев, потолстевший благодаря гражданской войне, подошел к фаэтону и поцеловал Прокофия в его засохшие губы [Платонов: 261].

Чепурный обнял Прокофия кругом груди и произнес ему одному:

— Проша, нам женщины теперь не срочно нужны, лишь бы ты явился. Хочешь, я тебе завтра любое сделаю и подарю [Платонов: 376].

Ну прощай, — нагнулся к нему Александр. — Давай поцелуемся, чтоб легче было.

Кирей открыл рот в ожидании, а Дванов обнял его губы своими [Платонов, 395].

А вот что говорил на радио «Свобода» Борис Парамонов о «Чевенгуре»:

Вот эти одинокие большевики и наломали дров в Чевенгуре. Пролетарский однородный человек — это однополый человек. Мир Чевенгура, чевенгурский коммунистический космос лишен своего Другого, то есть лишен любви, экстатического выхода из себя, рождающего новую жизнь — просто жизнь. Коммунизм по Платонову — это некий метафизический гомосексуализм. Если же избегать сексуальной метафоричности, это нерасчлененность, недифференцированность бытия, чистая его потенция, вернее — вспять повернутый акт, низведение бытия в ничто. Как сказал Набоков о Достоевском: обратное превращение Эдема в бедлам. Люди в Чевенгуре — в коммунизме — лепятся один к другому, потому что человека еще нет, а есть только этот слипшийся нерасчлененный ком, который и есть — коммунизм. Это космически реакционное движение от бытия к небытию, в каком-то попятном движении исчезает не только человек, но и мир. <...>

В свое время (в 1988-м году) я напечатал работу о Платонове и связанных с ним русских сюжетах под названием «Чевенгур и окрестности» — сочинение, не оставшееся незамеченным и, сдается мне, способствовавшее появлению в отечественной литературе нового жанра: истолкования русской культурной истории в сексуальной символической. Главный мой тезис звучал так: «Чевенгур» — это гностическая фантазия на подкладке гомосексуальной психологии. Естественно, сейчас я повторяю многое из того сочинения,

потому что не нахожу оснований изменять ту давнюю трактовку [Парамонов, <http://archive.svoboda.org/programs/rq/200/rq.33.asp>].

Интересна также такая декларация самого Платонова:

Коммунистическое общество — это общество мужчин по преимуществу. <...> Равноправие мужчин и женщин — это благородные жесты социалистов, а не истина и истиной никогда не будет. Пора пересмотреть этот вопрос и решить его окончательно. Человечество — это мужество, а не воплощение пола — женщина. Кто хочет истины, тот не может хотеть и женщины, а истины начинает хотеть все человечество (из статьи Платонова «Будущий Октябрь»; цитируется по книге [Яблоков, 2001: 321]).

Последний вопрос, который мы рассмотрим, это вопрос, связанный с обсессией. Платонов в молодости работал инженером на электростанции, а потом инженером-мелиоратором (инженер, техник — традиционные профессии ананкастов). В «Чевенгуре» содержатся некоторые обсессивные моменты, прежде всего, связанные с двумя персонажами: партийным работником Сербиновым и слесарем Гопнером. Здесь, конечно, будет речь идти об обсессии как части мозаического дискурса. В статье «Обсессия и психоз» [Руднев, 2007а] мы писали, что обсессия является регулятором для психотического сознания, сдерживает его навязчивым повторяющимся действием или размышлением. Так психастеник (а скорее психастеноподобный полифонист) Дванов отвлекает себя от навязчивых дум каким-то техническим делом:

Теперь Дванов перестал бояться за утрату и повреждение главной своей думы — о сохранности людей в Чевенгуре (Дванов не был причастен к расстрелу «буржуев» — он приехал в Чевенгур позже. — *В. Р.*): он нашел вторую, добавочную идею — орошение балки, чтобы ею отвлекаться и ею помогать целостности первой идеи в самом себе [Платонов: 343].

В «Чевенгуре» можно проследить такую пропорцию: революция и военный коммунизм оцениваются как стихия, то есть, истерия, а нэп как упорядоченность, обсессия (о расширенном понимании обсессии и истерии как двух универсальных мотивов в культуре см. [Руднев, 2006с]):

Товарищ Ленин, пишут в газетах, учет полюбил [Платонов: 190].

— О предоставлении сводных сведений, — начал Прокофий, — по осо-

бой форме приложенной к нашему циркуляру номер 238101, буква А, буква Сэ и еще Че, о развитии НЭПа по уезду и о степени темпе и проявлении развязывания сил противоположных классов в связи с НЭПом, а также о мерах против них и о внедрении НЭПа в жесткое русло...

— Ну, а мы им что? — спросил Чепурный Прокофия.

— А я им табличку составлю, где все изложу нормально [Платонов: 286]

(о роли числа при obsессии см. главу «Поэтика навязчивости» книги [Руднев, 2002]).

Алексей Алексеевич объяснил с большой *точностью* и *тщательностью* городское производство большинства, чем еще больше затемнил ясную голову Чепурного, обладавшего громадной, хотя и неупорядоченной памятью [Платонов: 206].

Пиюся пугался канцелярий и написанных бумаг — при виде их он сразу, бывало, смолкал и, мрачно ослабевая все телом, чувствовал могущество магии мысли и письменности [Платонов: 226–227]

(ср. нашу статью «Педантизм и магия» [Руднев, 2006d]).

Сербинов думал о том, как он придет к себе в комнату и сядет записывать Софью Алексанровну в убыток своей души в графу невозвратного имущества. <...> Сербинов же будет их записывать со счастьем полного прощения и ставить отметки расхода над фамилиями утраченных друзей [Платонов: 357].

Гопнер изучающее поглядел на Луя, как на машину, требующую капитального ремонта; он понял, что капитализм сделал в подобных людях измощдение ума [Платонов: 236].

Дванов протестует против ананкастичности Гопнера:

— Здесь, Федор Федорович, ведь не механизм лежит, здесь люди живут, их не наладишь, пока они сами не устроятся. Я раньше думал, что революция — паровоз, а теперь вижу, нет [Платонов: 330]).

Еще одна пропорция — капитализм приравняется к obsессии (это так и есть — власть денег, производство, конвейер, человек-машина); социализм и коммунизм — к истерии (см. выше). (Ср. классическую книгу Георга Зиммеля «Философия денег» [Simmel, 1971].)

15.2. Мотив «слияния» в «Чевенгуре»

Эпиграфом к этому подразделу могут служить слова из книги основателя телесно-ориентированной психотерапии Александра Лоуэна «Физическая динамика структуры характера» (глава «Шизофренический характер»):

Шизофреник — это ребенок в матке. Ему хочется жить жизнью эмбриона. <...> Мы можем сделать вывод, что в идеях инкорпорации выражается базальная потребность во внутриутробном существовании [Лоуэн, 1996: 281].

В качестве контрэпиграфа приведем слова философа Валерия Подороги из его книги «Феноменология тела»:

Иметь тело — это значит его воспринимать, это значит в самом восприятии его владеть им и отличать от других тел, все время повторять волшебное слова «мое» [Подорога, 1995: 141].

По иронии судьбы (см. предыдущий подраздел) первый исследователь, у которого я обнаружил цитату из Платонова, в которой увидел самый важный художественный лейтмотив³³ «Чевенгура» и, может быть, всего творчества Платонова, это М. Е. Бурно (в вышеприведенном его занятии «Брейгель и Платонов»):

Так сочувствует платоновский мальчик корове («ее сына продали на мясо»): «обнял корову за шею, чтоб она знала, что он понимает и любит ее» (рассказ «Корова» [Бурно, 2002: 53]).

Но раньше М. Е. Бурно важность этого мотива отмечена в докторской диссертации М. Дмитриховской «Язык и мирозерцание А. Платонова» (Приложение I. Концепт тела в романе «Чевенгур»):

Жажда пространственного соединения с другим человеком подчеркивается у Платонова частым повторением мотивов прикосновений и объятий. Прикосновение призвано устранить отдельность существования человека, восстановить его целостность, избавить от чув-

³³ Мотивная техника Б. М. Гаспарова, отчасти используемая нами в этой части данного исследования, обобщена им в его книге «Литературные лейтмотивы» [Гаспаров, 1995], а также в статье, посвященной музыкальным лейтмотивам [Гаспаров, 1976].

ства одиночества и тоски. <...> Желание соединения особенно усиливается в критические жизненные моменты. Так, в ожидании смерти Саша Дванов кладет ладонь на руку ранившего его Никитка, пробуящего Дванова за лоб: жив ли еще? Расстрелянные буржуи лежат по несколько человек, «стараясь *сблизиться хоть частями тела* в последние минуты взаимного расставания» (с. 391). В случае отсутствия другого человека его заместителем может выступать какой-нибудь предмет, животное или растение, ибо главное — не остаться одному, превозмочь свою отдельность от мира. Раненый купец Шапов просит наклонившегося чекиста дать ему руку, а не дождавшись, хватается за лопух, «чтобы поручить ему свою недожитую жизнь» (с. 390). <...> Для идеолога чевенгурского коммунизма Чепурного «пограничной ситуацией» является ночь, когда он мучается страхом, наступит коммунизм или не наступит. Спасением для него была бы возможность «*обнять Клавдюшу*» (с. 404). Увидев приближающегося кузнеца Со-тых, Чепурный думает: «... *обнимусь* с ним от грусти — мне ведь жутко быть одному в сочельник коммунизма» (404). <...>

Объятие, касание настолько важны для Платонова и его героев, что становятся одной из важных характеристик коммунистического братства. «*Обнявшиеся мученики*», между которыми поровну разделено «бедствие жизни» (с. 405), — таково представление о желаемом состоянии общества. Чепурный мечтает, чтобы приехал в гости Ленин, «дабы *обнять* в Чевенгуре всех мучеников земли» (с. 420). В самом революционном символе — красной звезде — Чепурный видит человека, «который раскинул свои руки и ноги, чтобы *обнять* другого человека» (с. 466). Прокофий же, в отличие от Чепурного, в красной звезде видит «пять материков жизни, соединенных в одно руководство и окрашенных кровью жизни» (с. 466). Слова Прокофия вновь отсылают нас к представлению о соединительном веществе между адептами одной веры: «кровь жизни» сродни крови Христа, объединяющей верующих в Единое Тело [Дмитровская, 1999: 229–231].

Мы не можем прокомментировать всех примеров из «Чевенгура», где имеет место мотив сцепления, слиянии тел или одного тела с самим собой или человеческого тела и животного или даже машины, или стремление к такому слиянию, симбиозу, или невозможность его, — так как ими наполнен весь роман. Мы будем стараться выбирать наиболее репрезентативные из них.

Сашу интересовали машины наряду с другими действующими и живыми предметами. Он скорее хотел почувствовать их, пережить их жизнь, чем

узнать. Поэтому, возвращаясь с работы, Саша воображал себя паровозом и производил все звуки, которые издает паровоз на ходу. Засыпая, он *думал*, что куры в деревне давно спят, и это сознание общности с курами и паровозом давало ему удовлетворение [Платонов, 1991: 65].

О важности идей Н. Федорова о «нерасторжимой связи человека и животного» для Платонова пишет комментатор «Чевенгура» Е. Яблоков [Яблоков, 1991: 598].

Здесь уже очень много ключевых слов для Платонова, в частности, «думать» и «чувствовать», что, как полагают его исследователи М. Дмитриевская и М. Михеев, для Платонова практически один и тот же ментальный акт [Вознесенская, Дмитриевская, 1993; Михеев, 2003]. В предложенном фрагменте речь идет об обсессивно-компульсивной стадии осмысления Двановым жизни (это первая часть романа, которая в первоначальном варианте называлась «Происхождение мастера»).

А вот чисто платоновское «простодушное» осмысление «первосцены»:

Прошка сидел с большой досужестью на лице, думая, как надо сделаться отцом. Он уже знал, что дети выходят из мамкиного живота — у нее весь живот в рубцах и морщинах, но тогда откуда сироты? Прошка два раза видел по ночам, когда просыпался, что это сам отец наминает мамке живот, а потом живот пухнет и рождаются дети-нахлебники. Про это он тоже напоминал отцу:

— А ты не ложись на мать — лежи рядом и спи. Вот у бабки у Парашки ни одного малого нету — ей дед Федот не мял живота... [Платонов: 46].

В таком простодушном «редуцированном сознании» (термин Ю. К. Лекомцева) отсутствует то травматическое значение первосцены, какое ей придавал Фрейд; и Эдипов комплекс тоже, наверное отсутствует, как на каких-нибудь Тробриандских островах (я имею в виду книгу Бронислава Малиновского [Малиновский, 1998], с одной стороны, и этноцентрическое понимание психоаналитических идей в неофрейдизме Эриха Фромма и Карен Хорни [Фромм, 1999; Хорни, 2004]).

Наставник вспомнил, где он видел эту тихую горячую тьму: это просто теснота внутри его матери, и он снова всовывается меж ее расставленных костей, но не может пролезть от своего слишком большого старого роста [Платонов: 68].

Здесь иллюстрируется идея Лоуэна, что шизофреник стремится обратно в утробу матери³⁴.

Вообще секс в «Чевенгуре» это чаще всего символический инцест, так как почти каждая женщина в «Чевенгуре» это материализованное воспоминание об умершей матери. Впрочем, Фрейд считал, что это имеет место для всех людей. Так Сербинов соединится со своей возлюбленной, Софьей Александровной на могиле матери. При этом, как пишет Михаил Геллер, «символический половой акт с матерью освобождает сына от горя, но оставляет его совершенно одиноким в мире, никому не нужным» [Геллер, 1982: 236]. Рассмотрим этот эпизод подробнее.

Сегодня утром скончалась его забытая мать. Симон даже не знал, где она проживает. <...> В тот час, когда Сербинов с тщательностью чистил зубы, освобождая рот от нагноений для поцелуев, <...> его мать умерла [Платонов: 359].

Здесь имеет значение, что Сербинов — ананкаст, болезненно педантическая личность. Для ананкастов характерны повышенные требования к личной гигиене и чистоте, боязнь грязи (так называемая мезофобия), но это является лишь реактивным образванием, поскольку ананкаст — это анальный характер, как показал Фрейд в знаменитой статье «Характер и анальная эротика» [Фрейд, 1991a], обсессивные характеры (ананкасты) формируются на анальной стадии развития, когда ребенка приучают к горшку (см. также нашу статью «Педантизм и магия» [Руднев, 2006d]). Поэтому все сексуальное такими людьми обычно воспринимается в регистре «чисто — грязно». Например, для ананкаста характерно суждение о том, что секс это грязь, поскольку он «анально аранжирован». Смерть это тоже грязь — труп скверно пахнет, он разлагается и т. д.

И Сербинов пришел к Софье Александровне, чтобы побыть с женщиной — мать его тоже была женщиной [Платонов: 360].

Для любого мужчины, прошедшего в детстве Эдипов комплекс, каждая женщина в его жизни так или иначе символически повторяет воображаемый инцест с матерью — это азы психоанализа.

³⁴ Впрочем, эти идеи высказывал и сам Фрейд, особенно в выдающейся работе «Торможение, симптом и страх» 1924 года [Freud, 1981b] (конечно, здесь нельзя не упомянуть и родоначальника идеи травмы рождения Отто Ранка [Rank, 1929; Ранк, 2004]).

Симон обнял ее сзади [Платонов: 361].

Характерная сексуальная поза для ананкастов, например, знаменитого пациента Фрейда Сергея Панкеева, который вошел в историю психоанализа как Человек-Волк. Фрейд в статье «Из истории одного детского невроза» [Фрейд, 1998], посвященной этому пациенту, подробно муссирует этот секс сзади, в позе *a tergo*.

Далее сексуальные отношения на могиле также описываются в ананкастической аранжировке:

Они сели на выступавшее из почвы корневище дерева и приложили ноги (нога в психоанализе — субститут фаллоса; см. нашу статью «Тема ног в культуре» в книге [Руднев, 2001]) к могильной насыпи матери. Симон молчал, он не знал, как поделить свое горе с Софьей Александровной, не поделив прежде самого себя: даже имущество в семействе делается общим после взаимной любви супругов. Всегда, пока жил Сербинов, он замечал, что обмен кровью и телом вызывает обмен прочими житейскими вещами, наоборот не бывает, потому что лишь дорогое заставляет не жалеть дешевое [Платонов: 362].

Деньги, имущество, дорогое, дешевое — это все из репертуара ананкастов, которые, как показал Фрейд в упомянутой статье, патологически скупы (деньги в психоанализе приравниваются к калу).

Вообще родство полового акта и умирания было осознано в психоаналитической терминологии уже в 1913 году ученицей Фрейда и Юнга Сабиной Николаевной Шпильрейн в ее статье «Деструкция как причина становления»:

Связанные с желанием инцеста, представления о смерти не означают «Я умираю, т. к. хотел совершить грех», но «Я мертв» означает — «Я достиг так желаемого возвращения в производителя и в нем уничтожаюсь» [Шпильрейн, 1995: 227].

Философ Жорж Батай в 1929 году, в год написания «Чевенгура», совершил совокупление с трупом своей матери. Вот как об этом рассказывает биограф Лакана (Лакан был женат на первой жене Батая Сильвии) Элизабет Рудинеско:

Как уверял сам Батай, в 1930 году, будучи уже беременной, Сильвия явилась молчаливой свидетельницей знаменитого ритуала эротических поче-

стей, которые он воздал телу его умершей матери Мари-Антуанетт Турнад. В своем творчестве писатель описывает эту сцену трижды, причем тремя различными способами: один раз — это всего лишь фраза, намек, который требует прояснения; в другой раз — он явно прикрывается тем, что все описываемое есть лишь вымысел; в третий раз — в небольшом рукописном рассказе, очень простом, озаглавленном «*Труп матери*». Вот первая версия: «Я прильнул ночью голым к телу моей умершей матери». А вот вторая:

«Она умерла днем. Я лег у нее с Эдит.

— Твоей женой?

— Моя жена... Ночью я лежал рядом со спящей Эдит. <...>. Дрожа, я поднялся и босиком вышел в коридор. Я дрожал от страха и возбуждения, которые охватили меня от близости этого трупа... Я едва мог сдерживать себя... Я был в состоянии транса. Я снял пижаму... И я... Ну, ты понимаешь...» [Roudinesco, 1992: 367].

Вообще секс осознается платоновской женщиной как мучение:

Ей Прокофий обещал в дороге супружество, но она, как и ее подруги, мало знала, что это такое, она лишь догадывалась, что ее тело будет мучить один человек вместо многих [Платонов: 378–379].

Вообще кощунственность полового акта, его некая противоестественность (может быть, в силу гомосексуальной направленности персонажей) подчеркивается в сцене, когда общая жена Клавдюша совокупляется в алтаре, то есть в центре «Дома Отца»:

Ты поласкай в алтаре Клавдюшу, а я дай предчувствием займусь — так оно или иначе! [Платонов: 212].

Зачатие рассматривается тоже как нечто мучительное и тягостное:

...родители зачали их не избытком тела, а своею ночною тоской и слабостью грустных сил, — это было взаимное забвение двоих спрятавшихся тайно живущих на свете людей [Платонов: 281].

Характерно, что в этом же абзаце говорится о «навек утраченной теплоте матери» как результате рождения ребенка. Ср. совершенно уже шизофреническое переживание ребенка на руках у потенциально уже утраченной матери (каждый ребенок у Платонова — это в принципе сирота: мать умирает в самом факте его рождения):

Мальчик сначала забылся в прохладе покойного сна, а потом сразу вскрикнул, открыл глаза и увидел, что мать вынимает его за голову из сумки, где ему было тепло среди мягкого хлеба, и раздает отваливающимися кусками его слабое тело, обросшее шерстью от пота и болезни, голым бабам-нищенкам [Платонов: 300].

Захар Павлович хотел сказать Саше: не томись за книгой—если бы там было что серьезное, давно бы люди обнялись друг с другом [Платонов: 69].

Здесь появляется другой, не сексуальный, но не менее важный политический контекст. Прежде всего, выплывает строка из «Оды к радости» Шиллера «Обнимитесь, миллионы», которой вербализовал финал Девятой симфонии гениальный шизофреник Бетховен³⁵. И, конечно же «Пролетарии всех стран, объединяйтесь!» «...Пролетарии всех стран уже в полную объединены!» [Платонов: 213]. «Иными словами, чевенгурцы буквально “реализовали” лозунг “Манифеста Коммунистической партии” К. Маркса и Ф. Энгельса» [Яблоков: 606].

...он (Дванов.— В. Р.) хотел бы деревья, воздух и дорогу забрать и вместиť в себя, чтобы не успеть умереть под их защитой [Платонов: 91].

Мотив единения с природой, чрезвычайно важный для Платонова, реализуется в чевенгурской утопии посредством того, что чевенгурцев, по их представлениям, должно питать Солнце. Во взглядах Платонова на объединение как философскую категорию *объединены* идеи Гете о слиянии субъекта и объекта, Шпенглера, Вяч. Иванова [Яблоков, 1991: 537–540]. Тот же комментатор подчеркивает важность для Платонова идей А. А. Богданова о взаимном переливании крови для омолаживания организма, а позже и о духовном обмене [Яблоков: 637–639]; добавим сюда для полноты картины идеи Юнга (которых Платонов, скорее всего, не знал, хотя они развивались примерно в то же время) об алхимии соединения [Юнг 1997].

В овраге Дванов схватил теплую ногу лошади, и ему нестрашно стало у этой ноги. <...> Он сжал ногу коня обеими руками, нога превратилась в живое благоухающее тело той, которой он не знал и не узнает, но сейчас она

³⁵ В данном случае я могу сослаться на диагноз самого М. Е. Бурно, высказанный им на одном из заседаний секции терапии творческим самовыражением Профессиональной психотерапевтической лиги.

стала ему нечаянно нужна. <...> А в наваждении Дванов глубоко возблагодарил Соней [Платонов: 104]³⁶.

И далее на той же странице убийца Дванова Никиток кладет ему руку на голову:

Подошел Никиток и попробовал Дванова за лоб: тепел ли он еще? Рука была большая и горячая. Дванову не хотелось, чтобы эта рука скоро оторвалась от него, и он положил на нее свою ласкающую ладонь. Но Дванов знал, что проверял Никиток, и помог ему:

— Бей в голову, Никита. Расклинивай череп скорей!

Никита не был похож на свою руку — это уловил Дванов, — он закричал тонким паршивым голосом, без соответствия покою жизни, хранившемуся в его руке...

Таким образом, ладонь руки Никиты и остальное его тело диссоциируются в сознании Дванова. Диссоциация образа тела — один главных признаков шизофренического ощущения телесности.

Невротическое Я доминирует над телом, шизоидное Я отрицает тело, а шизофреническое — диссоциируется с ним [Лоуэн, 1999: 15].

Ладонь руки убийцы воспринимается Двановым, как нога коня, как нечто теплое и «соответствующее» жизни, и диссоциируется в его сознании с остальным телом Никитка, и главное, с его голосом, соответствующим не жизни, а смерти. Голос — это Суперэго, как мы знаем. Как говорил Славой Жижек в фильме Софи Файнс, который мы уже упоминали, голос отчуждается от тела, и это происходит в диссоциированных шизофренических практиках. Например, в фильме «Экзорцист» из нутра героини раздается голос дьявола, который овладел ее телом. (Подробнее см. статью [Руднев, 2006b]). Отношение к собственной смерти у Дванова похоже на отношение к чужой смерти, а убийцу он воспринимает скорее как отца, по принципу гоголевского Тараса Бульбы: «Я тебя породил, я тебя и убью». Отношение к смерти вообще у Платонова и особенно в «Чевенгуре», который начинается с того, что отец-рыбак Дванова специально утонул, чтобы посмотреть, как там на том свете, это не обычное, обыденное отношение к смерти, замалчиваемое и попу-

³⁶ О ноге как фаллическом символе см. подробно нашу статью «Тема ног в культуре» в книге [Руднев, 2001].

стительское (см. чрезвычайно глубокие мысли о смерти в «Бытии и времени» [Хайдеггер, 1997]). Ср.: «В глазах Дванова стояли слезы от плача во сне. Он вспомнил, что сегодня умрет, и обнял солому, как живое тело» [Платонов: 107]. (О восприятии природы как живого и сопричастного см. выше.) Понятие сопричастности коннотирует с Леви-Брюлевым понятием партиципации как пралогической основы мифологического мышления [Леви-Брюль, 1994]. Это сопричастие тел тоже характерно для феноменологии телесности Платонова (не забудем, что шизофреническое мышление и мифологическое — по сути, одно и то же).

Чувство телесно, — пишет новейший исследователь творчества Платонова М. Михеев, — но не самодостаточно, не замкнуто в одном человеческом теле: чтобы вполне осуществиться, оно должно быть выражено и воспринято — желательно прямо через контакт с телом другого (мы, памятуя Лакана, написали бы «Другого» с большой буквы. — *В. Р.*). Примат чувства (дружбы и товарищества) поразительным образом господствует даже в сценах убийства у Платонова — между расстреливаемыми «буржуями» и расстреливающими их «чекистами» возникает что-то вроде любовных отношений [Михеев, 2003: 32].

А вот знаменитое место в «Чевенгуре» о маленьком зрителе, живущем в человеке, который является «мертвым братом» и «евнухом души». Здесь мы имеем нечто противоположное мотиву слияния диссоциированных шизофренических тел.

Чрез два дня Александр понял, зачем он живет и куда послан. Но в человеке еще живет маленький зритель — он не участвует ни в поступках, ни в страдании — он всегда хладнокровен и одинаков. Его служба — это видеть и быть свидетелем, но он без права голоса в жизни человека и неизвестно зачем он *одиноко* существует. <...>

Пока Дванов в беспамятстве ехал и шел, этот зритель в нем все видел, хотя ни разу не предупредил и не помог. Он жил параллельно Дванову, но Двановым не был. <...>

Он существовал как бы мертвым братом человека. <...>

Это евнух души человека. Вот чему он был свидетелем [Платонов: 113].

Вот что пишет по этому поводу Александр Лоуэн в книге «Предательство тела»:

Живость тела напрямую связана со способностью чувствовать. Когда тело «мертво», человек с трудом воспринимает влияние среды, его способность

откликаться на ситуации затруднена. Эмоционально мертвый человек обращен внутрь себя: чувства и действия подменяются размышлениями и фантазиями. Чрезмерно развитая ментальная активность, подменяющая контакт с реальным миром, создает фальшивую живость [Лоуэн, 1999: 12].

Исследователи «Чевенгура» В. и Р. Сливовские пишут о раздвоенности Дванова, саму его фамилию этимологизируя как «раздвоенный, двоякий» [Яблоков, 1991: 505]. Раздвоенность, расколотость — характерные признаки шизофренического сознания (см. выше разделы о книге «Расколотое Я» Рональда Лэйнга и о «Школе для дураков» Саши Соколова).

Валерий Подорога в своей креативной статье о Платонове пишет об этом «маленьком зрителе» внутри человека:

Он — тот, кто наблюдает, свидетельствует, движется в своем наблюдении параллельно изображаемому, никогда не пересекаясь с ним, по определению, он лишен права на то, чтобы быть нормальным чувствующим существом [Подорога, 1989: 22].

Нечто подобное Юнг уже в своей первой книге 1907 года называл «отщепленными комплексами», то есть частями личности, которые под действием травмы как бы начинают жить самостоятельной жизнью [Юнг, 2000: 56].

Поскольку внутри человека идет непрекращающийся межполушарный диалог или, если говорить в более привычных для психолога терминах, диалог между Сверх-Я и Оно, то некий единый характер в свете этого становится чем-то весьма сомнительным, противоречащим изначально бинарной модели человеческой психики. Ср. мнение современного психолога:

Многие философы, психологи и психотерапевты сегодня решительно заключают, что представление о монолитной, «монологической» личности является рудиментом эпохи рационализма, продуктом картезианско-ньютоновской картины мира. Пожалуй, ни в какой другой области полифоническая модель личности не показывает с такой силой свою эвристическую мощь, как в практике психотерапии и психологической помощи [Цапкин, 1994: 13].

Евгений Яблоков пишет:

Можно проследить автобиографические предпосылки раздвоения личности у Платонова. В одном из писем 1927 года к жене из Тамбова писатель

рассказывал: «Два дня назад я пережил большой ужас (ср. «арзамасский ужас» Льва Толстого — *В. Р.*). Проснувшись ночью, <...> я видел за столом у печи, где обычно сижу я, *самого себя*. Это не ужас, Маша, а нечто более серьезное. Лежа в постели, я увидел, как за столом сидел тоже я и, полуулыбаясь, быстро писал. Причем то я, которое писало, ни разу не подняло голову, я не увидел у него своих глаз. Когда я хотел вскочить или крикнуть, то ничего во мне не послушалось. Я перевел глаза в окно, но увидел там обычное смутное ночное небо. Глянув на прежнее место, себя там не заметил» (цит. по [Яблоков, 1991: 566]).

Ср. клинический пример из книги М. И. Рыбальского «Иллюзии и галлюцинации»:

Больной Т. О., 35 лет.

Диагноз: шизофрения с благоприятным периодическим течением и присоединившимся органическим специфическим заболеванием ЦНС. <...> Отмечает обман зрения: видит себя входящим в зал ресторана или комнату (в которых он в данный момент находится). Галлюцинаторный облик «двойника» одет точно так же, как он сам, жестикулирует, шевелит губами, садится за ресторанный стол и т. д. [Рыбальский, 1986: 248–249].

Можно спорить о том, что это было: подлинная галлюцинация, гипнопомпическое видение (то есть видение при пробуждении, когда человек еще не до конца проснулся), или же это просто все привиделось Платонову во сне — сон во сне. Однако налицо факт — во сне или наяву — Платонов видел свое второе Я, как Нимфея, герой романа Саши Соколова «Школа для дураков», как видел свое второе Я Юнг, о чем он писал в своей книге «Воспоминания. Размышления. Сновидения» [Юнг, 1998] (см. выше).

Соня свернулась, чтобы чувствовать свое тело и греться им, и начала засыпать [Платонов 108].

Он (Сербинов — *В. Р.*) сжимал свое тело под постилкой, чувствуя свои ноги, свою грудь как второго и тоже жалкого человека, согревая и лаская его [Платонов: 374].

В сущности, герои Платонова несмотря на их тягу к срастанию тел и душ, несмотря на весь их чевенгурский коммунизм, — люди чрезвычайно одинокие. Это относится не только к Дванову, но и к его alter ego Сербинову, и даже к Чепурному и Копенкину.

Критик конца 30-х годов так характеризовал платоновский универсум: «Огромный и пустой мир и в нем одинокий ребенок, одинокий человек — вот излюбленный образ Платонова. <...> Немое отчаяние, одиночество Платонов неизменно видит затерявшимся в бескрайней шири, в огромном пространстве мира» (цитируется по книге [Яблоков, 2001: 38]).

В связи с этим может и в каком-то смысле даже должен быть поставлен вопрос о нарциссизме как одной из составляющих характера героев «Чевенгура». Не забудем, что с психоаналитической точки зрения шизофрения — это регрессия к нарциссизму [Фенихель, 2004]. В романе чрезвычайно часто встречаются такие понятия, как «скучать» и «скучный», «пустота» (об этом пишут практически все исследователи «Чевенгура»), «холод» (наряду с теплом), «одиночество» и «одинокый», «стыд» и «стыдно».

Это все слова, ключевые для нарциссического расстройства личности, как оно понимается основоположником современных психоаналитических исследований нарциссизма Хайнцем Кохутом (ниже приводятся цитаты из его книги «Анализ Я» [Kohut, 1972] (или в неудачном русском переводе — «Анализ самости» [Кохут, 2003]; ссылки даются по этому русскому изданию с указанием страницы):

Нарциссический перенос и контрперенос связаны с сильным чувством *стыда*... Этот *стыд* более архаичный, доэдипов; испытывая его, хочется «провалиться сквозь землю», исчезнуть, прервать контакты со всеми объектами, чтобы не «сгореть от *стыда*» (с. 8). Пациент будет описывать едва уловимые, но вместе с тем постоянные ощущения *пустоты* (с. 33). Они вызывают тревогу и вскоре опять сменяются хроническим ощущением *скуки* и пассивности (с. 34). Страдать от *одиночества* и страстно желать отсутствующего объекта (это сказано как будто прямо применительно к героям Платонова! — В. Р.) Ценности и цели пациента казались ему *скучными* и банальными, а его успехи становились несущественными и оставляли у него ощущение подавленности и *пустоты* (с. 80). Люди с нарциссическими нарушениями, как правило, *не способны ощущать* и сохранять *тепло*. Они надеются, что другие обеспечат их не только эмоциональным, но и физическим теплом. Их кожные покровы бедны кровеносными сосудами (с. 82) ...болезненное ощущение *пустоты*... (с. 145). ...чтобы избавиться от тягостного ощущения внутренней *пустоты*... (с. 147). ...архаичным чувством *стыда* (с. 155). ...застенчивость, чувство *стыда* и смущения (с. 162). ...ребенок нуждается в безусловном принятии всей его телесно-психической самости и восхищении ею, т. е. примерно на поздней оральной стадии развития либидо (с. 168) (то, чего лишены герои Платонова. — В. Р.). Он

может начать рассказывать об эпизодах из своего детства, когда он оставался в *одиночестве* (с. 179). Он вспомнил свое *одиночество*, причудливые фантазии о величии и власти (с. 214). Преобладают ощущения внутренней *пустоты* (с. 218). Что проявляется в эмоциональной *холодности* пациента (с. 218). Что, по-видимому, являлось причиной его тревожного *одиночества* (с. 254). В такие периоды пациент чувствовал себя отвергнутым, *опустошенным* и подавленным (с. 274). Ей казалось, что она не такая, как другие люди, и она чувствовала себя *одиноким* (с. 305). Она внезапно начинала чувствовать себя лишенной энергии и *опустошенной* (с. 315).

Пожалуй, из ключевых понятий, определяющих нарциссизм, для героев «Чевенгура» совершенно не характерны *презрение*, *надменность* и *грандиозность*. Но ведь мы и не говорим, что герои Платонова — нарциссы. Мы утверждали лишь, что их чувство одиночества и вынужденное удовлетворение симбиозом с собственным телом в поисках тепла, то есть в защите от холода, носит характер нарциссической проблематики. Кстати, необходимо, по-видимому, отметить, что расхожее представление о нарциссах как о самовлюбленных холодных людях не совсем верно. Кохут описывает своих пациентов как одиноких людей, нуждающихся в тепле и не могущих его достичь, а это проблематика художественного мира Платонова.

Истоки нарциссизма — отвержение со стороны родителей: одинокий, вынужденно, холодный, ищущий тепла и соединения с Другим человек, преисполненный скуки и тоски от невозможности (или извращенности, как у героев Платонова) этого симбиоза, чужой и одинокий в этом мире, преисполненный стыдом от пустоты своего тела. Все это как нельзя более подходит к героям «Чевенгура», во всяком случае, характеризует некую важную составляющую их психического склада.

Дванову снилось, что он маленький мальчик и в детской радости жмет грудь матери, как, видел он, *другие* жмут, но глаз поднять на ее лицо *боится* и не может. Свой *страх* он сознавал неясно и *пугался* на шее матери увидеть *другое* лицо — такое же любимое, но неродное [Платонов, 140].

Мы выделили слова «другой» и «страх». Действительно, аффект страха, испуганности, боязни чрезвычайно характерен для героев «Чевенгура». Вспомним тот страх, даже ужас, который испытал биографический Платонов — это характерные черты психотического приступа (ср. концепцию Людвиг Бинсванера об Ужасе, который охватывал его пациентку Лолу, пока она окончательно не обрела

«омирения» в своем бреде, и тогда наступило некоторое облегчение [Бинсвангер, 1999]). О страхе и ужасе писали также экзистенциалисты, начиная с Кьеркегора, одна из книг которого называется «Страх и трепет» [Кьеркегор, 1993] до Хайдеггера (см. эпиграф ко всему этому исследованию). Вот господство аффекта. Но где же при этом исчезновение семиотического? У страха глаза велики, и страх уничтожает знаки, а тем более ужас (ср. концепцию «Жуткого» у Фрейда [Фрейд, 1995]). Когда человек боится, он начинает галлюцинировать (не всякий человек, разумеется!) или испытывать иллюзии, то есть, например пальто на вешалке будет казаться ему фигурой преследователя. Вот почему страх десемiotизирует! Он трансгрессиентен по отношению к семиотическому. А там, где трансгрессия, там уже не может быть семиотики (см. статью Мишеля Фуко «О трансгрессии» [Фуко, 1994]). Ср. в известной энциклопедии «Постмодернизм»:

Бланшо определяет трансгрессивный шаг именно как «решение», которое «выражает невозможность человека остановиться — ...пронзает мир, завершая себя в потустороннем, где человек вверяет себя какому-нибудь абсолюту (Богу, Бытию, Благу, Вечности), — во всяком случае, изменяя себе», т. е. привычным реалиям обыденного существования. Традиционно исследуемый мистическим богословием феномен откровения как перехода в принципе непроходимой грани между горным и дольным выступает очевидной экзemplификацией феномена Т., которую постмодернизм мог бы почерпнуть из культурной традиции. В этом плане Ж. Батай обращается к анализу феномена религиозного экстаза (трансгрессивного выхода субъекта за пределы обыденной психической «нормы») как феноменологического проявления трансгрессивного трансцензуса к Абсолюту. Традиционной сферой анализа выступает для философии постмодернизма также феномен смерти, понимаемый в качестве трансгрессивного перехода. Столь же значимой для постмодерна предметностью, на которую была апплицирована идея Т., был феномен безумия, детально исследованный постмодернизмом как в концептуальном (аналитики Фуко, Делеза и Гваттари), так и в сутубо литературном (романы Батая) планах [Можейко, 2001: 842].

Таким образом, можно сказать, что шизофрения это и есть трансгрессия, во всяком случае, одна из сильнейших трансгрессивных практик перехода за пределы семиотического в область постсемиотического духовного или сексуального опыта.

Валерий Подорога, рассматривая леви-стросовский анализ феномена шаманизма, говорит о трансгрессивной необходимости для

шамана, излечивающего больного или помогающего роженице «отделить тело от боли»:

Шаман экстериоризует внутреннее состояние больной, располагая его на *сцене*— матка роженицы проектируется в значительном увеличении на внутренний психический экран сеанса. <...> Операция увеличения матки (до космических размеров) позволяет больной «увидеть» свою боль в ее проекции на мифический континуум [Подорога, 1995: 101].

При этом философ подчеркивает, что болезнь разрушает психоиндивидуальное и психосоциальное символическое единство, он говорит (так же, как мы во введении к этому исследованию о постсемиотике шизофрении) о разрушении символа, о *мертвых символах*:

Мертвые символы могут быть хранителями психосоматической информации о некоторых *событиях*, по поводу которых была создана та или иная архаическая система символов [Подорога: 103].

Иначе говоря, «мертвые символы это вырожденные символы, те символы, о которых любят говорить психоаналитики, символы сознания, например «символы» (с нашей точки зрения это не символы, а чистые нефеноменологизируемые смыслы) сновидения с отсутствующим планом выражения. Интересно, что Подорога здесь придерживается традиционного представления о мифе как о тексте, а не как о состоянии сознания, хотя и анализирует Леви-Строса.

Подорога далее пишет:

Болезнь образует некие дыры (это уже очень близко к платоновскому понятию пустоты— *В. Р.*), <...> «сквозь которые идет утечка символических содержаний; ее необходимо устранить, грубо говоря, необходимо «заделать дыру», <...> ибо боль притупляет чувство символического, и больная перестает различать символические ценности и нуждаться в них. Вот почему в шаманистском сеансе речь идет об устранении этой дыры. <...>

Матка — символ мифической географии. Но символ действителен в том случае, если больная находит в себе силы не только признать это пространство, но и пережить его как особое психическое пространство». <...> Победить боль — это, в сущности, «заштопать дыру», которую оставило после себя тело, когда пыталось с помощью боли выйти за пределы мифологического континуума, питающего внетелесные измерения тела [Подорога: 103—105].

Герои «Чевенгура» от боязни, страха, *усталости, измученности* (еще два ключевых понятия «Чевенгура», как правило, не галлюцинируют, а просто внезапно засыпают. «Персонажи романа то и дело погружаются в сны, они как будто путешествуют по ним» [Михеев, 2003: 265]. При этом, «в тех измененных состояниях, — подчеркивает исследователь, — которыми предстают у Платонова сны, человек часто приобретает сверхъестественные способности. <...> Дванов <...> начинает вдруг слышать и как будто понимать язык насекомых, даже то, что происходит внутри самого «вещества земли» [Михеев: 263–264]. Вспомним сверхъестественные способности светлого шизофреника Даниила Андреева, а также Нимфею, героя «Школы для дураков», который тоже в измененном состоянии сознания приобрел сверхъестественные способности («Я слышал, как на газонах росла нестриженная трава»).

Но все же кто этот таинственный «Другой», «любимый, но неродной», которого так боится Дванов. Первое, что приходит в голову, что это отец. Но отца Дванов очень любил, и отец погиб, нырнув в озеро, чтобы понять, что происходит за границей смерти (трансгрессивность). Но он ведь вспоминает себя маленьким, когда только мать — родная, а отец, который начинает играть роль в жизни ребенка позже, даже если учитывать взгляды Мелани Кляйн о раннем Эдиповом комплексе. Так или иначе, но отец не кормит младенца грудью. Поэтому он все равно первоначально чужой человек, единение с которым в позитивно развивающемся Эдиповом комплексе представляется мучительным (ключевое слово «Чевенгура») процессом. Вспомним «маленького Ганса», героя работы Фрейда «Анализ фобии пятилетнего мальчика» [Фрейд, 1990а]. Там тоже отношения с отцом были достаточно проблемными. Фрейд пишет, что мальчик Ганс все время стремился забраться к матери в постель, чтобы разлучить их с отцом. Но бывает и так, что уже взрослые шизофреники ложатся в одну кровать не с матерью (как героиня романа и фильма «Пианистка»), а именно с отцом, «не родным, но любимым». Автор книги «Предательство тела» Александр Лоуэн приводит такой шокирующий пример:

Отношения, сложившиеся между Хелен и ее отцом, были также кровосмесительными. Вот ее описание: «Мой отец разрешил мне делать почти все, что я захочу. Мы долго гуляли по ночам. Я была с ним постоянно. И, конечно, спала с ним. Я помню, как я привязывала свою ночную рубашку к его пижаме (вот оно, симбиотическое слияние платоновских героев!), чтобы он не смог отодвинуться от меня посреди ночи [Лоуэн, 1999: 242].

Он (Захар Павлович, приемный отец Дванова. — *В. Р.*) обнял Сашу и заплакал, его любовь к приемному сыну все время увеличивалась. И Дванов, держа за тело Захара Павловича, думал: что нам делать в будущем коммунизме с отцами и матерями? [Платонов: 177].

Психотическая утопия «Чевенгура» не предполагала в начале ни браков, ни рождений. Лишь в конце романа решили привезти откуда-то издалека в Чевенгур для оставшихся одиннадцати жителей женщин (остальные — «буржуи» — были расстреляны, а «полубуржуи» выгнаны в степь рядом с городом). Как известно, отношение Платонова к психоанализу было амбивалентным и опосредованным (он видимо, знакомился с учением Фрейда по книге В. Н. Волошинова «Фрейдизм» [Михеев, 2001: 24] (этот автор, — скорее всего, псевдоним М. М. Бахтина, — сам относился к психоанализу неоднозначно). Видимо, эта амбивалентность отразилась в «Чевенгуре». Так, между Двановым и Захаром Павловичем устанавливаются чрезвычайно нежные отношения в духе только что приведенной цитаты из Лоуэна. Такие же нежные отношения — между Двановым и Копенкиным. С одной стороны, негативное прохождение Эдипова комплекса — любовь к отцу за отсутствием матери. С другой — идея, что с отцами и матерями надо что-то делать при коммунизме, который мыслился вначале вне секса. Ну, что делать? Убить их, как убили Отца сыновья фрейдовской первобытной орды (мы имеем в виду, конечно, книгу Фрейда «Тотем и табу» [Фрейд, 1998a]). Но отцов и матерей в Чевенгуре не убивали, а наоборот испытывали к ним всяческую жалость и нежность.

Как же все-таки понять эту фигуру симбиотичности в «Чевенгуре»? Здесь нам, возможно, поможет понятие «ризомы», которые ввели в философский оборот Жиль Делёз и Феликс Гваттари и развил Валерий Подорога в книге «Феноменология тела» (термин «ризома» довольно трудно определить через *genus proximum et differentia specifica*, как и большинство постмодернистских терминов (см., например статью «Ризома» в энциклопедии [Постмодернизм, 2001]):

Под ризомой в ботанике понимают корневую систему растений, например, клубень, корни и т. п. как независимую структуру жизнедеятельности, достаточно автономную, со своим развитием и принципом формирования. <...> Излюбленная модель Делёза и Гваттари — ризоматическое функционирование экосистемы «оса — орхидея». Жизненная структура осы отлична от подобной у орхидеи (хотя бы уже потому, что оса — насекомое, а орхидея — растение). Между тем, оса, перенося цветочную пыль-

цу, выступает для орхидеи в качестве органа возобновления жизни; воздействие осы на орхидею является, если использовать термин авторов, *детерриториализующим*, поскольку в одном случае орхидея принадлежит жизненному циклу осы (питание), но в другом — оса выступает в качестве органа оплодотворения орхидеи и в свою очередь детерриториализируется, иначе говоря, функционирует как важный элемент жизненной структуры орхидеи. <...>

Ризома есть активность паразитарных преобразований в отдельно взятой экосистеме, т. е. она *сама по себе не существует*, ее активность усиливается только в случае преобразования одной жизненной экосистемы в другую или просто-напросто в ее разрушении и гибели [Подорога, 1993: 79–81].

Попробуем рассмотреть фигуру симбиотического слияния у Платонова как ризому. Что из этого получится, если просмотреть примеры, связанные уже непосредственно с жизнью в Чевенгуре, который и представляется такой паразитарной системой, не сообщающейся или почти не сообщающейся с внешней средой, где оставшиеся жители паразитируют на солнечном свете (по их мнению, Солнце должно питать их жизнь, поэтому они ничего не сеют и не жнут, «как птицы небесные», в крайнем случае, питаюсь, как животные, колосками в поле или чем-то подобным. Эта ризоматичность паразитарного утопического Чевенгура определяется, как нам кажется, глубоко амбивалентным, во всяком случае, бессознательно амбивалентным отношением Платонова к идее революции и коммунизма как паразитарного сообщества «полубуржуев» (при нэпе), питающих пролетариат и питающуюся всем этим паразитическую советскую элиту. У Платонова последней идеи, возможно, и нет, и она нами привнесена в художественную идеологию Платонова *nachträglich*, то есть задним числом, как любил писать Фрейд (и вслед за ним Славой Жижек (см. [Жижек, 1999]), но, тем не менее, под этим углом можно рассмотреть еще несколько примеров симбиотического слияния в романе «Чевенгур» и в самом городе Чевенгуре.

...он (Копенкин. — В. Р.) тратил свою скорбь на усердие труда, он незаметно хотел привлечь Дванова к красоте Розы Люксембург и сделать для него счастье, раз совестно сразу обнять и полюбить Дванова [Платонов: 239].

Здесь имеет место сложный ризоматический симбиоз, с одной стороны, между живыми Копенкиным и Двановым, носящий латентно-гомосексуальный характер, и, с другой — между живым Копенкиным и мертвой Розой Люксембург (вспомним «Школу для дураков»

(«о Роза Ветрова, милая девушка, могильный цвет» — мертвая возлюбленная учителя Норвегова) и даже не самой Розой, а ее образом, ее Именем (в том смысле, в котором Лакан говорит об Имени Отца [Лакан, 2006]). Роза Люксембург для Копенкина — это паразитарное образование, мертвое сексуальное влечение к образу погибшей великой революционерки (как мы уже говорили реальной, не фантазматической сексуальности главным героям «Чевенгура» почти не дано, и это один из признаков шизофренического (ср. у А. Лоуэна: «Шизофреническое Я, оторванное от тела, не находит смысла в сексуальном взаимодействии» [Лоуэн, 1999: 15]; ср. также: «он начал чувствовать свое тело как постороннего, второго человека, с которым он скучает целых шестьдесят лет и на которого Яков Титыч стал иметь теперь неутомимую злобу» [Платонов: 363]; «свою мать он (Дванов. — В. Р.) не видел, а жены никогда не чувствовал. Он вспомнил сухую ветхость женских тел, которые он сейчас поддерживал для поцелуев, и как одна женщина сама прижалась к нему, слабая, словно веточка; близ нее Дванов задержался от воспоминания — женщина пахла молоком и потной рубахой, он поцеловал ее еще раз в нагрудный край рубахи, как целовал в младенчестве в тело и в пот мертвого отца» [Платонов: 380]). То есть шизофренически секс это всегда регрессия к младенческим объектным отношениям с родителями. Такое же ризоматическое паразитарно-гомосексуальное образование носит симбиотический «кентаврический» союз Копенкина со своей сказочной лошадью по имени Пролетарская Сила.

Что нам дает использование понятия ризомы как паразитарной экосистемы применительно к платоновской мифологеме симбиотического слияния? Посмотрим еще примеры. Вот типично ризоматический фрагмент:

После Прокофия Кирей приник к Груше пониже горла и понюхал оттуда хранящуюся жизнь и *слабый запах глубокого тепла*. В любое время желания счастья Кирей мог и Грушино *тепло*, и ее *скопившееся тело* получить *внутри своего туловища* и почувствовать затем *покой смысла жизни*. Кто иной подарил бы ему то, чего не жалела Груша, и что мог пожалеть для нее Кирей? Наоборот, его всегда теперь мучила совестливая забота о том, что он недодает Груше пищи и задерживает ее экипировку платьем. Себя Кирей уже не считал дорогим человеком, потому что *самые скрытые и нежные части его тела перешли внутрь Груши* [Платонов: 389]³⁷.

³⁷ Этот фрагмент напоминает фильм Ларса фон Триера «Идиоты» (хотя основатель «Догмы», я думаю, вообще не подозревает о существовании русско-

Половой контакт прорисовывается Платоновым как «слабый запах глубокого тепла», слабый, потому что слабость тела платоновских героев, его неукорененность, получает «нехватку в Другом» (Лакан), только посредством близкого соседства другого тела, тела Другого (или, как говорит Платонов применительно к Кирею, — туловища, отстраняя, «охлаждая» таким образом само понятие тела), как взаимное ризоматическое прорастание тел, обретение «слабого тепла» и «покоя смысла жизни». Покой как разрядка сексуального напряжения у обычного человека для платоновских героев становится «покоем смысла жизни». Шизофреник ищет в сексуальном контакте именно того трансгредIENTного, внеположного языку смысла, который он не может получить в других постсемиотических практиках: религиозных или психоделических.

Лоуэн пишет о своем пациенте-шизофренике:

Питер рассказывал, что сексуальный контакт с его девушкой был единственным *теплом*, которое он пережил, и что и *жизнь без этого не имеет смысла*. По-видимому, *потребность в телесном контакте была столь сильна*, что перекрывала всякие рациональные соображения. Без этого контакта он *чувствовал, такую пустоту...*» (Мной курсивом выделены платоновские ключевые понятия: тепло, смысл, телесность и пустота. — В. Р.) [Лоуэн, 1999: 34].

Сексуальный контакт шизофреника это некоторый немой разговор проросших в друг в друга совершенно по-особому, ризоматически (сейчас мы скажем, как именно) антиструктурированных тел. Для шизоида половой акт символичен, он этим доказывает себе, что он существует и что-то значит. Для шизофреника половой акт это нечто вроде разговора по душам, ведь шизофреники (во всяком случае, в остром состоянии) лишены способности разговаривать нормальным человеческим языком с нормальными людьми, в этом трагедия их постсемиотической трансгрессивности. Взаимное прорастание от одиночества в поисках покоя смысла жизни, отсутствие прямых линий, отсутствие структуры, шизоидной жесткости.

В своей книге «Ризома» Делез и Гваттари все время противопоставляют и сопоставляют само понятие ризомы с генеративной грамматикой Хомского во всей ее жесткости выведения поверхностных

го писателя Платонова). Так вот в этом фильме такой же редуцированный секс, когда двое друг к другу тихо прижимаются и как-то смешно и жалко копошатся.

структур из одной глубинной структуры. Для ризоматического способа существования, а это шизофренический способ существования, потому что Делез и Гваттари мыслители-шизофреники и мыслители о шизофрении — они изобрели шизоанализ и написали книгу «Капитализм и шизофрения», которая в чем-то, может быть, одним только углом, пересекается с «Расколотым Я» Лэйнга.

Делез и Гваттари связали с личностным типом «шизо-» надежды на возможность освобождения человека и общества от репрессивных канонов культуры капитализма, являющих собой согласно шизоанализу, основополагающие причины процессов массовой невротизации людей [Грицанов, Васькевич, 2001: 984]³⁸.

И еще очень важно в платоновском понятии телесности и секса, да вообще в литературе модернизма XX века, это антисемейственность и отсутствие направленности на рождение нового существа³⁹. Зачем плодить нахлебников — такова логика Прошки из первой части «Чевенгура». То есть телесное соединение, прорастание, симбиоз имеет не генеалогический смысл, но, в то же время и не создан для наслаждения — это способ выживания одиноких, слабых, измученных, усталых, утомленных тел.

И вот Делёз и Гваттари пишут о ризоме:

В отличие от дерева⁴⁰ ризома не является объектом воспроизводства: ни

³⁸ Другим боком шизоанализ, как ни странно, связывается с культуроцентрическим и тоже, конечно, умеренно левым пафосом неофрейдизма, например такого характерного текста этого направления, как «Невротическая личность нашего времени» Карен Хорни [Хорни, 1998].

³⁹ Это, конечно, реакция на семейный роман XIX века. Детей мы не найдем в «Мастере и Маргарите», Волшебной горе», «Защите Лужина», романах Олдингтона, Ремарка и Хэмингуэя. Исключение — Фолкнер, но это особая проблема. В «Мастере и Маргарите» есть сцена, когда героиня, уже ставши ведьмой, сидит у постели маленького мальчика — единственный ребенок, появляющийся в романе. Эта сцена дана для того, чтобы оттенить идею отсутствия детей в романе, «бесплодия» ведьмы Маргариты и отсутствия будущего у сатанинского «большевистского» мира. Но ведь и у Булгакова не было детей. Творчество становится зашифрованным описанием собственной «травмы нерождения».

⁴⁰ Я думаю, здесь имеется в виду не только дерево как растение, а дерево как граф, поскольку для них актуальна генеративная грамматика Хомского, где чертились графы двух типов синтаксической зависимости: дерево составляющих

внешнего воспроизводства, как дерево, корень, ни внутреннего, как структура дерева⁴¹. Ризома антигенеологична [Усманова, 2001: 666].

Что же такое ризома? Это нечто вроде платоновского обретения «покоя смысла жизни». Здесь нет, повторяю, ни наслаждения, ни направленности на рождение нового существа, здесь чистое выживание слабых, измученных тел. Кирей «не считает себя больше «дорогим человеком», потому что его половые органы ушли внутрь тела Груши, то есть он интроецировал свой шизофренический член в женское лоно подобно тому, как это делает депрессивный человек (в том числе и депрессивный шизофреник), когда он интроецирует в себя утраченный объект любви, чаще всего, мать (поэтому герои Платонова так стремятся обратно в утробу). Но и Кирей получает внутрь себя, внутрь своего туловища, «скопившееся тело» Груши, то есть опять-таки имеет место взаимное прорастание, нелинейное, неструктурированная некая взаимно индуцированная интроекция. А раз интроекция, раз это язык депрессии, то поэтому становится понятной оральная проблематика. Отсюда ясна фраза, которая кажется сначала не идущей к делу: что «его всегда теперь мучила совестливая забота о том, что он недодает Груше пищи и задерживает ее экипировку платьем». Оральность, то есть связанность с питанием, это первая забота депрессивного человека, в том числе и депрессивного шизофреника, так как он регрессировал именно к оральной фазе, а не к анальной, как обсессивный невротик, и не к фаллической, как истерик (впрочем, озабоченность «экипировкой платья» это как раз истеро-фаллическая проблематика, более продвинутая по сравнению с оральной). Поэтому тема пищи так важна для поэтики и художественной идеологии «Чевенгура»: они едят так же, как сношаются: не для наслаждения и не для продления рода, а для того, чтобы хоть как-то выжить, чтобы не умереть, не упасть от слабости, истощения, измученности и утомленности.

и дерево подчинения [Хомский, 1960]. Это чрезвычайно жесткие структуры мышления.

⁴¹ Вообще соотношение внешнего и внутреннего — одна из самых важных оппозиций для Платонова и особенно для «Чевенгура». И об этом пишут многие исследователи его творчества [Геллер, 1982; Михеев, 2003; Яблоков, 2001; Дмитриевская, 1999], да как может быть иначе: ведь разграничение внешнего и внутреннего, то есть реальности (мира объектов и объектных отношений) и Собственного Я (субъекта) это то, что теряет шизофреник при утрате тестирования реальности или то, что он старается из последних сил удерживать.

Делез и Гваттари пишут о «принципе множественности ризомы»:

Когда множественное действительно исследуется как субстантивное, оно больше не связано с Единым как субъектом и объектом, природной и духовной реальностью как образом мира в целом. Множества ризоматичны, и они разоблачают древовидные псевдомножества. Нет ни единства, которое следует за стержнем в объекте, ни того, что делится внутри субъекта, у множества нет ни объекта, ни субъекта [Усманова, 2001: 662].

Но когда нет ни субъекта, ни объекта, это и есть тот тип антисемиозиса, о котором мы все время говорим — это и есть шизофрения, потому что «то, что мы называем душевной болезнью возникает, когда Я больше не может отличить «внутри от снаружи», существование и мир [Бинсвангер, 1999: 181].

— А у нас почта отменена, товарищ, — объяснил Чепурный. — Люди в куче живут и лично видятся — зачем им почта, скажи, пожалуйста! Здесь, брат, пролетарии уже вплотную соединены.

Этой цитатой начинается Чевенгурская утопия о коммунизме как о такой же своеобразной ризоме, внутри которой коммуникация не нужна, потому что люди и так живут слишком скученно. Вся чевенгурская утопия или антиутопия это попытка соединения одиноких, трагически обездоленных людей, которые для того, чтобы соединиться, сначала хладнокровно перебили коренных жителей города («буржуев») и их осталось 11 человек плюс общая жена Клавдюша с неприличной фамилией Клобзд — итого 12 апостолов коммунизма.

Ненужность коммуникации внутри ризоматического комплексного тела тоже носит шизофренический характер. Еще Ю. М. Лотман любил говорить, что когда коммуникация слишком понятна, она неинтересна, тривиальна, а когда ничего непонятно, то коммуникация невозможна — это и есть шизофрения.

М. Дмитриовская пишет об этом телесно-церковном чевенгурском коммунизме как о соединенности тел:

Платонов исследует различные возможности восстановления человеком утраченной целостности. <...> В <...> романе «Чевенгур» рассматривается путь этический — избавление от себя посредством соединения с другими людьми. <...> Понимание коммунизма его «апостолами» является по сути религиозным. Чевенгурский коммунизм продиктован желанием разорвать привычный круг земного существования, обрести бесконечность, устра-

нить разорванность человеческого бытия, победить неизбежность смерти. Для этого должна быть побеждена отдельность существования человека, его оторванность от других.

Стремясь избавиться от своего одиночества и отъединенности, человек обращает свой взор на другого человека, но наталкивается на непреодолимое препятствие — пространственную отделенность людей друг от друга. <...>

Чевенгурская утопия знаменует собой порыв к преодолению фундаментальных основ человеческого существования. Пространственная отграниченность тел невыносима для жителей Чевенгура, поэтому их усилия направляются на ее уничтожение. <...> Уничтожение пространства понимается чевенгурцами буквально. Их цель «жить в товарищеской *тесноте*» (с. 367). (Понятие тесноты, таким образом, у Платонова амбивалентно и в последнем случае смыкается с представлением о тесноте в материнской утробе.) Чевенгурцы усердно трудятся на субботниках, стараясь «*потеснее*» перенести дома, «чтобы *ближе* жить друг к другу» (с. 449). Город стягивается в одну точку: «...дома стояли без улиц, в разброде и *тесноте*, словно люди *прижались* друг к другу посредством жилищ» (с. 460). Подобное «сплочение города в *тесноту*» (с. 498) вызывает изумление у прибывшего в Чевенгур Сербинова. Он недоумевает, отчего «город стоит на просторе, а построен *тесно*». «Мы живем меж собой *без паузы*», — отвечает Чепурный (с. 526). <...>

Если жизнь в тесноте призвана свести на нет разделяющее людей пространство, то в пределе это должно иметь своей целью соединение тел, уничтожение физической границы между ними. Но чем сильнее это желание, тем отчетливее сознание отдельности своего тела, его жесткой отграниченности. Свои самые сокровенные мысли на этот счет Платонов отдает «чевенгурскому философу» Якову Титычу. <...> Вот как описывается его состояние во время болезни: «Яков Титыч вздохнул, жалея свое *тело* и тех людей, которые находились вокруг него, он видел, что сейчас, когда ему так скучно и больно, его *туловище* лежит одиноким на полу и люди стоят близ него — каждый со своим *туловищем*, и никто не знает, куда направить свое *тело* во время горя Якова Титыча» (с. 491)⁴². Присутствующий здесь

⁴² Ср. запись в дневниках Ф.Кафки, свидетельствующую об остро переживаемом им чувстве отчуждения, в основе которого лежит сознание физической границы человеческих тел: «Что связывает тебя с крепко осевшими, говорящими остроглазыми телами сильнее, чем с какой-нибудь вещью <...> ? Уж не то ли, что ты их породы? Но ты не их породы, потому-то ты и задался этим вопросом. *Эта четкая ограниченность человеческого тела ужасна*» (Курсив наш. — М. Д.) [Кафка 1988, 169–170]. (Сам факт сопоставления «загадочного характера» Пла-

же Чепурный понимает, что устройство коммуны несколько не решило этой фундаментальной проблемы, ведь *«туловища живут отдельно — и беспомощно поражаются мучением, в этом месте люди несколько не соединены...»* (с. 491–492). Именно раздельное существование людей, их отпадение от Единого влечет за собой конечность человеческой жизни, порождает болезни и неизбежность смерти. Переноской домов устранить это невозможно, на что и указывает Яков Титыч Чепурному: *«Ты тут одни дома с мебелью тронул, а туловище как было, так и мучается»* (с. 492).

В последовательном ряду решения проблемы отдельности человеческих тел у Платонова возникает тема промежуточного, соединительного вещества. Пусть наличие разделяющего людей пространства неизбежно, но оно должно быть заполнено. Этой цели и призван служить коммунизм.

Вопрос об области бытования коммунизма представляет собой загадку для героев Платонова, которые в соответствии с нормами архаического мышления тщатся не просто ощутить, но и увидеть коммунизм, представить его конкретно. Местонахождение коммунизма составляет для них загадку: *«Чепурный ... не мог ясно почувствовать или увидеть коммунизм в ночном Чевенгуре, хотя коммунизм существовал уже официально»* (с. 463). Это же ощущение испытывает сначала Александр Дванов: *«...коммунизма в Чевенгуре не было наружи, он, наверное, скрылся в людях, — Дванов нигде его не видел»* (с. 470).

Так коммунизм получает у Платонова точную пространственную локализацию: он находится в телах людей, где одновременно является и чувством, и веществом. Существование коммунизма как чистой идеи непонятно для чевенгурцев, его надо, по словам Копенкина, спускать *«из идеи в тело — вооруженной рукой»* (с. 373). Александр Дванов заботится о питании для чевенгурцев, потому что в каждом *«теле живет вещественным чувством коммунизм»* (с. 497). *«Разве в теле Якова Титыча удержится коммунизм, когда он тощий?»* — размышляет Пиюся (с. 497). *«Коммунизм ведь в теле у меня — от него куда не денешься», — говорит Луй Гопнеру* (с. 394). Получить свое внешнее существование коммунизм должен, выйдя из тел людей и соединив их между собой. Невозможность помочь больному Якову Титычу связывается с тем, что коммунизм *«не стал еще промежуточным веществом между туловищами пролетариев»* (с. 492). *«...»*

Однако коммунизм, находясь в телах пролетариев, не является раздробленным. Он обладает и некоторым сверхсуществованием, но и в качестве единой сущности имеет отношение к телесности составляющих его людей. Так, Александр Дванов думает *«об этих людях как о частях единственного*

тонова с шизофреником Кафкой (см., например [Шувалов, 2004: 510]) во многом само говорит за себя. — В. Р).

социализма» и представляет себе «их голые жалкие *туловища* существом *социализма»* (с. 496). Он чувствует, что должен «беречь коммунизм без ущерба, в виде его первоначальных людей» (с. 498).

Итак, с одной стороны, коммунизм — это некоторая единая сверхсущность, к которой телесно приобщены составляющие его люди, с другой — коммунизм находится в каждом из людей и соединяет их между собой. Эти свойства чевенгурского коммунизма позволяют усмотреть прямую аналогию между ним и пониманием Церкви в христианстве. Подобная двойственность в определении Церкви стала объектом внимания богословов, начиная с апостола Павла. <...> В своих посланиях апостол Павел указывает, что Церковь имеет свое собственное метафизическое существование, но одновременно связана с людьми, которые в нее входят. Но и как самостоятельная сущность Церковь связана с принципом телесности, есть Тело по своему существу. Церковь есть *Тело* Христово (Еф. 1, 21–22). Каково же отношение Церкви и верующих? Церковь есть совокупность верующих, которые и составляют единое Тело Христово: «...мы многие *одно тело*» (1 Кор. 10, 17); «...мы многие составляем *одно тело* во Христе» (Рим. 12, 5). Составляя Тело Христово, верующие являются его членами: «Ибо, как *тело одно*, но имеет многие *члены*, и все *члены* одного *тела*, хотя их и много, составляют *одно тело* — Так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в *одно тело*. <...> *Тело* же не из одного *члена*, но из многих» (1 Кор. 12, 12–14); «И вы — *тело* Христово, а порознь *члены*» (1 Кор. 16, 27). <...>

Чевенгурцев должен телесно соединить коммунизм — подобно тому, как Христос объединяет верующих, уничтожая их отдельность и составляя из множества тел одно: «А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали *близки* кровию Христовою. Ибо он есть мир наш, *сделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду*...» (Еф. 2, 13–14). Коммунизм существует в телах чевенгурцев — точно так же, как Христос живет в каждом верующем, благодаря чему возможно их единение, ср.: «Но вы не по плоти живете, а по духу, если только *Дух Божий живет в вас*. <...> А если *Христос в вас*, то тело мертво для греха...» (Рим. 8, 9–10). Ср. также: «...возвеличится *Христос в теле* моем, жизнью ли то, или смертью» (Филипп. 1, 20).

Примечателен ответ Дванова на вопрос Копенкина о том, где коммунизм в Чевенгуре и почему его не видно. Дванов указывает, что коммунизм нужно искать в первую очередь в себе самом, в своем дружеском чувстве: «После буржуазии коммунизм происходит из коммунистов и бывает между ними. Где же ты ищешь его, товарищ Копёнкин, когда *в себе бережешь*?» (с. 490). Эти слова Дванова перекликаются с соответствующим местом из Первого послания Иоанна: «Бога никто никогда не видел: если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает...» (1 Иоан. 4, 12). Сходное место есть и в Деяниях, где описывается приход апостола Павла в Афины и допрос его в ареопаге

о сущности того учения, которое он проповедует. Апостол отвечает, что, осматривая святыни в Афинах, нашел жертвенник с надписью: «неведому Богу». Ап. Павел проповедует именно этого Бога, которого афиняне, не зная, чтут. Бог этот неведом, потому что «будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет <...> Он и не далеко от каждого из нас: ибо мы им живем и движемся и существуем...» (Деян. 17, 24, 27–28).

В христианстве приобщенность верующих к Телу Христову и одновременно телесное присутствие Христа в каждом находит свое отражение в таинстве евхаристии, когда съедаемый хлеб и вино становятся плотью и кровью Господней: «И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая его ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое» (Мф. 26, 26). У Платонова по отношению к революции и коммунизму тоже звучат евхаристические мотивы. Революция представляется как природное явление и, кроме того, телесно, ср.: «Дванов объяснил, что разверстка [т. е. хлеб] идет в кровь революции и на питание ее будущих сил» (с. 325). Вместе с тем революция, сама становясь хлебом, идет на питание людей и становится «плотью тела», ср.: «...революция прошла, урожай ее собран, теперь люди молча едят созревшее *зерно*, чтобы *коммунизм стал постоянной плотью тела*» (с. 471).

Таким образом, чевенгурский коммунизм есть новая Церковь, в которой, как и в Церкви христианской, должна быть преодолена раздробленность человеческого рода и восстановлено первоначальное единство. Телесности каждого человека, его отдельности противопоставлено собирание тел в единое Тело. В христианстве это Церковь, единое Тело Христово, в Чевенгуре — Единый Коммунизм [Дмитровская, 1999: 196–199].

ПРИЛОЖЕНИЕ

О языке Платонова (Письмо Борису Шифрину)

Сконструируем искусственный пример:

<Он сделал это> от тесноты радости жизни.

<Он сделал это> от радостной тесной жизни⁴³.

Чем отличается (2) от (1)? В словосочетании (2) имеет место согласование, а в словосочетании (1) — слабое управление. То есть во фразе

⁴³ Эти бесконечные платоновские конструкции с родительными падежами подробно исследованы с лингвистических позиций в специальной главе книги Михаила Михеева «В мир Платонова через его язык» [Михеев, 2003].

типа (2) сильная взаимная зависимость ее составляющих — координация — в роде, числе и падеже. Во фразе (1) слабая зависимость между словами, нанизывание с грамматической точки зрения обязательных родительных падежей.

Ну и что же? Мы говорим, что у Платонова все слова равноправны в грамматическом смысле. Но в мифологическом мышлении наоборот все взаимосвязано (партиципация Леви-Брюля или бриколаж Леви-Строса), но это связи, как и у Платонова, аграмматические.

Но ты говорил о другом, о взаимной обратимости словосочетания типа «дом отца». Я это не совсем понимаю. Где тут обратимость? Разве можно сказать «отец дома»? это будет то же самое? Объясни!

И мы еще тогда (в 1981 (?) году), когда анализировали Платонова, приводили строки из Хармса:

Из медведя он стрелял,
Коготчек нажимал —

как пример того, что неизвестно, кто в кого стреляет.

Тут прообраз — инкорпорирующий строй, как в статье Лосева «О пропозициональных функциях древнейших лексических структур» [Лосев, 1980]. Там он пишет, что современная фраза номинативно-аккузативного строя «Охотник убил оленя» на самом архаическом инкорпорирующем языке звучала примерно как «охотнико-олене-убивание». То есть слова просто нанизываются друг на друга без какого-либо грамматического (морфологического и синтаксического) соподчинения, без агента и пациенса, так что действительно неизвестно, кто кого убивает.

Теперь надо анализировать конкретные примеры. Пусть они будут слегка искусственные, но все равно это платоновские словосочетания:

От тесноты жизни.
От пустоты жизни.
Для тепла радости жизни.
От скуки жизни.
От одиночества существования без тепла жизни.

Подумай, как связаны эти слова с грамматикой конструкции, которую мы рассматриваем. И какое значение имеют тут предлоги «от» и «для»?

Что такое шизофрения? Она членится традиционно на негативные и продуктивные симптомы. Продуктивную симптоматику (бред и галлюцинации) мы оставим. Что такое негативная симптоматика? Это опустошенность, депрессия (*скука, тоска, печаль, измученность, утомленность, усталость*). Заметь, что все слова — платоновские. Галлюцинаций в «Чевенгуре» почти нет, персонажи просто иногда проваливаются в сон и там грезят, бредят.

Что такое шизофрения? Основатель *daseins*-анализа Людвиг Бинсвангер писал, что шизофрения это «невозможность безмятежно пребывать среди вещей». Это очень подходит к Платонову. Там люди все время что-то мастерят, изобретают, часто совершенно ненужные вещи (ср. бред изобретательства, характерный для шизофрении), или просто собирают их, как Плюшкин.

И вот эта пустота, опустошенность, утомленность, измученность, слабость платоновских героев чрезвычайно характерна для шизофреников. У чевенгурских героев это не только от недоедания и трудной военной жизни. Нет, они еще хотят *думать*, а думать у них не получается. Еще они хотят от своего одиночества отказаться и жить всем вместе, для этого они даже переносят домá в кучку (как реально они это делают, я не представляю, — вот это, по-моему, настоящий бред — переносить домá).

Да, они хотят жить теснее друг к другу — «для радости жизни». Это называется синтонностью, но это не здоровая сангвиническая синтонность, радостное гармоничное приятие мира, теплого, материального, но так называемая регрессивная синтонность (при шизофрении сознание регрессирует, как считают психоаналитики, к первичному нарциссизму), то есть, например, слишком большая неадекватная открытость, когда, положим, ты совершенно незнакомому человеку рассказываешь интимные подробности своей жизни.

В то же время, своеобразное шизофреническое тепло, оно особое, не сангвиническое: оно может моментально перейти в холод. Оно не полнокровное — это тепло «от недостатка силы в теле» или в «туловище», как иногда говорит Платонов о своих героях.

Но у Платонова эта регрессивная синтонность покоится не в повседневной обыденной жизни, а питается соками от огромного числа шизофренических или шизоидных теорий. В первую очередь, это «Философии общего дела» безумного Николая Федорова, призывавшего воскрешать мертвых. Он был для Платонова очень значим. Его чевенгурский герой Копенкин влюблен в мертвую Розу Люксембург. От страсти он начинает всех убивать вокруг. Копенкин — это Дон-Кихот революции в противоположность Гамлету, сомневающе-

муся во всем Александру Дванову, автобиографическому главному герою «Чевенгура» Ср. выражение «психическая смерть» применительно к шизофреникам. У них умирает Собственное Я, осознание Я. «Я» как бы нет больше, в остром периоде, конечно.

Или анекдот, рассказанный в книге Павла Волкова:

Пациент уверен, что он уже мертв. Все попытки врача разубедить его заканчиваются неудачей. И это, несмотря на то, что врач ссылается на температуру тела пациента, на его дыхание и т. д. Наконец, он обращается к пациенту: «Скажите, пожалуйста, течет ли в трупах кровь?» Пациент: «Конечно, нет». Врач берет заранее приготовленную иглу и наносит ею укол в руку пациента. Появляется кровь. Врач: «Ну, что вы теперь скажете?» Пациент: «Я ошибался. В трупах течет кровь». [Волков, 2000: 385].

Эти игры с кровью подключают другого платоновского кумира — А. Богданова, философа, автора книг «Эмпиризм» и «Тектология». Считают, что он основатель общей теории систем. У него в романе «Красная звезда» переливают друг другу кровь «для полноты жизни». Потом он и в реальности организовал институт переливания крови, чтобы большевики получали молодую кровь рабочих для продления жизни и омоложения.

Другие безумцы или шизоиды, которыми был околдован Платонов — Освальд Шпенглер со своим «Закатом Европы», Платон со своим «Государством», Анри Бергсон со своей «Творческой эволюцией».

Но мы отвлеклись от нашей темы. По Блейлеру, шизофрения это распад привычных ассоциаций, ассоциации нарастают совершенно нелепые.

Далее Блейлер пишет:

Относительно последовательного хода мышления <...> «Брут был итальянец», где вместо древнего периода все отнесено к новому; или: испытываете ли вы огорчение? — «Нет» — Тяжело вам? — «Да, железо тяжело». Слово «тяжело» вдруг употреблено в физическом смысле, истинное соотношение не принято во внимание. Таким образом, мышление и способ выражения приобретают *чуждающийся хафактер* (*Verschroben* — шизофреническая чуждаемость. — В. Р.) [Блейлер: 306].

И вот эти конструкции Платонова:

От тесноты жизни;
От скуки жизни;
Для радости тесноты жизни —

(«юридский язык» как его иногда называли) получаются, по моему мнению, благодаря такому шизофреническому расщеплению ассоциаций, или схизису. Вот здесь-то и начинает играть роль меньшая грамматическая связанность, разорванность конструкций типа «от радости тесноты жизни».

16. ШИЗОФРЕНИЯ В КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА

Как описанные миры отражают то, что происходило в культуре XX века? Самое главное — это то, что на пороге двух столетий естественнонаучная картина мира и соответствующая ей «естественнонаучная» модель культуры (так называемый «реализм») исчерпали себя. Там было все ясно — есть вещи, есть идеи. Мир вещей первичен, мир идей произведен от мира вещей — во всяком случае, такова была картина во второй половине XIX столетия (в романтизме, конечно, было не так, но стык нашей эпохи приходился не с романтизмом, а именно с этой естественнонаучной второй половиной XIX века).

Что же произошло потом? Прежде всего, «исчезла материя». Произошло это оттого, что физики внедрили в структуру атома, и разграничения между тем, что реально существует, и тем, что можно только воображать, сильно пошатнулись. «Где эти атомы, вы их видите?» — спрашивал Эрнст Мах, один из зачинателей новой модели мира, сформулировавший закон «принципиальной координации» между материей и сознанием, после которого разграничение между материализмом и идеализмом в философии было похоронено.

Потом внедрили в структуру атомного ядра, и дело стало совсем плохо — появилась квантовая физика, потребовавшая новой онтологии и новой логики (многозначной), потому что элементарные частицы одновременно и существуют, и не существуют с точки зрения обыденного здравого смысла. А это, как мы показали в одной из предыдущих глав, соответствует шизофреническому схизису, когда в сознании одинаково актуально нечто одно и нечто противоположное.

Итак, уже мир самой фундаментальной из наук оказался шизофренизированным; такая получалась картина, что она не укладывалась в дошизофренические модели: вот вещи, а вот знаки. Так больше не получалось.

В гуманитарной культуре происходили не менее удивительные вещи. Чего стоило одно изобретение кинематографа — человек давно уже умер, но вот он на экране совершенно живой, дви-

гается, смеется, кажется, до него можно дотронуться рукой, но не тут-то было (как это замечательно описал Томас Манн в «Волшебной горе»). Вновь схизис — человек умер, а его изображение движется.

Открытие бессознательного работало в том же направлении. Оказалось, что бессмысленные, как представлялось раньше, сновидения и ошибочные действия играют в психической жизни человека едва ли не большую роль, чем то, что происходит наяву и «правильным образом». О сновидениях стали говорить как о ежедневном схождении с ума, уподобляя его только что «открытой» шизофрении. Фрейд еще из последних сил пытался остаться в рамках онтологии XIX века. Формально ему это удавалось, но лишь на первых порах. Уже его вторая и третья теории психического аппарата — гипотеза об инстанциях Я, Оно и Сверх-Я и постулирование наряду с инстинктом жизни инстинкта смерти — полностью разрушали представления обыденной психологии. Если на человека одновременно в противоположных направлениях действуют две силы (с одной стороны, влечения, с другой — нормы; с одной стороны — инстинкт жизни, с другой — смерти), то здесь также можно говорить о психологическом схизисе, хотя Фрейд, вероятно, не отдавал себе в этом отчета. Но Юнг уже отдавал в этом полный отчет. Сам будучи шизофреником, он постулировал мир коллективного бессознательного, который он наводнил архетипами, так что психика как здорового, так и больного человека стала описываться им как в принципе противоречивая, шизофреноподобная.

Искусство очень быстро улавливало новые открытия. Наиболее эксплицитно психоанализ изучали сюрреалисты, применявшие метод свободных ассоциаций и автоматическое письмо. В результате художественные миры, которые они строили на своих полотнах, фактически были мирами душевных заболеваний.

Музыка, которая ближе к математике и, стало быть, физике, в XX веке тоже стала шизофренической. Говоря о близости математики и физики, я имею в виду неклассические их формы, требовавшие для своего осуществления новых языков, непонятных для «представителей «нормальной науки» и воспринимающихся как в определенном смысле безумные (ср. знаменитую максиму Бора: «Все мы понимаем, что перед нами совершенно безумная теория, вопрос состоит только в том, достаточная ли она безумна, чтобы быть верной»). Также новые языки потребовались для музыки начала XX века. Классическая «естественная» диатоническая система гармонии, построенная на противопоставлении мажора и минора, к концу XIX века исчерпала себя, как исчерпало себя позитивист-

ское *естественнонаучное* мышление. Нововенская школа Шенберга построила искусственный музыкальный язык, игнорировавший обыденную гармонию. Это язык своей искусственностью и непонятностью для обывателя во многом напоминает бредовый язык больного шизофренией. Подобно тому, как бредовое построение требует для понимания особого навыка психиатра, так же особого навыка требовало восприятие языка додекафонии, «композиции на основе двенадцати соотнесенных тонов». Эта музыкальная система строилась следующим образом. Вместо традиционной «естественной» гаммы («естественной» в кавычках, потому что привычная для европейского музыкального уха диатоническая гармония тоже была искусственно построена в эпоху барокко, только более постепенно) брался искусственный звукоряд из 12 неповторяющихся звуков (серия) и далее он повторялся, варьируя только по строгим законам контрапункта, то есть последовательность могла быть прямой, ракоходной, инверсированной и инверсированно-ракоходной. Кроме того, можно было начинать последовательность от любой ступени хроматического звукоряда, что давало еще 12 вариантов. В результате в ортодоксальной додекафонии использовалось всего 48 (4×12) серии. Нечего и говорить, что впечатление от этой музыки, получившей широкое распространение, было психотически жутким и тревожно мистическим.

По другому пути пошли последователи Малера, Стравинского и Хиндемита, создавшие так называемую систему неоклассицизма. Их музыкальный язык строился как коллаж цитат из различных опусов и музыкальных систем прошлого и настоящего. В результате, подобно речи шизофреника, структура музыкального опуса представляла собой «звуковой салат» (ср. понятие «словесный салат», имеющий место при некоторых формах шизофрении). Такая музыка также отражала неклассическую и в целом психотическую или околопсихотическую (шизотипическую) реальность новой культуры.

В литературе аналогом неоклассицизма был неомифологизм. Вообще в XX веке естественнонаучная позитивистская идея эволюции сменилась идеей вечного повторения (Ницше). Близость повторяющегося мифа о вечном возвращении к шизофрении с ее мифологическим уклоном (в параноидной форме) и тяготением к повторению речевых отрезков и фрагментов поведения (персеверация) достаточно очевидна. Подобно нарушениям ассоциативных рядов в речи, которое Блейлер считал главной особенностью шизофрении, и созданию причудливых ассоциативных рядов («комплексов», как называл их ранний Юнг), литературный дискурс стал строиться

как цепь мифологических ассоциаций, которые были далеки обыкновенному пониманию того, что такое литература, и далеки от того, как понималась литература в XIX веке (Достоевский может здесь рассматриваться как главный предтеча художественной поэтики XX века). Литературное произведение стало коллажом цитат и реминисценций — это относилось к поэтике символизма и акмеизма, сюрреализма и экспрессионизма, к неомифологическим романам Джойса, Томаса Манна, Булгакова, Платонова — вплоть до Апдайка, Фаулза, Беккета, Ионеско, Роб-Грийе, отчасти позднего Набокова, Умберто Эко, Павича, Саша Соколова, Владимира Сорокина. То же самое относится и к кинематографу XX столетия — фильмы «авторского» кино часто строятся как система неомифологических цитат и реминисценций, недоступных обыкновенному зрителю, как недоступен обывателю шизофренический бредовый язык.

Наряду с литературой и искусством шизотипическое мышление сыграло решающую роль в философии (Витгенштейн, Хайдеггер, постмодернисты — здесь неслучайно самоназвание «шизоанализ» у Делеза и Гваттари) и в психологии и психотерапии — главные персонажи здесь Юнг, Перлз, Мелани Кляйн, Лакан — представители шизотипического мышления. В их построениях и терапии большую роль играет вымышленная реальность, будь то архетипы у Юнга, гештальт у Перлза, «шизоидно-параноидная позиция» Мелани Кляйн, «Реальное» у Лакана.

Особую роль в XX веке сыграло творчество Кафки. Применительно к нему сложность состоит в том, что его нельзя отнести ни к одной из описанных форм шизофрении (гебефренической, параноидной, кататонической). Как правило (за исключением таких текстов, как «Превращение»), в текстах Кафки нет выраженного параноидно-галлюцинаторного бредового начала. Тем не менее, мир его произведений чрезвычайно странный — безусловно, это шизофренический мир. Как кажется, применительно к Кафке и его творчеству имеет смысл говорить о *schizophrenia simplex* (простой шизофрении), особенность которой в отсутствии продуктивной симптоматики — прежде всего, бреда и галлюцинаций — и преобладании негативных симптомов — усталости, депрессии, ипохондрии, характерной шизофренической опустошенности.

Принято считать, что творчество Кафки отразило грядущий тоталитаризм с его иррациональностью и мистикой. Последнее не так уж далеко от действительности, если понимать это не вульгарно социологически. Сам феномен специфического тоталитарного сознания, присущий XX веку, это шизофренический феномен. Лучше

всего это понял Джордж Оруэлл. Его концепт double-thinking — дво-е-мыслия, — который он вводит в романе «1984», то есть такого положения вещей, когда человек говорит или думает одно, а подразумевает противоположное, есть ничто иное как квинтэссенция схизисного характера тоталитарного мышления (как выразил это Оруэлл в другом романе — «Скотный двор», — «Все звери равны, но одни звери более равны, чем другие»).

Шизофрения — отказ от реальности, состоит в отказе от семиотического осмысления вещей и знаков, в трансгрессивной позиции по отношению ко всему семиотическому. Парадоксально при этом, что семиотика как наука о знаках и знаковых системах актуализировалась именно в XX веке. Но это парадокс чисто внешний. Когда знаки стали исчезать, потребовалось их обосновать, когда граница между знаками и не-знаками обострилась, понадобилось понять, что такое знаковые системы. Во многом семиотика, структурализм, логический позитивизм, математическая логика, кибернетика были также рационалистическим заслоном против шизофрении, попыткой при помощи пусть логического, но все-таки позитивистски, причем обостренно позитивистски окрашенного научного мышления, противопоставить логику шизофреническому мифотворчеству. Попытки эти были неудачными — они оборачивались своей противоположной стороной — на оборотной стороне панлогицизма зияла иррационалистическая шизофреническая дыра. Это было ясно уже из «Логико-философского трактата» Витгенштейна, где панлогическое мышление объявляется неспособным решать важнейшие жизненные проблемы, ответ на которые — мистическое молчание, своеобразная метафизическая кататония. Деятельность Венского логического кружка, унаследовавшего идеи раннего Витгенштейна, в основе которой лежала попытка построить идеальный язык и защититься от шизофренической метафизики, увенчалась тем, что Гёдель доказал теорему о неполноте дедуктивных систем, которая резко ограничивала сферу применения логического дедуктивного мышления. Принцип верификационизма сменился попперовским принципом фальсификационизма. Поппер, наследник Венских идей, считал, что проверкой истинности теории является, в сущности, ее ложность — это уже фактически схизоподобный принцип. Развитие математики и математической логики привели к созданию интуиционизма и многозначных логик. Так или иначе, но ближе к концу второй половины XX века, вместе с кризисом так называемого «модернистского» мышления и с приходом постмодернизма, шизофреническая направленность куль-

туры стала себя исчерпывать, и на смену культурной шизофрении пришла постшизофрения, то есть, в сущности, актуализация шизотипического начала в культуре. Для постшизофрении как нового переходного постмодернистского культурного проекта не характерна та катастрофичность и болезненность, которой характеризовалось модернистское шизофреническое мышление. Отчаянные поиски границ реальности, отказ от которой знаменует шизофренический психоз, сменился тезисом о том, что все реальности равноправны — апофеозом этого в логике была так называемая семантика возможных миров, разновидность модальной логики, зародившаяся в конце 1960-х годов, основным тезисом которой был тезис, в соответствии с которым действительный мир это лишь один из возможных миров [Крипке, 1979; Хинтиikka, 1980]. Этим тезисом был снят болезненный поиск границ реального мира. Если миров много, то существовать в том или ином мире, психотическом или каком-то другом, не так страшно. Неслучайно, что к этому же периоду были приурочены психоделические опыты Грофа, который при помощи ЛСД прививал пациентам шизофреническое состояние сознания, которое, по его представлениям, излечивало их от душевных травм путем погружения в перинатальные и трансперсональные грезы [Гроф, 1992]. Излечивали ли эти эксперименты или нет, но трансперсональная психология оказала неоценимую услугу XX веку в том, что показала не-страшность психотического состояния, во многом укротила его.

В настоящее время широкое распространение концепта «виртуальные реальности» еще более усилило тенденцию к нестрашному, а то и увеселительному путешествию в психозоподобные миры. Распространение персональных компьютеров с виртуальными играми окончательно дезавуировало миф об ужасе психотического.

Если в настоящее время считается, что каждый сотый человек на земле — шизофреник, то можно смело предположить, что каждый *десятый* страдает в той или иной мере шизотипическим расстройством личности, а среди людей, работающих в сфере культуры, пожалуй, каждый третий. Большой шизофренический проект культуры XX века можно считать завершенным. Если возвращаться к вопросу о причинах его возникновения, то ответ может быть сформулирован в рамках циклической модели культурного развития, например, парадигмы Чижевского, в соответствии с которой культурные циклы развиваются в двухтактном ритме — вначале культура актуализирует все рациональное, все позитивное, потом, когда содержательные аспекты исчерпываются, на смену приходит фор-

мализм, иррационализм и мистика. Так чередовались рациональный Ренессанс и иррациональное барокко, рациональный классицизм и иррациональный романтизм, наконец, позитивистская реалистическая культура XIX века и иррациональная шизофреническая модернистская культура XX века. Уникальность ближайшего к нам культурного проекта можно объяснить «абберрацией близости» (термин Льва Гумилева), в соответствии с которой все близкое кажется более значительным. Если отбросить абберрацию близости, то окажется, что в конце концов Босх был не менее безумным, чем Сальвадор Дали.

По-видимому, в соответствии с этой логикой впереди нас ждет новый рационалистический ренессанс.

ЛИТЕРАТУРА

- Августин*. Творения Блаженного Августина. К., 1906.
- Адлер А.* К теории галлюцинаций // Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1995.
- Адлер А.* Наука жить. К., 1997.
- Андреев Д.* Роза мира: Метафилософия истории. М., 1991.
- Ассаджоли Р.* Самореализация и психологические нарушения // Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом / Под ред. С. Грофа и К. Гроф. М., 2000.
- Балинт М.* Базисный дефект: Терапевтические аспекты регрессии. М., 2002.
- Барт Р.* Избранное: Семиотика. Поэтика. М., 1976.
- Бартли У.* Витгенштейн // Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель. М., 1993.
- Бахтин М. М.* Франсуа Рабле и народная смеховая культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Бейтсон Г.* Экология разума: Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М., 2000.
- Бек А., Фримен А.* (ред.) Когнитивная психотерапия расстройств личности. СПб., 2002.
- Белингов А.* Сдача и гибель советского интеллигента: Юрий Олеша. М., 1997.
- Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.
- Беннет Дж.* Беседы о «Рассказах Вельзевула». М., 2001.
- Беттельхейм М.* Пустая крепость: Детский аутизм и рождение «Я». М., 2004.
- Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире. М., 1999.
- Бинсвангер Л.* Случай Эллен Вест: Антропологически-клиническое исследование // Экзистенциальная психология / Под ред. Р. Мея. М., 2001.
- Блейлер Е.* Руководство по психиатрии. М., 1993.
- Блейлер Э.* Аффективность, внушение, паранойя. М., 2001.
- Блюм Г.* Психоаналитические теории личности. М., 1996.
- Бодрийяр Ж.* Войны в заливе не было // Художественный журнал. № 3, 1993.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000.
- Больцман Л.* Лекции по теории газов. М., 1956.
- Бор Н.* Атомная физика и человеческое познание. М., 1961.
- Бозций.* «Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990.
- Брилл А.* Лекции по психоаналитической психиатрии. Екатеринбург, 1998.

- Брюнсвик Р. М.* Дополнение к статье Фрейда «Из истории одного детского невроза» // Человек-Волк и Зигмунд Фрейд. К., 1996.
- Бубенцова К.* Приключения мистера Эдипа в стране большевиков // На посту. № 2, 1998.
- Бурно М. Е., Рожнов В. Е.* Учение о бессознательном и клиническая психотерапия: Постановка вопроса // Бессознательное. Т. 2. Тбилиси, 1978.
- Бурно М. Е.* Вопросы клиники и психотерапии алкоголизма и неврозов. (Эмоционально-стрессовая терапия). М., 1981.
- Бурно М. Е.* Брейгель и Платонов // Практическое руководство по терапии творческим самовыражением. М., 2003.
- Бурно М. Е.* К уточнению клинического понятия «психастеническая психопатия» (Краткая история и современное состояние вопроса) // Журнал невропатологии и психиатрии имени С. С. Корсакова. Т. LXXIV. Вып. 11, 1974.
- Бурно М. Е.* О «шизофреническом характере», о «здоровом шизофренике» в терапии творческим самовыражением // Московский психотерапевтический журнал. № 1, 2005.
- Бурно М. Е.* О характерах людей. М., 2006.
- Бурно М. Е.* Трудный характер и пьянство. К., 1990.
- Бурно М. Е.* Эпилепсия или шизофрения? // Независимый психиатрический журнал. № 2, 1999.
- Бэндлер Дж., Гриндер Р.* Из лягушек в принцы. Екатеринбург, 1996.
- Вайль П., Геннис А.* Родная речь. М., 1991.
- Вайнштейн О.* Полные смотрят вниз: Идеология женской телесности в контексте российской моды // Художественный журнал. № 7, 1995.
- Вацлавик П., Бивин Дж., Джексон Д.* Психология межличностных коммуникаций. СПб., 2000.
- Веберн А.* Лекции о музыке. Письма. М., 1972.
- Вежбицка А.* Речевые акты // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 15, 1985.
- Вендлер З.* Иллокутивное самоубийство // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 16, 1985.
- Винер Н.* Кибернетика, или управление и связь в животном и человеке. М., 1968.
- Витгенштейн Л.* Заметки о «Золотой ветви» Фрезера // Историко-философский ежегодник. М., 1989.
- Витгенштейн Л.* Избранные философские работы. М., 2005.
- Витгенштейн Л.* Избранные философские работы. Т. 1. М., 1994.
- Витгенштейн Л.* Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии. М., 1999.
- Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Даугава. № 2, 1989.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958.
- Вознесенская М. М., Дмитриовская М. А.* О соотношении *ratio* и чувства в мышлении героев А. Платонова // Логический анализ языка: Ментальные действия. М., 1993.

- Волков В. Многообразие человеческих миров: Руководство по профилактике душевных расстройств. М., 2000.
- Волков П. В. Навязчивости и «падшая вера» // Московский психотерапевтический журнал. № 1, 1992.
- Вригт Г. фон. Логико-философские исследования. М., 1986.
- Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1965.
- Гамкрелидзе Т. В. Р. О. Якобсон и проблема изоморфизма между генетическим кодом и семиотическими системами // Материалы международного конгресса «100 лет Р. О. Якобсону». М., 1996.
- Ганнушкин П. Б. Избранные труды по психиатрии. М., 1997.
- Гарбуз А. В. Раздвоение «единого» в художественном сознании Хлебникова // Творчество Велимира Хлебникова в контексте мировой культуры XX века. VIII Международные Хлебниковские чтения 18-20 сент. 2003 г. Научные доклады и сообщения. Ч. 1. Астрахань, 2003.
- Гарбуз А. В., Зарецкий В. А. К этнолингвистической концепции мифотворчества Хлебникова // Мир Велимира Хлебникова. М., 2001.
- Гаспаров Б. М. Из курса лекций по синтаксису современного русского языка: Простое предложение. Тарту, 1971.
- Гаспаров Б. М. Литературные лейтмотивы. М., 1995.
- Гаспаров Б. М. Некоторые дескриптивные проблемы музыкальной семантики // Труды по знаковым системам. Вып. 8. Тарту, 1976.
- Гаспаров Б. М. Поэтика слова о полку Игореве. М., 2000.
- Гаспаров Б. М. Язык, память, образ: Лингвистика языкового существования. М., 1996.
- Гаспаров М. Л. Очерк истории русского стиха. М., 1984.
- Гейзаттель В. фон. Мир компульсивного // Экзистенциальная психология. М., 2001.
- Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987.
- Геллер М. Платонов в поисках счастья. Париж, 1982.
- Гершкович Ф. Тональные основы Шенберговой додекафонии // Гершкович Ф. О музыке. М., 1991.
- Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987.
- Грайс Х. П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Лингвистическая прагматика. М., 1985.
- Гринсон Р. Р. Практика и техника психоанализа. М., 2004.
- Грицанов А. А., Вашкевич А. В. Шизоанализ // Постмодернизм: Энциклопедия. М., 2001.
- Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1992.
- Грюнбаум Л. Философские проблемы пространства и времени. М., 1969.
- Грязнов А. Ф. Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна. М., 1985.

- Грязнов А. Ф. Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства. М., 1991.
- Гуковский Г. А. Пушкин и проблемы реалистического стиля. Л., 1963.
- Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства: Легенда о «государстве пресвитера Иоанна». М., 1994.
- Гумилев Л. Н. Этнос и категория времени // Гумилев Л. Н. Этносфера. М., 1993.
- Дали С. Дневник одного гения. М., 1991.
- Даммит М. Что такое теория значения // Философия. Логика. Язык. М., 1987.
- Данн Дж. У. Эксперимент со временем. М., 2001.
- Деглин В. Д., Балонов Л. Я., Долинина И. Б. Язык и функциональная асимметрия мозга // Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам, т. 16, 1983.
- Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
- Дмитровская М. А. Миросозерцание А. Платонова: Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 1999.
- Дмитровская М. А. Проблема человеческого сознания в романе А. Платонова «Чевенгур» // Творчество Андрея Платонова: Исследования и материалы. Библиография. М., 1995.
- Добролюбова Е. А. Шизофренический «характер» и терапия творческим самовыражением // Психотерапия малопрогредиентной шизофрении: I Консультативские чтения. М., 1996.
- Друри М. О. К. Беседы с Витгенштейном // Логос. № 1 (11), 1999.
- Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 2, 1962.
- Ермаков И. Д. Психоанализ литературы: Пушкин; Гоголь; Достоевский. М., 1998.
- Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.
- Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. М., 2002.
- Жолковский А. К. Инварианты Пушкина // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 467, 1979.
- Зимовец С. Н. Молчание Герасима: Психоаналитические и философские эссе о русской культуре. М., 1996.
- Зиновьев А. А. Философские проблемы многозначной логики. М., 1960.
- Золян С. Т. «Вот я весь...»: К анализу «Гамлета» Пастернака // Даугава. № 11, 1988.
- Золян С. Т. Семантика и структура художественного текста. Ереван, 1991.
- Иванов В. В. Близнечные мифы // Мифы народов мира. Т. 1. М., 2000.
- Иванов В. В. Конь // Мифы народов мира. Т. 1. М., 2000.
- Иванов В. В. Фильм в фильме // Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам, т. 14. Вып. 567, Тарту, 1981.
- Иванов В. В. Фильм в фильме // Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам, т. 14. Тарту, 1981.

- Иванов В. В.* Функции и категории языка кино // Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам, т. 7, 1975.
- Иванов В. В.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
- Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1971.
- Ивин А. А.* Основания логики оценок. М., 1971.
- Ингарден Р.* Исследования по эстетике. М., 1962.
- Казанская А. В.* О чем говорит речь? // Московский психотерапевтический журнал. № 2, 1996.
- Камю А.* Бунтующий человек. М., 1998.
- Кандинский В. Х.* О псевдогаллюцинациях. М., 1952.
- Канетти Э.* Масса и власть. М., 1997.
- Каннабих Ю.* История психиатрии. М., 1994.
- Карнап Р.* Значение и необходимость: Исследование по семантике и модальной логике. М., 1959.
- Карнап Р.* Философские проблемы физики. М., 1965.
- Кастанеда Г. – Н.* Художественный вымысел и действительность // Логос. № 3 (13), 1999.
- Кацис Л., Руднев В.* Две правды о профессоре Ермакове // Логос. № 5 (15), 1999.
- Кёйпер Ф. Б. Я.* Космогония и зачатие // Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Кемпинский А.* Психология шизофрении. М., 1998.
- Кернберг О.* Агрессия при расстройствах личности и перверсиях. М., 1998.
- Кернберг О.* Тяжелые личностные расстройства: Стратегии психотерапии. М., 2000.
- Киянская О. И.* Южный бунт: Восстание Черниговского полка. М., 1997.
- Клини С. К.* Математическая логика. М., 1970.
- Кляйн М.* Зависть и благодарность. М., 1997.
- Кляйн М. и др.* Развитие в психоанализе. М., 2001.
- Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998.
- Кохут Х.* Анализ самости. М., 2003.
- Кохут Х.* Восстановление самости. М., 2002.
- Кречмер Э.* Гениальные люди. М., 1999.
- Кречмер Э.* Об истерии. М., 1996.
- Кречмер Э.* Строение тела и характер. М., 1994.
- Крипке С.* Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18, 1986.
- Крипке С.* Семантическое рассмотрение модальной логики // Семантика модальных и интенциональных логик. М., 1979.
- Кронгауз М. А.* Приставки и глаголы в русском языке: Семантическая грамматика. М., 1998.

- Куайн У. В. О. Референция и модальность // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13, 1981.*
- Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.*
- Куперман В., Зислин И. К структурному анализу бреда // Солнечное сплетение. № 16, 2001.*
- Куренной В. Философия боевика // Логос. № 5, 1999.*
- Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.*
- Лазарев С. Н. Диагностика кармы. Кн. 1–6. СПб., 1999.*
- Лакан Ж. Имена Отца. М., 2006.*
- Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997.*
- Лакан Ж. Психоз и Другой // Метафизические исследования. № 14, 2000.*
- Лакан Ж. Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). М., 1998.*
- Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955). М., 1999.*
- Лакан Ж. Семинары. Т. 5. Образования бессознательного. М., 2002.*
- Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.*
- Лапланиш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М., 1996.*
- Левин-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1994.*
- Левин-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.*
- Леонгард К. Акцентуированные личности. М., 2000.*
- Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1972.*
- Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. М., 1995.*
- Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1976.*
- Лосев А. Ф. О пропозициональных функциях древнейших лексических структур // Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. М., 1982.*
- Лосев А. Ф. Персефона // Мифологический словарь. М., 1991.*
- Лосев А. Ф. Философия имени. М., 1991.*
- Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста: Структура стиха. Л., 1972.*
- Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996.*
- Лотман Ю. М. Динамические механизмы знаковых систем // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 463, 1978.*
- Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3 т. Таллинн, 1992.*
- Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1993.*
- Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 181, 1965.*
- Лотман Ю. М. О редукции и развертывании знаковых систем (К проблеме «фрейдизма и семиотической культурологии» // Лотман Ю. М. Избр. статьи. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн, 1992.*

- Лотман Ю. М.* О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // Тез. докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970.
- Лотман Ю. М.* О Хлестакове // Лотман Ю. М. Избр. статьи. В 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992.
- Лотман Ю. М.* Роман в стихах А. С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий. Л., 1983.
- Лотман Ю. М.* Текст в тексте // Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам, т. 14. Тарту, 1981.
- Лотман Ю. М.* Текст и структура аудитории // Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам. 1992.
- Лотман Ю. М.* Феномен культуры // Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам. 1978.
- Лотман Ю. М., Минц З. Г.* Литература и мифология // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 546, 1981.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Миф — имя — культура // Лотман Ю. М. Избр. статьи. В 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в русской культуре // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 414, 1977.
- Лотман Ю. М., Цивьян Ю. Г.* Диалог с экраном. Таллинн, 1994.
- Лоуэн А.* Предательство тела. Екатеринбург, 1999.
- Лоуэн А.* Физическая динамика структуры характера. М., 1996.
- Льюис Д.* Истинность в вымысле // Логос. № 3 (13), 1999.
- Льюис К.* Виды значений // Семиотика / Под ред. Ю. С. Степанова. М., 1983.
- Лэнг Р.* Расколотое «Я»: Антипсихиатрия. К., 1996.
- Людвиг Витгенштейн:* Человек и мыслитель / Сост. В. Руднев. М., 1994.
- Мак Брюнсвик Р.* Дополнение к статье Фрейда «Из истории одного детского невроза» // Человек-Волк и Зигмунд Фрейд. К., 1996.
- Мак-Вильямс Н.* Психоаналитическая диагностика. М., 1998.
- Макушинский А.* Макс: Роман. М., 1998.
- Малиновский Б.* Магия. Религия. Наука. М., 1998.
- Малкольм Н.* Мур и Витгенштейн о значении выражения «Я знаю» // Философия. Логика. Язык. М., 1987.
- Малкольм Н.* Состояние сна. М., 1993.
- Мейлах М. Б.* Лилия // Мифы народов мира. Т. 1. М., 2000.
- Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Мережковский К. Д.* Собрание сочинений. Т. 2. Толстой и Достоевский. СПб., 1914.
- Минковски Ю.* Случай психотического депрессии // Экзистенциальная психология. М., 2001.
- Минц З. Г., Лотман Ю. М., Мелетинский Е. М.* Литература и мифы // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1982.

- Минц З. Г.* О некоторых «неомифологических» текстах в творчестве русских символистов // Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 459, 1979.
- Минц Я. В.* Иисус Христос — как тип душевнобольного // Клинический архив генеральности и одаренности (эвропатологии), вып. 3, 1927.
- Михайлова Т. А.* «Беги, Лола, беги» // Руднев В. Энциклопедический словарь культуры XX века. М., 2001.
- Михайлова Т. А.* Ирладское предание о Суибне Безумном, или Взгляд из XII века в VII. М., 1999.
- Михеев М.* В мир Платонова через его язык: Предположения, факты, истолкования, догадки. М., 2003.
- Можейко М. А.* Трансгрессия // Постмодернизм: Энциклопедия. М., 2001.
- Моуди Р.* Жизнь после жизни. М., 1991.
- Мэй Р.* Смысл тревоги. М., 2001.
- Налимов В. В.* Вероятностная модель языка: О соотношении естественных и искусственных языков. М., 1979.
- Нейфельд И.* Достоевский // Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. М., 1994.
- Николаева Т. М.* Лингвистическая демагогия // Прагматика и проблемы интенциональности. М., 1988.
- Никольская И. М., Грановская Р. М.* Психологическая защита у детей. СПб., 2000.
- Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990.
- Нуллер Ю. Л.* Депрессия и деперсонализация: Проблемы коморбидности // Депрессии и коморбидные расстройства / Под. ред. А. Б. Смулевича. М., 1997.
- О'Коннор Дж., Сеймор Дж.* Введение в нейролингвистическое программирование. Челябинск, 1998.
- Осипов В. П.* Курс общего учения о душевных болезнях. Берлин, 1923.
- Остин Дж.* Как производить действия при помощи слов? М., 1999.
- Панкеев С.* Человек-Волк. Мои воспоминания о Зигмунде Фрейде // Человек-Волк и Зигмунд Фрейд. К., 1996.
- Парамонов Б.* Конец стиля. М., 1997.
- Парамонов Б. М.* Антропология по Платонову // [http // archive.svoboda.org / programs / RQ / 200 / RQ.33.asp](http://archive.svoboda.org/programs/RQ/200/RQ.33.asp)
- Перлз Ф.* Гештальт-семинары. М, 1997.
- Перлз Ф.* Эго, голод и агрессия. М., 2000.
- Платонов А.* Чевенгур. М., 1991.
- Плуцкер-Сарно А.* Седой шалун. Штрихи к портрету Ю. М. Лотмана // На посту. № 2, 1998.
- Плуцкер-Сарно А. Ю.* Мат не собирается умирать // Там же. № 1, 1998.
- Подорога В. А.* Евнух души: Позиция чтения и мир Платонова // Вопр. философии. № 3, 1989.
- Подорога В. А.* Феноменология тела. М., 1995.

- Подорога В. Ф.* Кафка. Конструкция сновидений // Логос. № 5, 1994.
- Попова И. Л.* Немая сцена у Пушкина и Гоголя // Известия АН СССР. Сер. лит и яз. № 6, 1991.
- Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983.
- Поэзия Ирландии. М., 1988.
- Предания и мифы средневековой Ирландии. М. 1991.
- Прибрам К.* Языки мозга. М., 1975.
- Пропп В. Я.* Морфология сказки. М., 1969.
- Пропп В. Я.* Ритуальный смех в фольклоре // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
- Пропп В. Я.* Эдип в свете фольклора // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
- Пятигорский А. М.* Некоторые замечания о мифологии с точки зрения психолога // Труды по знаковым системам. № 2, 1965.
- Пятигорский А. М.* О некоторых теоретических предпосылках семиотики // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
- Райх В.* Анализ характера. М., 1999.
- Ранк О.* Миф о рождении героя // Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа. М., 1998.
- Ранк О.* Травма рождения. М., 2004.
- Рассел Б.* Введение в математическую философию. М., 1996.
- Рассел Б.* Мое философское развитие // Аналитическая философия / Под ред. А. Ф. Грязнова. М., 1993.
- Рассел Б.* Основы математической философии. М., 1996.
- Рассел Б.* Человеческое познание: Его граница и сферы. М., 2001.
- Ревзин И. И.* Субъективная позиция исследователя в семиотике // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 284, 1971.
- Ревзина О. Г., Ревзин И. И.* Семиотический эксперимент на сцене (Нарушение постулатов нормального общения как драматургический прием) // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 284, 1971.
- Рейхнебах Г.* Направление времени. М., 1960.
- Риман Ф.* Основные формы страха: Исследование в области глубинной психологии. М., 1998.
- Рифтин Б. Л.* Пань-Гу // Мифы народов мира. Т. 2. М., 2000.
- Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность. М., 1996.
- Ростан Э.* Пьесы / Пер. с франц. Т. Л. Щепкиной-Куперник. М., 1958.
- Рохлин Л. Л.* Жизнь и творчество выдающегося русского психиатра В. Х. Кандинского (1849-1889). М., 1975.
- Руднев В.* Апология нарциссизма: Исследования по психосемиотике. М., 2007.
- Руднев В.* Божественный Людвиг Витгенштейн: Формы жизни. М., 2002.

- Руднев В. В поисках утраченного структурализма // Даугава. № 7, 1990.*
- Руднев В. Введение в прагматическую «Винни Пуха» // Винни Пух и философия обыденного языка. М., 1994.*
- Руднев В. Введение в XX век: Опыт культурной интроспекции. Статья 1 // Родник. № 1, 1988.*
- Руднев В. Диалог с безумием. М., 2005.*
- Руднев В. Мандельштам и Витгенштейн // Третья модернизация. № 11, 1990.*
- Руднев В. Метафизика футбола: Исследования по философии текста и патологии. М., 2001.*
- Руднев В. Морфология реальности: Исследования по философии текста. М., 1996.*
- Руднев В. О недостоверности // Логос. № 9, 1997.*
- Руднев В. Объяснение в любви // Популярная психология. № 12, 2006.*
- Руднев В. П. Основания философии текста // Научно-техническая информация. Серия 2. Информационные процессы и системы. № 3, 1992.*
- Руднев В. П. Сновидение и событие // Сон – семиотическое окно. М., 1994.*
- Руднев В. П. Стих и культура // Тыняновский сборник: Вторые тыняновские чтения. Рига, 1986.*
- Руднев В. Помни себя! Г. И. Гурджиев и современная психология. М., 2007.*
- Руднев В. Поэтика деформированного слова («Война и мир» и «Анна Каренина» // Даугава. № 10, 1988.*
- Руднев В. Прочь от реальности: Исследования по философии текста. М., 2000.*
- Руднев В. Реальность желания: Неофилософия Славоя Жижека // Синекантом. № 46, 2006.*
- Руднев В. Словарь безумия. М., 2005.*
- Руднев В. Тайна курочки Рябы: Безумие и успех в культуре. М., 2004.*
- Руднев В. Характеры и расстройства личности: Патография и метапсихология. М., 2002.*
- Руднев В. Энциклопедический словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты. Изд. 3, доп. и исправл. М., 2007.*
- Руднев П. А. Метр и смысл // Metryka słowiańska. Wrocław, 1971.*
- Русская разговорная речь: Тексты / Под ред. Е. А. Земской. М., 1978.*
- Рыбальский М. И. Бред: Систематика, семиотика, нозологическая принадлежность бредовых, навязчивых, сверхценных идей. М., 1993.*
- Рыбальский М. И. Иллюзии и галлюцинации: Систематика, семиотика, нозологическая принадлежность. М., 1983.*
- Сааринен Э. О метатеории и методологии семантики // Новое в зарубежной лингвистике, вып. 18, 1986.*
- Салеец Р. (Из)вращения любви и ненависти. М., 1999.*
- Сапогов В. А. Строительная жертва как архетип поэмы Некрасова «Железная дорога» // Литературный процесс и литературная эволюция. Таллинн, 1988.*

- Свасьян К. А.* Фридрих Ницше: Мученик познания // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1990.
- Семантика модальных и интенциональных логик. М., 1979.
- Семенов В. С.* «Бхагаватгита» в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
- Серль Дж.* Логический статус художественного дискурса // Логос. № 3 (13), 1999.
- Смирнов И. П.* Психодиахронологика: Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М., 1994.
- Смулевич А. Б., Щиркина М. Г.* Проблема паранойи. М., 1972.
- Современная теория сновидений. М., 1999.
- Соколов С.* Школа для дураков. М., 1990.
- Сорокин В.* Собрание сочинений. В 2 т. М., 1998.
- Сосланд А. И.* Любовь к смыслу // Проблема смысла в науках о человеке (К столетию Виктора Франкла). Материалы международной конференции (Москва, 19-21 мая 2005 г.). М.: Смысл, 2005.
- Сосланд А. И.* Фундаментальная структура психотерапевтического метода, или Как создать свою школу в психотерапии. М., 1999.
- Сосланд А. И.* Что гонит для бреда? // Московский психотерапевтический журнал, № 2, 2005.
- Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М., 1976.
- Спивак Д. Л.* Язык при измененных состояниях сознания. Л., 1989.
- Спивак М.* Посмертная диагностика гениальности: Эдуард Багрицкий, Андрей Белый, Владимир Маяковский в коллекции Института мозга (материалы из архива Г. И. Полякова). М., 2001.
- Степанов Ю. С.* В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М., 1985.
- Степанов Ю. С.* Индоевропейское предложение. М., 1989.
- Стросон П. О.* О референции // Новое в зарубежной лингвистике, вып. 13, 1982.
- Судзуки Д. Т.* Основы дзэн-Буддизма. Бишкек, 1993.
- Танатография эроса. СПб., 1994.
- Тарт Ч.* Пробуждение. М., 1998.
- Текст в тексте // Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам, т. 14, 1981.
- Теньер Л.* Введение в структурный синтаксис. М., 1990.
- Терентьев Е. И.* Бред ревности. М., 1991.
- Тойнби Дж.* Христианство и марксизм // Даугава. № 4, 1989.
- Топоров В. Н.* Вещь в антропоцентрической перспективе (Апология Плюшкина) // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
- Топоров В. Н.* Из истории петербургского аполлинизма: Его золотые дни и его крушение. М., 2004.

- Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам. Т. 4, 1969.
- Топоров В. Н.* О «поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
- Топоров В. Н.* О «психофизиологическом» компоненте поэзии Мандельштама // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
- Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Топоров В. Н.* О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления («Преступление и наказание»). 1995.
- Топоров В. Н.* О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. М., 1980.
- Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Топоров В. Н.* Первочеловек // Мифы народов мира. Т. 2. М., 2000.
- Топоров В. Н.* Пуруша // Мифы народов мира. Т. 2. М., 2000.
- Топоров В. Н.* Странный Тургенев. М., 1998.
- Топоров В. Н.* Числовой код в заговорах // Заговор. М., 2002.
- Тынянов Ю. Н.* Достоевский и Гоголь (к теории пародии) // Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977.
- Тэхэ В.* Психика и ее лечение: Психоаналитический подход. М., 2003.
- Уитфру Дж.* Естественная философия времени. М., 1964.
- Уорф Б. Л.* Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в зарубежной лингвистике. № 2, 1962.
- Усманова А. Р.* «Ризома» // Постмодернизм: Энциклопедия. М., 2001.
- Успенский Б. А.* Очерк истории русского литературного языка. М., 1994.
- Успенский П. Д.* В поисках чудесного. М., 2003.
- Успенский П. Д.* Новая модель Вселенной. М., 2001.
- Успенский П. Д.* Четвертый путь. М., 2003.
- Фарелли Ф., Брандсма Дж.* Провокационная терапия М, 1996.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1996.
- Фейс Р.* Модальная логика. М., 1971.
- Фенихель О.* Психоаналитическая теория неврозов. М., 2004.
- Ференци Ш.* Опыт на основе теории гениталий // Ференци Ш. Тело и подсознание: Снятие запретов с сексуальности. М., 2003.
- Ференци Ш.* Теория и практика психоанализа. М., 2000.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.

- Фреге Г. Мысль: Логическое исследование // Философия. Логика. Язык. М., 1987.
- Фреге Г. Смысл и денотат // Семиотика и информатика. Вып. 8. М., 1977.
- Фреге Г. Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы. М., 1997.
- Фрейд Анна. Эго и механизмы защиты // Анна Фрейд. Теория и практика детского психоанализа. Т. 1. М., 1999.
- Фрейд З. Анализ фобии пятилетнего мальчика // З. Фрейд. Психоаналитические этюды. Минск, 1991.
- Фрейд З. Будущее одной иллюзии // З. Фрейд. Психоаналитические этюды. Минск, 1991.
- Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989.
- Фрейд З. Достоевский и отцеубийство // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.
- Фрейд З. Жуткое // Художник и фантазирование. М., 1995.
- Фрейд З. Из истории одного детского невроза // Зигмунд Фрейд и Человек-Волк. К., 1998.
- Фрейд З. Леонардо да Винчи. Воспоминания детства // Фрейд З. Тотем и табу, 1998.
- Фрейд З. Навязчивые действия и религиозные обряды // Russian Imago-2001. М., 2002.
- Фрейд З. О нарциссизме // Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности. М., 1989.
- Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // Фрейд З. Художник и фантазирование. М. 1994.
- Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного. М, 1990.
- Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1990.
- Фрейд З. Скорбь и меланхолия // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1994.
- Фрейд З. Толкование сновидений. Ереван, 1991.
- Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. М., 1998.
- Фрейд З. Фрагмент исследования истерии (Случай Доры) // Фрейд З. Интерес к психоанализу. Ростов-на-Дону, 1998.
- Фрейд З. Характер и анальная эротика // Фрейд З. Психоаналитические этюды. Минск, 1991.
- Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1990.
- Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.
- Фрейденберг О. М. Происхождение пародии // Учен. зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам, т. 6, 1973.
- Фреф Ж.-К. Сообщества зла, или Дьявол вчера и сегодня. М., 2000.
- Фромм Э. Адольф Гитлер: Клинический случай некрофилии. М., 1992.
- Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1998.
- Фромм Э. Иметь и быть. М., 1999.

- Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Дополнительный том. М., 1998.
- Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследования магии и религии. М., 1985.
- Фуко М.* Воля к истине. М., 1996.
- Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. М., 1997.
- Фуко М.* О трансгрессии // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В. В. Библихина. М., 1997.
- Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1994.
- Хармс Д.* О явлениях и существованиях. М., 1999.
- Хармс Д.* Полет в небеса. Стихи. Проза. Драммы. Письма. Л., 1988.
- Хейзинга Й.* Homo ludens: В тени завтрашнего дня. М., 1992.
- Хелл Д.* Ландшафт депрессии: Интегративный подход. М., 1999.
- Хилтинен П. Р.* Семантика императивов и деонтическая логика // Новое в зарубежной лингвистике. № 18, 1986.
- Хинтиikka Я.* Логико-эпистемологические исследования. М., 1980.
- Холмогорова А. Б.* Психотерапия шизофрении за рубежом // Психологическое консультирование и психотерапия. М., 1998.
- Хомский Н.* Аспекты теории синтаксиса. М., 1972.
- Хомский Н.* Синтаксические структуры // Новое в зарубежной лингвистике. № 2, 1962.
- Хомский Н.* Язык и мышление. М., 1972.
- Хорни К.* Невротическая личность нашего времени. М., 2004.
- Хоружий С. С.* Комментарии // Джойс Дж. Улисс. М., 1993.
- Цапкин В.* Личность как группа — группа как личность // Московский психотерапевтический журнал. № 4, 1994.
- Цапкин В. Н.* Единство и многообразие психотерапевтического опыта // Психологическое консультирование и психотерапия. Т. 1. Теория и методология. М., 1998.
- Цапкин В. Н.* Семиотический подход к проблеме бессознательного // Бессознательное. Т. 4. Тбилиси, 1985.
- Целищев В. В.* Логика существования. Новосибирск, 1976.
- Цыганенко Г. П.* Этимологический словарь русского языка. К., 1989.
- Человек и его символы. М., 2006.
- Черч А.* Введение в математическую логику. М., 1959.
- Шапиро Д.* Невротические стили. М., 2000.
- Шифрин Б.* Интимизация в культуре // Даугава. № 8, 1989.
- Шкловский Б.* Материал и стиль в романе Льва Толстого «Война и мир». М., 1928.
- Шкловский Б.* Теория прозы. М., 1925.
- Шлик М.* Поворот в философии // Аналитическая философия: Избр. тексты. М., 1993.
- Шопенгауэр А.* Собр. соч. Т. 1. М., 1992.

- Шпильрейн С.* Деструкция как причина становления // *Логос.* № 5, 1995.
- Эйхенбаум Б. М.* О литературе. М., 1987.
- Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб., 1998.
- Эткинд А.* Эрос невозможного: История психоанализа в России. СПб., 1993.
- Юнг К. Г.* Воспоминания. Сновидения. Размышления. К., 1994.
- Юнг К. Г.* Йога и Запад. Львов; К., 1994.
- Юнг К. Г.* Психология dementia praecox // Юнг К. Г. Работы по психиатрии: Психогенез умственных расстройств. СПб., 2000.
- Юнг К. Г.* Психология переноса. М., 1997.
- Яблоков Е. А.* Безвыходное небо // Платонов А. Чевенгур. М., 1991.
- Яблоков Е. А.* Комментарии // Платонов А. Чевенгур. М., 1991.
- Яблоков Е. А.* На берегу неба: Роман Андрея Платонова «Чевенгур». М., 2001.
- Якимович А.* Сюрреализм и Сальвадор Дали // Дали С. Дневник одного гения. М., 1991.
- Якобсон Р. О.* В поисках сущности языка // Семиотика // Под ред. Ю.С. Степанова. М., 1983.
- Якобсон Р. О.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «За» и «против». М., 1975.
- Якобсон Р. О.* Работы по поэтике. М., 1987.
- Якобсон Р. О.* Труды по языкознанию. М., 1985.
- Якубик А.* Истерия: Методология. Теория. Психопатология. М., 1982.
- Ямпольский М. Б.* Память Тиресия: Интертекстуальность и кинематограф. М., 1993.
- Янкевич В.* Смерть. М., 1999.
- Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997.
- Alexander A.* Space, time and Deity. L., 1903.
- Bartley W.* Wittgenstein. L., 1973.
- Bradley F.* Appearance and reality. Ox., 1969.
- Breur J. – Freud S.* Studies on hysteria. L., 1977.
- Carnap R.* The Logical syntax of language. L., 1936.
- Crow T.* Is schizophrenia the price that Homo sapiens pays for language? // Schizophrenia Research, 28, 1997.
- Derrida J.* La carte postale. De Socrates a Freud et au-dela. P., 1980.
- Dolezel L.* Narrative worlds // Sound, sign and meaning. Ann Arbor, 1979.
- Drury M.* Conversations with Wittgenstein // Ludwig Wittgenstein: Personal recollections. Ox., 1981.
- Dunne J. W.* The Serial universe. L., 1930.
- Feierabend P.* Against method. L. 1975.
- Freud S.* Inhibitions, symptom and anxiety // Freud S. On Psychopathology. N-Y., 1981.
- Freud S.* Neurosis and psychosis // Freud S. On psychopathology. N-Y., 1981b.
- Freud S.* Psychoanalytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia (dementia paranoides) // Freud S. Case Histories. II. N-Y., 1981c.

- Freud S.* The Loss of reality in neurosis and psychosis // *Freud S.* On psychopathology. N-Y., 1981.
- Fromm E.* The Forgotten language. N-Y., 1956.
- Gödel K.* Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme 1 // *Monatsschritte für Mathematik und Physik.* № 38, 1931.
- Hintikka J.* Knowledge and belief. Dordrecht, 1960
- Janik A., Toulmen S.* Wittgenstein's Vienna. L., 1973.
- Kohut H.* The Analysis of Self: A Systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders. N-Y., 1971.
- Kripke S.* Naming and necessity. Cambr. (Mass), 1980.
- Lacan J.* Ecrits. P., 1956.
- Lacan J.* Le seminaire de Jaques Lacan. Livre VIII. Le Transfert. 1960—1961. Paris, 1991.
- Laughlin H. P.* The Ego and its defences. N-Y., 1979.
- Lewis D.* Philosophical papers. V.1. Ox., 1983.
- Malcolm N.* Nothing is hidden. Ox., 1986.
- McGuinness B.* Wittgenstein: A Life. Ox., 1989.
- McTaggart J.* Selected writings. L., 1968.
- Meinong A.* Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie. B., 1904.
- Mindell A.* Coma: Key to awakening. L., 1989.
- Monk R.* Wittgenstein. L., 1991.
- Moore J. E.* Philosophical Papers. L., 1959.
- Mounce H.* Wittgenstein's Tractatus: An Introduction. Chicago, 1981.
- Prior A. N.* Past, present and future. Ox., 1967.
- Prior A. N.* Time and modality. Ox., 1960.
- Putnam H.* Dreaming and depth grammar // *Putnam H.* Philosophical papers. V.2. Cambr., 1975.
- Quine W. V. O.* From a logical point of view. Cambr. (Mass.), 1953.
- Quine W. V. O.* Word and object. Cambr. (Mass.), 1960.
- Rank O.* Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für Psychoanalyse. Leipzig, 1929.
- Reichenbach H.* Elements of symbolic logic. N-Y., 1948.
- Ross A.* Imperatives and logic // *Theoria.* № 7, 1941.
- Ross J. R.* On declarative sentences // *Readings in English transformational grammar.* Waltham (Mass.), 1970.
- Roudinesco E.* Jacques Lacan: Esquisse d'un systeme de pensee. Paris, 1992.
- Rowan J.* Subpersonalities: The People inside us. L., N-Y., 1991.
- Russell B.* An Inquiry into meaning and truth. L., 1980.
- Russell B.* Logic and knowledge. L., 1965.
- Ryle G.* The concept of mind. L., 1949.
- Searle J. R.* Speech acts: Essay in philosophy of language. Cambr. (Mass.), 1969.
- Simmel G.* The Philosophy of money. L., 1971.

- Stenius E.* Wittgenstein's Tractatus: A Critical expositions of its main lines of thought. Ox., 1960.
- Szasz Th.* The Myth of mental illness. N-Y., 1974.
- Taranovsky K.* Essays on Mandels'tam. The Hague, 1976.
- Waismann F.* Wittgenstein und der Wiener Kreis. Ox., 1967.
- Warf B. L.* Language, thought and reality . L., 1956
- Wiersbicka A.* Lingua mentalis. Sydney, 1980.
- Wiersbicka A.* Semantics primitives. Frankfurt a. M., 1972.
- Wisdom J.* Philosophy and psychoanalysis. Ox., 1953.
- Wittgenstein L.* Culture and value. Ox., 1982.
- Wittgenstein L.* Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief. Cambr., 1966.
- Wittgenstein L.* Notebooks 1914 – 1916. Ox., 1982.
- Wittgenstein L.* On certainty. Ox., 1980.
- Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Cambr., 1967.
- Wittgenstein L.* Cambridge letters: Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa. Ox., 1997.
- Woods J.* The Logic of fiction. The Hague; P., 1974.
- Wright G. H.* Wittgenstein. Ox., 1982.

Вадим Руднев

Философия языка и семиотика безумия:
Избранные работы

Корректор *В. Павлова*
Оформление серии *В. Коршунов*
Верстка *С. Зиновьев*

Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 42,5. Уч.-изд. л. 29,3. Тираж 1000 экз.
Заказ №

Издательский дом «Территория будущего»
125009, Москва, ул. Б. Дмитровка, 7/5, стр. 2

Отпечатано в гуп ппп «Типография «Наука»»
121099 Москва, Шубинский пер., 6