

Бенджамин Килборн

**ТРАВМА,
СТЫД
И СТРАДАНИЕ**

СОВРЕМЕННЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Benjamin Kilborne

**TRAUMA, SHAME AND
SUFFERING**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

Бенджамин Килборн

ТРАВМА, СТЫД И СТРАДАНИЕ

Перевод под редакцией
В.В.Старовойтова

ИОИ
Москва
2019

УДК 615.8

ББК 53.57

К 40

Килборн Б. Травма, стыд и страдание /Редактор-составитель Старовойтов В.В. — М. Институт Общегуманитарных Исследований. 2019, — 334 стр.

Под общей редакцией

В.В.Старовойтова

Перевод с английского

В.Старовойтов (Введение, главы 1, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13),

Е.Спиркина, В.Старовойтов (глава 2), *Т.Драбкина* (глава 5)

Печатается с разрешения автора

Все права защищены. Любое использование материалов данной книги полностью или частично без разрешения правообладателя запрещается.

Концепция эдипова стыда как отличной от фрейдовской концепции эдиповой вины – центральная для этой книги. Движущие силы стыда загоняют нас в неприемлемый конфликт между желанием быть признанным и ужасом быть выставленным на всеобщее обозрение. Понятие эдипова стыда важно из-за его прямой связи как с травмой, так и с этикой. Эдипов стыд несет с собой понятия границ человеческих возможностей, воли и постижения, и роли случая, страдания и судьбы в человеческой трагедии. Акцент Фрейда на вине и его нежелание принимать во внимание стыд и границы человеческих возможностей порождают пропасть между понятием трагедии у Аристотеля и эдиповым комплексом психоанализа. После Фрейда аналитики были не склонны признавать центральную роль стыда во всех человеческих связях, предпочитая фокусировать внимание на эдиповой вине и агрессии, а не на стыде, уязвимости и душевной боли.

Данная монография предназначена для специалистов в области психоанализа и глубинной психотерапии. Она также рекомендуется всем страждущим душевного здоровья и всем желающим помогать им в этом.

В расширенное переиздание данной книги Килборна включена десятая глава, которой не было в предыдущем издании.

ISBN 978-5-88230-330-2

© Kilborne B., 2017

© Институт Общегуманитарных Исследований, 2019

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА РУССКОГО ИЗДАНИЯ

Бенджамин Килборн обладает глубокими познаниями в истории, философии, антропологии и психоанализе. Он является антропологом, который долгое время занимался этнографическими исследованиями во Франции, доктором этнопсихологии, историком, доктором философии, в течение ряда лет преподававшим студентам философию в Калифорнийском университете Лос-Анджелеса. В Лос-Анджелесе он, далее, окончил Институт психоанализа и стал практикующим психоаналитиком и преподавателем психоанализа. В настоящее время Б.Килборн – член Международной психоаналитической ассоциации, редколлегии Американского журнала психоанализа, Международной ассоциации по изучению травматического стресса, Общества Ференци и ряда других организаций. Он также является теоретиком психоанализа, воспринимающим психоанализ как часть европейской культуры, литературы и философии. В России в 2007 году была издана его книга «Исчезающие люди. Стыд и внешний облик».

Критически исследуя психоаналитические концепции З. Фрейда, Б. Килборн пишет о том, что, согласно классической психоаналитической теории Фрейда, человеку свойственны врожденные антисоциальные побуждения, над которыми следует устанавливать управление и контроль. Такая точка зрения основателя психоанализа находилась в русле традиционной теории наличия плохих импульсов, укорененных в плоти, которая была разработана Платоном в Древней Греции и святым апостолом Павлом в Палестине. В частности, по мнению Платона, в человеке надо сделать верховным его разумное начало, чтобы при помощи льва (аффективного начала) контролировать многоголовое чудовище (его вожделеющее начало). Фрейд полагал, что против антисоциально направленных сексуальных и агрессивных влечений, действующих в соответствии с принципом удовольствия, действует садистическое Сверх-Я, тогда как разумным началом становится Я, действующее на основании «прин-

ципа реальности». Фрейд никогда не отходил от этого базисного взгляда на природу человека.

Проведенная Ш.Ференци, ближайшим сподвижником и другом З. Фрейда, переориентация теории относительно природы человека привела, согласно Б.Килборну, к смещению акцента с проблем депрессии и присущих ей чувств вины на проблемы, связанные с расщеплением Я в силу присущей индивидам фундаментальной слабости. Данный сдвиг в понимании человека приводит к радикальной переоценке всех философских, моральных и религиозных взглядов на природу человека. В частности, он приводит Килборна к новой постановке вопроса о природе Сверх-Я, функции которого могут быть связаны не только с виной и подавлением (как это имело место у Фрейда), но и с реакциями на тревогу (регулирование аффектов) и стыд, который часто приводит к расщеплению Я и представляет из себя намного большую угрозу для внутренней ориентации, чем вина, которая, на самом деле, может содействовать повышению уровня организации индивида. Поэтому, согласно Килборну, вина может быть временами защитой от стыда беспомощности – попыткой защитить себя.

Противопоставляя взгляды Ш. Ференци и З. Фрейда, Б. Килборн утверждает, далее, что «именно Ференци удалось выдвинуть на передний план человеческое страдание в своих психоаналитических концепциях, в то время как Фрейд воспринимал себя в качестве ученого, чьи теории бессознательных процессов могут быть наглядно продемонстрированы посредством его клинической работы». Американский исследователь считает, что «фрейдовским решением проблемы перехода от «внутреннего» к «внешнему» стало перепрыгивание через понятия внутрисемейных движущих сил, культуры или социальной организации и переход к «универсальному» — от определения эдипова комплекса у истериков и невротиков к истории человеческого рода, от индивидуального к всеобщему». Если Аристотель, — продолжает Б. Килборн, — писал об оплошном поступке Эдипа, который пробуждает в нас чувства страха и жалости, то Фрейд сфокусировал внимание исключительно на аморальном характере Эдипа и его агрессивных влечениях, сведя сагу об Эдипе к конфликту поколений, упуская при этом из виду стыд, беспомощность и судьбу, фактически сводя на нет влияние культурных ценно-

стей, истории взаимоотношений, то есть всего того, что может быть описано как «внешняя реальность». В то время как для Ференци, — пишет американский исследователь, — бессознательные конфликты обуславливались травмой и стыдом, для Фрейда они проистекали от сексуальных влечений и внутренних, скрытых и секретных намерений причинить вред.

Такое расхождение во взглядах между Фредом и Ференци, согласно Килборну, частично обуславливалось тем, что самоанализ избавил Фрейда от стыда раскрытия себя другому человеку, в то время как для Ференци, который анализировался Фрейдом, стыд в связи с показом собственных ошибок и изъянов приводил к чувствам стыда, защитой от которых стала идеализация Фрейда.

Признавая громадную значимость концепции эдипова стыда (которая становится центральной в этой книге Б. Килборна) как отличного от фрейдовской концепции вины, американский исследователь проводит тщательное феноменологическое исследование понятия «стыда», выделяя две его главные разновидности: очеловеченный стыд и ядовитый стыд. Согласно американскому исследователю, стыд зарождается еще в младенчестве, когда младенец либо считает тревогу матери, либо считает те или иные свои чувства неприемлемыми, так как они могут привести к утрате материнской любви, поэтому переживания подобных чувств или материнской тревоги вызывают у него чувства стыда и осуждения. В дальнейшем, стыд порождает тревогу, которая, в свою очередь, запускает реакции стыда. По мнению автора, «чем менее мы осознаем движущие силы стыда в нас самих, тем менее стабильным будет наше чувство идентичности и тем в большей мере мы будем склонны полагаться на всемогущие защиты и самодовольство Сверх-Я». Б. Килборн связывает ядовитый стыд со страхами изоляции, пренебрежения и покинутости, которые выбрасываются за пределы сознания. Когда ядовитый стыд не замечается терапевтами, они, согласно автору, склонны занимать позицию всемогущества, отвергая пробуждение у себя непризнанного стыда в качестве отклика. В то же время, очеловеченный стыд, который может осознаваться и разделяться с другими людьми, может, согласно Б. Килборну, содействовать нашей смирности, благодарности, жизнерадостности и способности переносить человеческую трагедию.

Б. Килборн далее пишет о возможности утраты человеком своего Я из-за отсутствия собственной меры для ориентации, некоего интернализированного стандарта меры, Идеала Я, каким для Кьеркегора является Бог, а также отсутствия других людей, от которых можно было бы получить ориентацию для себя. Автор интерпретирует понятие греха в произведении Кьеркегора «Болезнь к смерти» как понятие «стыда». Б.Килборн уточняет, далее, что при душевной травме, вызывающей жгучий стыд, происходит скорее «взбалтывание опыта», что приводит человека к чувствам «безжизненности» и «омертвелости»; это напоминает описание Кьеркегором отчаявшегося Я, которое может только строить воздушные замки и общаться с воображаемыми собеседниками, в то время как, по сути, оно ничто. Такая защита от чувства стыда, по мнению автора, может не замечаться, поскольку является частью фантазийной системы, которая способна поработить все мышление, порождая глубокое чувство изоляции от остальной части человечества, не дающее человеку возможности переживать себя как единое целое.

Автор исследует введенное Шарко и другими исследователями понятие «двойной совести» как означающее, в то же самое время, «двойное сознание», то есть, одновременное знание и незнание. Рассматривая концепцию Ференци о мудром младенце, как и ситуацию Эдипа, как общую для всех людей, Б.Килборн, тем не менее, полагает, что «лишь введенное Ференци понятие мудрого младенца содержит в себе двусмысленности понятия 'двойной совести'». Он соотносит «двойную совесть» с понятием эдипова стыда как отличного от эдиповой вины. Согласно автору, «эдипов стыд означает стыд поражения от сил, находящихся вне контроля или знания индивида, и, еще более фундаментальным образом, из-за высокомерия, когда человек не хочет знать, а также из-за того, что человек боится знать». Б.Килборн считает, что травма и движущие силы эдипова стыда могут приводить к нарциссической регрессии, препятствующей переходу от диадических к триадическим отношениям. «Спусковым крючком для регрессивных состояний, — полагает он, — может быть непреодолимый эдипов стыд, от которого индивид ищет облегчения путем некоего исчезновения Я».

Тяжелая травма порождает расщепление, приводящее к раскалыванию личности на лишенное эмоций отстраненное психическое

существование и тотально бесчувственное тело. В ходе лечения сама аналитическая ситуация может вызывать повторение детской травмы из-за унижительного выставления собственной беспомощности и ничтожности перед аналитиком. Согласно Б.Килборну, сам аналитик также может непреднамеренно «повторить травматическую ситуацию, либо став слишком беспомощным, тогда пациент остается незащищенным, либо, если аналитик становится чрезмерно сильным, тогда это становится угрозой для пациента», ибо для отрицания собственной беспомощности пациент может использовать механизм идентификации с агрессором, что приводит к повторному переживанию детской травмы и исчезновению Я пациента.

При работе с такими пациентами с тяжелыми нарушениями, по мнению автора, не действуют обычные критерии нейтральности и отказа, а аналитику необходимо понимать потребности пациента и добиваться того, чтобы сама травма и связанные с ней стыд и боль становились доступными для аналитической проработки.

В результате проведенного исследования Б. Килборн приходит к выводу о том, что Ш. Ференци «пытался спасти психоанализ, не позволив ему стать бредовой системой, так как подчеркивал значимость внешней реальности травмы, которая расщепляет идентичность и порождает страдание».

*В.В.Старовойтов,
кандидат философских наук,
снс Института философии РАН*

ВСТУПЛЕНИЕ

Стыд редко столь тесно связывается со страданием и с травматическими реакциями, как это следовало бы делать. Цель данной книги – показать и позволить нам ощутить первостепенную важность движущих сил стыда для понимания травмы, страдания и человеческой «фрагментарности». Чувство того, что человек распался на столь большое количество частей, что невозможно когда-либо собрать их вместе, или, что он столь всецело расщеплен, что из этого никогда не сможет возникнуть что-либо, могущее быть признанным – всё это глубоко прискорбные чувства, которые закрепляют реакции стыда и ведут к изоляции и отчаянию.

В работах, посвященных теме стыда, меня систематически вдохновляли труды Шандора Ференци, как это будет ясно видно в последующих главах. Среди выдающихся психоаналитиков лишь Ференци посвятил свою профессиональную жизнь лечению травмы и страдания. В то время как Фрейд занимался созданием теории и интерпретациями, Ференци сражался с травмой и стыдом, со стыдом в связи с безнадежной расщепленностью и одиночеством. Именно Ференци удалось выдвинуть на передний план человеческое страдание в своих психоаналитических концепциях, в то время как Фрейд воспринимал себя в качестве ученого, чьи теории бессознательных процессов могут быть наглядно продемонстрированы посредством его клинической работы. Ференци сосредоточил внимание на откликах своих пациентов на аналитическое взаимодействие и на взаимоотношение между аналитиком и пациентом; Фрейд сосредоточил внимание на сопротивлении по отношению к нему и переносе на него пациентами своих чувств.

Концепция эдипова стыда как отличной от фрейдовской концепции эдиповой вины – центральная для моей книги. При рассмотрении саги о семействе Кадмоса, межпоколенческой травмы по линии Эдипа, и при сравнении её с преобладающей в настоящее время версией истории Эдипа, становится ясно, что на сами восприятия истории Эдипа глубоко повлияли представления о трагедии и травме. Культурные ценности последующих веков до неузнаваемости исказили данную историю.

Вступление

Древнегреческие повествования о семействе Кадмоса, к которому принадлежит Эдип, полны описаниями межпоколенческой травмы, чреватых серьезными последствиями проклятиями, ужасными убийствами, сиротством детей и спутанностью поколений. Однако в современных версиях жизни Эдипа нет никакой межпоколенческой травмы, фактически нет никакого упоминания о слепоте, стыде, покинутости и хрупкости. Вместо этого делается акцент на сексе и агрессии (отцеубийстве и инцесте) и вытекающей из них вине. Эдип стал Адамом, а его грех стал грехом всего человечества.

Соответственно, современные понятия о бессознательном (которые отбрасывают в сторону, как мы в одно и то же время знаем и не знаем нечто) следует сравнить с более широким понятием, введенным Августином Блаженным. Его *abyssus humanae conscientiae* (бездна человеческого сознания) вызывает в воображении те пространства, которые столь существенно важны при обсуждении человеческих эмоций. Будучи намного шире фрейдовского Бессознательного, *abyssus* Августина является чем-то большим, чем просто пустым пространством. В нем заключено то, что другие о нас не знают, наблюдение, которое подчеркивает, сколь обширен наш мир непонимания, сколь крайне мало можем мы знать о том, что думают о нас другие люди, и, в то же самое время, сколь мы зависимы от всего того, что можем предполагать. По контрасту, во фрейдовском Бессознательном нет места для всего того, что другие люди никогда не смогут узнать о нас, и в нем наличествует лишь очень малая толика того, что мы не можем узнать. Короче говоря, фрейдовское Бессознательное сужает наш человеческий мир, лишая его непостижимости.

Непонимание как в отношении себя, так и в отношении других людей, — необходимая часть человеческого опыта, — ощущается как постыдное. Движущие силы стыда загоняют нас в непримиримый конфликт между желанием быть признанными и ужасом быть выставленными на всеобщее обозрение. Эдип выкалывает себе глаза, когда узнает, что выпало на его долю. Он был выставлен на всеобщее обозрение и разоблачен, и, кроме того, его жизнь была всецело известна другим людям, так как он был неспособен узнать себя.

Понятие эдипова стыда существенно важно из-за его прямой связи как с травмой, так и с этикой, в то время как распространенная версия истории Эдипа лишает её каких-либо связей с травмой и че-

Вступление

ловеческим страданием, сводит её к тому, что может быть истолковано, невообразимо её искажая. Фрейдовская версия истории Эдипа сводит этику к понятиям первородного греха, оставляя мало места для случая или границ человеческих возможностей. Эдипов стыд несет с собой понятия границ человеческих возможностей, воли и постижения, и роли случая, страдания и судьбы в человеческой трагедии. По контрасту, современная версия Эдипа явно делает его могущественным, своевольным и ответственным за свои действия, и поэтому грешным и заслуживающим наказания. Косвенно осудив Эдипа за греховную безнравственность, лишив историю Эдипа какой-либо зависимости от влияния судьбы и истории его рода, и потакая культурно навязываемой очарованности ужасом и внутренними деструктивными силами, Фрейд мог считать себя, подобно Ницше, стоящим по ту сторону добра и зла.

В первой главе (*Важное значение стыда в клинической работе*) рассматриваются проблемы, возникающие в связи с переживаниями чувства стыда, и насколько часто клинические тупики связаны с реакциями стыда. Так как душевная боль и страдание по самому своему определению постыдны, и так как многие психоаналитики ищут наличие вины и агрессии, а не наличие расщепления и стыда, та душевная боль, которая включена в переживание стыда, склонна не замечаться.

Во второй главе (*Когда травма поражает душу: стыд, расщепление и душевная боль*) рассматривается связь стыда с расщеплением и душевной болью. Боль еще большее возрастает вследствие стыда её выражения и той изоляции, которую порождает стыд. Стыд вызывает душевную боль, которую невозможно выразить словами и которая находится вне понимания. Когда мы испытываем чувство стыда, то хотим спрятаться. Стыд, понятным образом, пробуждает у человека желание спрятаться ради собственной защиты. Однако затем стыд изолирует человека от взаимоотношений, которые могут содействовать нашему росту и быть для нас целительными. Человеку трудно доверять другим людям и собственному суждению о них. Тем не менее, когда мы прячемся, мы отходим от взаимоотношений, которые могут давать нам подпитку. Прячась, мы в буквальном смысле

Вступление

«не находимся здесь». Или, скорее, мы полагаемся на то, что другие люди нас не заметят, потому что нам столь стыдно за то, что мы сломаны, расколоты, неузнаваемы, незначимы.

В третьей главе (*Дилеммы Сверх-Я*) рассматривается понятие Сверх-Я и его уместность для понимания стыда. В отличие от взгляда на Сверх-Я как на некий орган, который расположен, как это имеет место, на холме и наблюдает за деятельностью Я или который смотрит на Я сверху вниз, мне представляется более предпочтительным представлять выдвигаемые со стороны Сверх-Я осуждения как проявления стыда и вины в сложных комбинациях. Нам требуется сместить понятия Сверх-Я и Я с приписываемого им пьедестала и вообще не приписывать каких-либо иерархических сил Сверх-Я. Что имеет значение, так это наличие чувств осуждения и что мы с ними делаем. В «Федре» Платона был приведен миф о возникшем, чтобы высказать предположение о том, что возникший – это разум, а лошади – это эмоции, и что они нуждаются в контроле со стороны разума. Однако подобный образ свидетельствует о наличии борьбы между возникшим (разумом) и лошадьми (эмоциями). Борьба здесь определенно имеет место, однако данный образ неудачен, потому что приписывает пространственные функции психическим процессам, точно так же, как это имеет место и с понятием Сверх-Я. Данная модель не работает именно таким образом, потому что все психические процессы лежат в той области, которую Т. С. Элиот описал как «область сердечных дел».

В четвертой главе (*Исчезающий некто: Кьеркегор, стыд и Я*) рассматривается представление Кьеркегора о тревоге и стыде и описывается, как связанные со стыдом конфликты формируют саму основу идентичности. Мы зависим от других людей для понимания того, кто мы такие. Однако когда преобладает стыд, мы хотим спрятаться, потому что не знаем, кто мы такие, или потому что нас столь пугает то, кем мы могли бы оказаться. Или же мы столь стыдимся того, что неспособны соответствовать тем ожиданиям, которые возлагают на нас другие люди, что не можем им позволить показать, кто мы такие на самом деле. Следовательно, страдают наши взаимоотношения и имеется риск того, что мы впадем в нарциссическую депрессию. Мы

Вступление

нуждаемся в других людях, которые предоставят кислород для нашей идентичности: если мы не сможем его получить, то не сможем ощутить себя живыми людьми. Когда это происходит, мы утрачиваем свое Я, однако не замечаем, что лишаемся чего-либо.

В пятой главе (*Конфликты стыда и трагедия в «Алой букве»*) фокусируется внимание на психической боли тех людей, которые должны скрывать свои душевные раны, так что становятся неузнаваемыми для других и самих себя. Порожденная таким образом душевная рана является смертельной, столь глубокой и столь невидимой, что она безнадежна. Преподобный Димсдейл в «Алой букве» страдает от душевной раны, которую невозможно исцелить: она может лишь углубляться. Имеет место противопоставление между Гестер Принн, которая выставляет напоказ свой позор и побуждает других людей осуждать ее за это (что они, конечно же, делают), и невидимым стыдом Димсдейла, который никто не может видеть. Именно эта невидимая душевная рана лежит в основе данного романа Готорна. В конце романа Димсдейл умирает от раны, которая не может быть описана.

В шестой главе (*Человеческие слабости и психоаналитическая техника: Фрейд, Ференци и Жизелла Палош*) рассматривается взаимоотношение Фрейда и Ференци как проявление движущих сил стыда и неспособности Фрейда их обнаружить, что причинило большой вред как Фрейду, так и Ференци. Акцент Фрейда на эдиповом комплексе как проявлении вины по поводу инцеста и убийства отца дает лишь крайне неполное представление о бессознательных процессах и фундаментально искажает решающую значимость стыда в человеческих взаимоотношениях. Во фрейдовском эдиповом комплексе подчеркивается вина, секс и агрессия, в то время как в драме об Эдипе Софокл обращается к темам слепоты, беспомощности и человеческого страданию. В течение нескольких десятилетий я недооценивал значимость эдипова стыда как необходимого для понимания трагедии Эдипа и представления Аристотеля о данной трагедии. Неспособность Фрейда признать наличие у Ференци ранимости и стыда и неспособность Ференци признать наличие у Фрейда границ понимания, привели к крайне разрушительным неправильным по-

Вступление

ниманиям. Обе эти неспособности выросли из стыда, но с разными откликами. Фрейд превратил свой стыд в вину и презрение, которые для него было легче переносить, так как они несли с собой власть, власть причинять боль. Неспособность Ференци проистекала из стыда по поводу своей уязвимости, а затем вследствие обнаружения им того, что ему нанес душевную рану тот человек, которому он столь доверял и которым столь восхищался. Что еще хуже, он испытывал стыд и обиду из-за своей неспособности понять, что ему причиняет боль тот самый человек, от расположения которого он зависел¹.

В седьмой главе (*Травма и бессознательное: двойное сознание, жуткое и жестокость*) продолжается рассмотрение темы акцента Фрейда на бессознательной вине и жестокости. Используя фрейдовский подход к дурному глазу в его определении эдипова комплекса, я ввожу представление о том, что Фрейд полагался на внутренний ужас, на внушающую ужас двойственность в его характеристике эдипова комплекса. Однако понятие того, что лежит вне пределов области понимания и рациональности, подобно *abyssus* Августина, намного шире, чем фрейдовские описания бессознательного и эдипова комплекса.

Глава восемь (*Травма и «мудрый младенец»*).

Ни один психоаналитический автор не постиг связь между стыдом и страданием столь глубоко, как это сделал Ференци. Его понятие «мудрого младенца» — удивительно образная метафора для тех действующих в семье движущих сил, которые продолжают воздействие травмы через поколения и углубляют межпоколенческие расхождения во мнениях и изоляцию. Травма входит во все наши защиты от неверного понимания и непонимания. Как результат, травматические переживания «непонятны» и не могут быть «истолкованы». Вместо этого, возникают чувства незнания, которые грозят расщепить чувство Я и идентичности таким образом, который недоступен пониманию нашего разума (как бы он ни был устроен). То, как разные люди реагируют затем на травму, как на собственную

¹ Некоторые исследователи полагают, что стыд, вкупе с телесной уязвимостью, которую он вызывает, содействовал преждевременной смерти Ференци.

Вступление

травму, так и на травму своих родителей и предков (межпоколенческую травму), невозможно адекватным образом описать. Ференци не только удалось рассказать о расщеплении Я, но он также творчески связал «мудрость» с переживанием полной изоляции и утраты способности наладить связь с каким-либо другим человеком, что вынуждает такого человека затем бороться с тем, что он не может понять «в темноте» одиночества. Всё это обусловило его метафору «мудрого младенца», чьё понимание под давлением необходимости превосходит понимание тех взрослых, от которых он зависит, так как его восприятие родителей и родительских фигур столь далеко от того, какими он хотел бы их видеть. Он полагается затем на представление о собственной «мудрости» для заполнения этого разрыва. Мудрый младенец находится в одиночестве, однако населяет свой мир иллюзиями мудрости. А затем младенцу требуется поддерживать наличие у себя представления о собственной мудрости, или же его мир разваливается на части.

Эти движущие силы стыда, которые связаны с попытками отсрочивать чувства невежества, непостижимости и незнания, скрывать их от себя, особенно бросаются в глаза в межпоколенческой травме. Когда имеются семейные секреты или члены семьи, чью травму невозможно выразить словами и которые полагают, что должны страдать в одиночестве, тогда предпринимаются усилия для сокрытия этих душевных ран для того, чтобы казаться сильными, и для веры в то, что благоденствие других людей зависит от того, что они выглядят сильными. Как результат, то, от чего человек молчаливо страдает, недоступно «знанию» других людей. Мудрый младенец, таким образом, компенсирует такие движущие силы «не-знания» в семье, преисполняясь решимостью быть мудрым.

Глава девять (*Сновидения, катарсис и тревога*).

Хотя Фрейд берет наиболее существенную трагедию Софокла, используемую Аристотелем в качестве основного образца для раскрытия его понятий о сущности трагедии, Эдип Софокла имеет малое сходство с Эдипом фрейдовского «эдипова комплекса». В то время как Фрейд изображает Эдипа как побуждаемого отцеубийственными и инцестуозными желаниями, Эдип Софокла испытывает муче-

Вступление

ния вследствие проклятий, собственной слепоты, стыда и страдания. Аристотелевское понятие *катарсиса*, центральное для его теорий трагедии, часто неадекватно истолковываемое как смесь жалости и страха, неразрывно связано с этикой и с его членством в сообществе асклепиадов, гильдии врачей, которые возводили свое божественное происхождение к Асклепию, богу врачевания, и к крайне специфическому исцелению в сновидениях. Гален и отец медицины, Гиппократ, оба были асклепиадами.

Неудивительно, что вследствие данного Фрейдом определения эдипова комплекса (с акцентом на отцеубийственные и инцестуозные побуждения), его подход к жуткому и к сновидениям также показывает громадный сдвиг в отношениях к страданию и трагедии между Аристотелем и Фрейдом. Фрейд полагает, что представления о дурном глазе являются свидетельством паранойи, которая может быть истолкована при использовании его теорий влечений и тревоги. По контрасту, верования в наличие дурного глаза основываются на разделяемых и культурно обусловленных объяснениях страдания: здесь нет никакой теории, претензию на наличие которой мог бы кто-нибудь предъявить. В действительности, имеется большое различие между фрейдовским понятием тревоги и представлениями о человеческом страдании. Кроме того, Фрейд в своей концепции бессознательного заменил благоговейный страх на ужас в русле более широких культурных изменений.

В десятой главе (*О сновидениях, воображаемом знании и незнании: внешний облик, идентичность и стыд*) исследуется связь понятий бессознательного с понятиями воображения, и их обоих с движущими силами стыда. В этом обсуждении сновидения занимают центральное место, потому что они столь тесно связаны с человеческими взаимоотношениями и с человеческим воображением. То, что понимается, не понимается, утаивается, отдается на понимание другим людям, а также то, какими представляются воображаемые отклики со стороны других людей и свои собственные – всё это, по сути, является движущими силами стыда, ибо наша идентичность определяется взаимоотношениями.

Глава одиннадцать (*Сновидения*).

Хотя главным трудом Фрейда является *Толкование сновидений*, ясно, что он опирается на асклепианскую традицию для легитимизации своей работы, хотя в этом труде явно игнорируется этическая основа асклепиадов (и Аристотеля). Представляется, что Фрейд, в действительности, воспринимал себя как Асклепия, исцеляющего посредством своих интерпретаций, даваемых на основании сновидений. Однако в то время как Фрейд полагается на свои теории влечений и истолкование для приобретения власти, необходимой для «раскрытия» и «декодирования» сновидений, Асклепий на самом деле появлялся со своим персоналом и змеями, и иногда с членами своей семьи, для осуществления непосредственного исцеления тела сновидца во сне. Однако Фрейд, подобно библейскому Иосифу, который приобрел власть через истолкование сновидений фараона, держал в своих руках власть через истолкование после факта сновидения. Тем не менее, здесь была связь: Фрейд был богом исцеления.

Однако можно задаться вопросом о том, что именно Фрейд пытался исцелить и как он пытался это сделать. Здесь также имеется громадное отличие в концепции исцеления, которое подчеркивает пропасть между Эдипом Софокла и Аристотелем, и нашими собственными версиями Эдипа, на которых Фрейд основывал свои теории. В то время как целью многих асклепианских и других греческих и месопотамских исцелений было человеческое страдание, для Фрейда объектом исцеления была «тревога». Что скрывалось за понятием тревоги, на которое опирался Фрейд? Одним из частичных ответов на этот вопрос будет: ужас и очарованность внушающей ужас и деструктивной внутренней двойственностью. В своем эссе *Жуткое* Фрейд открыто говорит о вызывающих ужас фантастических повестях Гофмана, наполненных невообразимой жестокостью, имплицитно связывая их с отношениями к бессознательному. Такая очарованность ужасом и двойственными личностями была составной частью нашей версии Эдипа и может быть связана с возрастанием интереса к готическим романам и к фильмам ужасов.

Фрейдовское бессознательное внушает ужас. Ясно, что изображение бессознательного как внушающего ужас, сколь бы глубоко это ни соответствовало фрейдовским теориям тревоги, отдаляет его от аристотелевских определений катарсиса как взаимодействий, которые

Вступление

пробуждают как жалость, так и страх. И тот страх, о котором говорит Аристотель, не является ужасом в смысле Дракулы и Кинг Конга, которые оба одержимы разрушительной мощью. Это, скорее, страх перед границами наших собственных возможностей и смерти, страх перед тем, что мы допустим промах и будем разоблачены и выставлены на всеобщее обозрение как брошенные, преданные и обманутые. Вот почему *катарсис* для Аристотеля сочетает жалость со страхом. Для Фрейда и общественных наук жалость была устранена и остался лишь ужас в душе, который, именно потому, что он внутри человека, можно рассматривать как его собственную ответственность и, следовательно, вину. Акцент Фрейда на вине и его нежелание принимать во внимание стыд и границы человеческих возможностей порождают пропасть между понятиями трагедии у Софокла и эдиповым комплексом психоанализа.

Сновидения, далее, являются выражениями бессознательного. Лакан доводит акцент Фрейда на истолковании до его логического завершения и недвусмысленно заявляет, что бессознательное структурировано как язык. Однако такая позиция делает язык и интерпретаторов намного более могущественными, чем они могли бы быть в ином случае, и, соответственно, сокращает объем человеческого переживания. Стыд, по определению, находится вне языка, ибо столь глубока рана и столь близка его связь с идентичностью. Как результат, те из нас, кто использует язык и истолкование в качестве критериев описания чувств, избегают даже пытаться иметь дело со стыдом.

Глава двенадцать (*Антропология и человеческое воображение*).

В своем труде Джамбаттиста Вико проводит базисное эпистемологическое отличие между *il certo* и *il vero* (уверенностью и истиной), отличие, которое фундаментально важно для этой книги. *Il certo* у Вико характеризует человеческое переживание и то, что нам может быть о нем известно, почему мы можем быть уверены в том, что обладаем знанием. По контрасту, *il vero* характеризует то, что мы можем знать о внешнем нам природном мире, будучи людьми, чья главная ответственность лежит в той области, относительно которой мы можем питать уверенность, потому что человеческое переживание определяет границы нашего понимания таким образом, который не

Вступление

могут нам дать законы вселенной. Следовательно, лишь наше человеческое воображение и переживание, а не безличная «истина» относительно внешнего мира, очерчивает ту единственную реальность, относительно которой мы можем питать «уверенность».

Такая концепция человеческого понимания представляется излишне прямодушной перед лицом привычных допущений о верности научных «истин» и неопределенности человеческих чувств. Однако она намного ближе к этике и трагедии у Аристотеля, намного более правдива в отношении человеческого страдания и намного более уважительна по отношению к человеческим границам возможного. Греческое понятие *hubris*, связываемое с высокомерием, может уместным образом применяться к претензиям на обладание научными «истинами», которые сводят на нет человеческую «уверенность». Однако вести себя подобным образом, значит выражать власть над природным миром, которой люди никогда не могут обладать. Таким образом, признание границ наших человеческих возможностей в познании подобных «истин» и, в то же самое время, признание ответственности за то, что мы можем «уверенно» знать, лежит в основе существенно важных понятий этики и составляет центральную тему этой книги.

Глава тринадцать (*Роль веры в общественных науках*).

Хотя обычно утверждается, что позитивизм обозначает как наличие некоего чувства позитивности, так и широкое основание для такого его понимания, ибо индивид имеет дело с научными «реалиями», основания позитивизма следует искать в человеческих чувствах и слабостях, а не в движении вперед научного прогресса и в возрастании господства над миром.

В соответствии с введенным Вико понятием «*il certo*», то, в чём мы можем быть уверены, за что несем ответственность: это наши чувства и действия в мире людей. Естественно, окружающий нас мир также обуславливает часть наших чувств и действий, однако между ними есть различие. Зарождение позитивизма шло совместно с католическим и религиозным возрождением в начале XIX века, как реакция перед хаосом и неопределенностью, порожденными промышленной и французской революциями.

Вступление

Зарождение позитивизма было обусловлено, в первую очередь, потребностью в «позитивном» мировосприятии перед лицом непостижимых демографических, политических и технологических изменений, а также из-за связанных с господством террора политических ужасов и хаоса. Таким образом, поиск чувств, внушающих оптимизм, а не движение вперед научного и технологического прогресса, служил опорой позитивизму. И эти чувства искались столь пылко, потому что начало XIX века было временем, когда их крайне не хватало. Связываемые с ними надежды были пьянящими как раз потому, что тот мир, в котором тогда жили люди, был столь уныл. Итак, после Сен-Симона и Конта, Дюркгейм провозгласил социологию религии, которая необходимо была религиозной социологией. И цель подобной «науки» об обществе была в точности той же самой, что и цель трудов Конта: возрождение морального духа и восстановление доверия к уместности религиозных и социальных чувств для политического и культурного процветания. Дюркгейм недвусмысленно связывает этимологию религии (*religio* – объединять) с социальными связями, с тем, что объединяет семьи, сообщества и нации. По смыслу, именно «вера» сможет восстановить здоровье социального организма.

Движение позитивизма – которое далеко не являлось следствием принципа гедонизма Иеремии Бентама, утверждавшего, что человечеством движет поиск счастья и избегание боли, или продуктом движения вперед научного прогресса – было обусловлено потребностью в обеспечении социальной сплоченности и основанного на этических нормах порядка. Оно было основано на страхе перед тем, что, в противном случае, общество будет разрушено нарциссизмом и безнравственностью, ибо станет полем битвы каждого человека за свои эгоистические интересы. Поэтому испытывалась потребность в «социальных чувствах» и вере и в их подкреплении человеческими связями.

Эпилог

Тот путь, который мы проделали в ходе чтения этой книги, вёл нас от описания движущих сил стыда и эдипова стыда, через клинические описания травмы и центральной роли теорий травмы в трудах Ференци, к существенно важной значимости стыда в понимании

Вступление

человеческой трагедии и страдания. Введенное Ференци понятие «мудрого младенца» поднимает вопросы о том, что доступно пониманию, а что нет, как раз потому, что наша система рациональности исключает это из рассмотрения. Мудрый младенец стремится к обретению мудрости, которая необходимо является попыткой обеспечить противоядие от собственных чувств безысходного невежества. Следовательно, мудрость «мудрого младенца» является выдумкой, попыткой найти способ узаконивания тех чувств беспомощности и узких границ возможностей, которые, согласно опасениям младенцев и маленьких детей, никогда не будут поняты взрослыми людьми, или на которые они никогда не будут реагировать.

Та пропасть, которая существует между миром Софокла и Аристотеля и миром Фрейда и общественных наук, может быть лучше понята, если мы обратимся к трудам Вико, в которых различие между *il certo* и *il vero* определяет пределы человеческого понимания и делает человечество ответственным за человеческий мир (*il certo*). Таким образом, этика и понимание идут совместно с пониманием выхода за свои пределы и высокомерия у тех людей, которые утверждают, что одинаковым образом понимают научные «истины» и человеческую «уверенность». Аристотелевское понятие *катарсиса* как критерия хорошей трагедии, который оказывает более глубокое воздействие на наши эмоции и идентичность, чем на наш «здравый рассудок», сочетает жалость и страх. Фрейдовское понятие бессознательного фокусирует внимание лишь на страхе и ужасе, упуская жалость и стыд, которые содержат семена ответственности и этики.

Взаимоотношение Фрейда и Ференци показывает много больше, чем простое отсутствие взаимопонимания между двумя великими умами. Оно свидетельствует о потребности Фрейда в подтверждении обоснованности своих теорий и, следовательно, о его неспособности признавать наличие у себя ошибок и чувств стыда, наличие которых он мог признавать и осуждать лишь у Ференци. А Ференци, подавленный стыдом, не мог понять, почему его попытки установить связь с Фрейдом столь ужасающе неудачны, и почему все его усилия применить психоаналитическую теорию травмы отвергаются тем человеком, которым он столь восхищается. Однако Фрейд был трагически неспособен к пониманию травмы и страдания, когда они противоречили его теориям, и также был неспособен считать себя

Вступление

ответственным за тот вред, который подобная слепота наносила его пациентам и друзьям. Фрейд мог понимать то, что по определению было «интерпретируемым», и то, что было возможно истолковать, определяло то, что могло быть понято. Вне этого компаса не было ничего и никого.

Взаимоотношение Фрейда и Ференци может быть переформулировано на языке проведенного Вико различия между «*il vero*» и «*il certo*». Фрейд хотел, чтобы его представления о психоанализе соответствовали разделяемому в мире представлению о научности (*il vero*), однако, питая подобные представления, он лишал себя понимания того, как они вредили более широкому пониманию бессознательных процессов, такому их пониманию, которое включает в себя мир непонимания, который является столь неделимой частью «*il certo*». Фрейд не хотел нести какую-либо ответственность за то, чего он не понимал.

Фрейд, таким образом, отказался нести ответственность за жестокость своего представления о бессознательном и за свои воздействия на пациентов. Возможно, из-за собственного стыда, в своих анализах Фрейд избегал обращать внимание на законность наличия у пациентов чувств душевной боли (и стыда вследствие того, что он причиняет душевную боль человеку, который от него зависит). Фрейд не мог понимать чувства пациентов, которым причинял душевную боль, и часто утверждал, ради точности своих интерпретаций, что подобные жалобы пациентов были сопротивлениями. Начиная с тех пор и далее, аналитики были не склонны признавать центральную роль стыда во всех человеческих связях, предпочитая фокусировать внимание на эдиповой вине и агрессии, а не на стыде, уязвимости и душевной боли.

В то время как Аристотель связывал воедино жалость и страх в своем понятии *катарсиса* (жалость и страх), Фрейд осуществил их разделение: он сохранил «страх», но отвергнул «жалость». Фрейдовское понятие бессознательного наполнено страхом и ужасом, инцестом и отцеубийством (матереубийством). В подобном акценте на ужасе Фрейд не был одинок. Многие поколения до него и после делали то же самое. Популярность ужаса в книгах, фильмах и театральных представлениях подчеркивает склонность подчинить человеческие ценности «объективным» «научным» понятиям об «ис-

Вступление

тине», принижать и часто целиком отрицать «*il certo*» для того, чтобы представлять *il vero* в качестве единственной реальности. Фрейд и общественные науки, таким образом, девальвировали как человеческое страдание, так и этическую ответственность в мире людей. Как результат, они сосредоточили внимание на эдиповой вине и упустили из виду эдипов стыд.

В течение многих веков аристотелевское понятие *катарсиса* искажалось и уродовалось. Оставались страх и ужас, в то время как нигде не была видна жалость. Следует надеяться, что эта небольшая книга сможет, в духе *il certo* у Вико и *катарсиса* у Аристотеля, послужить побудительной причиной к большей доброте, чувствительности к душевной боли, человеческому страданию и к большей ответственности по отношению ко всем травмированным людям, безотносительно к тому, входите ли в их число вы сами, ваша семья, друзья, пациенты или посторонние вам люди.

ГЛАВА 1

ВАЖНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СТЫДА В КЛИНИЧЕСКОЙ РАБОТЕ

(Напечатана в журнале *ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕХНИКА*, М., 2016, №9 (96). С. 766-772.)

Слабость человека делает нас дружелюбными; наши общие страдания делают нас человечными; мы ничем не были бы обязаны человечеству, если бы не были людьми. Каждая привязанность – это знак нехватки. Если бы каждый из нас не нуждался в других людях, он вряд ли задумывался бы о единении с ними. Таким образом, из нашей слабости рождается наше хрупкое счастье.

(Руссо, Эмиль, или о воспитании, книга IV)

Хотя стыду не уделялось должного внимания в клиническом обучении и в психоаналитической подготовке и литературе, становилось все более ясно, что он, по меньшей мере, столь же важен для клиницистов, как и вина. Для меня, стыд даже более важен, так как начинает испытываться с рождения, в своих ядовитых формах часто является причиной лечебных неудач, существенно важен в понимании психической боли, наделяет нас громадными ресурсами в укреплении человеческих связей и в значительной степени позволяет нам оставаться тонко чувствующими клиницистами.

САМЫЕ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ СТЫДА

Позвольте мне начать с крайне предварительного определения стыда. Стыд может быть связан со стремлением спрятаться, с чувством неудачи, с ужасом перед тем, что тебя видят человеком, чье поведение отлично от того, каким ты должен был бы выглядеть в

Глава 1

глазах других людей. Стыд заставляет человека чувствовать, что он непригоден для человеческого общества, приговорен к изоляции до скончания времен и непереносим для себя. Такие чувства одновременно непереносимы и являются суждениями о том, что человек испытывает. Осуждающие функции стыда сами являются чувствами, вот почему стыд столь распространен и его столь трудно определить. Нет такого состояния тревоги, которое не вызывают движущие силы стыда. Для меня, невозможно понять тревогу без понимания стыда ([3; 7]).

Стыд и вина

Для дальнейшего прояснения того, что представляет из себя стыд, позвольте мне кратко попытаться охарактеризовать различие между стыдом и виной. Вина склонна идти в паре с ожидаемым наказанием и с чувством, что некоторое действие серьезно осуждается. В этом случае, мы понимаем юридическое понятие вины как точно определенной ответственности, и данное определение связано с третьими сторонами. По контрасту, стыд испытывается в связи с самим собой; в связи с собственным образом или идеалом, вкупе со всеми конфликтами между и среди идеалов; стыд испытывается, когда в собственных глазах ты предстаешь в неприглядном свете. Вина может быть связана с агрессией по отношению к кому-либо еще, с некоторым актом насилия или причинения боли кому-либо еще, за что человек может нести ответственность. Стыд в большей степени является всецелым осуждением собственного бытия, внутренним осуждением, из которого нет выхода и нет возможности извинения или прощения¹.

Почему же тогда Фрейд и другие психоаналитики сосредоточили свое внимание на вине в ущерб стыду? Кратким ответом будет: по-

¹ Одно из отличий между стыдом и виной связано с угрозой в отношении внутренней ориентации. Стыд представляет из себя намного большую угрозу для ориентации, чем вина, которая, в действительности, может помогать ориентации. При вине присутствует знание того, кто делает что кому: человек чувствует вину за то, что сделал нечто кому-то. По контрасту, стыд в большей степени проистекает из собственной беспомощности; следовательно, стыд характеризуется неспособностью опознать 'врага', или проявляется в некой форме расщепления [4, p.179; 6, с.149].

тому что вина дает возможность большей ясности. Вину легче рассматривать с точки зрения требований научной объективности; она идет вкупе с вовлеченностью силы и может быть связана с осуждением и агрессией, в то время как стыд связан с фрагментацией, зависимостью, беспомощностью, смятением и с чувствами, которые менее терпимы. Поэтому стыд влияет на идентичность и на ее спутанность отличным от вины образом. Также, в то время как вина может быть определена извне (например, судья может признать подсудимого виновным), стыд всегда ощущается изнутри.

Узнавание стыда может, однако, быть трудным делом. Будучи основной движущей силой фактически во всех диагностических категориях, стыд является чувством, которое хочет спрятаться и которое мы, как терапевты, хотим от себя скрыть. Нет испытываемого душевного заболевания, которое не порождает стыд: стыд за нашу аффективность, стыд в связи с чувством того, что мы отличаемся от других людей, стыд за нашу неспособность соответствовать нашим идеалам, стыд в связи с разочарованием в нас других людей, связь которых с нами зависит от того, что мы не в силах им предоставить. Пациенты могут стыдиться своей неспособности любить, того, что они не любимы, не знают, кто они такие, не живут так, как, согласно их предположениям, мы, как терапевты, от них этого хотели бы. Пациенты могут также чувствовать стыд в связи со своими наклонностями к манипуляции или лживости, могут стыдиться своих чувств двуличия².

Когда мы сталкиваемся у пациентов с тяжелой спутанностью идентичности, всегда действует стыд. По определению, переживание того, что человек не знает, кем он является, порождает сильный стыд, и этот стыд может, в свою очередь, нести для нас как клиницистов угрозу.

Пациенты также могут стыдиться своих тел, как при отсутствии аппетита и различных формах искаженного образа тела. Также, стыд действует в парах и в группах, часто запуская ядовитые циклы ярости, взаимных обвинений и предполагаемого превосходства и нетерпимости. Во всех этих случаях, мы как аналитики и терапевты склонны не замечать стыд, если только мы не знаем о его присутствии и не

² Что касается двуличия и его уместности для понимания связей между стыдом и идентичностью, смотрите Kilborne, Tragic Doubleness (рукопись).

ищем его. Частичное объяснение этому заключается в том, что само осознание стыда порождает тревогу, а тревога запускает реакции стыда, как в наших пациентах, так и в нас самих³.

СТЫД И ВИНА У ГОТОРНА

Роман «Алая буква» Натаниэля Готорна наводит на мысль, почему столь трудно определить стыд. Сюжет произведения связан с обнаруженным куском материи с алой буквой, найденным рассказчиком. Эта буква А (за адюльтер), вышитая Гестер Принн на своем платье, которое заставили ее носить, потому что ее дочь Перл родилась вне брака. В то время как стыд Гестер выставлен напоказ в алой букве, являясь одновременно клеймом позора и выражением демонстративного вызова с ее стороны, стыд преподобного Димсдейла, отца ее ребенка, который на всем протяжении книги должен оставаться призрачной фигурой, не может быть описан, будучи столь ужасным и непереносимым. В конце книги Готорн отходит от какой-либо позиции всеведения рассказчика. Различные зрители сообщают о том, что, по их мнению, они видели: некоторые из них видели букву «А», выжженную на груди Димсдейла, другие видели разные знаки его страдания; все свидетельствовали о его смерти, но никто не мог сказать определенно, отчего он умер.

Готорн противопоставляет наказание за вину у Гестер Принн и внутренний стыд преподобного Димсдейла. «То, что Димсдейл был неспособен выразить, открыть, репрезентировать, вызвать в представлении (и что породило рану в форме буквы «А»), смогло убить его, будучи выжжено на его теле. Это не значит, что Димсдейл не сознает свой стыд и свое страдание. Скорее убеждение Димсдейла, что он обречен страдать в одиночестве, лишает его жизнь реальности, истощает ее изнутри, оставляя его неспособным выразить себя подлинного. Получается, что единственная его реальность – та, что показана в конце книги: человек, умирающий от раны, чьи чувства настолько перевешивают всё, что он мог бы выразить в словах или

³ Чем менее мы осознаем движущие силы стыда в нас самих, тем менее стабильным будет наше чувство идентичности и тем в большей мере мы будем склонны полагаться на всемогущие защиты и самодовольство Сверх-Я.

символах, что внешний мир съезживается для него до нереальности, а чувства становятся неким видом невообразимой гиперреальности. Ему остается невыразимое одиночество и страдание.» ([3, р.480-481; 7, с.264-265])

В драмах Софокла в целом и в Эдиповой трилогии и Филоктете, в особенности, Софокл связывает боль ядовитого стыда с убийственной яростью, вызывающим поведением и изоляцией. Представьте себе начало драмы о Филоктете. Ее герой Филоктет находится в одиночестве на острове, будучи с презрением отвергаем и избегаем всеми из-за его зловонных, гниющих ран, из которых, сочась, исходят вызывающие крайнее отвращение флюиды. Однако он не доверяет никому, бросая вызов каждому, кто оказывается с ним рядом. В связи с болью и унижением он испытывает ярость. Мне кажется, невозможно более ярко подчеркнуть связь между болью стыда и унижением, вызывающим поведением и убийственной яростью.

Подобно Филоктету и Эдипу в драмах Софокла, Димсдейл страдает от моральных ран; все они – трагические фигуры. У Филоктета, рана выделяет героя с самого начала драмы. У Эдипа, акт ослепления себя символизирует наличие и одновременное нанесение себе невообразимых ран. У Димсдейла, конец произведения подразумевает, сколь обширной и непостижимой была его моральная рана. У всех трех ядовитый стыд играет главную роль в характере и воздействии раны и указывает на неумолимую связь между стыдом и человеческой трагедией⁴.

Стыд трудно описать и определить, когда он связан с переживанием человеческой трагедии, которое идет вразрез с теми изображениями счастья, юмора и бодрости, которые столь преобладают в средствах массовой информации. Такие культурно поддерживаемые ценности становятся частью наших защит. Ядовитый стыд, однако, становится еще более токсичным, если не осознается, и может быть связан с циклами стыда/ярости, бросающимися в глаза в пищевых расстройствах, семейном насилии, эмоциональных взрывах и наркотическом пристрастии, а

⁴ Некая ирония наличествует в том, что в «лечении разговором» Фрейда не учитываются движущие силы стыда, потому что их столь трудно словесно выразить, вследствие этого делая то, что легче словесно выразить, более подходящей темой психоаналитических исследований и внимания.

также в садо-мазохистских патологиях. Он также опустошающе сказывается в расстройстве идентичности и в сексуальных беспорядочных отношениях, потому что формирование идентичности столь зависимо от способности проработки движущих сил стыда.

ТРАВМА И СТЫД⁵

Что делает стыд труднопереносимым, а когда он непереносим, почему его непереносимость столь деструктивна? Значения глагола «переносить» могут, согласно Оксфордскому английскому словарю, быть сгруппированы в пять категорий. Первая: носить, удерживать или обладать (право носить герб, означающее нечто иное, чем носить рубашку с короткими рукавами); вторая: поддерживать, подкреплять или переносить; третья категория означает как противостоять, так и вынашивать ребенка (беременность); четвертая: двигаться вперед вследствие давления, силы или езды, и пятая: переносимый или перевозимый (например, перевозимый по воздуху). К ним можно добавить значение «вскрывать», означающее открывать, показывать, делать очевидным, разоблачать. В этом смысле «раскрытие» может быть прямой противоположностью секретности и обману. А быть нагими, это состояние Адама и Евы, например, в картинах Massacio. Когда Адам и Ева почувствовали себя обнаженными, то сразу открылись их тела и желания. До искушения змием у них не было желаний, так как все их желания удовлетворялись. И у них не было какой-либо осознанной потребности как-либо скрывать свои тела.

Переживание стыда во всех этих смыслах (порождать, переносить, приводить в действие, обуславливать, разоблачать, и т.д.) является собой признаки того, что мы можем назвать перспективным (дающим надежду), очеловеченным стыдом как противопоставленным ядовитому стыду. Для прояснения этого различия полезно рассматривать стыд бок о бок с концепциями травмы, убийства души и образа тела. Чрезмерно упрощенная, однако полезная характеристика

⁵ Тема стыда и травмы также серьезно игнорировалась. В недавних предметах обсуждения главных психоаналитических журналов [например, JAPA 51(2), 2003, IJP 88(2), 2007] не содержится обсуждение стыда. Кэтлин Килборн и я пишем книгу на эту тему.

травмы говорит о том, что травма состоит из трех частей: травматического события, травматического переживания и отклика другого человека на данное травматическое переживание. Если травма не была отреагирована и привела к переживанию убийства души, тогда возникает страх, что внутри самости нет живой души, который порождает огромный стыд. При таких обстоятельствах естественно скрывать подобный стыд. Человек ожидает, что признание наличия у него стыда приведет в результате к фрагментации и разрушению самости, или же, что еще хуже, к открытию, что внутри него нет души, нет самости. Это ведет к потребности обманывать, что само по себе требует аналитического исследования и огромной доброты и такта. Такие пациенты говорят о вызывающем ужас страхе, что кто-нибудь увидит, сколь изолированно они себя чувствуют или сколь поверхностны их желания и сколь пуста их грандиозность, претендующая на то, чего не может быть.

Травма и стыд вследствие отсутствия отклика запускают страхи изоляции, пренебрежения и покинутости, о которых нельзя говорить или даже думать, и поэтому они должны быть выброшены за пределы осознания. Таков ядовитый стыд. Он часто идет вкупе с испытыванием отвращения к другим людям и их овеществлением, вследствие либо параноидных страхов, либо нарциссической грандиозности.

Очеловеченный стыд, по контрасту, может быть связан с красотой и благоговением, он содействует гибкости в реагировании на тревогу и чувства беспомощности и нехватки. Очеловеченный стыд благоприятствует творческим и придающим силы объектным отношениям, способствует обсуждению и чувствительности и вследствие уверенности в собственной откликаемости служит источником жизни и радости жизни. Кроме того, очеловеченный стыд приходит вкупе с принятием, осознанием и чувствительностью к собственному телу; по контрасту, ядовитый стыд приходит вкупе с отвержением собственного тела⁶.

⁶ Подобное отвержение является дубликатом психического увечья. Пациенты, которые режут и калечат себя, часто рассматриваются как мазохисты, потому что причиняют боль своим телам. Однако они говорят по поводу собственных переживаний, что им трудно чувствовать что-либо относительно своих тел, как если бы это были посторонние им объекты, которые совсем им не принадлежат.

СТЫД, СОВМЕСТНЫЙ НАСТРОЙ, ТРАВМА, И РАЗВИТИЕ

Эволюционно, стыд начинается с рождения. Движущие силы стыда, подобно многим воздействующим друг на друга и внутриспсихическим движущим силам, запечатлены во времени; у матери с младенцем нарабатывается контекст переживаний – переживаний прошлого, настоящего и будущего, совместно с тем, что эти названия означают. И эти взаимодействия будут, естественно, переживаться различным образом матерью и младенцем. Для каждого из них будут иметь место индивидуальные ощущения и перекрестные чувственные восприятия и переживания. Если младенец начинает бояться своих чувств, то это происходит либо потому, что он считывает тревогу матери, либо потому, что считает эти чувства неприемлемыми и опасается, что станет нежеланным, если будет их испытывать. Затем в сами переживания столь «гнусных» чувств будут вплетены чувства стыда и осуждения.

Кроме того, взаимоотношения между матерью и младенцем испытывают постоянные подвижки, подобно пескам в пустыне⁷. Они включают в себя движущие силы стыда, которые могут быть более или менее переносимы в зависимости от взаимодействия фантазий и реакций, как сознательных, так и бессознательных. То, что имеют в виду психоаналитики, семейные и детские терапевты, говоря о функции сенсорной интеграции, не может быть адекватно понято без принятия в расчет, сколь постыдным является отсутствие заботы или неоткликаемость родителя и сколь громадны воздействия неоткликаемости на образ тела; сколь опустошительны воздействия отсутствия заботы на сенсорную интеграцию и сколь позорным может быть такое опустошение.

Травма вследствие отсутствия заботы и неоткликаемости (как и травма физического совращения) воздействует как на сенсорную, так и на психическую организацию, на образ тела и психическую

⁷ Для понимания реакций стыда нам требуется знать о взаимоотношении между матерью и младенцем до начала наблюдения или эксперимента. Нам требуется знать, как они воспринимают, переживают и воображают друг друга, и как такие восприятия и переживания растут и изменяются с течением времени. И нам также требуется знать, сколь жизнерадостным мог быть ребенок, и получал ли он достаточный отклик, чтобы быть способным чувствовать ответную заботу со стороны матери и не чувствовать опасность непризнания и отвержения.

структуру. За последнюю дюжину лет или около того я неоднократно сталкивался с преобладанием не диагностируемых посттравматических депрессий. Когда мать неспособна реагировать на новорожденного ребенка и погружается в состояние депрессии и беспомощности, младенец склонен развивать образ поведения, наполненный стыдом и помощью матери, и вследствие этого его собственные потребности предстают для него в ложном свете. К тому же, он начинает страшиться своей тревожности, поскольку она напоминает ему о неоткликаемости на него других людей из его окружения. Если мы задумаемся над тем, почему посттравматические депрессии не были диагностированы (и до настоящего времени не диагностируются), на высоком месте в списке возможных причин будет стыд матери за собственную неадекватность, который затем защитным образом берет на себя младенец, и этот стыд интернализуется внутри него как стыд по поводу неприемлемых чувств. Практикующие врачи часто утверждают, что материнская любовь достаточно сильна, чтобы справиться с любыми сложностями, которые могут возникать у матери в связи с уходом за младенцем, и что в любом случае младенец вряд ли будет страдать, даже если его мать находится в депрессии. Вот еще один пример того, как стыд депрессивной матери может запускать страхи стыда у практикующих врачей, которые затем выражаются в непризнании ими травматических переживаний.

Неоткликаемость становится все более травматической, если продолжается длительное время и повторяется. И когда на сами травмы нет реагирования (например, неоткликаемость на переживания травмы), результатом часто будет ужасно ядовитый стыд, и стыд по поводу стыда, и еще больший стыд по поводу страхов изоляции, который постоянно возрастает и направлен против непризнания как формы убийства души. Также, у родителей с сильно выраженным ядовитым стыдом, способность сопереживать своим детям серьезно нарушена, часто приводя к нарциссическим сверхозабоченностям по поводу собственных чувств за счет исключения чувств детей. Таким образом, ядовитый стыд может передаваться от поколения к поколению, проистекая от детских переживаний отрицания, изоляции и убийства души. Эти движущие силы можно наблюдать в широком спектре патологий от пристрастий к наркотикам до фобий и перверсий.

Глава 1

Когда младенец смотрит в глаза матери, каково реагирование или не реагирование матери? Что она чувствует? Как только младенец может глядеть в направлении матери, она фантазирует по поводу того, что он видит, каков он и кем он станет. Младенец реагирует на фантазии матери о том, как он ее воспринимает, собственными откликами, которые становятся частью его мира. Соответственно, усилия младенца осознанно и неосознанно улавливаются матерью, формируя фантазии матери о своем младенце и о себе как матери⁸.

К тому времени, когда младенцу исполняется четыре или пять месяцев, у матери уже есть история фантазий о том, как она отражается в глазах своего ребенка; у нее уже есть история попыток контролировать то как на нее глядят для контроля над собственными чувствами относительно своего ребенка и себя. И к этому времени младенец кровно заинтересован помочь матери почувствовать то, что она хочет чувствовать в связи с ним. Таков способ действий младенца в попытке сделать мир безопасным местом.

Благополучные дети приобретают чувство ориентации и уверенности в собственной идентичности, которое содействует развитию очеловеченного стыда, который делает их более чуткими к находящимся вокруг них людям, более любопытными по отношению к миру, более чувствительными к своим телам и физическим ограничениям и менее опасющимися своих деструктивных импульсов.

Однако для многих людей юность приносит с собой решимость отрицать детство, воспринимаемое как невероятно слабое и унижительное, и поэтому они становятся травмирующее глухими к переживаниям собственного детства. Как пишет Элиот в романе «Мельница на Флоссе», Мэгги начинает гневно реагировать на унижение и, так как более не является ребенком, может скрывать свои слезы. «Нет печали безнадежнее, чем печаль ранней юности, когда душа наша полна порывов, а опыт прошлого, опыт жизни других людей, еще не может служить нам поддержкой; те, кто смотрит со стороны,

⁸ Мать и младенец не только воображают, что им видится, когда глядят, обоняют, когда чувствуют запах, но также используют кросс-сенсорные фантазии: когда видят, они воображают слушание; когда слышат, воображают прикосновение; когда касаются друг друга, воображают запах, и т.д. Посмотрите в этой связи произведения Brazelton, Novicks, и, конечно, Рене Шпица. Также, относительно связи между стыдом и смотрением, стыдом и внешним видом, смотрите мою книгу [3, 7].

слишком легко относятся к этим юношеским терзаниям, как будто их способность заглядывать в будущее может осветить настоящее для слепого страдальца» [5, с.285-286]. Однако подобные несоответствия лишь усугубляют боль стыда в детстве и тревоги по поводу непризнанности и отверженности. Элиот продолжает: «Кому из нас не случилось, потеряв в незнакомом месте мать или няню, жалобно всхлипывать, глядя на свои голые ножки в маленьких носочках; но мы не можем теперь вызвать в памяти острую боль той минуты и поплакать над ней, как мы плачем над памятными до сих пор страданиями, испытанными какие-нибудь пять или десять лет назад. Каждая из таких горьких минут оставила свой неизгладимый след, но следы эти уже невозможно распознать под более поздними напластованиями поры нашей юности и зрелых лет; вот почему мы смотрим на горести детей с улыбкой, не верим в реальность их мучений» [1, р.66; 5, с.81].

Когда ядовитый стыд невидим и не замечается аналитиками и терапевтами, такое игнорирование может бессознательно пробуждать в терапевте непризнанный стыд в качестве отклика. Когда это происходит, мы как клиницисты склонны занимать позицию всемогущества в качестве способа недопущения до осознания собственных реакций стыда. Однако такой отклик с нашей стороны неизбежно делает стыд, тревогу и безнадежность наших пациентов намного более непереносимыми, так как они были проигнорированы – такое игнорирование еще больше травмирует пациентов, чей стыд уже ядовит и деструктивен. Подобное обращение подкрепляет убеждение пациентов в том, что они, по своей сути, уязвимы и безнадежны, так как снова обратились за помощью к тем людям, которые не могут распознать их отчаяние и стыд. Подобным образом, терапевты и аналитики могут склоняться к тому, чтобы смотреть на страдание других людей «с улыбочивым неверием в реальность их боли».

ВЫСОКОМЕРИЕ, СТЫД, И ТРЕВОГА

Позвольте мне дать оценку различным чертам стыда и травмы. Во-первых, быть травмированным, по самому определению, постыдно. Люди не желают верить в то, что другой человек пострадал столь тяжело, как это было на самом деле. В действительности, спо-

Глава 1

способность верной оценки страдания – без его минимизирования или непропорционального раздувания – требует терпимого отношения к стыду, которое характерно для психического самообладания. Такая способность также требует скромности.

Это приводит меня ко второму предмету обсуждения: роли всемогущества в травматических откликах и в обращении с движущими силами стыда. Древнегреческий термин *hubris* (высокомерие) приходит на ум как фундаментально связанный с грандиозностью, самонадеянностью, тщеславием и нескромностью. В действительности, высокомерие может быть определено как бесчестное неверие в силы, превосходящие твои собственные, и, следовательно, как выражение нарциссической уязвимости, скрываемой за маской могущества. Кроме того, высокомерие может рассматриваться как базисное препятствие социальному пониманию, этическому поведению и эмпатии или чувству дружелюбности, как называл ее Адам Смит. Эти представления занимают центральное место у Аристотеля. Чем больше высокомерие, тем меньше способность к эмпатии (как относительно себя, так и других), и тем больше игнорируются человеческая хрупкость и пределы возможностей. Такое игнорирование приводит в действие стыдом и чувством всемогущества в дьявольских комбинациях.

Затем, в-третьих, чем больше высокомерие, тем сильнее потенциальная возможность для травмы. И тем сильнее стыд по поводу травмы. В таком случае, ядовитый стыд, реакции стыда и ярости на фундаментальные вызовы всемогуществу могут затем приводить к крайне деструктивному и убийственному переплетению стыда с яростью, которое столь хорошо выражено в древнегреческих трагедиях.

Описанные мной две формы стыда, очеловеченный и ядовитый стыд, могут быть связаны с различными измерениями травмы: во-первых, с травматическим событием; во-вторых, с травматическим переживанием, вкупе со стыдом травматического переживания; в-третьих, с откликом другого человека на данное травматическое переживание. Такой стыд, как порожденный откликом другого человека на травматическое переживание (который, таким образом, сочувствует переживающему травму человеку), склонен обезвреживать реакции стыда и обеспечивать ресурсы для человеческой связи. Таков один из способов описания мощного воздействия древнегре-

Важное значение стыда в клинической работе

ческой трагедии: в ней изображается ядовитый стыд с тем, чтобы вызвать те отклики, которые его обезвреживают посредством очеловечивающих процессов наблюдения зрителями реакций стыда, ранимости и границ человеческих возможностей.

Когда стыд ядовит, чувства никчемности и беспомощности могут быть столь болезненными, что неспособность на них реагировать, вкупе с ожиданием, что никто не смог бы на эти чувства реагировать, может приводить к защитной эгоцентричности; раз нет никого, от кого можно получить для себя ориентацию, человек центрируется на самом себе, подобно Нарциссу. Следовательно, нарциссическая грандиозность и непроницаемое качество нарциссических поглощенностей – столь частый источник неподатливых клинических затруднений – могут рассматриваться в качестве защитных реакций на переживания крайне мучительной изоляции и страхов отвержения. Когда мы как аналитики чувствуем нарциссическую обиду вследствие язвительного игнорирования или безразличия со стороны наших пациентов, когда мы чувствуем себя отрезанными от контакта, униженными и игнорируемыми, полезно иметь в виду возможность действия ядовитого стыда и понимать, что за этими внешними проявлениями скрыто столь глубокое страдание наших пациентов, которое мы не можем себе даже представить.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Что же тогда отличает стыд? Стыд серьезно игнорировался как эмоция и как набор суждений относительно эмоций, хотя он крайне важен во всех клинических ситуациях. Как набор движущих сил стыда, стыд пропитывает все виды лечения и часто является непризнанной причиной тревоги. В своих ядовитых формах он ведет к тяжелому страданию и отчаянию как пациентов, так и терапевтов; он может передаваться от поколения к поколению в форме нарциссических поглощенностей, которые сводят на нет чувства связи у детей; он может быть связан с не получившей отклика травмой и с непереносимыми чувствами ярости, недоверия и изоляции. По контрасту, стыд может быть одним из самых могущественных доступных нам ресурсов; он может использоваться в качестве необходимого проти-

Глава 1

воядия садо-мазохистским самообвинениям, панике и состояниям тревоги и параноидным страхам. Очеловеченный стыд может содействовать обширным источникам смиренности, благодарности, жизнерадостности и способности переносить человеческую трагедию как выражение подлинности и существенной значимости удовлетворений вследствие человеческих связей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Eliot, G. The mill on the floss, Oxford: Oxford University Press, (1860, 1996).
2. Hawthorne, N. The scarlet letter, Oxford: Oxford University Press, (1850, 1953).
3. Kilborne, B. Disappearing persons: Shame and appearance, Albany, NY: SUNY Press, 2002.
4. Kilborne, B. Superego dilemmas. Psychoanalytic Dialogues, 24(2), 2004.
5. Элиот Дж. Мельница на Флоссе, Санкт-Петербург: Азбука, 2014. 639 С.
6. Килборн Б. Дилеммы Сверх-Я // История философии. №12. М.: ИФРАН, 2005. С.144-151.
7. Килборн Б. Исчезающие люди: Стыд и внешний облик, М.: Когито-Центр, 2007. 268 С.

ГЛАВА 2

КОГДА ТРАВМА ПОРАЖАЕТ ДУШУ: СТЫД, РАСЩЕПЛЕНИЕ И ДУШЕВНАЯ БОЛЬ

(Напечатана в Журнале практического психолога, М., 2001, №1-2, С.127-146.)

Если травма поражает душу или не подготовленное тело ... то при отсутствии солидного контркатексиса происходит что-то вроде взрыва, крушения психических ассоциаций между системами и психическими содержаниями, которое может достичь самых глубоких элементов восприятия... Иными словами, незащищенный ребенок может взорваться....

Шандор Ференци. «Клинический дневник»

В последнее время исследования травмы классифицируют в соответствии с внешним источником травмы. Например, существуют специалисты по проблемам сексуального злоупотребления детьми, жертв инцеста, жертв Холокоста, жертв войны, жертв природных катастроф (землетрясений и ураганов), жертв технических катастроф (самолетных, автомобильных) и др. И, соответственно, обычно считается, что эти виды травмы требуют специальных знаний и опыта, так же как для открывания бутылки вина требуется штопор, банки с пивом — открывалка, а консервы могут быть вскрыты человеком, владеющим консервным ножом. Неподходящее средство для открывания — не сработает.

Отталкиваясь от приведенной в эпиграфе цитаты Ференци, я бы хотел поразмышлять над вопросом о том, что делает ребенка (или взрослого) «готовым взорваться» под влиянием внешних событий (какими бы они ни были), а также о воздействии (и повторении) переживания этой взрывной фрагментации. Говоря более конкретно, я собираюсь рассмотреть детскую травму и то, как она проявляется в лечении взрослых. При этом динамика стыда неизбежно проявляет себя. Во-первых, здесь есть чувства тотальной беспомощности,

Глава 2

связанной с нанесением травмы в детстве. Эти чувства унижительны. Помимо этого, Сверх-Я критически относится к состоянию «готовности взорваться»: чувствовать так — значит, по определению, быть дефективным. Более того, оживление травмы — это часть аналитической ситуации, предполагающей унижительное выставление себя перед аналитиком. В конечном итоге, в связи с потенциально травмирующим эффектом аналитической ситуации чувство стыда просто неизбежно при обращении за помощью к тому, кто может нанести рану. Такие чувства создают бессознательное повторение отношений с родителем или осуществлявшим уход лицом, связанным с нанесением травмы в детстве.

Поскольку восприятие травмы с необходимостью определяется теми средствами, благодаря которым мы познаем ее, анализ как лечение может расширить наше понимание травмы так, как не может ни одно другое лечение. Более того, аналитический подход к травме, как это хорошо понимал Ференци, приводит к ее повторному переживанию. К этому приводит та самая ситуация, которая призвана облегчить ее. Там, где терапевтическая/аналитическая ситуация становится травматической для пациента, аналитик и терапевт становятся ответственными за понимание той боли, которую она вызывает. Феноменологически, независимо от того, терапия это или анализ, только аналитические методы могут адекватно осветить природу травматической боли и стыда, вызванного травмой.

Изучая и леча травму аналитически, невозможно избежать таких понятий, как расщепление и идентификация с агрессором. Грубо говоря, расщепление (более точно «раскалывание» (*splintering*)), вместе с потерей многих частей, так что в буквальном смысле слова нет перцептивного или эмпирического образца, чтобы сложить их,— это бессознательная защита, которая, вместо того, чтобы по-манихейски¹ делить мир на зло и добро (или на внешнее и внутреннее, или на эмоциональное и рациональное), взбалтывает опыт так, чтобы изолировать и сделать неразборчивыми нежелательные чувства. Такое опре-

¹ Манихейство – религиозное учение, основанное в 3 в. Мани, который, по преданию, проповедовал в Персии, Средней Азии, Индии. В основе манихейства лежит дуалистическое учение о борьбе добра и зла, света и тьмы как изначальных и равноправных принципов бытия. – *Прим. пер.*

деление расщепления показывает травму как постыдные отзвуки, проходящие через всю жизнь индивида, где не только нельзя собрать вновь Шалтай-Болтая, но все попытки сделать это лишь показывают, насколько сильно он разбит на кусочки. Чувство стыда по поводу того, что вновь обращаешься за помощью к тому самому человеку, который причиняет вред, вызывает болезненное раскалывание мира на части, потому что невозможно разделить ожидание получения помощи из рук того самого человека, который садистическим образом причиняет боль. Для того чтобы защитить причиняющего боль родителя, приходится разбивать мир вдребезги. Предлагая, например, аналогию с разбитым хрусталем, обычные представления о травме недостаточно верно отражают психодинамику клинического опыта или бессознательных процессов и фантазий, вызванных детской травмой и часто — стыдом.

Аналитическое лечение, включая аналитически ориентированную терапию, создает необходимые средства для понимания травмы, поскольку его целью является раскрытие бессознательной мотивации и конфликта по мере того, как они вскрываются, понимаются и прорабатываются в переносе и контрпереносе. Только в аналитическом лечении могут быть проработаны уровни пагубного стыда, окружающего травму подобно рубцу.

ТРАВМА И РАСЩЕПЛЕНИЕ

Центральной для любого представления об анализируемости является концепция психической травмы и ее последствия — «расщепления», цель же анализа состоит в проработке и исцелении. Поскольку представление о расщеплении оказалось ускользающим, позвольте мне коротко подытожить основные изменения в его определении. Этот термин Фрейд взял у Жана и использовал в «Исследованиях истерии» для определения истерической диссоциации, связывая его с французскими терминами «insuffisance psychologique», «absence», «etat seconde», и «double conscience». Фрейд пишет об Анне О.:

«На протяжении всей болезни два ее состояния сознания упорно появлялись одно за другим: одно, где она была полностью нормальна

Глава 2

психически, и второе, которое можно уподобить сновидению с точки зрения обилия присущих ему продуктов воображения и галлюцинаций, с серьезными провалами в памяти и отсутствием торможения и контроля в ассоциациях» (vol. 2:45).

Это, говорит Фрейд, «отчуждение» (alienation) в смысле отчуждения от самого себя. Более того, возможно, полезно вспомнить, что термин «отчуждение» был широко распространен во времена Жане. Те, кто изучал психические заболевания, назывались «психиатрами» (Alienists).

Ко времени своей второй лекции по психоанализу (из серии лекций, прочитанных в Кларковском университете в Вустере в 1909 г. и опубликованных в 1920 г.) Фрейд мог, в контексте дискуссии о вытеснении, писать о различии между своим взглядом и взглядом Жане. Вслед за Жане Фрейд объясняет:

«Истерия — это форма дегенеративного изменения нервной системы, которая выражается во врожденном недостатке способности к психическому синтезу. Истерические пациенты, считает он, неспособны с самого начала связывать различные психические процессы в одно целое, и отсюда у них возникает тенденция к душевной диссоциации».

И он использует метафору, которая, как вы увидите, появится в обсуждении случая, приведенного ниже.

«Истеричная пациентка Жане напоминает ту слабую женщину, которая пошла за покупками и возвращается домой, нагруженная большим количеством всяких коробок и пакетов. Она не может совладать со всей этой кучей с помощью своих двух рук и десяти пальцев и поэтому у нее падает сначала одна вещь; она наклоняется, чтобы поднять эту вещь, падает другая, и т. д.» [14].

И Фрейд продолжает:

«Мы не выводим расщепление психики из врожденной недостаточности душевного аппарата к синтезу, а объясняем это расщепление динамически, как конфликт противоположно направленных душевных сил; в расщеплении мы видим результат активной борьбы двух психических группировок друг против друга».

В указателе Стандартного издания расщепление объединяется с «absence», «condition seconde» и «double conscience». Хотя в Стандартном издании нигде нет четкого свидетельства того, что в понимании

Фрейда расщепление означает разделение между эмоцией и мышлением, данная идея часто приписывается Фрейду и подразумевается современными теоретиками. В обильной современной литературе по расщеплению (Кляйн, Блон, Винникотт, не так давно Кохут и другие Я-психологи, которые различают вертикальное и горизонтальное расщепления) данная концепция определяется априорно и существенно зависит от теоретических моделей.

Наиболее подходящим местом для начала нашего обсуждения клинической феноменологии расщепления и его связи с детской травмой послужит данное Ференци описание распадающегося Я, которое намного ближе тем значениям расщепления, которые заключаются в вышеприведенных цитатах Фрейда. Говоря об Элизабет Северн, с которой он экспериментировал «взаимный анализ», Ференци писал, что расщепление разбило сознание этой пациентки на несколько осколков:

Первый осколок, чистый, вытесненный аффект, ведет себя «как ребенок в обмороке, совершенно не осознающий себя». Ференци считал, что аналитик должен был направить рефлексивные силы пациентки на этот осколок для того, чтобы он появился в сознании как воспоминание шока.

Второй, материнский осколок, «играет роль ангела-хранителя... продуцирующего галлюцинаторное удовлетворение», что убивает боль «путем выдавливания какой-либо психической жизни из бесчеловечно страдающего человеческого тела».

Третий осколок — «бездушная часть» (убитое Эго, пепел ранних душевных страданий), чья дезинтеграция не воспринимается вовсе или рассматривается как событие, происходящее с кем-то другим, как наблюдаемое со стороны» (Клинический дневник).

Опыт расщепления у серьезно травмированных пациентов может быть отнесен как к переживаниям базисного дефекта (basic fault) (Balint, 1968), так и к сознательным чувствам «омертвелости». Задолго до Шенгольда Ференци писал, что чувства «безжизненности» совершенно отрезаны от переживаний раскалывания на куски, а также о провале попыток найти или собрать эти осколки. Остается лишь «бездушная часть», отрезанная от остальной части Я, находящаяся в положении безжизненности из-за того, что задушена фантазийным «материнским осколком». Под «материнским осколком»

Глава 2

Ференци имел в виду садистическую мать, садистический, жестокий и безжалостный материнский частичный объект.

То, что пациенты описывают как чувство омертвелости или как мертвые части себя, похоже на описание чувств небытия и бесчувствия, вызывающее в памяти описание Кьеркегором в книге «Болезнь к смерти» отчаявшегося Я, которое только может строить воздушные замки и общаться с воображаемыми собеседниками, в то время как по сути оно — ничто. Это чувство небытия скрыто так глубоко, что оно становится еще более ужасающим, отупляющим и изгоняющим осознание. «Не только желание и успешные усилия, чтобы скрыть эту болезнь от того, кто ею страдает, не только то, что эта болезнь может гнездиться в человеке и никто, ровным счетом никто этого не заметит, — нет! — пишет Кьеркегор. — Но прежде всего как раз то, что она может так прятаться в человеке, что он и сам об этом не подозревает!» (Кьеркегор. «Болезнь к смерти», в кн. С. Кьеркегор «Страх и трепет», М., 1993).

Такое вытеснение или отрицание может не замечаться, поскольку это часть фантазийной системы, которая может поработить все мышление. Кьеркегор пишет: «Все, что имеется в человеке от чувства, знания и воли, в конечном счете, зависит от того, сколько в нем имеется воображения, иначе говоря, от способа, каким отражаются все эти качества, проецирующие себя в воображение» (там же). Это, по-моему, абсолютно критический момент, связанный с Я-представлением и оценкой собственного самоуважения [24, 25]. Так, заключает он: «Худшая из опасностей — потеря своего Я — может пройти у нас совершенно незамеченной, как если бы ничего не случилось. Ничто не вызывает меньше шума, никакая другая потеря — ноги, денег, женщины и тому подобного — не остается настолько незамеченной» (там же).

ТРАВМА, РАСЩЕПЛЕНИЕ И СТЫД

Цель анализа — проработать уровни стыда, которые не дают расщеплению и чувствам собственной ничтожности стать осознаваемыми. Спутанность и переживание себя иным, в зависимости от того, с кем находишься, приводит к стыду и избеганию. Такая спу-

танность часто тесно связана с ощущением дефективности, неспособности любить. За этим стоит нестерпимое чувство собственной ничтожности в сочетании с ужасом от невозможности сообщить о том, кем ты являешься,— чувства, глубоко похороненные и находящиеся вне терапевтической доступности до тех пор, пока аналитик не сделает их доступными через анализ сопротивлений стыда, которые возникают в переносе.

Когда эти чувства начинают возникать в сознании в присутствии аналитика, результатом часто является мучительная боль и ранимость, усиленная стыдом, к которому аналитик должен быть чувствителен. Если аналитик обращает внимание только на перенос, без должного внимания к отношениям аналитик-пациент и к реакциям пациента на аналитическую ситуацию, включая переживание опасности [31], то ситуация может восприниматься как непереносимая ретравматизация, поскольку травмированные пациенты чувствуют себя все более уязвимыми по мере того, как расщепление становится менее эффективным как защита.

Таким образом, аналитическое лечение травмы показывает важность постоянного внимания к влияниям аналитика на пациента. И потенциально наносящие вред воздействия психоаналитической ситуации становятся более понятными, когда осознаешь, что для некоторых пациентов сама аналитическая ситуация может переживаться как повторение детской травмы. Когда серьезно травмированный ребенок переживает расщепление в опыте Я, то с одной стороны, как считает Ференци, присутствует «презрительная, возможно, саркастическая и ироническая покорность перед лицом господства», а с другой — «внутреннее знание, что насилие фактически ничего не достигло», «ощущение того, что ты больше и умнее жестокой силы». Такие расщепления, характерные для людей, которые пережили тяжелую детскую травму, приводят их к болезненным чувствам пустоты и изоляции, фальшивости и небытия («Люди смотрят сквозь меня так, словно я не существую»,— сказал один из моих пациентов). Такая ужасная пустота скрывает «болезненное раздражение, тенденцию к гневу и ощущению незащитности, чувство беспомощности или страх перед непоправимыми вспышками ярости и агрессии» (Клинический дневник). Следовательно, аналитическое лечение травмированных пациентов требует со стороны аналитика значительного

Глава 2

такта и чувствительности к тем моментам, когда аналитическая ситуация переживается пациентом как травматическая.

В случаях, которые я хотел бы привести, речь идет не о «классических» психоаналитических пациентах в полном смысле слова, что не означает, что психоаналитическая техника не может быть эффективно применена. Хотя один пациент функционирует гораздо лучше другого, оба переживали эффекты «расщепления» как реакцию на травму.

НОРА (случай 1)

Нора была направлена ко мне после очередной госпитализации, которых было несколько за последние три года, и после того, как она не смогла сформировать какой-либо терапевтический альянс с терапевтом. Ее детство было очень травматическим. Когда она впервые позвонила мне по телефону, она была очень дезорганизована и разгневана. Она была не в состоянии говорить по телефону более чем несколько минут, внезапно взрывалась, становясь столь сердитой, что стремительно обрывала разговор, говоря, что собирается убить себя. В течение первых двух месяцев телефонных разговоров, когда она звонила мне из разных мест с побережья, она каждый раз срывалась, злилась, резко обрывала разговор, в то же самое время, цепляясь за меня как за соломинку. В течение этих месяцев я видел ее в моем офисе только один раз, недолго. Она покинула мой кабинет в ярости спустя несколько минут. После этого были еще госпитализации и масса обрывистых телефонных бесед до тех пор, пока мне не удалось убедить ее начать регулярное лечение.

В первые несколько недель лечения Нора повторяла тихим монотонным голосом, что ее семья свела ее с ума, заплатила психиатрам и докторам, чтобы они окончательно довели ее до сумасшествия с целью избавиться от нее и завладеть ее наследством. «Они убили меня», — повторяла она снова и снова, имея в виду, что «от нее ничего не осталось»; она была «вне себя».

Нора была склонна проецировать свой гнев на внешние фигуры, что лишало ее всякого шанса почувствовать себя реальной и существующей. Если внутри она чувствовала себя беспомощной, гнев

должен был проявиться снаружи, даже несмотря на то, что такие защитные позиции все больше приводили ее в отчаяние. А хаос и беспорядок снаружи помогали ей ускользать от осознания того факта, что она боится собственных чувств. Испытывать безумную ярость из-за того, что другие люди не оправдывали ее ожиданий, было меньшей опасностью, чем осознавать собственную ярость и пустоту. Несмотря на интенсивные чувства опустошенности, порождаемые таким расщеплением, несмотря на боль, несмотря на то, что она слепо стремилась убежать от этих чувств, защиты расщепления и проекции давали ей иллюзию объяснения ее ситуации — она жертва.

Как будто следуя аналогии женщины с коробками из работы Фрейда, которая не могла удержать их все сразу, Нора была поглощена проблемами неуплаченных счетов, которые держала в коробках, при этом она сочиняла длиннющие письма по поводу каждого счета, а потом делала копии и хранила их в ящиках сейфа. Когда всех этих кусочков ее жизни становилось слишком много и ей все труднее было находиться в курсе их содержания, она начинала тревожиться, не зная, что было в каждой коробке, папке или в ящиках сейфа. Тревога возрастала, так как она чувствовала, что ей никто не поможет. Она ничего не могла найти и очень боялась, что полиция заберет ее за неуплату налогов или мошенничество. Ее гнев был обращен на наказующие фигуры (ее семья, полиция, международный красный крест, ФБР, ее аналитик), а она оставалась со своей дезорганизованностью и серьезным расщеплением, которое символизировали ее коробки и папки, где находились кусочки ее жизни и которые она, подобно Шалтай-Болтаю, не могла собрать вместе.

Отметим, что то расщепление, о котором здесь идет речь, это, главным образом, не расщепление между внешним и внутренним, как это могло бы быть выражено в проекции, но скорее состряпанное кое-как представление о своем жизненном опыте и о себе как попытка защитить себя от гнева, разорванности и пустоты.

На начальной стадии лечения моя роль заключалась, главным образом, в том, чтобы обеспечивать поддерживающее окружение (holding environment). Мои вмешательства были в основном направлены на то, чтобы сделать ее гнев понятнее ей самой. Я также прибегал к интерпретации ее страха, что я ее отвергну так же как ранее ее отвергали другие. Я искал возможности минимизировать последс-

Глава 2

твия расщепления и обезвредить параноидные проекции. В каком-то смысле то, что она чувствовала «мертвым» в себе, было некоторой ее версией, которую она могла показать окружающим без стыда. В этом смысле она воспринимала окружающий мир (и своего аналитика) как лишаящий ее чувства собственного достоинства. И это вызывало еще больше ярости в ней и еще больше стыда.

Одним из признаков раннего переноса было переживание Норой того, что я мучил ее, никак ей не помогая и таким образом заставляя ее повторять травму напрасного обращения за помощью к тем, от кого она зависела. «Нет никакой помощи для жертв насилия», — повторяла она как молитву тихим деревянным голосом. Мой подход состоял в том, чтобы предлагать ей помощь по поводу любых проблем ее каждодневной жизни, которые представлялись ей непреодолимыми и, в то же время, интерпретируя ее тенденцию использовать эти проблемы, чтобы защищаться ими от реальных источников тревоги — ее страхов собственной беспомощности, гнева и ужаса отвержения. Мой подход несколько напоминал работу с ребенком — сесть на пол и включиться в игру. Если аналитик включен в игру, он может интерпретировать ее ход.

Мой собственный контрперенос включал гнев на ее многочисленные суицидальные угрозы, беспомощность и чувство, что я перегружен тысячей ее проблем. Поскольку каждую свою проблему она воспринимала как памятник своей беспомощности, она заставляла меня чувствовать свою беспомощность и подавленность перед лицом ее требований и потребностей. Я начал интерпретировать эту ее тенденцию, проявляемую по отношению к каждому человеку в ее жизни. Она изолировала себя от других людей, заставляя их чувствовать себя беспомощными и некомпетентными, так что они пытались от нее избавиться. Она не могла избавиться от самой себя, поэтому считала, что другие могут и хотят от нее избавиться.

Работая с такими серьезно нарушенными клиентами, обычные критерии нейтральности и абстиненции следует подчинить пониманию потребностей пациентки, ее чувствительности к стыду за свою фрагментированность, и пытаться не позволить этим чувствам втянуть аналитика в ситуацию невольного повторения травмы. Скорее следует добиться того, чтобы сама травма стала доступной для

аналитического процесса, чтобы помочь выйти на свет связанными с ней стыду и боли.

ТРАВМА, БОЛЬ И ПОВТОРЕНИЕ

Один из очень трудных вопросов состоит в том, почему и как такие люди, как Нора, повторяют болезненный опыт (см. классические работы Фрейда «Воспоминание, повторение и проработка» и «Ребенка бьют»). На этот вопрос определенно нет адекватного ответа. Тем не менее, можно ответить на этот вопрос частично, например, что боль имеет анестезирующую функцию. Каким бы болезненным и травмирующим ни было расщепление само по себе, его можно использовать для облегчения еще большей боли. Одна боль может облегчить другую, если она связана с «морально менее значимой и очевидно нереальной частью тела» (Клинический дневник). Короче говоря, для использования боли для облегчения другой боли требуется как соматизация (либо в форме нечувствительности, либо в форме отсроченной боли), так и всемогущество мысли, которые могут принять форму чувства неуязвимости, даже если что-то и происходит в теле, как это было в случае с Дороти, к которому я хотел бы сейчас перейти.

Дороти (случай 2)

Из того, что было сказано до сих пор, кажется справедливым, что где травма, там и расщепление, а где расщепление, тут же и ядовитый стыд. Акцент, который Ференци сделал на первичной роли матери в диаде мать-ребенок в концептуализации травмы, повлиял на несколько поколений психоаналитиков: клэйнианцев, приверженцев теории объектных отношений и межличностного психоанализа, а также Я-психологов. Недавно его вклад был заново переоценен в свете взаимоотношений Ференци с Фрейдом, его работы с психотиками и его внимания к потенциально травмирующему влиянию аналитической ситуации (например, Naynal, [18, 19,20]; Hoffer, [21]; Fogel, [11]; Kirschner, [27]; Kilborne, [25]). Более того, как, я надеюсь, это станет понятным из моих клинических примеров, процессы про-

Глава 2

работки с необходимостью влекут за собой толерантность ко все более интенсивным чувствам стыда. Наряду с этим чувства ранимости в переносе становятся более доступными, параноидные защиты выражаются в гневе на аналитика, появляется ненависть в контрпереносе [36].

Вскоре после того как я начал работать с Дороти, я узнал, что ее прежний аналитик имел с ней сексуальные отношения в своем офисе в те дни и часы, когда до этого у них были сессии. Некоторое время после начала нашего анализа эти сексуальные отношения продолжались, несмотря на то, что она переживала эти встречи как изнасилование. Я был поражен степенью деперсонализации и немоты, которые я в ней наблюдал через день или два после каждой из таких встреч. Когда я спрашивал ее, как она себя чувствовала, она отвечала, что абсолютно ничего не чувствовала, кроме туманного ощущения, что она плывет в водной стихии и столь же смутного чувства дезориентации. В этой защите, показывающей всемогущество мышления, можно было увидеть наличие глубокой детской травмы. Здесь также присутствовали истерические элементы, поскольку имела место отсроченная/смещенная боль. Она очень чувствительно реагировала на боль тех, кого любила (например, родителей), но не на собственную боль, которую она не могла обнаружить. Когда ее родителей положили в больницу, она мобилизовала в себе огромные силы, чтобы организовать за ними уход и неустанно бороться за устранение их боли. Сама же она была оцепенелой. Чтобы защититься от любого переживания боли, она использовала регрессивное слияние (в особенности с матерью).

Годами она встречала все мои попытки с кажущимся безразличием и испепеляющим презрением — прямым следствием стыда. Когда я пытался прояснить что-нибудь, что, как мне казалось, она уже знала, она на корню уничтожала все мои попытки. Когда я пытался связать то, что было сказано на предыдущих сессиях или даже по телефону в тот же день с чем-нибудь в переносе, она отвергала все это, говоря мне: «Вы никак не можете понять, что я уже ушла от этого. Я всегда впереди вас на много световых лет. Вы никогда не можете находиться там, где я». Она пояснила свой комментарий, обратив мое внимание на отставание, связанное с видимым нами светом, как это происходит со звездами, чей свет мы видим через тысячи лет. В од-

ном из сновидений она увидела меня, отжимающегося на кухонном столе. Однако она всегда знала, когда я был болен или у меня что-то болело, иногда даже до того, как я узнавал об этом сам. Такая удивительная чувствительность к другим людям, такая гипертрофированная эмпатия, иногда даже на грани сверхъестественного, достаточно описана в литературе о травмированных пациентах. Она ссылалась на чувства «четвертого измерения», намекая на эпизод из «Сумеречной зоны» под названием «Потерянная маленькая девочка». В этом эпизоде девочка пяти лет исчезает в одном таинственном месте в стене. За кроватью девочки есть маленькое пространство — невидимый проход в четвертое измерение. Ее отец пытается пройти туда, но не может. Перед тем как ей безвозвратно исчезнуть, отец посылает туда собаку, которой удастся подтащить ее довольно близко к стене, так что отец может затащить ее обратно в человеческое трехмерное пространство. В переносе она вела себя как в четвертом измерении, оставляя меня, как та девочка своего отца, блуждающим в темноте.

Каждый раз, когда она серьезно подходила к вопросу о своих сексуальных взаимоотношениях с предыдущим аналитиком, она испытывала омерзение, ужасаясь тому, как она могла делать что-либо подобное. Таким образом, повторяя это событие, Дороти чувствовала себя более способной отрицать эту травму. Боль, связанная с этими сексуальными отношениями, анестезировала ее и не могла быть прочувствована, потому что не была сознательной. И действительно, ее сексуальные встречи сами по себе были сокрытием травмы. Дороти сама могла говорить о том, что ее не пугали и не травмировали эти сексуальные отношения, поскольку они неоднократно повторялись; как бы она могла их продолжать, если бы они были для нее травмирующими? Такой способ анестезии боли болью указывает на раннюю травму. И действительно, от ее детства осталось много травмирующих воспоминаний, связанных с докторами и другими мужскими фигурами, которые всплыли в ходе лечения, что сопровождалось появлением очень сильных переживаний (ужаса, гнева, боли, смущения и др.), указывающих на нарушения границ ее отцом. Были ли эти события на самом деле травмирующими в то время как они случились, в действительности было не так важно, как то, что они присутствовали в анализе как невыносимо болезненные воспоминания.

Глава 2

Боль можно понять через другие идеи и чувства и, соответственно, она может быть, например, замаскирована чувством исчезновения или взрыва, падения в пустом пространстве, чувством изгнанности в четвертое измерение и т. д. В таких случаях задача анализа состоит в том, чтобы позволить пациенту сознательно соединить чувства с их реальными объектами, сделать чувства реальными. Это включает интерпретацию конверсионных симптомов, когда «мыслительная работа тела равняется истерии» (Клинический дневник). Ференци продолжает:

В критические моменты, когда психическая система не в состоянии адекватно реагировать или когда специфические органы или функции (нервные или психические) грубо разрушены, на первый план выступают первичные психические силы, и это будут те силы, которые попытаются преодолеть разрушение. В такие моменты, когда психическая система не срабатывает, думать начинает организм» (Клинический дневник).

Стыд ситуации усилил ее страх, что если она выдаст мне своего прежнего аналитика, рассказав об их связи кому-либо, это навлечет на него неприятности. Аналитическая работа с травматическими пациентами направлена против чувства беспомощности пациента и стыда за свою беспомощность. Еще сложнее может оказаться лечение, когда для защиты пациент «расщепляет» аналитика, переживая его как человека беспомощного и неэффективного, но в то же время идентифицируясь с аналитиком-агрессором в чувстве всемогущества. При этом важное значение имеют проблемы контрпереноса, поскольку аналитик может повторить травматическую ситуацию, либо став слишком беспомощным, тогда пациент остается незащищенным, либо став чрезмерно сильным, тогда это становится угрозой для пациента.

Если, например, сам аналитик находит для себя трудным выглядеть беспомощным существом и в качестве защиты занимает позицию силы, то тогда такой защитный маневр может усилить травматическое переживание пациента, вызванное у него могущественными и садистскими родительскими фигурами, что ведет к отчаянным защитным попыткам идентифицироваться с агрессором, которым непреднамеренно становится аналитик. Если, с другой стороны, аналитик неоднократно показывал свою неэффективность (от-

жимаясь на кухонном столе), тогда его/ее чувства неэффективности могут быть использованы пациентом как свидетельство собственной (магической) силы (аналитик — импотент, а она всемогуща, но только предпочитает не показывать этого). Некоторые пациенты могут тем сильнее липнуть к таким фантазиям всемогущества, чем сильнее страх глубокой беспомощности и бессилия. В таких случаях переживание в контрпереносе чувства собственной неэффективности, если оно не проанализировано, может быть мощно использовано пациентом для подкрепления своих защит и сопротивления и для дальнейшего раскручивания спирали стыда и презрения в аналитической ситуации (см. Wurmser, Morrison, Malin, Reed and Lichtenberg, на конференции Американской психоаналитической ассоциации, 1999).

Думая о травме, полезно, следуя Ференци, представить себе случайно застигнутого, ничего не подозревающего маленького ребенка. Всегда, когда травма не может быть предвосхищена или понята, ее влияние существенно усиливается, как это хорошо понимал Балинт (1968). Ференци сравнивает влияние травмы с избиением спящего ребенка. Как отмечает Ференци, повторяющиеся переживания травмы низводят того, кто ее переживает, «почти что на уровень забитого глупого животного» (Клинический дневник). Результатом является понятная компенсаторная попытка обрести силу. «Слабая и неразвитая личность реагирует на внезапное неудовольствие не защитой, а вызванной тревогой идентификацией и интроекцией не-сущего угрозу лица или агрессора» (Клинический дневник). Такая идентификация с агрессором мотивирована тревогой, страхом и непостижимостью происходящего. Когда такая защита угрожает стать сознательной в анализе, возникает глубокое чувство стыда, тайный умысел, который непреднамеренно пациент приписывал тем самым людям, которые ответственны за его уничтожение. Такой стыд может представлять определенные технические трудности для аналитика, поскольку он с неизбежностью сопровождается большой болью, которая будет использоваться пациентом на службе сопротивления.

Давайте вернемся к Дороти, которой стыд за сексуальные отношения с предыдущим аналитиком мешал понять характер этих отношений. Более того, когда она была ребенком, с ней были ситуации, описанные Ференци. Ее отец бил ее во сне. Туманность ее воспоминаний — того, как все это происходило, — сочеталась с тем,

Глава 2

что она утаивала его имя от меня, что предполагает защиту тех самых людей, которые нанесли ей травму. Она даже не могла решить, как ей было удобнее его называть — «мой бывший психотерапевт», «друг», «любовник» и так далее. Она не хотела называть мне его имени, потому что считала, что если она скажет, то это разрушит его, а ей хотелось чувствовать, что у нее есть сила сделать это, но она предпочитает не делать этого — т. е. считала, что она не беспомощна, у нее есть сила, и эта сила не делает ее опасной и не угрожает ее связи с теми людьми, от которых она зависит. Чувствуя в себе силу держать его имя в секрете и таким образом хранить свой стыд под замком, она оставалась в неведении относительно того, какую угрозу он для нее представлял, а также того, откуда исходит ее боль. Это также служило сдерживанию ее гнева против своего отца (смещенного на прежнего аналитика, которого она защищала).

Таким образом, удерживание секрета одновременно было и разрешением чувства беспомощности, которое она не могла выразить (но с помощью магического мышления могла от него избавиться), и выражением сурового недоверия. Такое глубокое чувство изоляции от остальной части человечества, парадоксальным образом усиленное тем, что она удерживала свой секрет, делает внешний мир намного более вероломным; здесь нет защищенного места, нет шанса что-то изменить или исцелить до тех пор, пока аналитик не преуспеет в том, чтобы позволить таким секретам и стыду, который является их питательной средой, стать доступными для аналитической работы. Травмированные индивиды не осознают, что это чувство изоляции (от аналитика и от любых других людей) не дает ослабеть травматическому переживанию. Это чувство изоляции не дает возможности пациентам переживать самих себя как единое целое в присутствии аналитика или в присутствии кого бы то ни было. Будучи не в состоянии преподнести себя как что-то иное, чем незавершенность, они подкрепляют переживания своей расколотости и ущербности.

Расщепление в какой-то степени может быть рассмотрено как фантазийные и бессознательные попытки избежать опасности. «Полностью расслабленное тело получит меньший ущерб от удара кинжалом, чем то, которое себя защищает» (Клинический дневник). Однако все попытки защититься ведут к психическому изгнанию, потере интереса к обычной жизни и уходу в галлюцинаторное все-

могущество. А опыт возможности изменения в анализе зависит от «интереса к каждодневной жизни», который запрещает расщепление и стыд.

Нору регрессивное расщепление толкало назад в фантазии детства, и ее голос стал голосом маленькой испуганной девочки: с ней плохо обращались в семье и в окружающем мире. Ее нетерпимость к боли была так велика, что она не могла понять, почему те люди, на кого она надеялась, не могли ей помочь; затем она начинала злиться на тех людей, кто не мог ей помочь, частично в качестве защиты против боли от своей беспомощности, отверженности и (нарциссически) смертельной раны. Паранойя и шизофрения, которые намертво отсекали ее от мира, были, как отмечает Левальд, попытками защититься от утраты реальности. «То, от чего защищается Эго, или психический аппарат,— не реальность, а ее утрата, т. е. утрата той интеграции с миром, которая существует в либидинозных отношениях с матерью» [32]. Такая утрата интеграции постыдна и болезненна. Суровая травма не только дезорганизует психику ребенка, но и способствует ее дезорганизации [33; 30].

ТРАВМА АНАЛИЗА И ИДЕНТИФИКАЦИЯ С АГРЕССОРОМ

Аналитик находится в позиции значимого объекта, существующего именно в том времени и пространстве, которым пациент хочет положить конец. Следовательно, аналитик очень легко может запустить механизм идентификации с агрессором, который позволяет пациенту отрицать свою беспомощность и может ненамеренно содействовать повторению травмы и исчезновению Я. Ференци пишет:

«Личность раскалывается на психическое существование, которое имеет чистое знание и наблюдает за событиями извне и на тотально бесчувственное тело. В той мере, в какой это психическое существование по-прежнему доступно эмоциям, оно обращает свой интерес только к тем чувствам, которые остались вне этого процесса, т. е. к чувствам нападающего. Как если бы психика, чьей единственной функцией было бы снижать эмоциональное напряжение и избегать боли, в момент смерти своей собственной личности автоматически отдавала бы свои функции по снижению боли, напряжения и стра-

Глава 2

стей атакующему — т. е. единственному человеку, обладающему чувствами и идентифицировалась бы с ним» (Клинический дневник).

В «Словаре психоанализа» Лапланш и Понталис отмечают, что термин «идентификация с агрессором» может быть найден в работе Анны Фрейд «Эго и механизмы защиты» (1936). Однако уже в 1931 и в 1932 годах Ференци использовал термин «идентификация с агрессором» [8, 9]. Это понятие, хотя и связано в некоторой степени с кляйнианским понятием «проективной идентификации», все же отличается от него. Мои рассуждения здесь направлены на прояснение феноменологического описания защиты от стыда, идентификации с агрессором, влекущей за собой возможность воспринимать и фантазировать о другом как о всецелой фигуре.

Идентификация с агрессором, как она проявляется в аналитической ситуации, влечет за собой исчезновение Я пациента (ощущаемая мертвость) и защитную попытку выжить через аналитика. Это значительно отличается от акцентирования на попытке присвоения себе силы другого человека из чувства зависти (кляйнианский подход) и может быть понято в свете идей о паранойе и динамике стыда как желания спрятаться и столь же сильного желания не быть замеченным вместе с выражением чувств своей ничтожности [см. 25].

Вместо «вбирания в себя» сильного человека в кляйнианском смысле, защита принимает форму превознесения сильного человека, чтобы иметь возможность находиться в его тени, таким образом, отождествляя себя с сильным человеком и, в то же самое время, служа выражением чувств собственной беспомощности. Идентификация с агрессором позволяет субъекту использовать фигуру сильного человека для защиты от дезинтеграции, а также от стыда беспомощности. Стыд служит изгнанию боли посредством изгнания Я. Как пишет Ференци:

«Я вовсе не ощущаю наносимую мне боль, так как я не существую. С другой стороны, я чувствую получаемое агрессором удовлетворение, которое я все еще в состоянии осознавать. Подтверждается фундаментальный тезис психологии, что исключительной функцией психики является ослабление боли. Функция ослабления боли должна, однако, использоваться не только по отношению к Я индивида, но

также по отношению к любой разновидности боли, воспринимаемой или воображаемой психикой (Клинический дневник).

Соответственно, цель анализа — определить и затем исцелить травму, блокируя различные тайно подготавливаемые попытки сбежать. «Обнаружить и устранить все тенденции к бегству и уверткам в пациенте, для того чтобы заставить его пройти через единственный путь, т. е. через травму» (Клинический дневник). Однако на этом пути мы сталкиваемся со многими препятствиями, среди которых стыд, вина и амбивалентность по отношению к аналитику, подвергающему своего пациента такой боли. При этом также должна присутствовать ненависть к аналитику, которая оказалась столь непреодолимым препятствием в анализе Ференци Фрейдом. Несмотря на неоднократные попытки со стороны Ференци обратить внимание Фрейда на проблему непроанализированного негативного переноса и контрпереноса, Фрейд не был склонен распознавать негативный перенос или ненависть как у своих пациентов, так и у себя [см. 36]. Однако нераспознавание ненависти в переносе и контрпереносе лишает пациента важного источника ориентации в мире и легко может само по себе становиться постыдным.

БОЛЬ, АМБИВАЛЕНТНОСТЬ И АНАЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ

Многое в успехе анализа пациентов, которые были травмированы, заключается в позволении им принять еще более сильную боль, от которой они убегали всю свою жизнь. Тяжело травмированные пациенты обладают недостаточными ресурсами для того, чтобы справляться с амбивалентностью, вместо этого полагаясь на защитное расщепление. Кроме того, магическое мышление и всемогущество, используемые для того, чтобы избежать дезинтеграции, лишают таких пациентов адекватного восприятия и суждения о «реальности». Но если это так, как сможет травмированный пациент подтвердить первоначальную боль — или боль, связанную с объектом, в значительной мере похожим на первоначальный объект, — чтобы сделать боль осознаваемой? Как могут быть подтверждены неприятные идеи перед лицом вытеснения? Это — цель анализа и критерий анализи-

руемости и, я бы добавил, эффективной аналитически ориентированной психотерапии [см., например, 7; 2].

Пациент нуждается в исследовании своих неприятных идей, в сознательном взгляде на них, несмотря на ту боль, которую это вызывает. В своей будапештской лекции «Пути продвижения в психоаналитической терапии» (1919) Фрейд писал: «Каким бы жестоким это ни могло показаться, мы должны стремиться к тому, чтобы страдание пациента, в той степени, в какой оно в некотором отношении эффективно, не приходило преждевременно к концу». Несмотря на советы Я-психологов и других исследователей относительно большей эмпатии, представляется важным сосредоточить внимание на оценке аналитиком страдания пациента. Для того чтобы быть в состоянии судить о том, каков болевой порог пациента в каждый данный момент лечения, требуется эмпатия и умение, а также здоровое клиническое суждение. Это, по моему мнению, важный момент, который также определяет цель аналитической работы: не утешение, а скорее толерантность к боли и дискомфорту увеличивает силу Я, чувство самоуважения и уменьшает стыд.

Первой и самой безотлагательной целью тестирования реального положения вещей является не нахождение в реальности объекта, соответствующего представлению о данной вещи, а нахождение его вновь, чтобы убедиться, что он все еще здесь ... В качестве условия для тестирования реальности мы признаем, что объекты, которые прежде приносили удовлетворение, должны быть утрачены (Freud, цит. по [7]).

Или, используя формулировку Ференци: на первой фазе, фазе интроекции, «существует одно Я, которое включает в себя весь мир опыта». На второй стадии, стадии проекции, «всемогущество приписывается внешним силам». И на финальной стадии проекция и интроекция могут быть сбалансированы, так что колебания между проекцией и интроекцией могут по большей части происходить осознанно. Лишь таким образом может начинаться признание окружающего мира, «после того, как происходит отказ от защиты от вызывающих боль объектов и их отрицание, а их стимулы, инкорпорированные в Я, трансформируются во внутренние импульсы» (Клинический дневник).

Почему это так, почему травма вызывает более сильную чувствительность к боли амбивалентности — открытый вопрос, связанный с природой травмы и расщепления. Проработка боли и тревоги — вместе с порождаемым ими стыдом — становится фокусом в аналитической работе с травмированными пациентами (в действительности, возможно, со всеми пациентами). Ференци был, как верно отмечает Фогель, первым аналитиком, обратившим свое внимание на интернализацию, хотя такое сосредоточение принесло с собой некоторую путаницу по поводу того, являются ли его «Я» и «объекты» «репрезентационными фантазиями лиц — текущими мыслями и чувствами — или же более абстрактными, деперсонализированными психическими структурами или силами» [11].

Такая проработка означает постоянное сосредоточение на переносе и сопротивлении переносу, сопротивлении к переживанию боли. Одна из широко распространенных защит, используемых в таких случаях, состоит в том, что пациент недоступен. Чувство того, что ты не находишься в данное время в аналитической ситуации, «своего ухода», который описывают многие пациенты, является не состоянием «не-существования», а скорее состоянием «не-существования-здесь», переживанием, связанным с мазохизмом (см., например, [4]; [28]). Ференци пишет:

«Исчезновение собственной личности, в то время как другие все еще находятся на сцене, будет, таким образом, лежать в основании глубочайшего корня мазохизма (иначе совершенно непонятного), самопожертвования ради других людей, животных или вещей, или идентификации с внешними напряжениями и болями, что является не имеющим смысла поведением с психологической или эгоистической точки зрения. Если это так, тогда невозможно никакое мазохистское действие или эмоциональный импульс такого рода без временного умирания собственной личности. Поэтому я совсем не ощущаю наносимую мне боль потому что я не существую (Клинический дневник).

Это открывает новую область исследования, которую я надеюсь обсудить в следующей статье: область взаимосвязи между вопросами реальности и психической реальности, как они применяются к психической боли. Здесь достаточно сказать, что характер наших культурно обусловленных представлений о боли претерпел гро-

Глава 2

мадное изменение в связи с приходом убивающих боль лекарств и анестезии. Введение в практику анестезии и убивающих боль лекарств способствует возрастанию фантазий всемогущества, которые, в свою очередь, искажают восприятие боли. Вполне возможно, что, так как многие пограничные пациенты не уверены в «реальности» своих психических болей и напуганы такой «реальностью», то их фантазии о боли и предвосхищающий страх перед нею принимают преувеличенные размеры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Я пытался показать, что расщепление и идентификация с агрессором могут изучаться феноменологически и аналитически как реакции на травму. Так как тяжелая детская травма влечет за собой разновидность смерти души и убийства души, такие чувства омертвелости следует делать доступными для аналитического процесса. В анализе, однако, аналитики могут непреднамеренно повторять в аналитической ситуации те самые переживания травмы, которые они пытаются проработать. Так как пациенты, перенесшие детскую травму, склонны повторять в переносе свои чувства, а также в связи с тем, что аналитик одновременно является лицом, к которому они обращаются за помощью и которое причинило им ужасный вред, такое повторение является крайне постыдным — и болезненным — и умение с ним справляться требует значительных умений со стороны аналитика.

Особый акцент на явлениях контрпереноса и на феноменологических описаниях расщепления и идентификации с агрессором служит лучшему осознанию воздействий аналитической ситуации на пациента и прояснению природы и функции психической боли. Там, где имеет место травма, в связи с уязвимостью и болью переживается стыд, при этом травматические пациенты ненавидят себя за то, что неспособны эти чувства выносить. Наконец, повторение травмы в аналитической ситуации доводит до осознания многих пациентов их собственное соучастие в своем психическом исчезновении и изгнании, которое порождает еще больший стыд и страх перед болью вновь ожившей травмы.

ЛИТЕРАТУРА

1. American Psychoanalytic Association (1999). Panel "Shame Contempt Interchanges". Washington, D.C., meeting.
2. Balint, Michael (1968). *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression*. London: Tavistock Publications.
3. Bonomi, Carlo (1998). Flight into sanity: Jones' allegation of Ferenczi's mental deterioration reconsidered. Unpublished manuscript.
4. Brenner, Ira (1996). Trauma, perversion and «multiple personality»./ *Am. Psychoanal. Assoc.* 44 (3):785-814.
5. Ferenczi, Sandor (1909). Introjection and transference. In Clara Thompson (ed.). *Selected Papers of Sandor Ferenczi*, vol. 1. New York: Basic Books, 1950.
6. Ferenczi, Sandor (1914). Embarrassed hands. In John Rickman (ed.). *The Selected Papers of Sandor Ferenczi*, vol. 2. New York: Basic Books, 1960.
7. Ferenczi, Sandor (1926). The Problem of acceptance of unpleasant ideas- advances in knowledge of the sense of reality. In John Rickman (ed.). *The Selected Papers of Sandor Ferenczi*, vol. 2. New York: Basic Books, 1960.
8. Ferenczi, Sandor (1931). Notes and fragments, aphoristic remarks on the theme of being dead-being a woman. In M. Balint (ed.). *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*. London: Karnac Books, 1994.
9. Ferenczi, Sandor (1932). *The Clinical Diary of Sandor Ferenczi*, Judith Dupont (ed.), Michael Balint and Nicola Zarday Jackson, trans. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
10. Ferenczi, Sandor (1933). The Confusion of tongues. In M. Balint (ed.), *Selected Papers of Sandor Ferenczi*, vol. 3. New York: Basic Books, 1955.
11. Fogel, Gerald (1993). A transitional phase in our understanding of the psychoanalytic process. A new look at Ferenczi and Rank. *J. Am. Psychoanal. Assoc.* 2. 585-602.
12. Freud, Anna [1936. (1966)]. *The Ego and the Mechanisms of Defense*. London: Hogarth Press Ltd.
13. Freud, Sigmund (1895). (with J. Breuer) *Studies on hysteria*. Standard Edition. 2. 45ff.

Глава 2

14. Freud, Sigmund (1909). Lectures on psychoanalysis. Standard Edition. 9. 252ff.
15. Freud, Sigmund (1914). Remembering, repeating and working through. Standard Edition. 1. 2. 147ff.
16. Freud, Sigmund (1919). A child is being beaten. Standard Edition. 17. 179ff.
17. Freud, Sigmund (1919). Lines of advance in psychoanalytic therapy. Standard Edition. 12.
18. Haynal, Andre (1987). The Technique at Issue Controversies in Psychoanalysis from Freud and Ferenczi to Michael Balint. London: Kamac.
19. Haynal, Andre (1989). The concept of trauma and its present meaning. *Int. Rev. Psychoanal.* 16. 315-321.
20. Haynal, Andre (1991). The psychoanalytic movement healing through love? A unique dialogue in the history of psychoanalyse. Free Associations. 21. 1-20.
21. Hoffer, Axel (1991). The Freud-Ferenczi controversy— a living legacy. *Int. Rev. Psychoanal.* 18. 465-472.
22. Hoffer, Axel (1998). (with Peter Hotter). Ferenczi's fatal illness in historical context. Paper presented at American Psychoanalytic Association meetings, Toronto.
23. Kierkegaard, Soren (1849). The Sickness Unto Death. Alastair Hannay, trans. London and New York: Penguin, 1989.
24. Kilbome, Benjamin (1995). Of creatures large and small, psychic size, size anxiety and the analytic situation. *The Psychoanalytic Quarterly.* 64. 672-690.
25. Kilbome, Benjamin (1999a). The disappearing who: Kierkegaard, shame and the self. In J. Adamson and H. Clark (eds.), *Scenes of Shame. Psychoanalysis, Shame and Writing.* Albany State University of New York Press.
26. Kilborne, Benjamin (1999b). Ferenczi, regression and shame. *Int. Annals Psycho-analysis*, in press.
27. Kirschner, Lewis (1993). Concepts of reality and psychic reality in psychoanalysis as illustrated by the disagreement between Freud and Ferenczi. *Int. J. Psycho-anal.* 75:219-230.
28. Krystal, Henry (1978). Trauma and affects. *Psychoanal Study Child.* 33. 81-116.

29. Lansky, Melvin (1992). *Fathers Who Fail*. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press.
30. Lear, Jonathan (1996). The Introduction of eros. *J. Am. Psychoanal Assoc.* 44 (3) 696.
31. Levy, Steven T. and Inderbitzin, Lawrence, B. (1997). Safety and danger and the analyst's authority. *J. Am. Psychoanal. Assoc.* 45 (2) 377-394.
32. Loewald, Hans (1951). Ego and reality. *Int.J. Psychoanal.* 32.10-18.
33. Loewald, Hans (1987). Some considerations on repetition and the repetition compulsion. In *Papers on Psychoanalysis*: New Haven. Yale University Press.
35. Martin Cabre, Luis, J. (1997). Freud-Ferenczi controversy terminable and interminable. *Int.J. Psycho-Anal.* 78. 105-114.
36. Winnicott, D. W. (1949). Hate in the countertransference. *Int.J. Psycho- Anal.* 30. 69-74.
37. Wurmser, Leon (1981). *The Mask of Shame*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

ГЛАВА 3

ДИЛЕММЫ СВЕРХ-Я

(Напечатана в журнале *История философии*, М., 2005, №12. С. 144-151.)

В данной статье автор высказывает предположение, что нельзя провести адекватного обсуждения функций Сверх-Я, если не принимать во внимание культурно обусловленные взгляды на власть. Современные деконструктивистские тенденции в академии, по-видимому, отражают недоверие к власти, которое тем или иным образом просачивается в дискуссии (или в избегание дискуссий) относительно природы и функций Сверх-Я.

Океаны чернил были затрачены в попытках описать функции той психической инстанции, которая выносит суждения относительно деятельности Эго или Я. В литературе эта инстанция часто связывается с родительскими повелениями и неодобрением, с процессами интроекции, инкорпорации и идентификации, и изображается как наиболее зримым образом выносящая оценку деятельности психических инстанций. Таким образом, она также связывается с культурными идеалами и ценностями и с мотивами подчинения социальным установлениям. В «Недовольстве культурой» Фрейд недвусмысленно утверждал, что социальный порядок зависит от табу и ограничений, от ограничения удовлетворения влечений (схожие мысли можно найти в «Государстве» и других диалогах Платона) — процесса, который неизбежно вовлекает в себя репрессивные и притесняющие силы, вошедшие во фрейдовское понятие вины. Таким образом, как вина, так и Сверх-Я оказываются связанными с культурными идеалами и с тем, что побуждает индивидов отказываться от «первичного нарциссизма» «его величества младенца».

Здесь полезно на минуту остановиться и обсудить импликации представлений Фрейда как по поводу идеалов общественного порядка, так и относительно теорий индивидуальной свободы. Платон изобрел миф о колеснице как нуждающейся в возничем (Разуме)

для управления лошадьми (Желаниями). Аналогичный сюжет наблюдается в древнегреческих драмах, в которых неудача управления лошадьми желаний приводит к катастрофе («Ипполит» Еврипида, сюжет которого заимствовал Расин в «Федре»). В «Федре» Платона миф о возничем наглядно свидетельствует о необходимости внешних ограничений и власти для успешного управления колесницей. Во-первых, впряженные в колесницу кони вовлечены в активный и открытый конфликт: один из них — белой масти, прекрасный, рассудительный и совестливый; другой — черной масти, упрямый, друг наглости и похвальбы и еле повинуется хлысту и стремянам. Чтобы колесница не стала смертельно опасной, сопротивление коня черной масти необходимо сломить и заставить его подчиняться из страха; он должен быть укрощен и принужден склоняться перед волей возничего. К тому же, по мнению Платона, коня черной масти принуждают к подчинению, заставляя его ощущать свой позор.

Но в то время как версия мифа о возничем Платона основывается, по сути, на деятельности двух инстанций — возничего (Разума, Я) и двух крылатых коней, впряженных в колесницу, — Фрейд видоизменил эту конфигурацию своим понятием Сверх-Я. Метафора Платона является метафорой о силах влечения (лошадях) и возничем, и Фрейд воспользовался понятием влечений, но в то время как одним из мотивов социального порядка в Государстве Платона было стремление хорошо выполнять свою работу, какой бы она ни была, которое позволяло философу-правителю применить свою мудрость (и разум в управлении), для Фрейда мир казался намного более сложным образованием, и упование на разум (сколь бы требовательным он ни был) представлялось удручающе неэффективным в качестве гаранта социального порядка. Однако, добавив к Я Оно и Сверх-Я, Фрейд столкнулся с дилеммой: как возможно сохранить достаточную веру в разум, чтобы сделать свою систему правдоподобной (с чем могли бы согласиться другие люди), при том, что вводится репрессивная инстанция для обеспечения социального порядка? Фрейд пытался решить эту дилемму на протяжении всей своей жизни.

Вновь возвращаясь к теме «его величества младенца», мы видим, что Фрейд столкнулся с еще одной проблемой: Как возможно описать развитие от состояния первичного нарциссизма к состоянию ответственного взрослого? В своем подчеркивании детской сексу-

Глава 3

альности и врожденных влечений Фрейд имплицитно обращался к идеям Руссо, который идеализировал детство и считал, что проблемы возникают вследствие «общественного договора», посредством которого люди организуются в общества. Другими словами, Фрейд, подобно Руссо, воспринимал детство как злостный индивидуализм, и вследствие этого сделал социализацию репрессивной и теоретически проблематичной.

Позвольте мне ненадолго обратить ваше внимание на одну из версий функций Сверх-Я, разработанную Фрейдом. Затруднения Фрейда в использовании теорий социального развития аналогичны тем трудностям, с которыми он столкнулся, когда пытался мыслить на языке эволюционного развития от ребенка к взрослому: как может быть согласована потребность в порядке с потребностью в индивидуальной свободе?

По Фрейду, вначале в мире царили примитивный промискуитет и хаос. Как они могли породить какой-либо порядок? Как может существовать социальный порядок, если принять предпосылки Фрейда об индивидуальных влечениях и эгоцентризме? На самом деле, Фрейд так и не решил эту дилемму. Если в некоторых аспектах он был сторонником Руссо, то в других — сторонником Гоббса. Для того чтобы был социальный порядок, необходимо принуждение, а не договор, как считал Руссо. Однако данное принуждение не должно восприниматься как навязываемое извне. Именно здесь Фрейд использовал понятие бессознательной мотивации в качестве некоего «бога из машины» для разрешения данного затруднения. Если принуждение исходит от рода, оно является унаследованным; если оно унаследовано, оно не исходит от какой-либо внешней власти. В дело вступил Ламарк. Фрейд умело воспользовался идеями Ламарка для решения своих затруднений.

В трудах Фрейда именно Сверх-Я, и одно лишь Сверх-Я, делает нас открытыми к мирам других людей и отучает от идиллического мира первичного нарциссизма и главенства влечений. И именно Сверх-Я позволяет обществам эволюционировать к большему порядку. Если это так, а мне это представляется таковым, тогда подход Фрейда к Сверх-Я связан как с проблемой власти, так и с проблемой зла — проблемами, которые, по крайней мере, в теории, не присущи Я или Оно, индивиду или обществу. Проблемы власти и

зла не могут быть реально разрешены путем усложнения структуры Сверх-Я и его меньшей дифференциации от Я, или посредством избегания присущих Сверх-Я конфликтов; они необходимо присутствуют в любой теории психического процесса. Хотя Фрейд крайне умело избегал конфликта между позицией Гоббса и позицией Руссо (т. е. между потребностью во внешней власти для принудительного навязывания порядка и договорным согласием, выражающим согласие и свободу воли), психоаналитики волей-неволей втягивались в конфликт, который они часто не понимали. Их слепота становится тем более понятной, так как Фрейд вряд ли способствовал ее прояснению. Акцент Фрейда на детской сексуальности, по-видимому, содействовал прояснению сокровенных мыслей и чувств детей и усиливал значимость детства. Однако акцент на чувстве вины, которое позволяло детям становиться социализированными людьми, одновременно склонял чашу весов в пользу точки зрения Гоббса, так как подразумевал воздействие внешних властей, которых неким (неясным и завуалированным) образом требовалось интернализировать. При оценке того процесса, который мы не совсем точно называем «интернализацией», Фрейд неявным образом полагался на потребность в наказующей вине как средстве сдерживания вожделений и влечений (со стороны Оно). Таким образом, Фрейд полагал, что вина является для нас необходимостью, если не самим «благом». Вина дает возникшему необходимую власть, чтобы сохранять упорядоченное движение коней.

В данном месте изложения мы пришли к представлению о том, что в действительности три инстанции Фрейда действуют совместно; невозможно разделить их функционально. Оно требуется держать в узде посредством Сверх-Я; Я сталкивается с проблемами, проистекающими из Оно, и с еще большими проблемами из-за тайного сговора против него со стороны Оно и Сверх-Я. Тот способ, которым Фрейд определил каждую из инстанций психики, требовал наличия остальных инстанций и придавал значимость его суждениям по поводу того, что он считал необходимым условием для гармоничного взаимодействия этих трех инстанций.

Одна из постоянных трудностей в связи с каким-либо понятием внутреннего суждения связана с процессом, посредством которого люди интернализуют родительские ценности и суждения, в

результате чего они становятся их собственными. Каким образом такие ценности и суждения, которые теоретически находятся «вне» индивида, переходят «внутрь» него? Какое место занимает в этом процессе свободный выбор? Фрейд концептуализировал этого внутреннего судью в качестве Сверх-Я, части Я, которое осуществляет оценку деятельности Я (буквально Сверх-Я расположено поверх Я, подобно Верховному суду). Но как действует этот внутренний судья — какая часть его функций может быть связана с виной (и подавлением), как это представлено у Фрейда, а какая — с реакциями на тревогу (регулирование аффектов) и стыд, — это другой вопрос.

Одна пациентка недавно сказала мне по поводу своей тенденции обвинять себя, что без подобного самообвинения она чувствовала бы себя незащищенной. Данное высказывание последовало за описанием пациенткой той враждебности, которую она к себе чувствовала со стороны племянницы, годами не разговаривавшей с ней, и с которой ей суждено было вскоре оказаться вдвоем в приемной больницы, ожидая известий по поводу операции сестры пациентки. Пациентка заплакала, когда вспомнила о том, как больно она ударила по руке свою племянницу (которой в то время было не больше двух лет), так что маленькая девочка укорила ее за такое обращение с собой. Пациентка продолжала повторять, сколь виновной она себя чувствовала после того, как жестоко наказала племянницу. Здесь следует отметить ряд моментов. Во-первых, она сама сообщила об инциденте, в котором племянница сердилась на нее, а не наоборот. Во-вторых, пациентка воспринимала свой гнев как деструктивный и затратила много сил на его устранение. У нее имелись громадные внутренние запреты относительно чувства или выражения гнева, и она была особенно внимательна и щедра даже (и, возможно, особенно) к тем людям, по отношению к которым испытывала гнев. Однако есть еще один уровень значений ее вины из-за наказания племянницы. То, что она позволила «проявиться» своему гневу (наказание племянницы), было для нее непростительным поступком и представляло собой позорную неудачу в стремлении соответствовать своему Я-идеалу. Такая неудача более болезненна, чем вина, связанная с наказанием племянницы; суждение пациентки о себе стало столь суровым, что она использует вину для того, чтобы защитить себя от чувства стыда и связанных с ним самообвинений.

Ее комментарий наводит на мысль о том, сколь разнообразны взаимоотношения между стыдом и виной. К тому же вина может быть, как это было в случае данной пациентки, способом чувствовать себя «защищенной». Без нее она чувствовала бы себя незащищенной. Здесь, следовательно, мы видим один из способов подхода к проблемам Сверх-Я — через интернализацию (или интроекцию) вины, одной из функций которой является защита от стыда и незащищенности. Растущее количество публикаций по поводу вины (и стыда) выжившего также наводит на мысль о том, что вина может временами быть защитой от стыда беспомощности — попыткой защитить себя.

Одно из различий между стыдом и виной связано с угрозой в отношении внутренней ориентации. Стыд представляет из себя намного большую угрозу для ориентации, чем вина, которая, в действительности, может ей помогать. При вине присутствует знание того, что человек совершил какое-то действие по отношению к другому: человек чувствует вину за то, что сделал нечто кому-то. По контрасту, стыд в большей степени проистекает из собственной беспомощности; следовательно, стыд характеризуется неспособностью опознать «врага», за исключением чувства дефективности собственного Я, или проявляется в некой форме расщепления. В случае расщепления (которое, по-моему, иногда может иметь место в качестве реакции на стыд), становится легче определить, на что направлен гнев индивида, даже если это часть его самого. Вина, по контрасту, способствует более высокому уровню организации в том смысле, что она влечет за собой понимание, кто что кому делает. Кроме того, обычные определения эдиповой вины влекут за собой предполагаемую победу (для сына, если он устраняет отца, и для дочери, если она устраняет мать). При стыде победа невозможна, а наличествует лишь чувство дезориентирующей неудачи, в связи с которой невозможно обрести какую-либо ориентацию. Все это не означает, что при стыде нет конфликта, вызываемого Сверх-Я. Конечно, он имеет место. Я-идеал может судить жестоко и может выносить вердикт о «провале», при отклике на который Я пытается спрятаться, уклониться, отрицать, и так далее.

Тогда, имея в виду сложное взаимоотношение между стыдом и виной, одним из путей приближения к проблематичной теме о том,

Глава 3

как порождается и поддерживается Сверх-Я, будет предположение, что оно является результатом (а также причиной) процессов самооценки и оценки мира, начинающихся с рождением (если не раньше), из которых проистекает вся та ориентация в мире, которую мы смогли обрести. Мы не можем сказать, «сперва я есть я, а затем они есть они», так как с самого начала самоосознание и понимание мира и других перемешаны. Таким образом, скептицизм по поводу концепции первичного нарциссизма сторонниками так называемых объектных отношений (например, Фэйрберном, Гантрипом, Винникоттом) представляется хорошо обоснованным. Однако, будучи скептически настроенными по поводу понятия первичного нарциссизма Фрейда, эти исследователи неявно отказались от его ламаркистской аргументации, что поставило их лицом к лицу с проблемой власти. Но многие исследователи в различных школах (объектных отношений, эго-психологии, интерперсональной и т. д.) утверждали, что могут рассуждать о проблеме власти, априори полагая нечто вроде наличия позитивных социальных инстинктов: человечество по своей сути благостно, утверждают они, однако оно деформируется социальными силами. Затем данные исследователи идут дальше, полагая, что им известно, как можно наилучшим образом справиться с этими социальными силами, чтобы восстановить интеллектуальную целостность человека (аутентичное Я). Для многих из них проблема зла имплицитно больше заключена в обществе, чем в индивидуе, и они полагают, что людей нужно освободить от социально налагаемой неаутентичности. По контрасту, исследователи кляйнианского направления придерживались взглядов Гоббса, не доверяя человеческой природе и подходя к данной проблеме таким образом, который напоминал подход англичан к садоводству как к процессу, в котором кусты и растения «подрезаются и обвязываются». Под соответствующие взгляды подгоняется психоаналитическая техника.

В США акцент Фрейда на сексуальности, детстве, индивидуализме и врожденных влечениях хорошо согласовывался с нашими культурно обусловленными предположениями относительно связанных с властью опасностей, ценности индивидуализма и эмерсоновским рассчитыванием на самого себя, со страхами по поводу централизации. Подобный акцент позволял нам опорочивать общество (или власть), чтобы сохранять в неприкосновенности

важную для нас незапятнанность отдельного индивида. Но в то время как Европа осталась четко внутри аристотелевской традиции (согласно которой люди являются по своей сути общественными животными, однако нуждающимися в налагаемом на них порядке — идея, поддерживаемая католической церковью), американцы все в большей степени определяли себя, исходя из своей свободы и недоверия к власти, в приводящих в замешательство и смущение комбинациях. Действительно, Фрейд подчеркивал детскую беспомощность и зависимость, но это были инфантильные состояния, которые требовалось преодолеть в ходе развития. Однако то, что представляется терапевтическим для многих терапевтов (и аналитиков), стало освобождением «внутреннего ребенка» от оков общества и от внешних воздействий со стороны власти — позиция, которая опорочивает проблему власти.

Подобный индивидуалистический фокус в США, с его акцентом на свободе и равных возможностях, был склонен затемнять проблему власти в американской социальной и гуманитарной науке. Люди, априорно определяемые как общественные животные, как-то утрачивались в этих трюках. В последние два десятилетия исследователи так называемой интерперсональной, конструктивистской школ, а также исследователи схожих направлений, сфокусировали свое внимание на обиде, связанной с формированием индивидуальной фантазии и индивидуализма (такие исследователи, как Лэш, даже обратились к описанию «культуры нарциссизма»), однако не смогли связать свои интересы с очевидными и историческими течениями в истории и философии социальных и гуманитарных наук в нашей западной традиции. Находясь в опасном соответствии с деконструктивизмом, их представления частично являются еще одним способом реакции против авторитаризма на ухабистом и подчас слепом пути американской политики. Становится ясно, что не может быть никакого плодотворного обсуждения по поводу Сверх-Я или Я-идеала без принятия во внимание культурно обусловленных отношений к власти (и проблемы зла).

Короче говоря, при повторном обсуждении концепции Сверх-Я представляется полезным отметить, сколь существенно важны культурные ценности в обрамлении любой дискуссии. Культурно обусловленные взгляды на природу власти отличаются в США и в

Глава 3

Европе, и в наши дни крайне отличны от того, какими они были в период деятельности Фрейда. Как в случае Руссо, Гоббса, Аристотеля и Платона (да и любых социальных теоретиков), проблемы индивидуальных и культурно обусловленных отношений к власти тем или иным образом возникают в дебатах относительно природы и функций общества, а также связи между общественным порядком и индивидуальным благополучием.

ГЛАВА 4

ИСЧЕЗАЮЩИЙ НЕКТО: КЬЕРКЕГОР, СТЫД И Я

(Напечатана в журнале *История философии*, М., 2008, №13. С.198-220.)

Худшая из опасностей — потеря своего Я — может пройти у нас совершенно незамеченной, как если бы ничего не случилось. Ничто не вызывает меньше шума, никакая другая потеря — ноги, состояния, женщины и тому подобного — не замечается столь мало.

Сёрен Кьеркегор.

Болезнь к смерти// Страх и трепет. М., 1993. С. 270.

Сёрен Кьеркегор, датский философ первой половины XIX в. (он умер в 1855 г.) глубоко исследовал природу Я и индивида, а также природу стыда (для Кьеркегора, «греха»), которые определяют человека. В ходе этого исследования он поднял вопросы об этической ответственности и о границах применения логических систем — вопросы, которых избегали Гегель и Ницше. Ещё важнее то, что своей упорной работой над прояснением природы Я Кьеркегор оказал влияние на последующие психологические/философские исследования, например, на Фрейда и Уильяма Джеймса.

Хотя интерпретаторы деятельности Кьеркегора часто писали о том, что он, говоря о грехе, акцентировал внимание на проблеме вины, я предложу иную интерпретацию: в основе кьеркегоровской концепции греха, а также его концепции страха, этой ужасной «болезни к смерти», которая несет угрозу для Я, лежит концепция стыда. Для целей данной статьи дадим следующее определение стыда: стыд вызывает расхождения между тем, кем хочет выглядеть человек в глазах других людей и тем, кем, по его мнению или согласно его представлениям, он является; стыд влечет за собой неспособность соответствовать идеалу (говоря языком психоанализа, глубинный кон-

фликт, вовлекающий в себя Я-идеал). Все эти несоответствия ведут к усилиям, направленным на то, чтобы осуществлять контроль над тем, как ты выглядишь в глазах других людей. И, что ещё более важно, всякая попытка осуществления подобного контроля одновременно направлена на регулирование собственных чувств. Поэтому стыд может провоцировать навязчивые попытки осуществлять контроль над тем, как ты выглядишь в глазах других людей, и, таким образом, может давать начало контролю над собственными чувствами. Однако попытка контролировать то, кем человек является и как он себя чувствует, через то, как он воспринимается другими, обречена на неудачу. Зависимость от других людей в оценке того, кем ты являешься, часто приводит к большему стыду и к ещё большим усилиям по сокрытию страха зависимости от мнения других людей.

В «Феноменологии духа» (1806) Гегель описал саморефлексию как процесс, позволяющий понять, как думающее Я может быть сознательным; он, таким образом, сформулировал связанные с сознанием вопросы, которые позднее были подхвачены Кьеркегором, а ещё позднее — экзистенциалистами и феноменологами. Не будучи ни статическим, ни конечным, гегелевский диалектический процесс понимания (и то чувство идентичности, с которым он связан) является динамическим и осуществляется через всегда незавершенные попытки постижения того, кто мы такие¹. Если для Декарта единственно несомненным является само сомнение, то для Гегеля единственным, чего нельзя отрицать, является само отрицание². А для Кьеркегора Я — «это отношение, относящее себя к себе самому... Я — это не отношение, но возвращение отношения к себе самому» («Болезнь к смерти», с. 255). Другими словами, Я — это процесс отнесения, так же как самосознание для Гегеля — это процесс отрицания.

Хотя взгляды Кьеркегора основываются на взглядах Гегеля, он существенно отошел от определения Гегелем самосознания как зависящего от логически обусловленной диалектики отрицания и отчуждения. Например, в «Понятии страха» Кьеркегор критикует Геге-

¹ Как отмечал Вёрмсер в «Маске стыда», стыд связан с диалектическими процессами.

² «Это-то движение и называется опытом — движение, в котором непосредственное, не прошедшее через опыт, т.е. абстрактное... отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя...» (Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 21).

ля за логическую систему, которую автор выдает за динамическую, но которая, по самой своей природе, не может породить изменение или реагировать на возникающие обстоятельства. Так как Я Кьеркегора никогда не может полностью быть собой и должно стать собою (частично, посредством бытия тем, чем оно не является), Я всегда подвержено отчаянию (там же, с. 268).

В данной статье я рассматриваю понятия Я, греха и отчаяния у Кьеркегора, как они разрабатывались в «Болезни к смерти», с целью прояснения переживаний стыда и неясности в отношении собственной идентичности, а также воспользуюсь своей работой в качестве клинициста, чтобы представить современные взгляды относительно динамики стыда, сопоставив их с взглядами Кьеркегора.

ЧТО ТАКОЕ ОТЧАЯНИЕ?

Будучи продолжением работы, опубликованной пятью годами ранее под заголовком «Понятие страха» (также переводимой как «Понятие тревоги»)³, «Болeзнь к смерти» была посвящена рассмотрению тревоги столь интенсивной, что в сравнении с ней меркнут все другие формы страха, которые, поэтому, могут более легко переноситься. Вообще говоря, до XIX в. в философских трудах рассматривались главным образом идеи, а не чувства. В этом отношении «Понятие страха»⁴, «Страх и трепет» и «Болeзнь к смерти» проложили новый путь, сделав состояния чувств объектом философского исследования.

Кьеркегор написал «Болeзнь к смерти» за первые пять месяцев 1848 года, однако колебался больше года, прежде чем решил опубли-

³ «The Concept of Anxiety», ред. и пер. R.Thomte (Princeton (N.J.), 1980.

⁴ Уолтер Лоури, переводчик и редактор того издания «Понятия страха», на которое я ссылаюсь, высказал несколько интересных замечаний относительно данной книги. Во-первых, её стиль отличен от стиля других издававшихся под псевдонимами работ, что проявляется в крайней неровности стиля, сравнительно со всеми другими работами Кьеркегора. Автор понимал сложность этой книги и снабдил её фривольным Предисловием, в котором рассматривались тривиальные детали маленького мирка Копенгагена. Интересно отметить, что в качестве псевдонима для этой работы он выбрал имя Вигилия Хауфниенсия, или сторожа Копенгагена. Такой псевдоним уместен, поскольку глядение и рассматривание играют столь важную роль в его концепциях страха и отчаяния.

ковать её под псевдонимом, — интересный факт, по поводу которого было пролито много чернил. Эта работа была опубликована лишь 13 июля 1849 года. Главный аргумент Кьеркегора в «Болезни к смерти» состоит в том, что отчаяние (смертельная болезнь) — это болезнь духа, а потому болезнь Я, «расстройство Я»⁵. Для Кьеркегора отчаяние имеет три формы: (1) отчаявшийся, не сознающий своего Я; (2) «отчаявшийся, не желающий быть собою»; и (3) «отчаявшийся, желающий быть собою» (с. 255).

При объяснении того, что такое отчаяние, Кьеркегор сравнивает первую разновидность отчаяния с болезнью, которая ещё не проявила себя, подобно заражению корью, при котором тело ещё не успело покрыться сыпью. Затем наступает отчаяние, проявляющееся открыто. Когда молодая девушка испытывает отчаяние в связи с утратой любви из-за смерти возлюбленного, его легкомыслия или действий соперницы, она в действительности горюет о том, что не способна утратить своё Я в нём, осознавая, что её собственное Я находится в смятении. «Это Я — хотя в ином смысле оно уже было столь же отчаявшимся — некогда составляло всё её сокровище, а теперь, когда “другой мертв, оно представляет собою ужасную пустоту... Отчаяться в себе, отчаявшись в желании избавиться от себя, — такова формула всякого отчаяния» (с. 260-261).

Испытывать стыд, как я отмечал выше, — значит переживать несоответствие между тем Я, каким себя ощущаешь, и тем Я, в котором нуждается индивид, для себя или для других людей («желать избавиться от себя»). Для Кьеркегора, отчаяние из-за собственной идентичности ведёт к сокрытию, когда человек не способен переносить разочарование в собственном Я, а также не способен раствориться в другом. «Это Я, которым стремится стать этот отчаявшийся, по сути, есть Я, которое таковым не является (ибо стремиться быть таким Я, каким он на самом деле есть, — это сама противоположность отчаянию)» (с. 261).

⁵ После Кохута и Я-психологов это понятие расстройства Я вошло в психоаналитический/психотерапевтический словарь. Однако у Кохута или других Я-психологов нет никаких ссылок на Кьеркегора, хотя в их позициях наличествуют явно религиозные аллюзии.

Для Кьеркегора этот сущностный страх или отчаяние, этот экзистенциальный кризис идентичности есть то, что связывает нас с «творцом», под чем, как я понимаю, он имеет в виду то, что делает нас сознающими и подтверждает переживание наличия в нас «духа». Именно широта и интенсивность этого страха отличает нас от всех других существ, что, по Кьеркегору, требует акта воображения, превышающего мощь человеческого понимания. В этом месте Кьеркегор, подобно Декарту, обращается к Богу. Однако мы можем признать наш долг перед Кьеркегором за содействие в определении важных психологических движущих сил, не разделяя при этом какой-либо религиозной веры в существование Бога.

Кьеркегор, подобно Декарту и Гегелю, основывается на сократической максиме, что жизнь, не подвергаемая осмыслению, не достойна названия жизни. «Но растрчивает себя понапрасну только сознание, которое столь обольщено радостями и печалью жизни, что оно никогда не приходит как к решающему приобретению вечности, к сознанию того, что оно есть дух, Я» (с. 266). Однако такое сознание приобретается ценой значительной боли и стыда, так как люди склонны скрывать своё отчаяние даже от самих себя. Кьеркегор говорит «о горе этого недомогания, худшего из всех, а именно, о его скрытности. Не только желание и успешные усилия, чтобы скрыть эту болезнь от того кто ею страдает, не только то, что эта болезнь может гнездиться в человеке и никто, ровным счетом никто этого не заметит — нет. Но прежде всего как раз то, что она может так прятаться в человеке, что он и сам об этом не подозревает!» (С. 266.)

Стыд отчаяния

То отчаяние, о котором так подробно говорит Кьеркегор — одновременно неспособность быть самим собой и страх, что эта неспособность станет видна и узнана. Таким образом, эти чувства отчаяния порождают реакцию стыда. Стыд ведет к отчаянию, а отчаяние — к стыду, в порочном круге.

Отвлекаясь на время от мира Кьеркегора, давайте рассмотрим стыд как (1) проявляющий себя в поведении, (2) ощущаемый субъективно, (3) осознаваемый индивидом при каких-то его поступках,

и (4) на который реагирует реальный или воображаемый другой, по чьим реакциям индивид «узнаёт» или не узнает о том, что он чувствует. Ведь стыд является в своей основе стыдом из-за собственного Я, ощущаемым во взаимодействии с другим: я стыжусь того, как, согласно моему представлению, я выгляжу перед вами. Но это ещё не всё. Стыд связан не только с внешними проявлениями (т.е., как я выгляжу перед вами), но также с воображаемыми проявлениями (т.е. как, согласно моему представлению, я выгляжу перед вами). Мы вполне законно можем спросить: насколько хорошо могу я знать о том, как я выгляжу в ваших глазах? Каким, в действительности, я выгляжу в ваших глазах? В какой степени и в каком отношении это подлинное знание обо мне? Как и насколько я могу контролировать своё внешнее поведение? Это возвращает нас к идее, кратко высказанной в начале данной статьи: попытка осуществления контроля над тем, как ты выглядишь в глазах других людей, связана с попытками контроля над собственными чувствами. Стыд всегда влечёт за собой попытки регуляции чувств.

Как отмечает Сартр (для которого ад — это другие люди), стыд позволяет мне понять, что я являюсь тем объектом, на который смотрит и о котором судит другой. То, что я диалектически могу понять о себе, зависит от другого человека⁶. Самопонимание проистекает из стыда и страха, как и понимание других людей. Как пишет Сартр: «Я понимаю [факт наличия другого] посредством тревоги» («Бытие и ничто». М., 2004, с 297). «Как раз стыд или гордость открывают мне взгляд другого и самого меня на краю этого взгляда» (с. 284).

В отличие от Кьеркегора, который фокусирует свое внимание на индивиде и для которого отчаяние обнаруживает наличие Я, Сартр недвусмысленно связывает знание себя со знанием других людей⁷. В то время как Кьеркегор, подобно Декарту, обращается к Богу, чтобы гарантировать поиск Я и обосновать поиск самосознания, у Сартра самосознание зависит от существования не Бога, а скорее других

⁶ «Я нахожусь по другую сторону всякого познания, которое я могу иметь, это — я, которое познаёт другой», пишет Сартр (284).

⁷ Когда я чувствую, что являюсь объектом вашего взгляда, я испытываю неловкость, так как не знаю себя так, как вы знаете меня. Я не могу понять свой объектный статус в одиночестве. Как пишет Сартр, «другой, к тому же, конституирует меня как объект не для меня, но для себя» (297).

людей⁸. Эта совершенно дюркгеймианская идея⁹ (о том, что общество — это Бог, и другие люди требуются для самосознания), довольно резко разделяет Сартра и Кьеркегора, хотя движущие силы их систем сходны: оба имеют дело с состояниями стыда и идентичностью. Для Кьеркегора самосознание и отчаяние зависят от представления о том, что на тебя смотрит Бог. Для Сартра они зависят от того, что ты можешь знать, воображать и чувствовать относительно других людей, которые также смотрят на тебя. По Сартру, стыд имеет три коррелята: мне стыдно за себя перед лицом других людей. Для того чтобы испытывать стыд, я должен чувствовать (и сознавать наличие своих чувств относительно) себя, другого, и себя такого, каким я вижу себя через то, что я представляю (и переживаю) как взгляд другого. Так что, в конце концов, не столь уж большая разница, кто смотрит, Бог или общество. Что имеет значение, так это наличие того, кто на тебя смотрит, и в чьих глазах ты подвергаешься оценке, и перед кем ты никогда не можешь быть целиком самим собой.

ОТЧАЯНИЕ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

Никогда не будучи статическим свойством Я, самосознание может существовать лишь в его признании другими людьми. Однако другие люди никогда не могут знать нас так, как мы знаем самих себя. И поэтому всегда неполный и диалектический процесс попытки самопознания необходимо порождает стыд вследствие расхождений между точками зрения и версиями о том, кто мы такие¹⁰.

Для Кьеркегора боль от таких несоответствий содействует не только самосознанию, но, что для него является тем же самым, со-

⁸ Стыд, пишет Сартр, «предполагает меня как объект, но также как Я, которое испытывает стыд» (297).

⁹ См. «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейма, в которых даётся блестящий и в целом глубокий анализ Общества как Бога.

¹⁰ В некотором смысле, феноменологи в целом пытались проводить анализ переживания Я, который, по определению, бросает вызов картезианской (и гегелевской) логике. Гегель и Сартр пытались определять самосознание как чувство, а не просто как «объективное» знание, однако оба они стремились описывать феномены, не поддающиеся рационализации. Оба они полагали, что истина принадлежит тому, что известно как Я не в изоляции (например, у Канта), а, скорее, во взаимодействии с другими.

знанию собственного духа. Однако такое сознание должно, как он считает, включать мощь воображения, поскольку его определение Я охватывает то, чего ещё нет (т.е. потенциальность). Так как Я никогда не может быть самим собой, а это является источником непрерывного отчаяния, идентичность зависит от воображения. Следуя Фихте, Кьеркегор замечает: «Всё, что имеется в человеке от чувства, знания и воли, в конечном счете, зависит от того, насколько в нём имеется воображения, иначе говоря, от способа, каким отражаются все эти качества, проецирующие себя в воображение... Поскольку оно есть Я, воображение также является рефлексией, оно воспроизводит Я и в этом воспроизведении создает возможное этого Я» («Болезнь к смерти», с. 268-269).

Расхождения между способами производить впечатление и способами бытия оживляют мир, так как они беспрестанно делают производимые впечатления нестабильными. Кьеркегор берет это гегелевское понятие¹¹ и переопределяет его как порождающее чувство страха и стыда по поводу нестабильности мира производимых впечатлений. «Воображение — это рефлексия, которая создает бесконечное» (с. 268). Воображение (представление о том, как мы выглядим в глазах других людей) может приводить либо к большему (духовному) осознанию, либо к утрате Я. «Именно воображение вообще переносит человека в бесконечное, но делает это, лишь удаляя его от самого себя и препятствуя ему вернуться к самому себе» (с. 269). Поскольку из-за стыда человек приходит в смятение, не зная, как он выглядит в глазах других людей, поскольку он не способен представить такое Я, каким ему хотелось бы выглядеть, стыд может

¹¹ Вот почему, отмечает Гегель, греки размышляли о пустоте как о принципе движения, хотя они не продвинулись столь далеко, чтобы отождествлять негативное с Я. Гегель пишет: «Существующее в сознании неравенство между Я и субстанцией, которая есть его предмет, составляет их различие, негативное вообще. Его можно считать недостатком того и другого, но оно есть их душа, т.е. то, что приводит их в движение; поэтому некоторые древние [мыслители] считали пустоту движущим [началом], понимая, правда, движущее как негативное, но это последнее не понимали еще как самость. — Если, далее, это негативное кажется прежде всего неравенством Я и предмета, то в такой же мере оно есть неравенство субстанции с самой собой. То, что кажется совершающимся вне ее, деятельностью, направленной против нее, есть ее собственное действование, и она по существу оказывается субъектом» («Феноменология духа». С. 19.)

быть, как это и случается, разновидностью неисправной работы воображения.

Для Кьеркегора, так как Я содержит и то, что есть, и то, чего ещё нет, стыд и отчаяние ведут к осознанию, а осознание ведет к духовному спасению. Однако такой порядок следования не наступает сам по себе, поскольку Я должно придерживаться курса между воображаемым Я и осознанием необходимости и внутренних границ. Я может сбиться со своего курса, если ему недостает «силы повиноваться, подчиняться необходимости, заключенной в нашем Я, тому, что можно назвать нашими внутренними границами» (с. 237), или если человек позволяет своему Я «воображаемо отражаться в возможном» (с. 273). Другими словами, Я должно придерживаться курса между слепым прорывом в бесконечное (в этом случае Я утрачивает себя в фантазии) и опорой на других людей (забывая о собственном существовании). В этом последнем случае человек «забывает о себе самом, забывает своё божественное имя, не осмеливается в себя верить и считает слишком дерзким быть собою, а потому полагает, что проще и надежнее походить на других, быть воплощённым обезьянничеством, одним из номеров, поглощённых стадом» (с. 271).

ОТЧАЯНИЕ, ТЩЕТНОСТЬ И ИЛЛЮЗИЯ

По Кьеркегору, всегда имеются два способа утраты себя. Первый определяется «сферой возможного», а второй является «меланхолическим». В первом случае человеком движет сфера возможного; во втором случае он движим страхом или тоской (с. 274). Оба они в равной мере тщетны. Человек может либо заблудиться в возможном — это всё равно, что младенцу лепетать нечто бессвязное (там же), тогда всё это лишь пустая болтовня и человек утрачивает своё Я. Или же человек утрачивает своё Я в тоске, как если бы все звуки были согласными и он не мог говорить, что, «в конце концов, уводит этого человека от самого себя и приводит его к гибели в такой тоске, то есть в самой этой крайности, где он столь боялся погибнуть» (там же). Детерминист, фаталист суть отчаявшиеся, «подобно царю, который умер от голода, поскольку вокруг него всё обратилось в золото» (с. 276).

Бессознательность отчаяния во многом похожа на то бессознательное, о котором говорил Фрейд. «Но дорога истины пролегает через всю эту негативность [уровни отрицания и вытеснения]; здесь сбывается то, что рассказывает легенда о снятии заклятий: нужно проговорить весь текст наоборот, иначе чары не будут разбиты» (с. 279). Психоаналитический метод Фрейда, который он иногда представляет как научный (чего никогда не делает Кьеркегор), пытается преодолеть чары вытеснения посредством «прокручивания событий в обратном направлении» для восстановления у индивида сущностного чувства идентичности. В последующей переписке, как отмечал Бруно Беттельхейм, не только термин «психоанализ» имел отношение к душе, но сам греческий корень «псوخе» обозначает одновременно дыхание и душу. Кьеркегор недвусмысленно приравнивает молитву к дыханию, что является неявно выраженной ссылкой на смысл этого греческого слова¹².

Акцент Кьеркегора на индивиде также дает ему возможность отводить центральное место в его концепции Я эгоизму, тому, чего избегал Гегель и социальные детерминисты (например, Дюркгейм)¹³. Для Кьеркегора, как и для Фрейда, «природные свойства» человека, такие как человеческие «влечение и склонность», всегда и необходимо являются эгоистическими. И действительно, «как и следовало ожидать, нет ничего другого, за что человек так крепко держится, как за свой эгоизм, — за который он держится всем своим Я» (цит. по Elrod, 91)¹⁴. Кроме того, так как стремление Я стать самим собой является, по своей сути, эгоистическим, то когда Кьеркегор говорит о любви, он занимает позицию, не столь далекую от позиции Фрейда — и Сартра, который в «Бытии и ничто» утверждает, что любить — значит хотеть, чтобы тебя любили. Короче говоря, для

¹² Сравните со следующими замечаниями Кьеркегора: «Молиться — значит дышать, а возможное для Я всё равно, что кислород для лёгких» («Болезнь к смерти». С. 276.)

¹³ В другом месте (Килборн, «Роль веры в общественных науках») я исследовал религиозные истоки социальных наук, показав, в какой степени вера влияла на концепцию «социальной науки» (подобной «христианской науке»). Акцент на единстве (и здоровье) Я, столь ясно видный в трудах Кьеркегора, может частично рассматриваться как реакция на французскую революцию и в контексте движения религиозного возрождения и романтизма.

¹⁴ Кьеркегор во многом следует здесь Аристотелю. Естественный человек — это такой человек, который «любит себя эгоистически» (Elrod, 91).

Кьеркегора понятие Я подразумевает одновременно потребность в других и эгоизм¹⁵.

Понятия иллюзии и её функций, которые мы находим у Кьеркегора, коррелятивны понятиям функций сновидения и защиты у Фрейда. Кьеркегор говорит о надежде и желаниях как о мотивах попытки не поддаться отчаянию (так же как Фрейд считает исполнение желаний ключом к интерпретации сновидений). Он также говорит об иллюзиях старости. «Старая женщина, которую возраст должен был бы давно лишить подобных склонностей, очень часто — столь же часто, как и молодая девушка, — купается в самых фантастических иллюзиях, когда в своих воспоминаниях она рисует себе годы своей юности и то, как она была счастлива тогда, как красива.... Это “мы были”, столь частое на устах стариков, стоит иллюзий юности, обращенных к будущему; и для тех, и для других это либо ложь, либо поэзия» («Болезнь к смерти», с. 291). Этот отрывок представляет особый интерес не только для истории фрейдовской теории соблазнения, но также для истории — внутри рамок психоанализа и клинической работы — трактовки природы памяти и искажения, ведущих прямо к текущим спорам по поводу синдрома ложной памяти и отказу Фрейда от гипотезы соблазнения. Таким образом, и Кьеркегор, и Фрейд делают акцент на воображении. Динамика стыда зависит от воображения и дает начало фантазиям ложной личности — вот инсайт, который создает интересную перспективу в отношении псевдонимов, используемых Кьеркегором при написании его книг¹⁶.

Для Кьеркегора, «благодаря вечности человеческое Я находит в себе храбрость утратить себя, чтобы заново обрести» (с. 298) — понимание, аналогичное психоаналитическому, стремящемуся придать Я храбрость, чтобы побудить его к регрессии (страх утраты себя), в результате которой Я, в конечном счете, «обретет себя». Однако поиск Я всегда сопряжен с опасностью неосуществимости,

¹⁵ «Существование того, кого Кьеркегор называл естественным человеком, требует существования другого. Естественный человек и социальное существование столь тесно взаимосвязаны, что одно не может существовать без другого» (Elrod, 119.)

¹⁶ «Псевдонимы ищутся для спасения индивида от объективирующей ментальности гегелевской метафизики, посредством использования разнообразных средств, позволяющих читателю обнаружить, что субъективная жизнь не может быть выражена, понята или осуществлена в какой-либо абстрактной системе мысли» (Elrod, XII).

ибо «по произволу, — как он пишет в «Болезни к смерти», — всё это может кануть в ничто»¹⁷. Подобно Я, мысль «становится ещё одной вещью, и достигает сомнительного совершенства, будучи способной становиться всем чем угодно» («Понятие страха» // Кьеркегор С. Цит. соч., с. 9). Причину такой эфемерности Кьеркегор приписывает «некоторой трудности [basic fault], тому, что христиане называли бы крестом, то есть некому фундаментальному злу, каким бы оно ни было» («Болезнь к смерти», с. 300). Интересно, что психоаналитик Микаэл Балинт написал книгу, озаглавленную «Базисный дефект».

Головоломка, связанная с чувством стыда из-за базисного дефекта, сопровождаемым потребностью в его раскрытии, вновь появляется, например, в работе Пиранделло. В «Шести персонажах в поисках автора» сам Пиранделло, мнящий себя автором, не может заставить своих персонажей говорить то, что хотел бы от них услышать. Данные персонажи восстают против него; однако, так как они нуждаются в актерах, чтобы выразить себя, а у этих актеров есть собственные пристрастия, данные персонажи не могут представлять себя адекватным образом. Вся эта ситуация напоминает нижеследующий отрывок, в котором Кьеркегор говорит о дилемме отчаявшегося. «Чтобы представить это в образах, предположим некую опечатку, ускользающую от своего автора, — опечатку, наделенную сознанием, — которая, по сути, вовсе, может быть, и не является таковой, но если охватить взглядом весь текст в целом, некой неизбежной чертой этого целого, — и вот, восстав против своего автора, она с ненавистью запрещаала бы ему исправлять себя, но восклицала бы в абсурдном вызове: нет, ты меня не вычеркнешь, я останусь свидетелем против тебя — свидетелем того, что ты всего лишь ничтожный автор» («Болезнь к смерти», с. 304).

Говоря о зависти, Кьеркегор выявляет чувство презрения, которое должно быть понято как признак связанных со стыдом защит. «Зависть — это восхищение, которое притворяется. Тот восхищённый, который чувствует невозможность счастья, состоящего в том, чтобы уступить своему восхищению, берет на себя роль завистни-

¹⁷ «Но что [отчаявшийся человек] подразумевает под этим, остается загадкой; ибо в то самое мгновение, когда он думает завершить всё сооружение, всё это может, по произволу, кануть в ничто» («Болезнь к смерти». С. 300.)

ка. Теперь он говорит иным языком, в котором то, чем он, в глубине души, восхищается, уже ничего не значит, является всего лишь жалкой глупостью, странностью, экстравагантностью. Восхищение — это счастливая самоотдача, а зависть — несчастное обретение заново своего Я» (с. 312-313).

Все вышеназванные формы «не видения» или иллюзии скрывают боль и конфликт, неотъемлемо присутствующие в самосознании при переживании стыда¹⁸, и поэтому они фундаментальным образом отрицают нечто существенно важное относительно Я. Такое отрицание ведет к подспудному ощущению обмана, незнания того, кем индивид является¹⁹.

ОТЧАЯНИЕ, ВЗГЛЯД И РЕГУЛЯЦИЯ АФФЕКТА

Взгляд как желание быть увиденным (и опасение исчезнуть, если меня не увидят) становится источником стыда, если он приводит к утрате контроля за производимым мной впечатлением и моим самоощущением. Если я гляжу на вас, тогда вы становитесь для меня «тем объектом мира, который определяет внутреннее истечение универсума, внутреннее кровоизлияние» (Сартр, с. 280). «Опустошающая дыра» взгляда Другого высасывает то, кем я являюсь для себя, переиначивая меня через восприятие того, кто не является мной²⁰.

Можно реагировать на стыд (или грех) посредством взгляда — или не глядя. Связанные с глядением типы поведения выражают чувства стыда, а также усилия скрыть эти чувства. А фантазии часто порождают типы поведения, связанные с отсутствием взгляда, в качестве магической защиты от разглядывания тебя другими

¹⁸ Сравните с Сартром, который полагает, что стыд связан с тем, что человеку кажется одобрением (или неодобрением) со стороны других. Я могу отрицать, что вы видите тот объект, в который, как я опасаясь, вы меня превращаете, ибо верю в то, что таковой является не «мной» (тот человек, которого вы заставляете испытывать стыд, — не я). Или я могу отрицать, что вообще являюсь объектом, и пытаюсь, вместо этого, глядеть на вас и заставлять вас испытывать стыд.

¹⁹ Стыд, замечает Сартр, это «сознание быть бесповоротно тем, чем я был всегда: “в неопределенности”, то есть в форме “ещё-не” или “уже-больше-не”» (310).

²⁰ «В какого рода отношение могу я вступить с этим бытием, которым я являюсь и которое мне открывает стыд?» (Сартр, с. 284).

(если человек не смотрит, его нельзя увидеть). Чувства уязвимости, пойманности врасплох, представляются существенно важными для переживания стыда. Однако переживание чувства стыда ещё больше усиливается от того, что другие видят наше пристыженное положение и что нас видит некто, кого мы не можем видеть, (так что у нас нет никакой возможности пристыдить его в ответ). По Сартру, стыд пробуждается ощущением того, «что я ни в коем случае не могу избежать пространства, в котором я беззащитен, — короче говоря, я рассматриваюсь» (с. 282). В то время как для Кьеркегора имплицитно, если не открыто, такое переживание может быть связано с религиозным благоговением, для Сартра оно является чисто индивидуалистическим, а потому неизбежно унижительным²¹. Одна из незабываемых черт Эдипа — сила его стыда при осознании им того, что он не узрел собственную судьбу и не понимал, что его действия ведут к его гибели. И действительно, он был столь слеп, что непреднамеренно спровоцировал своё собственное отречение от престола. Следует подчеркнуть неподатливость дилеммы стыда, диалектического самосознания, и отрицания и зависимости от других; чем больший стыд испытывает человек, тем в большей степени, *ipso facto*, он зависит от своего представления о том, как он выглядит в глазах других людей, — и от тех людей, которые за ним наблюдают.

Фундаментальной опасностью для жизни, несмотря на все аксесуары успеха и благосостояния, является опасность забыть, не заметить отсутствие собственного Я. «Я, разумеется, не из тех вещей, которым мир придает большое значение, относительно него как раз бывает меньше всего любопытства; рискованно как раз показать, что оно у тебя есть» («Болезнь к смерти», с. 270). Из этого мы можем

²¹ Сартр определяет стыд как «первоначальное чувство иметь своё бытие вне как включённое в другое бытие и в качестве такового без всякой защиты, освещённое абсолютным светом, исходящим из чистого субъекта... Чистый стыд не является чувством быть таким-то или таким-то заслуживающим порицания объектом, но вообще быть каким-то объектом, то есть признать себя в этом деградированном бытии зависящим и застывшим, каким я есть для Другого. Стыд является чувством первородного греха не оттого, что я совершил такой-то и такой-то поступок, но просто потому, что я “опущен” в мир, в среду вещей и что мне нужно опосредование Другого, чтобы быть тем, чем я являюсь. Я стыжусь не только несоответствия между тем, что вам известно обо мне как о своем объекте и что я знаю о себе как о субъекте, но мне также стыдно за то, что я стыжусь таких чувств» (312—313).

заклучить, что если индивид чрезмерно стыдится своего Я, он его утрачивает, и что, наоборот, способность переносить собственное Я необходима для обладания им. Другими словами, чрезмерный стыд ведет к утрате Я.

Кьеркегор продолжает: «Худшая из опасностей — потеря своего Я — может пройти у нас совершенно незамеченной как если бы ничего не случилось. Ничто не вызывает меньше шума — никакая другая потеря — ноги, состояния, женщины и тому подобного — не замечается столь мало» (с. 270). Бессознательный стыд из-за собственной слепоты относительно столь важной утраты делает нас в такой мере зависимыми от того как мы выглядим в глазах других людей (и/или от наших представлений о том, что думают о нас другие люди), что мы можем утрачивать наши собственные Я. Вступая во взаимоотношения с людьми, мы должны желать обнаружить наши Я и верить как в то, что мы способны это сделать, так и в то, что это стоящее дело. Как отмечает Кьеркегор, погибнет или нет человек, охваченный «болезнью к смерти», зависит от того, имеет ли он веру (понятие, смысл которого будут позднее развивать Уильям Джеймс и другие). Вера для Кьеркегора содержит элемент некой веры в возможность.

Полезно сделать небольшую паузу и рассмотреть, как Кьеркегор критикует Гегеля. Кьеркегор считает, что гегельянцы фактически претендуют на ту роль в человеческой истории, которая отводится лишь Богу. Джеймс Коллинз отмечает, в связи с критикой Кьеркегора: «То, что Джон Дьюи столь часто сурово осуждал как аристотелевскую теорию знания наблюдателя и христианское представление о созерцании, является, в действительности, этой всемирноисторической точкой зрения гегельянцев. Она отрезает индивида от его эмпирических связей, лишает его личной свободы и ответственности, лишает его инициативы под давлением непредвиденных возможных обстоятельств. Таково последствие превращения христианской теории истории в философскую доктрину» (Collins, p. 135-136).

Гегелевская философия наносит удар в самую сердцевину того, что Кьеркегор рассматривает как свободу личной связи человека с Богом. Эта философия «страдает от перспективистской иллюзии рассмотрения истории как свободы необходимости» (ibid., 136) просто потому, что данное движение предопределено и не может быть изменено. «Однако из нашего предшествующего изучения становле-

ния становится ясно, что исторический процесс, подобно всякому другому случаю становления, остается непредвидимым и предлагает дополнительную возможность для роста человеческой свободы и деятельности божественного провидения. Таковы соображения, которые лежат за пределами системы» (ibid.). В глазах Кьеркегора, Гегель был неправ, когда в своей реакции на Канта он по существу уравнивал мышление и бытие, а Кант был прав в «подчеркивании разрыва между мышлением и бытием, феноменальным объектом и нуменом» (124).

Коллинз суммирует три аспекта критики Гегеля Кьеркегором, необходимые во введении к «Понятию страха»²²: смысл истории никогда не может содержаться в какой-либо философской науке («логическая система возможна; экзистенциальная система невозможна» [121]), существование никогда не может быть описано какой-либо идеалистической диалектикой (174), и этическая ответственность (т.е. изменение) никогда не может быть объяснена в рамках гегелевской (или какой-либо другой логической) системы²³.

²² Кьеркегор направляет свою критику на гегелевскую концепцию бытия. Он фокусирует внимание на способах бытия - как бытия Бога, так и живущих индивидов, и критикует гегелевское понятие абстрактной необходимости как движущей силы бытия. Бытие Бога не является абстрактным и диалектическим, не является таковым и бытие индивида. Характеризуя критику Кьеркегором Гегеля, Коллинз замечает: (а) Гегель не понимает, что существование «никогда не может быть постигнуто внутри системы конечной мысли, безотносительно к тому, сколь широки и содержательны её принципы и метод»; (б) Гегель неправ, метафизически рассматривая базисные понятия бытия и становления вследствие «своей неспособности проводить отличие между этими понятиями в их логическом статусе и как представителями объектов, которые, сами по себе, не являются понятийными»; (в) и, наконец, гегелевская теория всемирной истории «враждебна этической жизни человека как ответственного индивида» (Collins, 119—120.)

²³ «Или - или», как понимает это произведение Стендаль, демонстрирует три различных подхода к возможности изменения: (1) эстетику (которая осуществляет различные воздействия, но не верит в изменение), (2) этику (которая видит изменение в следовании долгу), и (3) религию (которая видит изменение в обращении в веру) (114).

ГРЕХ, СТЫД И РАССМАТРИВАНИЕ

Ситуация, когда тебя видит кто-то, кого ты не можешь видеть (или когда тебя не видит кто-то, кто может видеть), несет с собой угрозу — и чувство стыда. Такова, конечно, ситуация в райском саду, которая часто «не замечалась». Адам и Ева испытывают стыд не только потому, что об их непослушании узнали, они испытывают стыд, потому что было обнаружено, что они знают.

Когда Кьеркегор приравнивает «веру» (в Бога) к самосознанию (т.е. к наличию Я), он связывает грех с отсутствием Я. Вера в Бога для Кьеркегора порождает идеал, образец (т.е. Бога), против которого человек — ничто, и, что столь же важно, «верховное существо», в чьих глазах можно представлять себя. «Грешат, когда перед Богом или же с идеей Бога, отчаявшись, не желают быть собою или же желают быть таковым» («Болезнь к смерти», с. 305). Ударение ставится здесь на том, чтобы быть «перед Богом». «Ужасное в грехе — это быть перед Богом» (307). Для Кьеркегора Бог вовсе не является чем-то внешним. Скорее, идея (и идеал) Бога функционирует как та часть Я, которая порождает чувство стыда, желание спрятаться (как в случае Адама и Евы), потому что её нормы намного возвышеннее всего, что можно себе вообразить. «Что превращает человеческую ошибку в грех — это осознание, которое было у виновного, — осознание того, что он предстоит перед Богом» (308).

Отчаяние зависит от самосознания. Но Я зависит от мерила, которым Я себя измеряет, и в неизмеримо большей степени, когда Бог является стандартом. Чем больше возрастает идея Бога, тем больше возрастает Я; чем больше возрастает Я, тем больше возрастает идея Бога («Болезнь к смерти», с. 335). И снова, сравните это со словами Фрейда: «Там, где было Оно, должно стать Я». Чем больше осознание бессознательного, тем больше Я, и чем больше Я, тем больше осознание бессознательного. Фрейд и психоаналитики также говорят о Я-идеале, идеале-Я, который может породить стыд. Послушайте, что Кьеркегор в «Или — или» говорит о психологических функциях идеалов: «Познавая себя самого, индивидуум познает своё Я, являющееся в одно и то же время и его действительным и его идеальным Я: это Я находится и вне его, как образ, который он стремится воплотить в себе, и в то же время в нем самом, так как это Я он сам».

(С.Кьеркегор. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону, 1998, с. 304.)

Когда кто-либо сознаёт, что он чрезвычайно далек от своего идеала, он становится крайне чувствительным к тому, что его будут стыдить другие люди. В этом месте в «Болезни к смерти» Кьеркегор придумывает сказку о самом могущественном в мире императоре: он послал за бедным подёнщиком, а тот был столь потрясён, что император вообще знает о его существовании, что испытывал стыд и страх, думая, что император хочет просто подшутить над ним, что весь город будет над этим смеяться, хотя император хотел выдать за него свою дочь.

Но есть нечто ещё худшее, чем быть осмеянным всеми: быть осмеянным при отсутствии кого-либо — когда нет никого, кто мог бы видеть ваш стыд из-за того, что вас одурачили. Так как Кьеркегор может вообразить, что Бог видит стыд Адама и Евы, они защищены от хаоса, распада, в результате которых было бы уничтожено их Я, если бы не было Бога, узнавшего об их стыде. Поэтому, хотя много внимания уделялось тому, сколь болезненно было для Адама и Евы, что их поймали и выгнали из райского сада, не достаточно замечали отсутствие райского сада, из которого могут выгнать, отсутствие Бога (или какого-либо воображаемого существа), который может видеть стыд. Тогда, довольно странным образом, такая вера в Бога, которую предлагает Кьеркегор, в действительности спасает нас от нескончаемого стыда, благодаря присутствию в жизни Бога, в чьих глазах, согласно представлению человека, грех может быть узнан²⁴.

Противоположностью греху является не добродетель, но, скорее, вера. Этот момент проясняется в нижеследующем отрывке из «Понятия страха», где Кьеркегор связывает грех и тревогу с раскаянием, которое стало безумным: «Грех продвигается вперед в своих последствиях, раскаяние следует за ним по пятам, правда, всегда отставая

²⁴ «Поскольку Я - это не статическая сущность, а отношение, которое соотносит (верно или неверно) себя с собой, а также соотносит (верно или неверно) себя с Богом, грех - это не индивидуальное действие или серии индивидуальных действий или "грехов", а продолжающееся неверное соотнесение» (Kirmmse, 361).

на мгновение. Раскаяние принуждает себя глядеть на ужасное, однако оно, подобно тому безумному королю Лиру... потеряло бразды правления и сохранило лишь силы печалиться. Здесь страх достигает своей вершины. Раскаяние потеряло рассудок, и страх потенцируется в раскаяние. Последствия греха продвигаются вперед, они влекут индивида за собою, подобно тому, как палач тащит за волосы женщину, а та кричит от отчаяния... Грех побеждает. ...Страх в отчаянии бросается в объятия раскаяния... Другими словами, раскаяние стало безумным» (с. 207—208).

Иначе говоря, «страх является возможностью свободы» (139), «это головокружение свободы, которое возникает, когда дух... заглядывает вниз, в свою собственную возможность, хватаясь за конечное, чтобы удержаться на краю. В этом головокружении свобода рушится.... С психологической точки зрения грехопадение всегда происходит в состоянии бессилия» (160- 161). Это грехопадение является отступлением от веры.

Почему Кьеркегор считает полезным рассмотрение грехопадения Адама и первородного греха в философском трактате? Частично потому, что оно представляет для него разновидность неисправной работы воображения, о чём мы говорили выше. «История человеческого рода получала фантастическое начало, Адам фантастически выделялся из неё, благочестивые чувства и фантазия получали то, чего они жаждали, то есть поучительный пролог; мышление, однако, ничего не получило» (130). Другими словами, весь генезис мифа был неправильно понят. Любое адекватное объяснение должно принимать в расчет Адама как индивида²⁵. Для Кьеркегора нельзя прийти к первородному греху через отрицание невинности, это наблюдение свидетельствует против гегелевской диалектики. Кьеркегор переопределяет первородный грех как неведение (незнание), вновь восстанавливая, таким образом, сократическую максиму «познай себя» в качестве цели. Делая это, Кьеркегор переопределяет смысл

²⁵ «Разъяснить грех Адама - значит, поэтому, разъяснить первородный грех, и тут не может помочь никакое разъяснение, которое стремится разъяснить Адама, не разъясняя первородный грех, или стремится разъяснить первородный грех, не разъясняя Адама» («Понятие страха». С. 132.)

невинности, который, согласно его мнению, не может быть чем-либо иным, кроме как иллюзией²⁶.

Человек есть синтез душевного и телесного. «Однако такой синтез немислим, если эти два начала не соединяются в чем-то третьем. Это третье есть дух. В своей невинности человек не просто животное, поскольку, будь он хоть на одно мгновение своей жизни только животным, он вообще не стал бы никогда человеком. Стало быть, дух присутствует в настоящем, но как нечто непосредственное, как нечто грязное» (145). Это означает, что состояние невинности присутствует в нас лишь потенциально.

«Сексуальное, как таковое, — это ещё не греховное», — замечает Кьеркегор, показывая, сколь утонченным является его понятие невинности. «Настоящее неведение относительно него, хотя оно и может реально наличествовать, свойственно только животному, которое поэтому выступает рабом слепого инстинкта и действует в этой слепоте... Невинность — это знание, обозначающее неведение» (167). Неведение, попытка представлять себя невинным как способ «незнания» того, что, в действительности, известно индивиду, часто неожиданно возникает в клинической работе — и, как я упоминал, лежит в основе трагедии Эдипа.

Акцент Кьеркегора на сексуальности, эгоизме и Я помещает его в область того, что теперь называется психологией. При жизни Кьеркегора представление о человеке привлекло значительное внимание («приобрело дурную славу» [Collins, 175]) и обеспечило модель для персонажа Ибсена, доктора Стокмана, в его драме «Враг народа». То, что воспринимается как чрезмерный индивидуализм, частично вырастает из кьеркегоровского понимания отношения человека к Богу. Его диалектика «Ты и Я» была позднее подхвачена Бубером, Бердяевым и другими персоналистами. Относясь к другому как к «ты», человек реагирует на него наиболее интимным и личным образом

²⁶ «Невинность - это не какое-то совершенство, к которому следует стремиться вернуться; ибо стоит только пожелать её себе - и она потеряна, и тогда появляется новая вина - попусту расточать время на желания. Невинность - это не какое-то совершенство, при ней нельзя оставаться; ибо для самой себя её достаточно, но тому, кто её потерял, тому, кто её потерял так, как она только и может быть потеряна, а не так, как ему, может быть, хотелось бы её потерять - то есть через вину, - тому не придёт в голову восхвалять своё совершенство за счёт невинности» (Там же. С. 140).

(Collins, 199), — эта позиция, особенно в плане акцента Кьеркегора на человеке как обуреваемом страстями, напоминает понятие переноса у Фрейда²⁷.

Отчаяние из-за греха приносит ощущение пустоты, так как в грехе Я сознаёт, «что ему не на что опереться в своем существовании, даже на образ Я» (143). Кьеркегор цитирует из шекспировского «Макбета» строки, произнесенные Макбетом, когда он убил короля:

... ибо для меня теперь
Всё стало прахом в этом бренном мире,
Где больше нет ни щедрости, ни славы.
Акт 2, сцена 3. (*Шекспир У. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1960.*)

Такое отсутствие серьёзности — «всё стало прахом» — передает глубинное чувство дезориентации в сердцевине чувства Я. «Я не могу воспринимать себя, что-либо, чего я хочу, или кого-либо, кого я знаю, серьёзно», — заметила одна пациентка, говоря о чувстве стыда. Эта пациентка стыдилась чувства, столь «невсамделишного», стыдилась того, что другие люди, но не она, казались ей «реальными».

И поэтому один слой стыда покрывает другой. Ситуация, когда человек не принимает себя всерьёз, может быть представлена как результат греха, вызывающего страх и тревогу. В этом случае упование на Бога может приводить к некоему пониманию, помогающему не свалиться в бездну, по-видимому, нескончаемого стыда.

«Но человек, заблудившийся в самом себе, скоро замечает, что попал в какой-то круговорот, из которого нет выхода ... Однако и это всё — ничто в сравнении с положением самого хитреца, потерявшего, в конце концов, нить и запутавшегося в своем собственном лабиринте. Совесть его пробуждается, и он тщетно призывает на помощь свое остроумие. Как поднятая лисица, мечется он в своей норе, ища одного из бесчисленных выходов, оставленных на всякий случай; вот ему мерещится издали луч дневного света, он кидается туда и что

²⁷ Подчеркивая роль индивида, Кьеркегор следует традиции Августина и Лютера. Кьеркегор использует предложенное томизмом понятие человека как конечного телесно-душевного существа, но перерабатывает это определение, включая в него человека как обладающего страстями (для Кьеркегора воля является главной природной страстью).

же? — Это лишь новый вход! Вместо того чтобы выбраться, он таким образом постоянно возвращается в себя самого» (С.Кьеркегор. Дневник обольстителя//Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону, 1998, с. 40).

Другими словами, чувство стыда, когда всё становится «невсамделишным», может приводить, в результате, к ещё большему стыду из-за того, что ты столь заклеямен позором, столь отличен от других людей, которые «реальны». В этом случае нет ничего, что могло бы помочь собственной ориентации, так как нет Я для ориентации, а также нет других, от кого можно было бы получить ориентацию для себя. В этом случае, вследствие стыда, утрата Я проходит не узнаваемой. Я было уничтожено без борьбы и без всякого следа того, что здесь когда-то нечто было утрачено.

Это приводит нас, в итоге, к фундаментальному пониманию: «Я содержит в себе собственную меру» («Болезнь к смерти, 334). Без собственной меры Я не может узнать себя²⁸. Для Кьеркегора, Бог функционирует как интернализированный критерий, в соотношении с которым индивид может понимать своё Я, — и, поступая таким образом, избегает состояния дегуманизирующего и не подлежащего отмене страха и стыда, которые приносит с собой не узнавшая утрата Я²⁹.

²⁸ Сравните с высказыванием Сартра: Я не могу «сделаться для себя объектом, так как ни в коем случае я не могу отчуждать сам себя» (С. 297.)

²⁹ Сравните со словами Уильяма Джеймса в нижеследующем отрывке: «Имеются многочисленные сознания пустоты, ни одно из которых, взятое само по себе, не имеет названия, однако все они отличаются друг от друга. Обычно утверждается, что все они являются отсутствием осознания пустоты, и, поэтому, одним и тем же состоянием. Однако чувство отсутствия полностью отлично от отсутствия чувства. Это интенсивное чувство. Ритм утраченного мира может наличествовать при отсутствии какого-либо облекающего его звука; или же мимолётное ощущение рождающегося гласного или согласного может внезапно возникнуть у нас, не становясь более заметным. Каждому из нас должен быть знаком мучительный эффект пустого ритма какого-то забытого стихотворения, беспрестанно стучащего в наш мозг, стремящегося наполниться словами» (43).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Balint M.* The Basic Fault. L.: Tavistock, 1968.
2. *Collins J.* The Mind of Kierkegaard. 1953. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1983.
3. *Connell G.* To Be One Thing. Macon (Ga.): Mercer UP, 1985.
4. *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. N.Y.: Free Press, 1965.
5. *Elrod J. W.* Kierkegaard and Christendom. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1981.
6. *Hegel G.W.F.* Phenomenology of Spirit. 1807 / Trans. A.V.Miller. Oxford' Oxford UP, 1977.
7. *James W.* The Writings of William James/Ed. John J. McDermott. Chicago- U of Chicago P, 1977.
8. *Kierkegaard S.* The Sickness unto Death. 1849/Trans. A.Hannay. L.: Penguin, 1989.
9. *Kierkegaard S.* The Concept of Dread. 1844 / Trans. W.Lowrie. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1944.
10. *Kierkegaard S.* Either/Or. 1843 /Trans. W.Lowrie. 2 vols. Garden City N Y- Doubleday, 1959.
11. *Kierkegaard S.* The Concept of Anxiety / Ed. Trans. R.Thomte. Princeton (N.J.): Princeton UP, 1980.
12. *Kilborne B.* The Vicissitudes of Positivism: The Role of Faith in the Social Science // Journal of the History of the Behavioral Sciences. 28 (1992). P. 352-70.
13. *Kirmmse B.H.* Kierkegaard in Golden Age Denmark. Bloomington: Indiana UP 1990.
14. *Sartre J.-P.* Being and Nothingness/Trans. H.Barnes. N.Y.: Citadel, 1964.
15. *Stendahl B.K.* Seren Kierkegaard. Boston: Twayne, 1976.
16. *Wurmser L.* The Mask of Shame. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1981.

ГЛАВА 5

КОНФЛИКТЫ СТЫДА И ТРАГЕДИЯ В «АЛОЙ БУКВЕ»

(Напечатана в книге *Килборн Б. Исчезающие люди: Стыд и внешний облик*. М., Когито-Центр, 2007. С. 245-268.)

«Алая буква» Натаниэля Готорна многому может научить психоаналитиков и психотерапевтов. Возможно, не найти американского романа, который предоставил бы более благодарный материал для глубинного исследования динамики, конфликтов и защит, характерных для стыда. Большинство комментаторов «Алой буквы» считают, что страдание Гестер Принн основано на чувстве стыда, а преподобного Димсдейла — на чувстве вины. Здесь предложена существенно другая интерпретация, а именно то, что обоих героев мучает стыд, но стыд Димсдейла более невыносим, поскольку более конфликтен, менее репрезентативен и меньше используется в качестве защиты. Стыд Димсдейла более глубокий и, в то же время, более токсичный. Что именно значит «глубже» и «токсичнее» в контексте конфликтов стыда (включая и те, что порождаются чувствами стыда), — исследуется ниже.

«Говори правду! Говори правду! Говори правду! Не скрывай от людей того, что есть в тебе, если и не дурного, то хоть такого, за чем может скрываться дурное!» [27]

Ряд видных авторов, которые писали на тему стыда, в их числе Элен Блок Левис [13] и Леон Вюрмсер [23, 24, 25, 26], обращали особое внимание на «Алую букву» Готорна. Многие указывали на внешнюю, социальную стигму стыда, олицетворенную буквой «А», которую Гестер Принн вышила на своем платье. Я же сосредоточусь преимущественно на *внутренней* динамике стыда и обусловленных стыдом конфликтах преподобного Димсдейла, которые, в отличие от видимой всем и каждому «А» на груди Гестер Принн, проливают свет

на то, что делает стыд невыносимым, а его конфликты — трагическими. С самого начала подчеркнем, что стыд не обязательно токсичен. Если стыд переносим, он порождает толерантность, укрепляет межчеловеческие отношения и позволяет радоваться жизни.

Если исключить опасения и колебания рассказчика, придающие книге свой колорит, то основной сюжет «Алой буквы» выглядит следующим образом. В семнадцатом веке пожилой английский ученый Чиллингуорс женится на Гестер Принн, девушке много его моложе, и посылает ее в пуританскую Новую Англию. Там она вступает в любовную связь и вскоре понимает, что беременна. Через положенный срок у нее рождается дочь по имени Перл. Поскольку Гестер отказывается назвать имя отца (Димсдейл), ее подвергают публичному порицанию и приговаривают носить наглядный знак своего прелюбодеяния (букву «А»)¹. Прибывший Чиллингуорс обнаруживает ее с младенцем. Поклявшись отомстить, он выдает себя за врача, чтобы удобнее было выслеживать неизвестного отца. Между тем, Димсдейл — эта призрачная фигура — должен соответствовать тому идеальному образу, который сложился у его прихожан, хранить молчание, приличествующее его сану, и в одиночестве нести бремя тайны. Он не может общаться ни с Гестер, ни с Перл. Разумеется, фабула включает много больше, чем мое краткое описание. В конце книги Димсдейл после самой вдохновенной своей проповеди публично по собственной воле делает признание, в результате возвысив себя еще больше в глазах прихожан. Кроме того, Димсдейл и Гестер обнаружили, что их планы бежать обратно в Англию расстроены. В двух словах: самые волнующие, эмоционально заряженные темы книги символизируются буквой «А» — той, что вышита на платье Гестер, и той, что, наполовину видимая, наполовину угадываемая, выжжена на груди Димсдейла. Вопрос о причине смерти Димсдейла, таким образом, оставлен открытым: о ней сказано лишь наполовину, и читателю остается простор для воображения. Такая умышленная неопределенность существенна для изображения страданий Димсдейла, а также для понимания романа.

Позволю себе сделать здесь паузу, чтобы прокомментировать свой психоаналитический подход к литературному произведению.

¹ «А» - первая буква слова adultery (фр.), прелюбодеяние.

Книга, подобная «Алой букве», многому может научить, если мы позволим ей это сделать. По крайней мере, для меня это значит подчинить понятие аналитической интерпретации (согласно которой субъект и объект — два отдельных человека) понятию свободного аналитического исследования, включающего аналитические вопросы относительно природы и функций психического конфликта и символизации². До тех пор, пока вопросы, которые я ставлю, являются клинически существенными, а использование литературного произведения может помочь искать ответы на них, не столь важно обнаружение возможных «доказательств» или того, как обстоят дела «на самом деле». Гораздо существеннее обнаружить то, что полезно, что поможет нам, аналитикам, быть более внимательными и восприимчивыми к нашим пациентам и к самим себе. Клинические вignetты, в которых чувства аналитика или анализанда затмеваются клиническими деталями, неизбежно содержат искажения, и конечный результат анализа не может быть вполне удовлетворительным. Аналогично при исследовании литературного произведения следует иметь в виду, что детали сюжета могут скрадывать значимые динамики.

Итак, что делает стыд Димсдейла столь невыносимым? Вопрос о механизме «невыносимости» мне представляется центральным во

² Поэтому здесь не может быть единственного тезиса в обычном смысле психоаналитической интерпретации; неоправданно было бы утверждать, что определенная теоретическая ориентация более истинна, чем другие, так же, как и попытки логически обосновать определенную точку зрения. Я предлагаю психоаналитический подход к литературным произведениям, отличающийся, насколько я знаю, от общепринятых, будь то лакановский, фрейдовский, кляйнианский подход с точки зрения объектных отношений, или интерперсональный подход. Я отнюдь не намереваюсь уподобить в каком бы то ни было смысле литературное произведение, его автора или его персонажей пациенту на кушетке. Никакого «анализанда» здесь нет. Я также не пытаюсь использовать литературу для «подтверждения» теоретических положений и позиций. Скорее можно сказать, что я использую теоретические концепции и идеи для исследовательских целей. Для меня это значит, что клинические и литературные источники могут с пользой рассматриваться в контрапункте, как я продемонстрировал в [8]: читать литературные произведения через призму психоаналитических вопросов и динамик оказывается благодарным делом, так же как опираться на литературу, размышляя о клинических проблемах, загадках и механизмах. Таким образом, клиническая работа может черпать ресурсы из литературного источника, а литература — из психоаналитического исследования..

всякой клинической работе; он может быть связан с конфликтом идеалов Сверх-Я — с оценкой, которой индивид подвергает свои чувства. С этой точки зрения, стыд может быть фундаментальной реакцией на (и защитой от) «неправильные чувства», или на беспомощность перед интенсивностью чувств, или на заполняющие индивида непонятные ему чувства³. Кроме конфликтов между Я-идеалами, страх перед интенсивностью самих чувств также вызывает стыд, который, в свою очередь, порождает защиты от стыда как от угрожающе интенсивного аффекта. Стыд представляет угрозу не только вследствие своей интенсивности, но также вследствие своей опасности для Я-идеалов — оплота уравновешенности и уверенности в себе: с точки зрения этих идеалов реальные чувства — такие, как беспомощность и внутреннее замешательство — заслуживают насмешки и презрения.

Алый цвет вызывает образы крови, смерти, родов и жизни, и все это связано с сильными чувствами. Миры Чиллингуорса и Димсдейла, напротив, являются холодными, тусклыми, отталкивающими и безжизненными, как на то и намекают их имена⁴. Димсдейл не способен публично признать свое отцовство, почувствовать ценность связи между отцом и ребенком. В противоположность ему, Гестер Принн носит свою букву «А» в ее кричащем великолепии и видит в Перл смысл своей жизни — как и смысл своего стыда.

Здесь стоит упомянуть значимые биографические факты: отец Готорна умер, когда ему было четыре. Растила мальчика мать. Когда она умерла в 1849 г., сорокапятилетний Готорн начал писать «Алую букву» и «Таможню», опубликованные в следующем году. Первое из этих произведений, по-видимому, было вызвано к жизни горем писателя из-за смерти матери и его переживанием контраста между алым миром матери и его тусклым миром без нее. Если иметь в виду потерю матери (и отца в четыре года), то призрачность фигуры Димсдейла приобретает биографическое соответствие.

³ (Вюрмсер, 1993) убедительно, с множеством клинических примеров, выражает эту идею (см. также [8].)

⁴ Чиллингуорс (Chillingworth) – «внушающий озноб», «вызывающий мурашки»; Димсдейл (Dimmesdale) – «сумеречная долина» или «долина уныния» – Прим. пер.

Сам Готорн был человеком крайне робким и застенчивым, что указывает на его острую чувствительность к стыду. Вот мнение Джона Апдайка [22]: «На протяжении десяти лет он вел призрачное существование в Салеме, с матерью, застывшей в своей горе, и двумя сестрами — старыми девами,— сочиняя для журналов свои милые вещицы, подобные антикварным диковинам. В 1837 г. он написал Лонгфелло: “Я так мало видел мир, что мне приходится стряпать свои истории из одного лишь воздуха, и непросто придать подобие жизни этой туманной материи”. В призрачном и всепроникающем окружении героев своих причудливых очерков и рассказов Готорн предстает *Monsieur du Miroir* («Месье зеркало».) странником из духовного мира, человеческое в котором — лишь обманчивый покров зримости». Димсдейл тоже не имеет ничего, кроме этого «обманчивого покрова зримости», который одновременно защищает его и обрекает на невыразимые одиночество и боль.

На мой взгляд, фокусироваться исключительно на стыде Гестер Принн, игнорируя стыд Димсдейла,— значит упустить существенную движущую силу книги, пройти мимо той тонкости и пронизательности, с которыми Готорн разрабатывает конфликты стыда и Сверх-Я у своего героя. Некоторые критики полагают, что «А» Гестер ассоциируется с внешним, социальным осуждением — в противоположность чувству вины и внутреннему самобичеванию Димсдейла. По-моему, такая картина искажает центральную динамику книги, поскольку и стыд, и вина могут обслуживать друг друга, а внутренние конфликты стыда влияют на переживание внешнего осуждения.

Наконец, стоит коснуться особенностей повествования Готорна. Оставаясь примечательно невидимым, нерешительный и опасливый рассказчик вплетает реакции стыда в самую ткань своей истории. Я думаю, есть связь между этой особенностью повествования Готорна и конфликтами стыда, в которых желание «смотреть» и «не смотреть» выражает как жажду быть признанным, так и ужас быть увиденным. В «Таможне», которая служит предисловием к «Алой букве», рассказчик дает понять, что намерен «... болтать об окружающем и даже о нас самих, по-прежнему, однако, не приподнимая покрова над нашим сокровенным “я”». Может быть, он думает здесь о сокро-

венном «я» Гестер Принн? Димсдейла? О сокровенной сути собственного любопытства по поводу этой истории?

Рассказчик Готорна опасливо проникает в глубины человеческого сердца. Он с беспокойством задается вопросами о том, что откроется ему, каков будет эффект его вторжения и что же на самом деле происходит. Эта нерешительность повествования, эти признаки колебаний риторически усиливают ощущение тайны, прояснения которой одновременно желают и страшатся⁵. Как и в греческой трагедии, этот прием позволяет передать глубинное предчувствие дурного: ужас, который откроется взору, если внимательно посмотреть.

Обнаружив ткань с алой буквой, рассказчик, чиновник таможи, подбирает ее без всякой цели. Это кусок материи, «очень изношенной и выцветшей», «...время, износ и кощунственная моль превратили материю в тряпку».[27] Рассказчику приходит в голову, что она, несомненно, служила украшением. «...Но как ее следовало носить и какой ранг, отличие, звание она некогда обозначала, казалось мне почти неразрешимой загадкой, ибо моды на подобные украшения весьма недолговечны в этом мире». [27]

Так постепенно, окутанная тайной, разворачивается история Гестер Принн и ее вышитой ткани. Разворачивается так, словно предчувствие трагедии Гестер наполняет рассказчика стеснением, позволяя ему продвигаться лишь с трудом, нерешительно соединяя вместе ключи к разгадке тайны. Поэтому историю свою он рассказывает, оправдываясь и стыдясь⁶.

Далее я от разговора о стыде Гестер Принн перейду к обсуждению стыда Димсдейла и затем в заключительной части вернусь к вопросу о том, что делает конфликты стыда столь невыносимыми и трагичными.

⁵ Этот прием часто использует хор в греческой трагедии. Он также был небызвестен Фрейду и Хичкоку. В своих фильмах — таких, как «Окно во двор», Хичкок присоединяется к вуайеристу, сидящему в каждом из нас и рисующему в своем воображении то, чего он не может увидеть; по мере того, как он читает знаки, его ужас становится все отчетливее, знаменитая тревога ожидания — все более напряженной.

⁶ Подобный страх перед соединением разрозненных кусочков истории характерен для одолеваемых стыдом пациентов, которые расщепляют, скрывают, избегают — вместо того, чтобы соединять кусочки истории в единое целое в надежде использовать это для выражения их «сокровенного я» [9].

Стыд ГЕСТЕР ПРИНН

Первое описание Гестер показывает ее пытающейся закрыться от взглядов публики своим младенцем. «Однако тотчас же, мудро рассудив, что бесполезно прикрывать один знак позора другим, она удобнее положила ребенка на руку и, вспыхнув до корней волос, но все-таки надменно улыбаясь, обвела прямым, вызывающим взглядом своих сограждан и соседей» [27]. Здесь Готорн отмечает основополагающее для динамики стыда переживание: «...бесполезно прикрывать один знак позора другим...» Гестер знала, что не сможет спрятаться за своей дочерью, поскольку само существование Перл, зачатой вне брака, свидетельствовало об ее стыде. Однако, вооруженная своей «А», Гестер может чувствовать себя защищенной, вести себя надменно и вызывающе, быть способной отвечать обвинителям твердым взглядом. Алая буква была «выполнена так мастерски, с такой пышностью и с таким богатством фантазии, что производила впечатление специально подобранной изысканной отделки к платью, столь нарядному...что... оно... далеко переступало границы, установленные действовавшими в колонии законами против роскоши».

Далее о букве говорится, что «в ней словно скрывались какие-то чары, которые, отторгнув Гестер Принн от остальных людей, замкнули ее в особом кругу» [27].

Готорн отмечает, что своей вышитой «А» Гестер вызывающе предъявила себе и другим свой стыд. Это сделало ее самым живым персонажем книги. Она представлена отнюдь не беспомощной женщиной, которую несчастливые обстоятельства повергли в сокрушительное бесчестие. Напротив, она как бы бросает в лицо окружающим свою алую букву. Подобно атрибутам святых мучеников (таким, как колесо св. Екатерины или лев св. Иеронима), для Гестер «А» и ее младенец выполняют иконографические функции, парадоксально защищая ее от публичного осуждения, презрения и жестокости. Вместо того чтобы безмолвно нести на себе печать позора, Гестер переворачивает ситуацию, найдя в ребенке свою главную ценность. И имя ее ребенка — Перл (*Жемчужина (англ.)*).

Рассказчик Готорна неодолимо зачарован алой буквой, и мы узнаем об этом прежде, чем что-либо о самой Гестер: мы впервые встречаемся с ней, когда она предъявляет миру своего младенца, а за ним, за

Перл, алую букву — два признака своего стыда. Ниже в романе Перл прямо названа «живым иероглифом». Эти два «иероглифа» были ее реальностью — «Все остальное бесследно исчезло!» [27] Здесь вновь, как повсюду в романе, боязливый рассказчик (который, если когда и отваживается смотреть, едва ли в состоянии адекватно видеть) скрыто противопоставлен прежнему мужу Гестер Чиллингуорсу, существу воплощению неотступного взгляда, — назойливому шпиону, неустанно бередящему раны Гестер. Чиллингуорс — лже-доктор, перед которым Гестер сохраняет «свое место на пьедестале стыда, с невидящими глазами, с выражением усталого безразличия»⁷. Что подразумевается под «пьедесталом стыда»? Поскольку стыд ассоциирован с желанием исчезнуть, как он может демонстрироваться миру с пьедестала? Частичное объяснение состоит в том, что стыд включает как желание быть признанным, так и ужас быть увиденным [27].

Хладнокровная, зловещая уверенность Чиллингуорса, само имя которого говорит о бесчувственности и холодности, контрастирует с осторожностью рассказчика; его фанатичное, примитивное желание мести разительно отличается от стараний рассказчика добраться до истины с различных сторон. Но интересно, что агрессивность Чиллингуорса не оставляет никакого места для стыда и для малейших подозрений на то, что он может быть чувствителен к стыду Гестер. И когда Чиллингуорс сообщает Гестер, что в совете обсуждалась возможность снять алую букву, лицемерно добавляя, что упрасивал членов совета принять это решение, Гестер отвечает: «Не от милости судьи зависит снять этот знак... Будь я достойна освободиться от него, он отпал бы сам или обрел совсем иной смысл» [27].

Гестер знает, что стыд обладает собственной природой, не подчиненной ни городскому совету, ни самой жертве стыда. Она понимает также, что ее стыд, будь она достойна от него освободиться, мог бы «обрести совсем иной смысл». Какой? Возможный ответ связан с экспрессивными функциями стыда, которые уже можно рассматривать в качестве источника реальности и жизненного смысла для Гестер. Стыд также позволяет Гестер бросить вызов Чиллингуорсу.

⁷ В переводе Э. Линецкой образ пьедестала стыда, упоминаемый автором статьи выше, отсутствует: «Гестер Принн продолжала устало и безразлично стоять у позорного столба, глядя в пространство невидящими глазами». – Прим. пер.

Можно увидеть аналогию между алой буквой Гестер и ее смыслом, с одной стороны, и различными практиками отвращения дурного глаза, распространенными в средиземноморском регионе, с другой. Одна из таких практик состоит в том, чтобы возвращать дурной глаз завистливому злопыхателю, символически держа перед ним зеркало. Своей позицией, своей алой буквой Гестер ставит зеркало перед Чиллингуорсом, вынуждая его увидеть собственный садизм,— зрелище, повергающее его в ужас: «...как будто, заглянув в зеркало, он вместо собственного изображения увидел какой-то страшный незнакомый образ. Это было одно из тех редких мгновений, когда нравственный облик человека внезапно открывается его умственному взору. Возможно, что раньше он никогда не видел себя таким, как в эту минуту» [27]. Примечательно: Готорн здесь описывает, как Чиллингуорс внезапно видит не себя, а свое *место*, место своего образа⁸. Иными словами, Чиллингуорс не в состоянии дать себе отчет в том, насколько он пуст, и может лишь отшатнуться в ужасе перед этим «местом своего образа в зеркале».

Если Чиллингуорс пуст и неспособен отозваться на страдание жены, то Гестер, напротив, готова сопротивляться: она обладает пылким и страстным характером и независимым умом. Все это идет в ход, когда она выражает свой стыд. Несмотря на свою боль (а может быть, вследствие ее), она не покоряется внешнему миру, а тем более произволу такого выведывающего, коварного, жестокого, опустошенного агрессора, как Чиллингуорс. Гестер может использовать алую букву в качестве зеркала, позволяющего отводить дурные взгляды окружающих, посылая их обратно тем, кто желает ей вреда, и таким образом словно окружить себя защитной оболочкой. Как это ни парадоксально, алая буква устанавливает защитную границу между Гестер и миром. Но то, что она при этом предъявляет миру, в достаточной мере соответствует тому, что она собой представляет, поэтому ее стыд, гнев и уязвимость могут отчасти проявляться. Под защитой своей *алой* буквы она может отважно взирать на мир. Ее код доступен расшифровке. Каждый, кто готов читать, может прочесть ее гнев. Иначе обстоит дело с Димсдейлом.

⁸ В оригинале это место выглядит так: «... as if he had beheld the place of his own image in a glass». – «... как если бы он увидел место своего образа в зеркале». – Прим. пер.

Стыд Димсдейла

Когда Димсдейл впервые появляется перед нами, у него «...такой растерянный, немного испуганный взгляд, какой бывает у человека заблудившегося, утратившего направление в жизненных дебрях и способного обрести покой лишь в уединении своей комнаты» [27]. Элен Меррил Линд отмечает, что в «Алой букве» «глубочайший стыд — это не стыд перед взглядом других, а слабость в собственных глазах». Она добавляет: более, «чем другие эмоции, стыд обладает свойством внезапности»; он охватывает, нападает неожиданно, застаёт нас врасплох [1, р. 70]. Димсдейл с его сумеречным существованием как будто должен быть захвачен врасплох. Внезапность — важное свойство динамики стыда, который часто связан не с каким-то определенным чувством, а с интенсивностью и захлестывающим характером эмоций. Иными словами, «неожиданное нападение» интенсивных чувств и беспомощность перед их потоком могут сами по себе порождать стыд, ощущаться как постыдные. Понимание стыда поэтому важно для понимания травмы.

В отличие от Димсдейла, Гестер не захвачена своим стыдом врасплох. Она сама вышла свою букву «А», даже в буквальном смысле приложила руку к восприятию людьми ее стыда. И она может целенаправленно использовать свой стыд. Может провозгласить его символ, Перл, олицетворением самого главного в себе (своим живым иероглифом). А стыд Димсдейла неизменен, невыразим и невыносим; он выдавливает из него жизнь. Стыд Димсдейла, безмолвный и опустошительный, иссушает глубины его существа. Возникает вопрос: как получается, что Гестер способна переживать реальность своей алой буквы и своего младенца и предъявлять их миру, в то время как Димсдейл может лишь отстраниться от мира? Возможно, стыд Гестер определяет реальность, а стыд Димсдейла опустошает реальность. Димсдейл не может выдать свою правду; более того, не может приоткрыть миру ничего «такого, за чем может скрываться дурное». Почитаемый и обожаемый священник, источник утешения и ободрения для своей паствы, он должен соответствовать своему образу. Он пригвожден к столбу этого образа, закован в колодки всеобщего восхищения: «Невыразимое несчастье столь лживого существования заключается в том, что ложь отнимает всю сущность и вещественность

Глава 5

у окружающих нас реальностей, которые небесами предназначены для того, чтобы радовать и питать наш дух. Неискреннему человеку вся вселенная кажется лживой — она неосязаема, она превращается под его руками в ничто. И сам он — в той мере, в какой показывает себя в ложном свете,— становится тенью или вовсе перестает существовать» [27].

Три метких вопроса маленькой Перл указывают на глубокие и непоправимые последствия, которые имели для Димсдейла годы безмолвного тайного стыда: «Что означает эта буква, мама?... И почему ты носишь ее?... И почему пастор прижимает руку к сердцу?» [27] Рука на сердце — это единственный зримый символ, который Димсдейл может себе позволить. Жест, далекий от того, чтобы передать глубину или интенсивность его страдания. Он выражает усилия сокрытия, но непроницаемым образом: даже для Гестер «преподобный мистер Димсдейл не проявлял признаков какого-либо острого страдания, кроме того, что он, как заметила еще маленькая Перл, прижимал руку к сердцу». [27] «А» Гестер закрывает ее сердце и одновременно с ним говорит. Сердце Димсдейла, напротив, обнажено и невидимо, уязвимо и немо, недоступно и постоянно уязвляемо непониманием окружающих.

Димсдейл говорит Гестер: «Ты, Гестер, счастливая: ты открыто носишь алую букву на груди своей! Моя же пылает тайно! Ты не знаешь, как отрадно после семилетних мук лжи взглянуть в глаза, которые видят меня таким, каков я в действительности! Будь у меня хоть один друг или даже самый заклятый враг, к которому я, устав от похвал всех прочих людей, мог бы ежедневно приходить, и который знал бы меня как самого низкого из всех грешников, мне кажется, тогда душа моя могла бы жить. Даже такая малая доля правды спасла бы меня!

Но кругом ложь! Пустота! Смерть!» [27]

По-видимому, Димсдейл выносит себе приговор за то, что он должен таиться. Он таится не только от внешних наблюдателей (например, Чиллингуорса); более важно, что он прячется и от собственного представления о том, что нужно видеть этим внешним наблюдателям. Он прячется от себя самого, поскольку предал свой идеал себя, внешне воплощенный в его профессии священника и в уважении, которое питает к нему паства. Димсдейл выносит себе скрытый приговор — за фальшь по отношению к себе и к другим; за то, что

отсутствует как любовник и как отец; за неспособность сохранять отношения с кем бы то ни было. Гестер, у которой, в отличие от Димсдейла, нет этих тяжело травмирующих конфликтов Сверх-Я, может использовать свой стыд, чтобы выразить и защитить себя такую, как она есть. Она также может выставлять на всеобщее обозрение то, как она дорожит узами, соединяющими ее с Перл. Ее способность любить и растить своего ребенка может служить для нее источником гордости, а честность и уверенность в способности защитить Перл — источником силы. Всех этих качеств естественно было бы ожидать от священника, но Димсдейл их лишен.

В работе с пациентами эта тема токсического стыда и обмана, совместно угрожающих психической жизнеспособности, возникает снова и снова. Димсдейл ощущает фальшь, пустоту и омертвление из-за того, что его подлинное психическое бытие находится под страшной угрозой, и он неспособен устанавливать какие-либо связи. Один мой пациент говорил о подобном конфликте: «Главное — кто же ты на самом деле. Ты должен идентифицироваться с человеком, чтобы быть с ним в отношениях. Должен видеть в себе что-то, что видишь в нем. В каждой отношениях есть какое-то отождествление. Я хочу видеть сходство. Для меня очень мучительно, что я редко его нахожу. Когда не можешь распознать в других то, чего не можешь увидеть в себе, получается, что у тебя нет идентичности. Без нее невозможны отношения» [8, p. 32].

Такие пациенты испытывают стыд из-за того, что вынуждены обманывать и притворяться, чтобы не выдать свою пустоту и несостоятельность⁹. Вместе с тем, они ожидают безоговорочного осуждения и отвержения, если другие увидят то, что они отчаянно пытаются скрыть от себя самих. Они чувствуют себя отчаянно одинокими, но зачастую им менее дискомфортно испытывать уверенность в отвержении со стороны других, чем осознать бремя своего постыдного, ими самими на себя возложенного, одиночества. Если такая двойственность, такая фальшь сохраняется продолжительное время, это приводит к глубочайшему смятению и страданию: «Ни один человек не может так долго быть двуликим: иметь одно лицо для себя, а

⁹ Исследование динамики обмана и стыда, а также обсуждение психологической динамики шпионов и двойных агентов см. в [9].

другое — для толпы; в конце концов, он сам перестанет понимать, какое из них подлинное» [27]. Такое замешательство губительно для чувства реальности, поэтому остаются лишь фальшь, одиночество, пустота и смерть.

«Моральное одиночество», стыд и пустота, убивающие личность, описаны и Конрадом. В романе «Глазами запада» [3] протагонист Разумов, которому предстоит предать друга, покидает ничего не подозревающего Халдина. Разумов бесцельно бродит зимней ночью. Он находится в безысходной, крайне конфликтной ситуации. Если он поможет Халдину, он станет соучастником преступления; если предаст его — предаст не только друга, но и самого себя. «Он отчаянно жаждал совета», — говорит нам Конрад. В рефлексивном отступлении автор продолжает: «Кому ведомо подлинное одиночество — не привычное слово, а обнаженный ужас? Даже перед одинокими оно закрыто маской. У последнего изгоя есть воспоминание или иллюзия, которые он лелеет. Порой фатальное стечение обстоятельств на мгновение поднимает завесу. Только на мгновение. Ни одно человеческое существо не может вынести твердый взгляд на моральное одиночество без того, чтобы не сойти с ума» (р. 30-31).

Гестер способна гордо демонстрировать миру свое «бремя бесчестья»; священник, напротив, не может явить ничего, кроме «бесмысленной издевки и гнета своего доброго имени!» [27] Для Гестер «алая буква была... пропуском в области, запретные для других женщин. Стыд, отчаяние, одиночество! Таковы были ее суровые и ожесточенные учителя. Они сделали ее сильной, но вместе с тем научили и дурному. Пастору же не пришлось пройти через такой жизненный опыт, который вывел бы его за черту общепринятых законов...» [27]

Готорн говорит, что сильной Гестер сделали стыд, отчаяние и одиночество. Затем он внушает читателю мысль о том, насколько узок и затхл мир Димсдейла, всегда подчинявшегося диктату внешних условий и одобрения окружающих, не переходившего «черту общепринятых законов». Готорн дает нам понять, что у Димсдейла нет «пропуска»; он не может преодолеть эту черту, так как неспособен, в отличие от Гестер, выносить стыд, пустоту, одиночество и отчаяние.

В финальной сцене признания Димсдейл говорит: алая буква Гестер — «лишь тень того, что он носит на груди своей, но и этот красный знак — лишь слабое подобие того клейма, которое испепелило

его сердце!» [27] Смысл этого вопля из глубины сердца в тот момент может быть понят лишь отчасти. Пока читатель старается представить, как выглядит Димсдейл, где он находится, что с ним происходит, ему сообщают, что внезапно Димсдейл «...сорвал с груди свою священническую повязку. Тайна была раскрыта! Но не подобает описывать это откровение»¹⁰.

Такой риторический прием — умолчать, воздержаться от фактологического описания, чтобы воображение читателя довершило картину,— вызывает тревогу ожидания. Но это не весь его эффект. Он также позволяет читателю ощутить в фантазии стыд за протагонистов, заставляющий сопротивляться желанию посмотреть пристальнее; он создает конфликт в читателе, который, отворачиваясь, жаждет знать. Что обнаружилось? Почему не подобает описывать то, что, наконец, стало зримым? Каковы скрытые связи между почитанием и стыдом? История продолжается, оставляя все вопросы без ответа.

«Большинство очевидцев уверяли, что на груди несчастного священника видели алую букву — точное подобие той, которую носила Гестер Принн. Эта буква запечатлелась на его теле. Что же касается ее происхождения, то его объясняли по-разному, конечно, лишь предположительно». [27]

СТЫД, КОНФЛИКТ, ТРАГЕДИЯ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ

Готорн пишет об «испепеленном сердце» Димсдейла. Каким образом стыд «испепеляет сердце»? И что автор хочет нам сказать относительно причины смерти Димсдейла? Мы возвращаемся к вопросу о том, что значит в применении к стыду Димсдейла «глубже» и «токсичнее».

Как возникает страх стыда? И каким образом он ведет к вытеснению, которое, в свою очередь, углубляет стыд и делает его более токсичным? Если думать о тревоге, исходя из психоаналитических теорий тревоги, то можно сказать, что стыд — своего рода сигнал. Он пробуждает бессознательные фантазии провала, оставления и полного исключения из социальной иерархии [12, р. 334]. Страх

¹⁰ Последнее предложение в русском переводе отсутствует. – Прим. пер.

остракизма может вступить в злокачественный альянс с оценками Сверх-Я; в результате изоляция, которой страшится индивид как наказания за нечто постыдное, становится для него реальностью и обоснованием чувства крайнего одиночества: другие правы, когда они уходят. Таким путем стыд может инициировать мощные защитные реакции вытеснения, которые, будучи подкреплены суровым осуждением со стороны Сверх-Я, изгоняют из сознания переживания и фантазии стыда, отправляя их во тьму и глубину, где продукты их внутреннего метаболизма пожирают чувство «я»¹¹.

Динамика и конфликты, которые составляют движущие силы трагедии Эдипа, связаны с подобными же переживаниями. В финальном акте «Царя Эдипа» Эдипа, уверенного в своем почитании народом, ожидают слепота, проигранное состязание, поражение, унижение и полная изоляция. После того, как Эдип и Димсдейл перед глазами публики предстали совсем не такими, какими слыли, когда они уже не могут оставаться олицетворением силы, успеха и безопасности, их глубокая ненависть к себе вырывается на свободу. Опора на идеализацию со стороны других может, таким образом, служить защитой от стыда и ненависти к себе. Эдип ослепляет себя, открывая народу себя истинного и тем самым разрывая свои зримые связи с миром. Димсдейл также умирает от собственноручно нанесенной раны, что заставляет вспомнить Филоктета Софокла¹².

Часто можно услышать о том, что одна из главных функций аналитической работы — посредством лечения разговором и свободных

¹¹ Часто в клинических ситуациях и, в частности, в психоанализе защиты от стыда и реакции стыда ошибочно принимаются за паранойю. Если недоверие патологизировано, если агония переживаемого в одиночестве стыда неверно истолкована, то возможно увидеть только агрессию и паранойю, не разглядев скрывающихся за ними отчаяния, гнева на собственную недоступность и обиды на других, вынуждающих испытывать все это. Нередко бывало, что я представлял случай как работу со стыдом, а члены аудитории усматривали в материале классические параноидные защиты.

¹² Стыд Димсдейла можно также рассматривать как родственный стыду, связанному с неопределенностью образа тела. Подтверждение этому мы обнаруживаем в драматической неясности повествования Готорна о его смерти. Какая часть тела была поражена и почему она многозначительно была оставлена без описания? О стыде и образе тела еще предстоит написать целые тома. Хорошее начало положил Пол Шилдер [20, 21].

ассоциаций помочь пациенту репрезентировать свои мысли и чувства как перед собой, так и перед аналитиком. С помощью образов Гестер Принн и преподобного Димсдейла мы имеем возможность вновь рассмотреть, что значит «репрезентация», как действует символизирующая функция и как они связаны с травмой, конфликтами стыда, идеализацией, мазохизмом.

Готорн предполагает, что на теле Димсдейла выжжена алая буква. Чему может научить нас, аналитиков, то различие, которое он делает между буквой Гестер Принн, столь красиво вышитой на ее платье, и буквой Димсдейла, демонстрирующей свою смертоносную силу в ключительных сценах романа?

Стыд Гестер зрим, одно из его проявлений — узы, соединяющие ее с дочерью Перл. Димсдейл же может проявить свой стыд лишь в собственной «невидимости» и отсутствии подлинных отношений с кем-либо. Маска, которую он носит — заботливого и почитаемого священника, — лишь глубже прячет его отчаяние и стыд. Гестер сумела экспрессивно использовать знаки стыда (вышитую «А») и черпать из них ощущение силы. Димсдейл, напротив, хоть и знает о своем стыде, но миру может явить лишь маску, которая воплощает и стыд, и неспособность экспрессивно его использовать. Его чувство, о котором никто не должен знать, и то, о чем люди не должны знать, неизбежно обрекают его на изоляцию и, в итоге, на смерть. Иными словами, в свете контраста между Гестер и Димсдейлом можно увидеть, что репрезентация ведет ее к правде и силе, а его — к фальши, слабости и страданию.

Стыд находится на границе между «я» и другими. Если он непереносим, возникает огромная тревога о том, что «сокровенную суть» увидят «неприкрытой». Тревога эта ведет к тайнам, обману и лжи¹³.

¹³ Психоаналитики, следуя Фрейду, часто уделяют первостепенное внимание чувству вины, а не стыда. Как я уже пытался показать [8, 9], Фрейд склонен был избегать конфликтов стыда, иногда скрывая их за понятием вины. Мы знаем, что он всерьез принял замечание отца: «Из этого мальчика ничего не выйдет». Уязвленный презрением, выраженным в этих словах, он решил доказать неправоту отца. Маски в «Толковании сновидений» и то, насколько защитный характер они носили, были предметом неугасающего интереса не одного поколения. Поразительно, что в снах, признанных Фрейдом своими собственными, — как и в тех, что приписывались ему другими (например, Anzieu, Grinstein), — можно увидеть действие реакций стыда и тревоги по поводу смертоносных взглядов. Для Фрейда характерно камуфлировать

Центральный конфликт стыда — между жаждой быть признанным и ужасом быть увиденным [27]¹⁴— коренится в неспособности установить живую связь с кем-либо, соединенной со стыдом из-за всемогущих желаний, пробуждаемых страхом никогда не быть увиденным или обнаруженным¹⁵. Иногда тревога, обусловленная необходимостью выдерживать эти страхи и конфликты стыда/разоблачения или конфронтацией с ними, становится непреодолимой. В таких случаях индивид испытывает трудности в формировании связей с другими людьми, и критическая задача анализа состоит в исследовании конфликтов стыда.

Маска Димсдейла репрезентирует отчаяние из-за неспособности соединиться с другим человеческим существом, а также глубокий стыд и отчаяние из-за наличия такого фундаментального дефекта или проступка. В этом смысле его маска, или персона, конечно, порождает психический образ, репрезентирует, символически выражает. Однако выражает она именно то, что Димсдейл очень боится

свое «сокровенное я» с помощью защит, обусловленных стыдом: многие его сны мотивированы переживаниями унижения и содержат в себе попытки защититься от этих переживаний путем обращения в противоположное. Примером может служить сон Фрейда «Non vixit» (1900): «... я пристально смотрю на П.; под моим взглядом он бледнеет, глаза становятся болезненно голубыми, его фигура теряет очертания и, наконец, исчезает» («Толкование сновидений»: «Фирма СТД», 2004; с. 426). Во втором красноречивом сне старый Брюкке препарирует таз Фрейда, однако Фрейд ничего не чувствует (с. 455-456). В обоих этих примерах мы можем наблюдать работу защит от стыда. В «Non Vixit» позиции обращены в противоположные по отношению к реальности (унижение Фрейда перед П. превращается в исчезновение П. во сне); во сне о старом Брюкке чувства стыда примечательно устранены, и сновидец «ничего не чувствует».

¹⁴ Этот конфликт живо и волнующе отражен у Эллисон [4] и Пиранделло [14, 15, 16].

¹⁵ Иными словами, страх никогда не быть увиденным или обнаруженным, вместе с переживаниями изоляции и беспомощности, вызывает к жизни фантазии всемогущества — например, фантазию о способности все видеть, или фантазию индивида о том, что он — тайный агент (и, соответственно, может изменять мир, оставаясь невидимым, неузнанным и непризнанным,— незримый двигатель), или фантазию о способности контролировать и/или изменять других посредством собственных мыслительных процессов (т. е. вымарывать нежелательное и ретушью подчеркивать то, что хочется видеть). Эти страхи и желания, зачастую сосредоточенные вокруг страхов и желаний по поводу того, чтобы видеть и быть увиденным (а также не смотреть и не быть увиденным), на мой взгляд, имеют прямое отношение к связям и объектным отношениям.

показать. К тому же маски лишают своих носителей реальности. Вышита «А» Гестер, так же, как ее Перл, является частью ее существа. Персона Димсдейла, напротив, душит его идентичность, выдавливает из его жизни всякое ощущение подлинности и реальности.

Аналитики знакомы с французской традицией, в которой «ментализируемость», процесс «ментализации», играет гораздо большую роль, чем в американской традиции¹⁶. Современные авторы знакомы также с подходом Биона к нерепрезентируемому, которое он называет «бета-элементами». Однако в аналитической литературе часто не уделяется должного внимания тому, в какой степени нерепрезентируемое может со стыдом переживаться как *единственная* реальность. Это создает огромные препятствия в аналитической работе. Под «нерепрезентируемым» я здесь понимаю то, что невозможно вызвать в представлении, осмыслить, вообразить, на что невозможно отреагировать.

В применении к Димсдейлу об этом можно сказать так: наиболее реальным для него (поскольку наиболее страшит) является его бесчестье, стыд и изоляция; он сам приводит себя к исходу, которого так стремится избежать посредством идеализации и опоры на восприятие его другими (его паствой). Димсдейл боится быть разоблаченным в качестве отца Перл, потому что это опозорило бы его и показало бы пустоту его претензий на почтение и уважение прихожан. Поэтому то, что он в состоянии «репрезентировать», или «символизировать», неизбежно оставляет скрытой суть его идентичности. И Димсдейл жаждет правды, но не способен ее обрести. «Говори правду! Говори правду! Говори правду! Не скрывай от людей того, что есть в тебе, если и не дурного, то хоть такого, за чем может скрываться дурное!» [27]

¹⁶ К французской традиции я причисляю Лакана [11], которого его работы, посвященные стадии зеркала, могли бы привести к более основательному рассмотрению конфликтов стыда. Безусловно, он был на пути к этому, так же, как и Кохут [10]. Однако ни один из них так и не исследовал боль интенсивных конфликтов стыда, феноменологически не описал типичные защитные механизмы, используемые для совладания с ней. Другой взгляд на конфликты стыда можно найти у Сартра [17, 18, 19], особенно в его исследованиях связей между переживанием «я смотрю», переживанием «на меня смотрят» и стыдом.

Мысль, которую так страстно выразил Готорн, состоит в следующем: то, что Димсдейл был неспособен выразить, открыть, репрезентировать, вызвать в представлении (и что породило рану в форме буквы «А»)¹⁷, смогло убить его, будучи выжжено на его теле. Это не значит, что Димсдейл не сознает свой стыд и свое страдание. Скорее убеждение Димсдейла, что он обречен страдать в одиночестве, лишает его жизнь реальности, истощает ее изнутри, оставляя его неспособным выразить себя подлинного. Получается, что единственная его реальность — та, что показана в конце книги: человек, умирающий от раны, которую он не может не таить, человек, чьи чувства настолько перевешивают все, что он мог бы выразить в словах или

¹⁷ Имея в виду теперешние дискуссии относительно символизации и ментализации, стоило бы рассмотреть исторический контекст этих дискуссий и роль динамики стыда. Надеюсь, что этой относительно глобальной задаче в скором времени будет уделено заслуженное внимание, а здесь будет полезно сделать несколько замечаний. Те, кто считают ментализацию завершающим, или конечным пунктом процессов мышления, на самом деле искажают и ограничивают его спектр, поскольку это подразумевает, что мысль не находит затем выражение в чувствах, а некоторым образом «застревает» в них. Гениальность Фрейда проявилась в том, что он описал мышление как не отделимый от жизни процесс. И он, концептуализировав мышление как процесс жизни, нуждался в бессознательном в качестве своего рода резервуара мышления. Если же, напротив, «нементализируемое» оказывается аналогом грязи, которую, как известно, Мэри Дуглас называла «неуместной материей» (нементализируемое и есть «неуместная», или «неподходящая» материя), то «чистым» и, стало быть, приемлемым оказывается лишь то, что уместно (иначе говоря, ментализируемо). Такой взгляд входит в противоречие с понятием бессознательного у Фрейда, подменяя его неким позитивизмом.

По Фрейду — отчасти благодаря тому, что он мог опереться на концепцию бессознательного, — сфера мышления гораздо шире сферы языка, и границы между нормальным и патологическим значительно более проницаемы, чем готовы допустить многие сторонники концепции ментализации (см., например, [5]). В согласии с традицией лингвистов и структуралистов, они (как в Англии, так и во Франции) выражают убежденность в том, что нет реальности вне «ментализируемого», как если бы только язык (любой символический код) устанавливал для нас, что именно реально; таким образом, концепция бессознательного Фрейда в очередной раз оказывается лишена той значимости, которую он ей придавал. При всем этом я считаю, что философски компетентная дискуссия о ценности термина ментализация — без претензий на теоретизирование в области мышления или познания — могла бы быть полезной и своевременной. Теории языка, мысли и реальности (и также взаимосвязи между всеми тремя) восходят к началам философии и пронизывают теологические диспуты. Жаль будет, если текущие полемики по поводу «ментализации» окажутся оторваны от такого богатого контекста.

символах, что внешний мир съезживается для него до нереальности, а чувства становятся неким видом невообразимой гиперреальности. Ему остаются невыразимые одиночество и страдание.

Подобно Эдипу, Димсдейл, переоценивая собственную силу и недооценивая свои отношения с другими, не способен приемлемым для себя способом выразить свой стыд кому-нибудь: он детерминирован той реальностью (возможно, это единственная его реальность), которую скрывает. Его стыд лишает его всякой надежды быть признанным таким, каков он есть. Более того: всеобщее уважение, восхищение, идеализация окончательно решают его судьбу — он и вообразить не в состоянии, как он мог бы «обозначить» перед другими свои переживания боли и краха и таким образом получить шанс вырваться из своей изоляции, своей фальши¹⁸.

Пастве Димсдейла нужно видеть в нем того, кем он не является. Самоидеализация Димсдейла — отраженная в его идеализации прихожанами — в соединении с невозможностью для него репрезентировать вызывающие стыд чувства, приводит его к внутреннему расколу, отчуждает от самого себя. Страх не соответствовать собственным стандартам и ожиданиям, которые он читает в глазах других, вынуждает Димсдейла ретироваться в «сумеречный» мир обмана, где идентичность — не более чем видимость. Обман становится знаком его стыда, который приходится прятать все более изощренно. Подобно многим нашим склонным к переживанию стыда пациентам, Димсдейл обречен обращаться к идеализации и нагруженным стыдом защитами, чтобы избежать горя, связанного с утратой (среди прочего) идеала «я», — утратой, которая грозит унести с собой оставшуюся часть его существа¹⁹.

¹⁸ Для Сартра ад — это другие люди. Важный компонент в конфликтах стыда — фантазийный наблюдатель индивида (который является внутренним) и то, каким образом индивид использует внешние унижения на службе внутреннего осуждения. См., например, главу « Взгляд » в книге «Бытие и ничто» [17] и Килборн [8].

¹⁹ В «Алой букве», как и в «Царе Эдипе», то, что может быть узнано, и есть то, к чему индивид не слеп (слепота — не случайно столь глубокая тема у Софокла). Эдип и Димсдейл оба отказываются узнать себя; этот отказ, это сопротивление навлекают на них невыносимый позор в собственных глазах, неотвратимо приводят их к смерти.

Резюмируя, можно сказать, что Димсдейл, идеализируя себя через восприятие своей паствы, решает свою судьбу. Он обрекает себя на нестерпимый стыд и изоляцию. У него, как и у Эдипа, страх быть увиденным иначе, нежели могучим и великолепным, порождает стыд, а стыд ведет к обману, который, в конечном счете, побуждает к идеализации и способствует тому, что связанные со стыдом переживания оказываются невыносимыми.

Если стыд сопряжен с утратой связей с другими людьми, с утратой самой возможности этих связей, то он означает невыносимое одиночество, приводящее индивида к уничтожающему самоосуждению за непригодность жизни в каком-либо человеческом обществе, за своего рода отторжение его социальным организмом, изгнание из человеческой среды. Отсюда — предельная изоляция и трагедия героев Софокла, которые предпочитают умереть, но не принять ожидающее их бесчестье, и которых, казалось, лишь исключительно свободная воля приводит к саморазрушению.

«Алая буква» показывает нам путь к исследованию ряда взаимосвязанных тем, относящихся к динамике стыда, конфликтам стыда и трагизму. Это стыд и идеализация, стыд и ментализация, стыд (символизированный, или ментализированный) как защита и стыд как зеркало (выставление напоказ собственного стыда, заставляющее других испытывать стыд). Это также стыд Эдипа — трагический стыд, или стыд тех, кто, отчаянно пытаясь избежать уготованного им стыда, создают себе репутацию в собственных и чужих глазах, в результате лишая себя всякой надежды быть признанными. Так они навлекают на себя стыд в его самых уничтожающих формах, который больше не позволяет узнать в них человеческие существа, порождает остракизм и, в конечном счете, убивает. Таким образом, конфликты стыда Димсдейла — вместе с тревогами и страданием, которые они порождают, — фундаментально родственны конфликтам, составляющим суть греческой и вообще, как мне кажется, человеческой трагедии. Сделать эти конфликты более распознаваемыми и вместе с тем менее нестерпимыми — непростая задача анализа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Adamson, J. (1999). Guardian of the inmost me. In *Scenes of Shame. Psychoanalysis, Shame and Writing*, ed. J. Adamson and H. Clark. Albany: SUNY Press, pp. 53-82.
2. Bion, W.R. (1959). Attacks on linking. *International Journal of Psychoanalysis* 40:308-318.
3. Conrad, J. (1911). *Under Western Eyes*. New York: Doubleday Anchor, 1963.
4. Ellison, R. (1952). *The Invisible Man*. New York: Vintage Books, 1990.
5. Fonagy, R., Gergely, G., Jurist, E. L. and Target, M. (2002). *Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self*. New York: Other Press.
6. Freud, S. (1900). The interpretation of dreams. *Standard Edition* 4/5.
7. Hawthorne, N. (1850). *The Scarlet Letter*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
8. Kilborne, B. (2002). *Disappearing Persons: Shame and Appearance*. Albany: SUNY Press.
9. Kilborne, B. (2004). Deceptively simple or simply deceptive: Shame and deceit. Unpublished manuscript.
10. Kohut, H. (1971). *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press.
11. Lacan, J. (1966). *Ecrits*, transl. A. Sheridan. New York: Norton.
12. Lansky, M. (1997). Envy as process. In *The Widening Scope of Shame*, ed. M. Lansky and A. Morrison. Hillsdale, N.J.: Analytic Press, pp. 327-338.
13. Lewis, H. B. (1971). *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press.
14. Pirandello, L. (1904). *The Late Mania Pascal* transl. W. Weaver. London: Andre Deutsch, 1964.
15. Pirandello, L. (1926). *One, None and a Hundred Thousand*, transl. S. Putnam. New York: Dutton, 1933.
16. Pirandello, L. (1952). *Naked Masks: Five Plays by Luigi Pirandello*, ed. E. Bentley. New York: Dutton.
17. Sartre, J.-P. (1943). *Being and Nothingness*, transl. H. E. Barnes. New York: Citadel, 1964.

Глава 5

18. Sartre, J.-P. (1975). *The Emotions: Outline of a Theory*. Secaucus, N.J.: Citadel.
19. Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
20. Schilder, P. (1950). *The Image and Appearance of the Human Body*. New York: International Universities Press.
21. Schilder, P. (1972). Psychoanalytic remarks on *Alice in Wonderland* and Lewis Carroll. In *Aspects of Alice*, ed. R. Phillips. London: Gollanz.
22. Updike, J. (2001). Hawthorne down on the farm. *New York Review of Books*, August 9.
23. Wurmser, L. (1981). *The Mask of Shame*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
24. Wurmser, L. (1997). The shame about existing: A comment about the analysis of “moral” masochism. In *The Widening Scope of Shame*, ed. M. Lansky and A. Morrison. Hillsdale, N.J.: Analytic Press, pp. 367-382.
25. Wurmser, L. (1999). *The Power of the Inner Judge: Psychodynamic Treatment of the Severe Neuroses*. Northvale, N.J.: Aronson.
26. Wurmser, L. (2004). Abyss calls out to abyss: Oedipal shame, invisibility, and broken identity. *American Journal of Psychoanalysis* 63:299-316.
27. Готорн Н. *Алая буква*. Пер. Н. Л. Емельянниковой. М., «Художественная литература», 1957.

ГЛАВА 6

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ СЛАБОСТИ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ТЕХНИКА: ФРЕЙД, ФЕРЕНЦИ И ЖИЗЕЛЛА ПАЛОШ

(Напечатана в журнале *ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕХНИКА*, М., 2016, №8 (95). С. 664-680)

*«Вся история является интерпретацией настоящего»
(Бенедетто Кроче)*

ОЩУЩЕНИЕ ПУЛЬСА ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

В данной статье я буду исследовать взаимоотношения Фрейда и Ференци с целью прояснения движущих сил стыда и их влияния на создание теории. Часто полагают, что психоаналитическая теория представляет собой продвижение вперед и что подобные движения всегда являются продвижениями, потому что они новее и современнее. Поэтому описание неупорядоченных и часто запутанных и ставящих в тупик взаимоотношений между теоретиками психоанализа столетней давности служит напоминанием, что теоретический прогресс мало чего стоит, если не позволяет нам быть одновременно более уважительными и более эффективными в лечении пациентов.

К тому же, трудности во всяких человеческих взаимоотношениях теми или иными путями вмешиваются в психоаналитическую работу. История общественных наук необычайно полна неисторическими и позитивистскими предположениями, жертвой которых иногда становилась история психоанализа¹. Использование истории для за-

¹ Проблема позитивизма в истории общественных наук поднимает множество важных вопросов о причинности. Достаточно сказать, что я в другом месте [18] связал возрастание позитивизма в общественных науках с религиозным возрождением в начале XIX века и с потребностью в чувстве позитивности, с опорой на определение рациональности Уильямом Джеймсом как «чувства целесообразности».

Глава 6

верения себя в том, что подобные недоразумения случались лишь в прошлом и что мы теперь свободны от них, несет в себе опасность презентизма и делает недоступными сложности в отношениях и личные конфликты, обуславливающие те или иные из наших избеганий. Так как, по самой природе нашей работы, она включает в себя двух пылких и неизбежно несовершенных людей, наше теперешнее осознание того, сколь храбро как Фрейд, так и Ференци боролись со своими профессиональными ответственностями, своими дружбами, своими лояльностями, своими амбициями и своими тревогами, может послужить полезным напоминанием о том, что никакая теория, безотносительно к тому, сколь она современна, не может защитить нас от подобного рода борьбы. Всё, что мы можем делать, так это приводить в порядок наши аналитические ресурсы, наше понимание теории и техники, наш клинический опыт, схватывание нами собственных чувств и представлений о том, что мы сейчас делаем, и наше уважение к человеческому страданию в надежде на то, что всего этого будет достаточно. Часто, как в случае Фрейда и Ференци, это не так.

Есть и вторая причина для повторного исследования взаимоотношений Фрейда и Ференци с целью прояснения их смысла для людей, живущих в наше время. Она связана с нашим подходом к истории психоанализа. Трюизмом является высказывание, что мы должны учиться на своих ошибках. Оно столь же применимо к научению, происходящему из понимания ошибок наших предшественников. Если мы не можем учиться на их ошибках, мы вряд ли сможем учиться на собственных ошибках. В особенности, в политическом климате, в котором царит самодовольство и ошибки часто признаются лишь у политических оппонентов и никогда у себя, взаимоотношения Фрейда и Ференци могут служить, в наше время, в качестве ресурса: для постановки важных вопросов, для высказывания предположений о том, каким образом могут использоваться наши психоаналитические идеи и техники пробным образом применительно к людям, которые не находятся у нас на кушетке, и давать вдохновение для нашей работы в особенно трудных обстоятельствах и в трудные времена. Таким образом, история психоанализа не есть пустое упражнение в прикладном психоанализе, использующее личные и биографические сведения, которые могут предоставить переписка, документы и

публикации; это живое целое, частью которого являемся мы сами. Поэтому имеются способы использования аналитического исследования собственных озабоченностей, желаний, страхов, представлений и искажений, которые прямо применимы к нашему пониманию прошлого. Цель данной статьи не в том, чтобы выставить напоказ ошибки как Фрейда, так и Ференци; скорее, она направлена на лучшее понимание того, чему мы можем научиться в настоящее время на этих ошибках – и блеске ума – их обоих.

Вначале следует отметить, что самоанализ Фрейда избавил его от стыда раскрытия себя другому человеку. Другими словами, опыт анализа Фрейда не включал в себя анализ стыда, потому что не было другого человека, перед которым он мог испытывать стыд. В этом отношении опыт анализа Фрейда и Ференци фундаментально отличается. Для Ференци, показ своих ошибок и изъянов занимал важное место в его взаимоотношениях с Фрейдом и был тем более приводящим в замешательство из-за его борьбы с идеализацией; потребность Ференци идеализировать Фрейда обслуживала много функций, одной из которых была защита от собственного стыда. Возможно, полезно подчеркнуть, как идеализация и стыд могут травить друг друга во взаимоотношениях, каждое усиливая друг друга и приводя иногда к внутреннему переживанию основного конфликта, расщеплению и иллюзорности. Потребность Ференци в испытывании стыда и потребность Фрейда в идеализации, потребность Ференци идеализировать Фрейда и потребность Фрейда стыдить Ференци – всё это играло свою роль в их взаимоотношениях, совместно с теми путями, следуя которым, они оба сталкивались (и оказывались неспособными к столкновению) со своим стыдом.

Подоплека и хронология

Кроме того, в контексте взаимоотношений Фрейда и Ференци может оказаться полезным параллельное рассмотрение теории травмы Ференци и гипотезы Фрейда о соблазнении, а также его теории детской сексуальности. Однако позвольте мне вначале представить некоторые сведения из жизни Ференци, которые послужат канвой для последующих взаимоотношений Фрейда и Ференци, а также дать

хронологическое изложение взаимоотношений Ференци с Жизеллой Палош, той женщиной, которая проходила у него анализ и на которой он, по настоянию Фрейда, в конечном счете, женился.

Шандор Ференци родился в 1873 и был восьмым из двенадцати детей. Отец Ференци, чьим любимцем он был, умер, когда Ференци было 15 лет. Следовательно, у Ференци не было отца, который смог бы провести его через шторма и сексуальные конфликты и соперничества юношеского возраста. Подобная нехватка сделала Фрейда в еще большей степени центральной фигурой в жизни Ференци. Из прочитанного мной я вынес впечатление, что мать Ференци – некая призрачная фигура. Ференци получил степень доктора в Венском университете, а затем возвратился в Будапешт в 1897, где работал в общественных госпиталях и открыл частную практику (которая включала в себя работу с судами) несколько лет спустя.

Та женщина, на которой Ференци суждено было жениться по настоянию Фрейда, Жизелла Палош (урожденная Альтшюль), была членом семьи, знакомой Ференци с детства в городе, где он родился (Мишкольц, Венгрия). Младший брат Ференци Лайош женился на дочери Жизеллы, Магде, сестре Эльмы. Кроме того, как Магда, так и первый муж Жизеллы, Геза Палош, были резко против какого-либо союза между Ференци и Жизеллой. Палош был старше Жизеллы, которая была старше Ференци, и представлял собой запрещающую отцовскую фигуру.

У Ференци был роман с Жизеллой в 1900, после которого их отношения продолжились, несмотря на брак Жизеллы с Гезой Палошем. Где-то в районе 1910, Ференци берет Жизеллу на анализ. Несколько месяцев спустя после окончания короткого анализа Жизеллы, она просит Ференци взять свою дочь Эльму (свояченицу брата Ференци Лайоша) на анализ. Ференци согласился (14 июля, 1911). Всё усугубилось, когда возлюбленный Эльмы застрелился, а сама Эльма впала в глубокую депрессию. В ответ на душевные страдания Эльмы и ощущая себя объектом страстных желаний, Ференци борется с нежными чувствами к Эльме. Ференци сообщает по секрету Фрейду (декабрь 1911): «Эльма стала для меня особенно опасна в тот момент, когда после самоубийства молодого человека стала крайне нуждаться в чьей-либо поддержке и помощи в ее трудном положении. Я оказал ей существенную помощь, хотя и сдерживал испытываемую к ней

нежность, понимая всю сложность текущего момента. Однако тучи рассеялись и ... она завоевала мое сердце».

Ференци направляет Эльму к Фрейду для завершения анализа. Здесь, как и в случае взаимоотношений Ференци с Жизеллой, сыграла свою роль амбивалентность. Ференци надеется как на то, что Эльма проработает свои фантазии замужества на нем и, таким образом, сможет вновь заверить Ференци в том, что выбрала его свободно (сделав нечто такое, что ему трудно было сделать самому), так и на то, что анализ не будет иметь успеха и что Эльма покажет свою несостоятельность. Ференци, по-видимому, полагался на то, что Фрейд освободит его от мук амбивалентности, так что ему не придется делать собственный выбор. Однако Фрейду было явно затруднительно оправдывать подобную надежду. Возможно даже, что сама сексуальная природа проявляемого Ференци желания по отношению к Эльме (с потенциальной возможностью появления детей) испугала Фрейда и заставила опасаться, что он может утратить интенсивность восхищения и любви к нему со стороны Ференци.

В конечном счете, Фрейд отправляет Эльму обратно к Ференци для завершения анализа. Ференци пишет Фрейду (25 апреля, 1912), что если Эльма не «признает своих сопротивлений, ... тогда я твердо намерен отказаться от нее». Данное замечание, по всей видимости, указывает на движущие силы в проводимом Фрейдом анализе Ференци. Фрейд настойчиво говорит как прямо, так и косвенным образом, о сопротивлении Ференци, и эти движущие силы пропитывают сообщения о борьбе Ференци против женитьбы на Жизелле. Фрейд пишет Ференци (12 марта, 1916): «Из Вашего последнего письма определенно следует, что Вы боитесь отца ... Человек должен быть способен решать, любит ли он женщину или нет даже с заложенным носом. Конечно, я знаю, сколь трудно проводить отличие между психическим и соматическим у самого себя». И в подстрочном примечании к письму Фрейда к Ференци от 20 апреля 1919, Фрейд наглядно комментирует свою оценку физических болезней у других членов его группы. «Ранк все еще в постели, но лишь с больным горлом. Федерн валяет дурака с плевритом».

К эдиповой драме добавляется не только исходящая от Фрейда рекомендация Ференци жениться на Жизелле (Фрейд дает эту рекомендацию в письме от 15 марта 1917 года, написанном на следующий

день после получения запроса от Ференци: «Ваша воля будет исполнена»), но также известие о смерти Палоша (бывшего мужа Жизеллы, с которым она недавно развелась), доходит до Жизеллы и Ференци утром в день их свадьбы, в марте 1919. Ей 54, а ему 46.

Мне представляется важным прояснить, сколь тесно переплетенными и чреватými треугольными (эдиповыми) конфликтами были три самых важных для Ференци взаимоотношений: с Жизеллой, с Фрейдом и с дочерью Жизеллы Эльмой. Кроме того, такое переплетение могло бы стать объектом анализа, если бы Фрейд был более чувствительным к потребности анализа идеализации и стыда. Однако, по-видимому, этому воспрепятствовали личные обстоятельства Фрейда, которые лишили его какой-либо возможности проработки собственных движущих сил стыда со своим аналитиком; у Фрейда не было аналитика для установления границ. Для оттеснения страхов унижения, коренящихся в его детских переживаниях (например, «из этого ребенка никогда ничего не выйдет»), и усиленных его желанием стать знаменитым, а также его соревновательными стремлениями, Фрейд нуждался в идеализации со стороны других людей, и эта потребность сделала Фрейда слепым относительно его ответственности как аналитика как перед Ференци, так и по отношению к себе. К тому же, он испытывал искреннюю привязанность к Ференци как к близкому другу.

В статье Фрейда «Психоанализ и телепатия» (1921 S.E. 18 P.191-192) Фрейд пишет о треугольнике, в котором дочь приходит в анализ, потому что интересующий ее мужчина не может сделать выбор между ней и ее матерью. В данном случае Фрейд мог сослаться на нерешительность Ференци, симпатии которого были разделены между Жизеллой и Эльмой, или на свою собственную нерешительность (он также делил свои симпатии между двумя женщинами). По крайней мере, Фрейд должен был определить свою позицию по отношению к расколу в душе Ференци, что повлекло бы за собой собственные переживания по поводу двойной симпатии².

Позвольте мне теперь вернуться из 1919, даты женитьбы Ференци на Жизелле, к 1900, к тому году, когда между Ференци и Жизеллой

² [14, p.7], в которой Андре Хейнел комментирует связь между этой статьей Фрейда и треугольником Ференци-Жизелла-Эльма.

завязался роман. Это, как вы помните, произошло спустя три года после возвращения Ференци из Вены, где он завершил свое медицинское образование. Между 1900 и 1919 произошло много важных событий. Однако позвольте мне сосредоточиться на тех немногих из них, которые представляются мне особо важными для взаимоотношений Фрейда и Ференци.

2 февраля 1908 года Ференци встречается с Фрейдом. В августе 1909 года Фрейд, Ференци и Юнг отправляются в Америку, где Фрейду предстоит прочитать свои Кларковские лекции. По пути через Атлантический океан Фрейд, Юнг и Ференци поочередно анализировали сновидения друг друга. Будучи в Университете Кларка, Фрейд и Ференци имели обыкновение совершать длительные прогулки перед лекциями Фрейда, во время которых Ференци описывал в общих чертах содержание лекции, которую вскоре после этого предстояло прочесть Фрейду.

Где-то в районе 1910 Ференци берет Жизеллу на анализ. В 1910 Фрейд и Ференци проводят вакационное время в Сицилии, где Ференци ожидает от Фрейда такой открытости, на которую Фрейд не соглашается, ссылаясь на свои разочарования с Флиссом, вместе с гомосексуальными намеками и подтекстами. В письме Ференци к Фрейду от 3 октября 1910 года он говорит о правдивости, об идеале взаимоотношений «между двумя мужчинами, которые непреклонно говорят друг другу правду, принося в жертву любые другие соображения ... Таков был идеал, которого я искал; я хотел наслаждаться не ученостью, а тесной мужской дружбой». Затем Ференци упоминает о сновидении, в котором видит Фрейда обнаженным, и истолковывает его как указание на собственное желание «абсолютной взаимной открытости». Фрейд отвечает 6 октября: «Вы не только заметили, но и поняли, что я не испытываю больше потребности в столь полной личной отдаче, и верно указали на травматический характер этой потребности... Гомосексуальная направленность исчезла, превратившись в разрастание собственного Я. Мне удалось то, что не выходит у параноиков» [34, с.89]. На что Ференци отвечает, ссылаясь на здоровое ядро своей идеи о правде, и связывая ее со «стремлением ребенка к правде ... Я все еще твердо уверен в том, что ненормальна не правдивость, а чрезмерная секретность...» [2, р.136].

14 июля 1911 года Ференци сообщает Фрейду, что взял дочь Жизеллы, Эльму, на анализ. Той осенью Ференци влюбляется в Эльму и пишет Фрейду о своих затруднениях. По настоянию Ференци, 1 января 1912 года Фрейд берет Эльму на анализ, который заканчивается на пасху в том же году (1912). Позднее в 1912 Ференци возобновляет анализ Эльмы³.

Затем в 1914 году Ференци начинает свой анализ с Фрейдом. Эта часть анализа продолжается лишь от 15 до 20 дней, так как Ференци призывают на войну. В 1914 году Фрейд пишет «Заметки о любви в переносе» (написанные в 1914 и опубликованные в 1915). В этой работе Фрейд обсуждает тему установления границ и их уместности для аналитической работы, выдвигает концепцию «любви в переносе» как открывающую ворота в шторма эмоций. Однако, как ясно видно из полемики между Нуссбаумом и Фридманом [22] в недавней публикации в JAPA, данное обсуждение также затрагивает вопрос о том, насколько «любовь в переносе» может походить на настоящую любовь, насколько «подлинной» она является.

Несколькими годами ранее в письме к Юнгу Фрейд признал, что от позитивного ответа на крайне ярко выраженные любовные привязанности не так-то легко отказаться. Фрейд пишет Юнгу 7 июня 1909 года относительно любовной связи Юнга с Сабиной Шпильрейн: «Такие переживания, хотя и болезненные, необходимы и их трудно избежать. Без них мы не можем по-настоящему узнать жизнь и то, с чем мы имеем дело. Сам я никогда не был столь сильно им [страстным контрпереносом – В.С.] захвачен, но много раз подходил к этому чрезвычайно близко и еле-еле спасался (обратите внимание на курсив). Я полагаю, что лишь суровая необходимость моей работы и то, что я пришел в психоанализ в возрасте старше Вас на десять лет, спасли меня от аналогичных переживаний. Но это не беда. Человек приобретает необходимую толстую кожу, приходит к овла-

³ В 1913 Фрейд пишет статью «Мотив выбора ларца», предметом рассмотрения которой являются треугольные отношения. То, как эта статья связана с взаимоотношениями Фрейда и Ференци, лежит вне пределов рассмотрения в данной работе. Здесь достаточно отметить, что она связана с отношениями к матери, с той темой, по которой Фрейду и Ференци суждено было все более расходиться во взглядах. Жизелла представляет для Ференци материнскую фигуру, в связи с чем зависимость Ференци от Фрейда делает Фрейда имплицитно отцовской фигурой.

дению «контрпереносом», который действительно всякий раз у него возникает, научается сдвигать собственные эмоции и соотносить их с практической целесообразностью. Блаженство в сокрытии» ([15, р.362; 36, с.74]). Важно отметить, что это первое письменное упоминание термина «контрперенос». Данный термин впервые появился в опубликованной год спустя работе Фрейда «Будущие перспективы психоаналитической терапии» (1910). Фрейд был примерно на 10 лет старше Юнга, а Жизелла была примерно на 10 лет старше Ференци⁴.

Вторая часть анализа Ференци началась по его настойчивой просьбе. В 1916 Фрейд неохотно соглашается возобновить анализ, сперва с 14 июня по 5 июля, а затем с 26 сентября по 9 октября того же года. Общее время анализа Ференци, таким образом, в целом составляет около двух месяцев, с перерывом в анализе из-за войны.

Кроме того, война породила довольно различные реакции на нее со стороны Фрейда и Ференци. В то время как Ференци проходил реальную военную службу и становился все более вовлечен в изучение военных травм и травмы в целом, Фрейд сохранял дистанцию и написал поразительно большое количество теоретических и технических работ. Его теории, по-видимому, относительно не были затронуты войной. Вскоре после того, как Ференци отправился на фронт, он пишет Фрейду об аналитическом лечении своего армейского командира, страдающего от травматических реакций на взрыв гранаты, описывая подобное лечение как «первый зафиксированный случай анализа на крупе лошади» (22 февраля, 1915, Ференци Фрейду). Хотя война не повлияла на их отношения, за исключением прекращения анализа Ференци, она все же выявила отличие между вовлеченностью Ференци и отчуждением Фрейда.

В годы, непосредственно последовавшие за окончанием войны, было много психоаналитических проектов (клинических и издательских), финансируемых сперва из фонда Венгерской советской республики, а затем, частным образом, из фонда Антона фон Фройнда, богатого будапештского пивовара. Однако когда фон Фройнд умер,

⁴ Фрейд признался в письме к Оскару Пфистеру от 5 июня 1910, что «перенос действительно является испытанием» [16, р.28]. А в письме к Юнгу от 6 декабря 1906 года Фрейд пишет: «излечение достигается любовью» ([16, р.29].

Ференци не смог получить доступ к этим фондам из-за политических и экономических потрясений и контрреволюции⁵.

Затем весной 1918 Ференци был избран президентом Международной психоаналитической ассоциации⁶. В сентябре того же года (1918) Ференци и Антон фон Фройнд организовали первый послевоенный конгресс в Будапеште после Мюнхенского конгресса 1913 года. Ференци уделяет особое внимание военным неврозам и травме. Несомненно, первая мировая война омрачает весь этот период, как и Трианонский мирный договор, в результате которого Венгрия утратила большую часть своей территории⁷.

⁵ Незадолго до заключения Трианонского мирного договора (1920) многие аналитики покинули Будапешт. Алиса и Михаэль Балинты уехали в Берлин, а затем возвратились в Будапешт в 1924, где их анализировал Ференци, и остались с ним. Во время длительной болезни Ференци, они заботились о нем, а затем, после его смерти в 1933, продолжили психоаналитическое движение в Венгрии, эмигрировав лишь в 1939 из-за нацистской угрозы. Франц Александер уехал в Чикаго. Мелани Кляйн, прошедшая анализ у Ференци, также уехала в Берлин, где прошла второй анализ у Карла Абрахама, прежде чем уехала в Лондон в 1926. Находясь в Будапеште, Кляйн работала с Антоном фон Фройндом в «Ассоциации исследования детей младшего возраста» [21, р.54]. Вслед за ними уехали Шандор Радо и Геза Рохейм (анализированный Вильмой Ковач), которые основали в Нью-Йорке Психоаналитический институт в 1931. Рохейм, Радо и Лоранд окончательно осели в Нью-Йорке, живя по соседству друг с другом в Вест-сайте. [32, р.60-76].

⁶ Несомненный след политики можно усмотреть в том, что, несмотря на то, что именно Ференци выдвинул идею создания Международной психоаналитической ассоциации (МПА) и действительно был избран ее президентом, фотография Ференци отсутствовала среди фотографий прежних президентов Международной психоаналитической ассоциации. Лишь несколько лет тому назад д-р Горацио Этчегойен, тогдашний президент МПА, счел нужным осведомиться об этом пробеле. Он связался с доктором Лео Рэнгеллом, который спросил меня насчет президентства Ференци. Здесь следует отметить, сколь полно память о событиях 1919 года стерлась в умах нашего аналитического сообщества. Данные события были постыдными, Ференци вышел в отставку вместе с крахом прежней венгерской политики. Все в большей степени ось Берлин/Джонс и Будапешт/Ранк раскалывала психоаналитический мир с Ференци, становящимся центральной фигурой в Будапештской школе. Эта запутанная история разворачивалась в течение последующих 15 лет.

⁷ Из переписки становится видно, что фонды психоаналитического движения переводятся в Будапешт, где на Ференци и Ранке лежала ответственность их распределения для различных целей. Однако финансовая логистика и управление ресурсами психоаналитического сообщества, насколько мне известно, никогда не описывались подробным образом.

1919 год оказывается судьбоносным для Ференци и наполненным как многообещающими, так и катастрофическими событиями. В марте 1919, по настоянию Фрейда, Ференци женится на Жизелле Палош. 25 апреля 1919 года впервые в мире он назначается на должность полного профессора психоанализа в Будапештском университете в Венгрии.

Большевистская революция 1919 породила Венгерскую советскую республику, руководимую Бела Куном. Хотя данная коммуна просуществовала лишь 133 дня, она повлекла за собой множество социальных реформ и поддерживала психоанализ в Будапеште (например, назначение Ференци на должность профессора). «Анализ повсюду ищется», - писал Ференци Фрейду 12 апреля 1919 года. Однако за коммуной последовала контрреволюция, возглавляемая Хорти, которая принесла с собой господство террора, руководимого провинциальным страхом космополитизма; Хорти выбрал столицей провинциальный город Сегед, нанося умышленное оскорбление космополитическому (и еврейскому) Будапешту. В результате контрреволюции Хорти, Ференци лишился профессорского звания в августе 1919.

Несколько месяцев спустя Секретный комитет Фрейда убеждает Ференци отказаться от должности президента МПА и позволяет Джонсу занять этот пост, таким образом, перенося штаб-квартиру МПА из политически нестабильного Будапешта в Лондон.

В течение нескольких коротких месяцев 1919 года Ференци уступил давлению Фрейда и женился на Жизелле, лишился лидирующей позиции (поста президента) в психоаналитическом движении, а также лишился должности профессора в университете, оставшись лишь с немногими пациентами, и столкнулся с крайне тяжелыми финансовыми обстоятельствами. «На прошлой неделе, - пишет он Фрейду (29 июня, 1919), - я заплатил 2800 крон за 18 килограммов свиного жира (в 10 килограммах которого были, однако, кости и мясо), что почти что равняется той зарплате, которую я получаю за 2 месяца в должности университетского профессора ... Лишь черный кофе похож на прежний».

Позвольте мне вернуться назад для того, чтобы представить более широкий контекст для понимания взаимоотношений между Ференци и Фрейдом в эти годы. В 1914 Австро-Венгерская империя

вступила в первую мировую войну на стороне Германии. К концу войны Венгрия была наказана утратой 2/3 своей территории. Унижение вследствие Трианонского мирного договора продолжалось долгое время спустя после его заключения, порождая глубокое чувство негодования и утраты.

ФРЕЙД И ФЕРЕНЦИ: СОПЕРНИЧЕСТВО И СТЫД

Переписка Фрейда и Ференци проливает новый свет на взаимоотношения между ними; они оба понимали, как должны выглядеть в своих письмах; они оба использовали письма для показа себя в выгодном свете и подтверждения собственной значимости [19; 20]. Происходящие между ними конфликты выражались различным образом, например, в спорах по поводу того, какое место должны занимать отказ и удовлетворение, а также о том, как, по их мнению, они связаны с регрессией и с концепцией «проработки»⁸. Фрейд [7; 9; 10] подчеркивает, что отказ дает возможность проявления бессознательных желаний; Ференци подчеркивает важное значение атмосферы доверия и свободы для лечения травматических разочарований (так что они могут быть проработаны в аналитической ситуации, а не бессознательно повторяться во внешнем мире).

В статье 1929 года «Принцип релаксации и неокатарсис» Ференци открыто заявляет: «... психоанализ фактически применяет эти два противоположных средства: создает отказом повышение напряжения и релаксацию предоставлением свободы» [5, p.115]. Следует отметить, что противоположностью фрустрации для Ференци является не удовлетворение *само по себе*, а скорее «свобода». Мы увидим, какие обертона имел этот акцент в тех частях переписки Фрейда и Ференци, к которым я вскоре обращусь.

Но вначале может быть полезно сделать некоторую паузу для более полного обсуждения той имплицитной роли, которую Ференци

⁸ До какой степени Фрейд хотел использовать отказ? До какой степени Ференци хотел использовать удовлетворение? И сколь много места оставалось в выдвигаемых каждым из них представлениях для расхождений между тем, что, по их мнению, они делали, с тем, что они на самом деле делали? Какое воздействие оказывали их взаимоотношения на развиваемые ими представления, и как влияли их представления на их взаимоотношения и клиническую работу?

приписывал стыду. Он считал, что отказ может порождать унижение, тогда как Фрейд относительно индифферентно относился к этому понятию, так как самоанализ избавил его от стыда раскрытия себя другому человеку. Отсутствие подобного анализа не могло не вести к трудностям в установлении границ для переноса и контрпереноса. Ференци считал, что правдивость и доверие в аналитическом взаимоотношении (с обеих сторон) способствуют свободе и достоинству, которые представляют собой достойные цели, продвижению которых следует содействовать у всех пациентов.

В конце жизни Ференци, Фрейд, Джонс и другие сделали более жесткой свою позицию нетерпимости по отношению к Ференци лично (обвиняя его в расстройстве психики, вместе с Ранком) и профессионально, ставя под сомнение законность места Ференци в психоаналитическом движении. Они обвинили Ференци в «материнской заботе» о своих пациентах, а не в их анализе⁹. В свете современных психоаналитических знаний такое обвинение представляется несправедливым в отношении клинических положений Ференци, излишне оскорбительным для Ференци и односторонним, так как ставит Фрейда (отцовскую фигуру) в привилегированное положение по сравнению с Ференци (с его 'материнской' заботой о пациентах) и чрезмерно упрощает весь вопрос об удовлетворении в противовес отказу.

За предполагаемой технической антиномией (удовлетворение или отказ), по-видимому, скрывалось соперничество Джонса по отношению к Ференци и потребность Фрейда преподнести себя отцовской (а не материнской) фигурой для всех людей, вовлеченных в психоаналитическое движение. Как, я надеюсь, позднее станет ясным, спор по поводу отказа и удовлетворения во многих отношениях является

⁹ Пол Розен, исследователь жизни и творчества З.Фрейда, пишет, что « по свидетельствам каждого, кто близко знал Ференци в последние годы его жизни, «некое очень глубокое расстройство» было целиком выдуманно Джонсом. ...Возможно, Джонсу хватило смелости сказать все, что он хотел, о предсмертной болезни Ференци и о его «психическом расстройстве» как раз потому, что Балинт, литературный душеприказчик Ференци, знал, что Джонсу была известна неопубликованная информация о жизни Ференци. ... Балинт оспорил рассказ Джонса о психозе Ференци в письме в *International Journal of Psychoanalysis*. Джонс ответил собственным письмом, но до этого убедил Балинта убрать из его письма любое упоминание о том факте, что Ференци ранее проанализировал их обоих».[37, с.389-402]. Прим. перев.

ложной дихотомией, используемой на службе психоаналитических политиков и личной вендетты, и волнительным для каждого, кто пытается понять историю психоаналитического движения. К тому же, предполагаемая антиномия между удовлетворением и отказом, как она использовалась Джонсом и клеветниками Ференци, искажает существенно важные движущие силы клинических столкновений, неправомерно подчеркивая предполагаемую власть отца и имплицитно принижая материнские функции. Кроме того, безотносительно к тому, кто использует данную антиномию – будь это психологи самости, интересубъективисты, эго-психологи, или интерперсоналисты – она содействует смещению границ, уменьшая уважение к пациенту и к сложностям аналитической манеры поведения. Очевидно, отказ не обязательно гарантирует безопасные и подходящие границы в сколь-либо большей степени, чем удовлетворение необходимо исцеляет нехватки или гарантирует эмпатию.

Имея в виду личную подоплеку теорий Ференци о травме и лечении, которая могла повлиять на принятие им этих важных и трудных технических решений, и также имея в виду склонность Ференци идеализировать Фрейда, и склонность Фрейда унижать Ференци, рассмотрим теперь выдержки из их переписки между 1914 и 1919, за период, охватывающий первую мировую войну и избрание Ференци президентом МПА.

27 октября 1914, Ференци Фрейду:

«Я не хочу утомлять Вас своими надоедливymi приступами дурного настроения. Это также причина многих и долгих пауз в нашей переписке, которые по большей части являются моей виной». И заключает, говоря, что теперь «отправляет письмо, которое заставляет меня столь сильно стыдиться, на почту».

Фрейд Ференци, 9 ноября 1914:

«Я заключаю из Ваших действий, что Вы все еще не взяли себя в руки, и очень этим недоволен».

Ференци Фрейду, 18 декабря 1914:

«... Эльма возвращается в Будапешт молодой женщиной, и ее возвращение может пробудить во мне все сомнения относительно моего отношения к ней, которые не были решены в Вене. Но зачем вновь поднимать все эти проблемы? Может быть, Вы снова возьмете меня

на лечение; а до этого приходится, действуя наобум, пытаться вести дела наилучшим образом».

Фрейд Ференци (говоря о стыде при описании меланхолии и с обертонами соперничающего пристыживания и девальвации), 7 февраля 1915. Примите во внимание ссылки на идеализацию и стыд, которые оба характеризуют отношение Ференци к Фрейду.

«Меланхолия показывает громадное оскудение Я и болезненно увеличивает связанные с Я тяжелые опасения. Присущая ей самокритика преувеличенно сознательна и рисует нам картину, которую мы должны признать правильной. Я девальвируется, воспринимает себя крайне далеким от идеала, не может ничего довести до конца, должно мириться с тяжелейшими упреками, не заслуживающим того, чтобы за ним ухаживали, хорошо о нем заботились. Таким, на самом деле, должно быть то состояние, в котором меланхолия наличествует. Что следует отметить, так это остроту и неповрежденность самонаблюдения (сознания, цензуры Я, фактически существующего Я). Однако каким же образом Я при меланхолии приходит в такое состояние? Что оно сделало, чтобы заслуживать такого осуждения? Я находится в трауре, потому что утратило свой объект вследствие его обесценивания. Однако Я интроецирует этот объект и затем находит себя обесцененным. Тень от объекта падает на Я и затемняет его. Процесс траура осуществляется не на объектных инвестициях, а, скорее, на инвестициях Я».

Ференци (25 февраля, 1915) затем не соглашается с Фрейдом таким образом, который указывает на трудности в их взаимоотношениях и наводит на мысль о высказываемой Ференци критике, что Фрейд не анализировал его негативный перенос. Также представляется, что Ференци имплицитно предполагает, что Фрейд является параноидальной личностью из-за нежелания испытывать доверие.

«Мне не кажется, что я неправильно Вас понял. Насколько я понимаю, Вы имели в виду, что, по Вашему мнению, совершающий самоубийство меланхолик, в действительности, совершает двойное самоубийство. Он убивает себя (свое критикующее Я), а также свое любимое (Я), которое оказалось его недостойно после того, как его (нарциссическому Я) удалось на какое-то время обмануть свое (критическое Я)! Поводом для заболевания послужило разочарование в других людях, которые служили моделями для его нарциссического

Я, и обесценивание которых обнаруживает его собственную никчемность. Меланхолия, таким образом, является случаем несчастливой (презренной) любви к самому себе, тогда как жертва слабоумия вступает в счастливый брак со своим нарциссическим Я, а параноик (который не полностью удовлетворен собой) понимает, как защитить видимость счастья (от себя)».

31 июля 1915 года Фрейд пишет Ференци, обращаясь к нему как к любимому сыну.

«Вы теперь действительно единственный, кто все еще работает, помимо меня. Деятельность всех других парализована войной».

А затем Фрейд конфиденциально сообщает Ференци свои оговорки относительно Джонса в письме от 26 декабря, 1915.

«Мне известна склонность Джонса прибегать к плагиату; он однажды присвоил мое эссе о внушении подобным образом. Его оригинальность [как мне известно из анализа] заторможена; по этой причине ему приходится удовлетворять свое тщеславие подобным образом. Несмотря на это, он хороший малый – следует лишь исправить его в данном отношении».

И в вызывающем изумление письме Ференци, адресованном Фрейду, о Жизелле (2 февраля, 1916), Ференци пишет:

«Я хочу сообщить Вам детали того вечера, когда Я читал Ваше письмо вслух фрау Ж. ... Мне хотелось узнать, хочу ли я жениться на фрау Ж. даже без [Вашего] совета, абсолютно спонтанно. ... Я ощущаю себя непокорным сыном, который может сообщить лишь о своих проделках. Но я также нерадив в абсолютной честности по отношению к Вам – так как это первое условие для улучшения. Я напому Вам о своем невротическом поведении в Hotel de France в Палермо. Там, также, страх уступить Вашему предположению в общей научной работе и не отстаивать собственное мнение был ответственным за мой отказ».

И, наконец, в письме от 23 мая, 1919, в этот судьбоносный год, Ференци пишет Фрейду после просмотра своей корреспонденции:

«По этому случаю, у меня, подобно проблеску света, возникло понимание, что, начиная с того времени, как Вы высказали мне совет, направленный против Эльмы, я испытывал по отношению к Вам сопротивление, которое нельзя было преодолеть даже посредством попытки психоаналитического лечения, и которое было ответственно

за всю мою чувствительность. С бессознательным негодованием в своем сердце, Я как преданный 'сын', тем не менее, последовал Вашим рекомендациям, оставил Эльму, вновь возвратился к своей теперешней жене, с которой я остался, несмотря на бесчисленные искушения от других сторон. ... Мне представляется, что я могу быть счастлив в жизни, и удовлетворен в работе, лишь когда могу быть и оставаться в хороших, на самом деле, в наилучших взаимоотношениях с Вами. Осознание того, что во фрау Ж. я имею самое лучшее, что могло выпасть на мою долю – с моим складом ума и характера – является первым плодом моего внутреннего примирения с Вами. Прошу Вас, так же не теряйте терпения в отношении меня в будущем. Надеюсь, что впредь буду давать Вам меньше поводов для проявления Вашего терпения, чем в прошлом».

Ференци считал себя «слепо зависимым сыном», в то время как Фрейд «играл роль кастрирующего бога», вследствие чего Фрейд оказался не в состоянии понять, что он был «единственным, кому не пришлось быть анализируемым» [6, pp.185-188].

В этой переписке можно усмотреть предметы обсуждения, непосредственно затрагивающие аналитическую технику. Ференци говорит, что хочет быть «преданным сыном», жалуясь на то, что чувствует себя «непокорным сыном», желает знать, есть ли в нем какая-либо «хорошесть» в глазах Фрейда, которую он сам не чувствует, как если бы послушание и согласие скрывали за собой чувство замешательства. Мог ли Ференци подчиняться тому, что воспринимал как волю Фрейда, без испытывания чувства, что подобное подчинение является уступкой предложению Фрейда? Многочисленным образом Ференци пытается выразить мысль о том, что согласие на брак с Жизеллой представляется ему подчинением, и борется с тем, чтобы захотеть рассматривать подобное согласие как выражение собственного мнения и воли. Ференци не может открыто выступить против Фрейда; он воспринимает себя непокорным, невротичным, смущенным, не полностью честным человеком, умоляет Фрейда ему помочь, так как хочет быть способным «исправиться». Однако, поступая подобным образом, Ференци должен полагаться на Фрейда, а подобное полагание ведет к мукам относительно собственных сопротивлений.

Позднее, в том же самом году (24 октября, 1916) Фрейд пишет Ференци:

«Когда я сказал, что анализ закончен, я не имел в виду, что он завершен. То, как Вами правит нарциссизм, определенно видно из того, что Вы фантазийно воспринимаете женитьбу на Жизелле как уже состоявшуюся. Однако анализ закончен, потому что не может быть продолжен в течение, по меньшей мере, шести месяцев, и, таким образом, будет стоять на службе высвобождения невротического намерения. Я не получил деньги. Вы послали их в банк, к которому я не имею никакого отношения. Некорректно, что банк не предупредил Вас об этом, или, что он не выслал мне деньги. Во всем этом виден еще один пример подобных квазидействий».

Давайте сделаем паузу, чтобы прокомментировать данное письмо. Помимо, по-видимому, простого упоминания о том, что анализ Ференци не был завершен (а был ли завершен также анализ Фрейда?), Фрейд критикует и подвергает Ференци унижению. Что мы можем вывести из следующих строк данного письма:

«он [анализ] закончен, потому что не может быть продолжен в течение, по меньшей мере, шести месяцев, и, таким образом, будет стоять на службе высвобождения невротического намерения».

Что мог Фрейд иметь в виду, высказывая предположение, что, так как его анализ Ференци не мог быть продолжен, Ференци станет использовать этот кусок «реальности» на службе сопротивления? Кто здесь ответственен за данный перерыв? Возможно, Фрейд высказывает предположение, что если Ференци использует нежелание Фрейда вновь начать анализ на службе сопротивления, то это послужит причиной для рассмотрения анализа как завершенного? А если это так, то это еще одна неортодоксальная точка зрения на завершение, и она наводит на мысль, что Ференци недостоин завершения анализа.

Затем следует упоминание о неполноценном платеже. Задаешься вопросом, в какой банк послал Ференци данный платеж, и почему Фрейд полагал, что не имеет к этому банку никакого отношения. Возможно, Ференци не следовал инструкциям Фрейда? Явно имеются более любезные и тактичные способы для аналитика выразить потребность в деньгах своему анализанду, другу, коллеге.

РАСШИРЯЮЩЕЕСЯ РАСХОЖДЕНИЕ ВО ВЗГЛЯДАХ

Из переписки Фрейда и Ференци становится ясно, что трещина в их отношениях стала более резко выраженной в течение 1920-х, а затем стала еще глубже в годы, предшествовавшие смерти Ференци. 18 сентября 1931 года Фрейд пишет Ференци:

«Нет никакого сомнения, что ... Вы еще более отделились от меня. Я не говорю, что Вы отвернулись от меня, и надеюсь, что это не так».

А годом позже тон письма становится еще более осуждающим. Фрейд Ференци, 2 октября, 1932:

«Я больше не верю, что Вы исправитесь. ... Уже два года Вы неуклонно отдаляетесь от меня, вероятно, развивая личную враждебность».

Фрейд Ференци (2 октября, 1932)

«Уже два года Вы неуклонно отдаляетесь от меня. ... Думаю, что я объективно способен показать ту теоретическую ошибку, которую Вы сделали в Вашем построении. Но стоит ли? Я убежден, что Вам больше недоступны сомнения».

Соответственно, со стороны Ференци есть свидетельство разочарования и боли от такого разлада в их отношениях. Ференци пишет о Фрейде: «Последнее разочарование: Он никого не любит, только себя и свою работу» [6, p.159 f.].

В последней части их переписки, как Фрейд, так и Ференци демонстрируют заботу друг о друге. 2 апреля 1933 Фрейд пишет:

«Расхождения между нами ... могут подождать ... для меня гораздо важнее, чтобы Вы выздоровели».

Ференци умер несколько недель спустя, послав Фрейду письмо, выражающее заботу о нем. Ференци Фрейду, 29 марта, 1933:

«Я советую Вам воспользоваться тем временем, которое остается, так как пока ситуация не является непосредственно угрожающей, уехать в более стабильную страну, например, в Англию. Возьмите с собой нескольких пациентов и свою дочь Анну».

В некрологе на смерть Ференци Фрейд пишет:

«После достигнутого пика свершений, случилось так, что наш друг постепенно отдалялся от нас. После своего возвращения из Америки, где он проработал некоторое время, он, по-видимому, вся более и более уходил в обособленную работу, хотя до этого прини-

мал самое живое участие во всем том, что случилось в наших психоаналитических кругах. Мы узнали, что одна проблема монополизировала его интерес. Потребность лечить и помогать приобрела для него первостепенное значение. Он, вероятно, поставил перед собой такие цели, которые, с нашими терапевтическими средствами, в настоящее время полностью недостижимы. Из неистощимых проявлений эмоций в нем зародилось убеждение в том, что можно достичь намного большего эффекта в работе с пациентами, если давать им достаточно любви, которой они страстно желали в детстве. Он хотел открыть, как можно это осуществить внутри рамок психоаналитической ситуации; и поскольку не преуспел в этом, остался в стороне, возможно, не будучи более уверен в согласии со своими друзьями [11, p.229]».

И, наконец, в «Анализе конечном и бесконечном», Фрейд пишет о Ференци¹⁰:

«Некий мужчина, сам с большим успехом практиковавший анализ, считает, что его отношение как к мужчинам, так и к женщинам, по всей видимости, не свободно от невротических осложнений – к мужчинам, которые являются его конкурентами, и к женщине, которую он любит, - и на этом основании он делает себя аналитическим объектом другого врача, который представляется ему аналитиком посильнее. Такое критическое прояснение собственной личности приносит ему полный успех. Он женится на любимой женщине, а мнимый соперник превращается в друга и учителя. Так проходит много лет, в течение которых ничем не омрачается его отношение к своему аналитику. Но затем без всякого внешнего повода наступает нарушение. Анализируемый становится в оппозицию по отношению к аналитику, он упрекает последнего в том, что тот упустил возможность осуществить полный анализ. По крайней мере, следовало бы знать и принять во внимание, что отношение переноса никогда не бывает только положительным, необходимо было позаботиться и о возможности негативного пере-

¹⁰ Полезно принять во внимание, что в начале этой работы Фрейд (1937) явным образом очерняет теорию травмы Ранка, (а вместе с этим и теорию Ференци), отмечая, что Ранк «предположил, что акт рождения и является подлинным источником невроза из-за возможности продолжения «прафиксации» на мать, которая не была преодолена и продолжает существовать как «правытеснение». Ранк надеялся снять весь невроз целиком, тем самым частичка анализа делала ненужной всю прочую аналитическую работу» [12, p.216; 35, с.6].:

носа. Аналитик же в свою очередь парирует, что во время анализа негативный перенос ничем не давал знать о себе. Но даже, если предположить оставшийся незамеченным слабейший признак такового, что не исключено при узости горизонта раннего анализа, то подлежит сомнению, в нашей ли власти активизировать еще не актуальную для пациента тему, или, как говорят, «комплекс», простым указанием на нее. Это было бы в прямом смысле недружелюбным действием, направленным на пациента. И, кроме того, не всякие добрые отношения между аналитиком и анализируемым во время и после анализа следует расценивать как перенос. Ведь существуют же дружеские отношения, имеющие реальные основания и зарекомендовавшие себя жизнеспособными» [12, pp.221-222; 35, с.10-11].

Этот отрывок, который столь часто цитировался, обретает дополнительный смысл в свете соревновательных и наполненных стыдом конфликтов между Фрейдом и Ференци. Фрейд хочет внести ясность: он дал Ференци заверченный анализ; не было никаких оснований для обвинений со стороны Ференци, что его анализ не был завершен. Данные утверждения Фрейда вызывают удивление, в особенности потому, что данный анализ длился менее восьми недель. Как Фрейд мог не знать, что он не был завершенным, в особенности, после писем Ференци и его колебаний относительно женитьбы на Жизелле? И кого и что имел Фрейд в виду, когда высказывал суждение о том, что для Ференци «мнимый соперник превращается в друга и учителя?»

Как видно из переписки Фрейда с Ференци и из «Клинического дневника» (1988/1932) Ференци, имеется много причин для разлада в отношениях между ними. Трудно узнать, в какой степени Фрейд и Ференци использовали теорию для рационального оправдания личных третирований и нарциссических обид, и в какой степени теоретические расхождения и те способы, которыми они сообщались, сыграли свою роль в расширяющейся трещине в их отношениях.

Одно из наиболее очевидных теоретических проявлений этого разлада связано с представлениями Ференци о травме и о ее связи с ранними взаимодействиями мать-младенец, с представлениями, которые непосредственно затрагивают разделяемые ими позиции относительно запрета и удовлетворения. Технические правила Фрейда, в особенности, правило запрета, служили многим функциям, вклю-

чая как «организацию» своих последователей, так и то представление, которое публика должна была иметь о психоанализе. Фрейд хотел, чтобы его дисциплина сохранилась и чтобы на нее смотрели как на жизнеспособную науку, и был озабочен сексуальным поведением своих последователей. В работе Ференци «Смешение языков» ясно показываются несообразности Фрейда относительно запрета, что может быть одной из причин, почему Фрейд столь негативно реагировал на нее. Говоря аналитикам о том, чтобы придерживаться правил анализа, Фрейд был непоследователен в соблюдении правил запрета, или, в действительности, всех своих правил. Он угощал «человека с крысами» сардинами, указывал Ференци, на ком жениться, как утверждают, имел любовную связь со своей свояченицей, и вмешивался в случае других последователей и анализандов. С одной стороны, был официальный Фрейд; а с другой, Фрейд как человек.

Как я ранее отмечал, приверженность Ференци лечению травмы обрела для него дополнительную значимость вследствие реакции на военный опыт, а также из-за его решимости основать клинику в Будапеште. Кроме того, имеется еще одно влияние, центральная значимость которого не должна недооцениваться: связь Ференци с Ранком и, как следствие, акцент Ференци на травме рождения как прототипе всех последующих травм, акцент, который также замечен в «Талассе» Ференци (1924). Такой акцент знаменовал собой явный отход от теорий сексуальности и агрессии Фрейда, а также давал Ференци возможность сфокусировать свое внимание на взаимоотношении между регрессией и травмой. Для Ференци и Ранка теории Фрейда о первичной агрессии и первичном нарциссизме, вместе с его акцентом на отказе, когда они рассматриваются в свете травмы рождения и сепарационной тревоги, имеют малый клинический смысл¹¹.

¹¹ О возобновлении интереса Фрейда к сепарационной тревоге, Андре Хейнел пишет, что в «Торможении, симптоме и страхе» (1926) такой возобновленный интерес «может быть лучше всего понят в контексте его диалога с Ранком. ... Диалог с Фрейдом послужил для Ференци и Ранка стимулом к исследованию тем регрессии и ранних взаимоотношений с матерью, а также к исследованию взаимодействия, которое происходит в психоаналитической ситуации, и, в результате, к желанию понять, как психоаналитическая теория может быть развита на основе такой коммуникации» [16, p.36]. Хейнел добавляет, что после смерти Ференци и без какого-либо упоминания о нем, Фрейд вернулся к теме ранней травмы, нарциссической обиды и расщепления в «Моисее и монотеизме» [17, p.464].

Одним из пунктов на пути одностороннего движения в сторону расхождения во взглядах была книга Ференци и Ранка «Развитие психоанализа», опубликованная в 1924. Как результат, возникли две группы: Будапештская группа (Ференци и Ранк), с одной стороны, и Берлинская группа (Абрахам, Эйтингон и Джонс), с другой. Абрахам критикует позицию Ференци и Ранка как, по-видимому, «ведущую к отходу от психоанализа». ([16, р.33].) Нападки на Будапештскую группу со стороны Берлинской группы имели трагические последствия для истории психоанализа и, в сущности, были фактически преданы забвению все наиболее существенные вклады Будапештской группы и о них вспомнили лишь после окончания второй мировой войны.

Таким образом, Ференци упал в глазах Фрейда со статуса высоко ценимого друга, которого Фрейд серьезно рассматривал в качестве потенциального мужа своей дочери Матильды, до статуса человека, который «без какой-либо видимой причины» стал антагонистически настроен и чей психоаналитический вклад был открыт серьезному сомнению. Андре Хейнел пишет: «Не является ли это печальной историей нерешенного переноса, не проанализированной любви в переносе на фоне смеси дружбы, любви и научного сотрудничества» [17, р.463]? И, продолжает Хейнел: «Иногда возникает такое представление, как если бы Ференци не написал того, что он написал, а в некоторых местах он просто не существовал. Как результат, всё приходилось открывать заново: важное значение травмы и ранних нехваток (как в трудах Мелани Кляйн, Дональда Винникотта, Гарри Стека Салливана и других; расщепление и пограничные структуры (как в теории Отто Кернберга); а также тот факт, что каждая интерпретация, это нечто большее, чем просто интерпретация, как это недавно выразил Дениэл Стерн и другие [17, р.463].

Действительно печально, что ясная картина относительно двух этих противостоящих групп внутри психоанализа, Берлинской группы и Будапештской группы, не возникла ясным образом в умах аналитической публики как часть нашей истории. И в равной степени жаль, что эта оппозиция очернила сагу о взаимоотношениях Фрейда и Ференци. Именно Берлинская группа (например, Джонс и Абрахам) распространила миф о том, что как Ференци, так и Ранк были душевно больны и неустойчивы. Как результат, «регрессия и, самое

главное, контрперенос временно исчезли из дебатов в 1930-х» [16, р.37].

СМЕШЕНИЕ ЯЗЫКОВ И СЕРДЕЦ

Разработанные Ференци концепции активной техники и взаимного анализа могут, по меньшей мере, частично рассматриваться как обусловленные реакцией на его стыд и унижение от Фрейда: в связи с его потребностями в похвале и отклике от Фрейда, и в связи с его (Ференци) неспособностью сообщить Фрейду о той боли, которую он ощущал, таким образом, чтобы Фрейд смог ее понять, и передать это понимание Ференци. Ференци страстно желал иметь аналитика, который не будет потворствовать «смешению языков». Данное название взято из статьи Ференци, которая в настоящее время, наверное, лучше всего известна из его работ, и которая поднимает многие из конфликтов между Фрейдом и Ференци.

Важно, что 21 июля 1932 года, ровно за месяц до того дня, когда Ференци официально отказался от поста президента МПА (21 августа, 1932), таким образом, окончательно помечая свое расхождение во взглядах с Фрейдом, Ференци написал заголовок: «О чувстве стыда» в своем клиническом дневнике. Три дня спустя (27 августа, 1932), Фрейд написал Эйтинггону, что «отказ Ференци был невротическим актом враждебности по отношению к отцу и братьям, для того, чтобы сохранять регрессивное удовольствие от разыгрывания материнской роли со своими пациентами». Отметим, что Фрейд не сказал, что Ференци ратовал за предоставление большего удовлетворения в ходе лечения своих пациентов, и мог иметь основание так поступать. Фрейд неодобрительно отозвался о личной потребности Ференци «сохранять регрессивное удовольствие от разыгрывания материнской роли», как если бы Ференци несколько задержался в своем развитии, был умственно отсталым, и его не следовало воспринимать серьезно.

Позднее в то же самое лето 1932 (непосредственно после своего отказа от поста президента и перед тем, как он собирался поехать в Висбаден на проводимый там в 1932 году конгресс, Ференци остановился в Вене, чтобы прочитать Фрейду свою работу «Смешение

языков». Фрейд заставил Брилла присутствовать на данной встрече, жест, который может быть истолкован как враждебный. Не собирався ли Фрейд в присутствии Брилла унижить Ференци, когда открыто посоветовал Ференци не публиковать данную статью? Понятное дело, Ференци был глубоко оскорблен реакцией Фрейда и всей этой ситуацией и испытал еще большее оскорбление, когда Фрейд стал отрицать, что сделал нечто для него оскорбительное, рассматривая чувство обиды Ференци как дальнейшее свидетельство того, что Ференци был неправ.

В «Клиническом дневнике» Ференци поразительным языком описывает свое восприятие этого теоретического разрыва. Ференци говорит «о той легкости, с которой Фрейд жертвует интересами женщин в пользу интересов мужчин. Это находится в соответствии с односторонней андрофилической ориентацией его теории сексуальности. В этом отношении за ним последовали почти все его ученики, включая меня. В моей теории развития генитальности могут быть хорошие места, однако по способу презентации и по своей исторической реконструкции она слишком тесно сцеплена со словами учителя; новое издание будет означать полную переработку» [6, p.187].

Другими словами, Ференци понимает, что его теория травмы и его теории сексуальности вели его к акцентированию взаимоотношения мать-младенец таким образом, который неизбежно приведет его к ссоре с Фрейдом. Не мог ли Фрейд еще более решительно осуждать Ференци за его акцент на гипотезе соблазнения, потому что Фрейд ранее ее отверг?

Вскоре после этого (p.188), Ференци пишет:

«Фрейд полагает, что клитор растет и функционирует раньше, чем влагалище, так что девочки рождаются с чувством того, что обладают пенисом, и лишь позднее они учатся отвергать как его, так и мать, и принимать вагинальную и маточную женственность. Таким образом, он упускает из виду альтернативную возможность, что инстинктивная гетеросексуальная ориентация (возможно, лишь в фантазии) вполне рано весьма сильно развивается, и что маскулинность занимает свое место лишь по травматическим причинам (первичная сцена) как истерический симптом».

«Кастрация отца, обладающего потенцией, как реакция на перенесенное сыном унижение, привела к созданию теории, в которой

отец кастрирует сына, и, кроме того, затем почитается сыном в качестве бога. В своем поведении Фрейд играет лишь роль кастрирующего бога, он хочет игнорировать травматический момент собственной кастрации в детстве: он единственный, кому не нужно быть анализируемым».

Здесь Ференци занимается обдумыванием связи между пережитой травмой и психоаналитическим теоретизированием. Он борется над решением задачи, как понимать акцент Фрейда на кастрации и потенции, и приходит к высказыванию предположения, что идеал потенции, который затем находит выражение в теориях кастрации, рожден из унижения и стыда. Ференци также полагает, что акцент Фрейда на отказе и его относительное избегание того, что он воспринимал как удовлетворение (и стал его ассоциировать с материнскими функциями) также может частично рассматриваться как реакция на переживания унижения.

В «Смещении языков»¹² Ференци подчеркивает, как аналитическая ситуация может быть причиной повторного переживания первоначальной травмы. Возможно вычитать в этой статье кое-что, что имело место в анализе Ференци Фрейдом, в котором произошло смещение «языка страсти и нежности». Имеет смысл вернуться к рассмотрению этой статьи, имея в виду борьбу относительно тем стыда и унижения, и склонность Фрейда непреднамеренно становиться фигурой Сверх-Я для Ференци, (предписав, на ком тому жениться). Если подходить таким образом, то возможно усмотреть в этой статье попытку Ференци сформулировать чувства унижения и стыда в связи с неспособностью заставить Фрейда признать, как он (Фрейд) причинил Ференци боль, который чувствовал себя оскорбленным и покинутым Фрейдом. Ференци борется за получение отклика на травматические чувства, в то время как Фрейд делает акцент на отказе, таким образом, видимо, устраняя для себя возможность понимания чувств Ференци.

Мартин Бергманн [1] отмечает:

«Ференци отстаивал точку зрения, что когда аналитик приписывает собственные недостатки реакциям переноса со стороны пациента,

¹² Первоначальный заголовок этой статьи был «Страсти и их влияние на сексуальное развитие и развитие характера детей».

он наносит анализанду тройной вред: (1) он повреждает способность анализанда тестировать реальность; (2) он ведет себя подобно предубежденному в своей правоте родителю в детские годы анализанда; и (3) он показывает собственное отсутствие смелости и усиливает сопротивления анализанда, показывая, что свободные ассоциации не являются реально возможными даже внутри аналитической ситуации». И Бергманн добавляет: «Затем пациенты догадываются о том, что психоаналитическое взаимоотношение основывается на правде не в большей степени, чем в других взаимоотношениях» [1, p.155].

Интересно отметить, что Эрнест Джонс (анализанд Ференци, позднее анализировался Абрахамом в Берлине) присоединился к мнению Фрейда о том, что статья «Смешение языков» показывает ухудшение психической целостности Ференци. Еще большее сожаление вызывает то, что, по мнению Фрейда, подход к пониманию травмы со стороны Ференци был неправильным истолкованием вследствие его регрессии и переноса. Ференци, возможно, задел больную струну у Фрейда. Ференци знал, что Фрейд никогда не испытывал стыд или перенос в отношении к своему аналитику (если только это не было зеркальным отражением контрпереноса и порождаемого Сверх-Я стыда). Поэтому, возможно, Ференци мог знать, как поразить ахиллесову пяту Фрейда, путем непрерывной постановки вопроса о негативном переносе и неотъемлемо связанной с ним травматической структуре и различающейся степени власти в аналитической ситуации¹³. И Ференци, возможно, полагал, что аналитическая ситуация является еще более травматической, если Фрейд не признает потребность в материнском переносе и в удовлетворении и регрессии. Таким образом, акцент Фрейда на отце за счет исключения матери, его акцент на отказе, нежели чем на удовлетворении, его принижение регрессии, его нежелание упоминать о нарциссическом качестве собственного анализа, когда он говорит о переносе, и его фаллоцентрическая ориентация, возможно, являлись теми слепыми пятнами, на которые Фрейд не хотел, чтобы на них обращали внимание.

¹³ Бергманн замечает, что Ференци не присоединился к проведенному Фрейдом различию между нарциссическими и травматическими невротами, и, в действительности, «не верил в наличие каких-либо критериев анализируемости» [1, p.154].

Фрейд, совместно с Джонсом и Абрахамом, критиковал Ференци за чрезмерное акцентирование на травме и за применение им «активной техники» вместо «анализа». Как нам следует воспринимать подобные заявления в свете оказываемого Фрейдом давления на Ференци, чтобы он женился на Жизелле? И как можем мы оценивать работы Фрейда о любви в переносе в свете реальных взаимоотношений Фрейда? Как мы должны воспринимать недавние открытия того, что Фрейд и его свояченица Минна путешествовали как муж и жена и селились в одних номерах в отелях [3]? Или о его анализе своей дочери Анны? Для Фрейда, любви в переносе можно поставить границы, по крайней мере, в теории. Но даже он признает, что очень трудно провести отличие между дружбой, сексуальной любовью и любовью в переносе, и что между ними также нет каких-либо универсально применимых разграничительных линий.

Такие проблемы затрагивают сердцевину желания Фрейда быть могущественным и знаменитым, желание, ради достижения которого, по его мнению, он должен представлять психоанализ как науку. Они также затрагивают сердцевину желания Ференци быть близким другом Фрейда и его длящийся всю жизнь поиск отцовской фигуры. Кто из них двоих стал более успешным аналитиком или терапевтом? Каждый из них высказывает в целом обоснованные клинические положения. Пока эти вопросы не будут разрешены, невозможно представить ясную картину созданной каждым из них теории, без помещения ее также в контекст текущих споров, и, что еще важнее, в контекст человеческих слабостей каждого из них.

В другом месте [20] я показал, как темы соперничества, конфликтов и стыда проявляют себя в сновидениях Фрейда и как поглощенность Фрейда агрессией и виной, по всей видимости, временами функционировала на службе избегания стыда и эдипового поражения. Критикуя Фрейда за то, что тот не дает ему возможности исследования собственных «слабостей или аномалий» [6, p.62], Ференци пишет:

«Мой собственный анализ не смог проникнуть достаточно глубоко, потому что мой аналитик (натура нарциссическая по его собственному признанию) с его твердым решением остаться в добром здравии, и с его антипатией к слабостям и аномалиям, не смог по-

следовать за мной в эту глубину и слишком быстро перешел к воспитательному аспекту».

То, что Ференци пытался выразить Фрейду, включало его «слабости или аномалии», которых он стыдился. Инстинкт тщательно скрывать и прятать переживания стыда приводит в действие регрессивное поведение защиты от того, чтобы *тебя видели, показывание себя* травмируется, например, *показ себя* ощущающим беспомощность, и т.д.¹⁴. Будучи слеп по отношению к движущим силам поражения и унижения, которым первоначально подвергался Эдип, Фрейд не мог, и не стал бы, понимать стыд Ференци, и поэтому не смог реагировать на травматические реакции Ференци¹⁵. Заставляя Ференци жениться на Жизелле, а не на Эльме, Фрейд инфантилизировал Ференци и требовал от него унижительного подчинения. Ференци пытался выразить свою травму, свою зависимость и идеализацию Фрейда, и дать высказаться идущей внутри него борьбе. Однако когда Ференци выразил свое страдание, Фрейд дал задний ход. Нарциссизм Фрейда (и защита собственного положения лидера психоаналитического движения) встал на пути его способности реагирования как друга, коллеги и аналитика травмы Ференци, с неблагоприятными последствиями для истории психоанализа. Давайте надеяться, что в наше время мы сможем научиться большому от взаимоотношений Фрейда с Ференци и из тех теорий, которые из них выросли, и, не приписывая вины кому-либо из них, постараемся всегда быть внимательными к подверганию наших пациентов стыду,

¹⁴ Ференци чувствовал, что был «слепо зависимым сыном», в то время как Фрейд «играл роль кастрирующего бога», вследствие чего Фрейд оказался неспособен понять, что он был «единственным, кому не пришлось быть анализируемым» [6, pp.185-188].

¹⁵ Также важно, что Ференци рассматривает в «Смешении языков» в качестве «нежности». Так как частично вследствие своих личных трудностей Ференци сосредоточил свое внимание на понимании природы детской травмы и унижения, он также пришел к осознанию того, сколь существенно важна регрессия в проработке такой травмы, и, следовательно, сколь важно для аналитика понимать всё в аналитической ситуации, что содействует ее повторению, нежели чем ее переработке. Ференци, в особенности, вел борьбу за описание регрессии (каким бы ни было истолкование «регрессии») экспериментальным образом, совместно с постыдными, регрессивными страхами сепарации от аналитика, обостренными из-за его взаимоотношений с Фрейдом.

Глава 6

всегда осознавать ограничения теории и быть внимательными к душевным ранам наших пациентов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Bergmann, M.S. The tragic encounter between Freud and Ferenczi // P.Rudnytsky, A.Bokay @ P.Giampieri-Deutsch (Eds.), Ferenczi's turn in psychoanalysis. New York: New York University Press, 1998. P.145-154.
2. Bokay, T.M. Sandor Ferenczi: Negative transference and transference depression // P.Rudnytsky, A.Bokay @ P.Giampieri-Deutsch (Eds.), Ferenczi's turn in psychoanalysis. New York: New York University Press, 1998. P.120-144.
3. Blumenthal, R. Hotel lag hints at illicit desire that Dr. Freud did not repress // The New York Times, 2006, December 24. P.1A, 4A.
4. Ferenczi, S. Thalassa: A theory of genitality, H.A.Bunker (Trans.). New York: Norton, 1924(1968).
5. Ferenczi, S. The Principle of relaxation and neocatharsis // International Journal of Psychoanalysis, 11, 1930. P.428-443.
6. Ferenczi, S. Clinical diary of Sandor Ferenczi, J.Dupont (Ed.), M.Balint @ N.Zarday Jackson (Trans.). Cambridge: Harvard University Press, 1988/1932.
7. Freud S. Types of onset of neurosis // Standard Edition. Vol.12. London: Hogarth, 1912b, P.227-238.
8. Freud S. The theme of the three caskets // Standard Edition. Vol.12. London: Hogarth, 1913d, P.89-302.
9. Freud S. Observations on transference love // Standard Edition. Vol.12. London: Hogarth, 1915e, P.57-171.
10. Freud S. On Narcissism // Standard Edition. Vol.14. London: Hogarth, 1914d, P.68-102.
11. Freud S. Sandor Ferenczi // Standard Edition. Vol.22. London: Hogarth, 1933b, P.216-253.
12. Freud S. Analysis terminable and interminable // Standard Edition. Vol.23. London: Hogarth, 1937b, P.216-253.
13. Freud S. Moses and monotheism // Standard Edition. Vol.23. London: Hogarth, 1939, P.7-140.

14. Haynal, A. (with Ernst Falzeder) Healing through love? A unique dialogue in the history of psychoanalysis // *Free Associations*, 2, 1991, P.1-20.
15. Haynal, A. (with Ernst Falzeder) Slaying the dragons of the past or cooking the hare in the present: A historical view on affects and in the psychoanalytic encounter // *Psychoanalytic Inquiry*, 13(4), 1993, P.357-371.
16. Haynal, A. Freud and his intellectual environment: The case of Sandor Ferenczi // Rudnytsky, A.Bokay @ P.Giampieri-Deutsch (eds.), *Ferenczi's turn in psychoanalysis*. New York: New York University Press, 1998. P.25-40.
17. Haynal, A. In the shadow of a controversy: Freud and Ferenczi 1925-33 // *International Journal of Psychoanalysis*, 86, 2005, P.457-466.
18. Kilborne, B. Positivism and its vicissitudes: The role of faith in social sciences // *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 28, 1992, P.352-370.
19. Kilborne B. When trauma strikes the soul; trauma, regression and psychic pain // *American Journal of Psychoanalysis*, 59(4), 1999, P.385-402.
20. Kilborne, B. *Disappearing persons: Shame and appearance*. Albany: SUNY Press, 2002.
21. Moreau-Ricaud, M. The founding of the Budapest School // P.Rudnytsky, A.Bokay @ P.Giampieri-Deutsch (Eds.), *Ferenczi's turn in psychoanalysis*. New York: New York University Press, 1998, P.41-59.
22. Nussbaum, M. Comment on Freidman (Is there a special psychoanalytic love? // *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 53(2), 2005, P.377-384.
23. Dupont, J. Freud's analysis of Ferenczi as revealed by their correspondence // *International Journal of Psychoanalysis*, 75, 1994, P.301-320.
24. Ferenczi, S. The correspondence of Sigmund Freud and Sandor Ferenczi 1914-1919 vol.2, E.Falzeder @ E.Brabant (Eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996a.
25. Ferenczi, S. The correspondence of Sigmund Freud and Sandor Ferenczi 1920-1933 vol.3, E.Falzeder @ E.Brabant (Eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996b.

Глава 6

26. Freud S. Interpretation of dreams // Standard Edition. Vol.4-5. London: Hogarth Press, 1900.
27. Freud S. Three essays on a theory of sexuality // Standard Edition. Vol.7. London: Hogarth Press, 1905, P.30-243.
28. Freud S. Standard Edition 25 vols. London: Hogarth Press, 1974.
29. Gedo, J. O, Patria Mia // P.Rudnytsky, A.Bokay @ P.Giampieri-Deutsch (Eds.), Ferenczi's turn in psychoanalysis. New York: New York University Press, 1998, P.77-88.
30. Rudnytsky, P. Introduction // Ferenczi's turn in psychoanalysis. New York: New York University Press, 1998, P.1-24.
31. Rudnytsky, P., Bokay, A. @ Giampieri-Deutsch, P. (Eds.) Ferenczi's turn in psychoanalysis. New York: New York University Press, 1998.
32. Vikar, G. The Budapest school of psychoanalysis // P.Rudnytsky, A.Bokay @ Giampieri-Deutsch (Eds.), Ferenczi's turn in psychoanalysis. New York: New York University Press, 1998, P.60-76.
33. Бокановски Т. Шандор Ференци. М.: Когито-Центр, 2013. 177 С.
34. Гротьян М. Переписка З.Фрейда // Энциклопедия глубинной психологии. Т.1, Зигмунд Фрейд. Жизнь. Работа. Наследие. М.: MGM-Interna, 1988. 782 С.
35. Фрейд З. Конечный и бесконечный анализ // Психоанализ в развитии. Сборник переводов. Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 169 С.
36. Эйхофф Ф.-В. Перечитывая работу Фрейда «Заметки о любви в переносе» // Эротический и эротизированный перенос. М.: КАНОН+, 2015. 303 С.
37. Розен П. Фрейд и его последователи. Санкт-Петербург: ВЕИП, 2005. 661 С.

ГЛАВА 7

ТРАВМА И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ: ДВОЙНОЕ СОЗНАНИЕ, ЖУТКОЕ И ЖЕСТОКОСТЬ

(Напечатана в журнале *ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОТЕХНИКА*, М., 2016, №1 (88). С. 52-63.)

ВВЕДЕНИЕ

В течение многих лет я находился под сильным впечатлением от крайне запутанного взаимоотношения между травмой и бессознательным. Хотя Фрейду широко приписывалась честь открытия бессознательного [7, и др.], не он изобрел данное слово. Он также не изобрел концепцию того, что находится вне пределов сознательного осознания. В IV веке святой Августин отметил существование того, что он назвал *abyssum humanae conscientiae* (первозданным хаосом человеческого сознавания) и барьером (*phragmos*) между ним и «обычным» сознанием [5, р. 19]. Так что понятие сферы сознания, которая глубока и раздельна, действительно имеет очень длительную историю. Данное понятие присутствует в трудах Самюэля Тейлора Колриджа в начале XIX века, когда он говорит о начальном мыслимом образе как о первичном факторе человеческого восприятия, в то время как вторичный мыслимый образ сосуществует с человеческой волей. Фрейд [26] описывает сновидения как царский путь к бессознательному, и явно делает бессознательное источником силы. Для них обоих эмоции опасны, если они не контролируются посредством рационального преднамеренно действующего органа. Для них обоих то, что не является сознательным, может быть связано со смертью¹.

¹ Alan Gregory (2003) отмечает, что у Колриджа «воображение существенно важно для психического переживания себя в качестве субъекта внутри субъект-объектной связи ... Подобно Медузе, оно вносит 'смерть во все', так что субъект переживает объекты, отличные от него и находящиеся от него на некотором расстоянии, исходя из собственной субъективности ...

Многие авторы, начиная с конца XVIII и начала XIX века опирались на воздействия, находящиеся вне осознаваемых и намеренно действующих сил (например, Гёте, 1809, в романе *Избирательное сродство*, Шатобриан, в книге *Гений христианства*, 1802, и Колридж, 1798, в *Поэме о старом моряке*). Обусловливалась ли такая опора отчасти французской революцией и её последствиями, демографическими перемещениями населения в города, христианским возрождением или промышленной революцией и её неурядицами, наличествовало чувство, что существующие структуры не могут более сдерживать силы хаоса и что требуется вызвать к некоторой более мощной силе для восстановления чувства порядка и надежности.

Kerr [33], Rudnytsky [42] и другие обращали внимание на связи между немецким романтизмом и фрейдовским понятием бессознательного. Однако я полагаю, что имеет место более широкий европейско/американский контекст, который включает в себя немецкий идеализм (например, Фихте, Шеллинг, Гегель), поглощённость концепцией воли (Шопенгауэр, Ницше) в американском трансцендентализме и, по обеим сторонам Атлантики, очарованность оккультным.

Кроме того, этот более широкий контекст включает в себя христианское учение и его воздействие на понятия воли и на вопросы относительно души/тела, на которые оказал огромное влияние гипнотизм и те состояния, которые он мог вызвать. Как отмечает Пьер Жане [32], на Мэри Бэйкер Эдди глубоко повлияла введенная Шарко в Сальпетриере традиция гипнотизма и животного магнетизма, вкупе с теми предположениями относительно влияния психики на тело, которые она порождала. Понятие о том, что «правильное» мышление может излечивать (исцелять душу) повлияло как на психоанализ, так и на христианское учение. Кроме того, допущения «правильного мышления» препятствовали признанию беспомощности и тревоги, сопутствующих неуверенности, болезни и смерти.

Без творческого воображения «не было бы никакой фиксации и, следовательно, никакого ясного восприятия понятия»: сознание «было бы бредовым ... Воображение, поэтому, соответствует предварительной стадии человеческого понимания, стадии субъекта, воображение, далее, конституирует познающего как «душу» ... Душа воспринимает «бытие ... посредством тела, которое является ее символом и направленным наружу и видимым знаком» (p.57).

Хотя Фрейд, по-видимому, многократно изменял свои взгляды в концептуализации бессознательного, его гений проявил себя в том, что он сохранял бессознательное в качестве объекта непрекращающегося очарования, даже со всеми присущими бессознательному двусмысленностями и невозможностью его прямого познания. Именно *Толкование сновидений* [26] воспламенило творческие воображения и выделило Фрейда как крайне стимулирующего автора среди исследователей, пишущих на тему, которая в широком смысле может быть истолкована как «бессознательное».

Однако в то время как Фрейд придавал особое значение бессознательному и внутренним движущим силам как проявлениям его теории влечений и теории вытеснения, Ференци открыто поместил движущие силы бессознательного в контекст физического тела, взаимоотношений и привязанности. Соответственно, Ференци настаивал, что наша слабость и ошибки могут быть неоценимыми ресурсами для аналитической работы [см.: 12], в котором он пишет, что когда психическая система не срабатывает, думать начинает организм. Там, где Фрейд подчёркивал *господство* и агрессию, Ференци подчёркивал чувства беспомощности, там, где Фрейд придавал особое значение *пониманию*, Ференци делал акцент на чувствах замешательства, и там, где Фрейд подчёркивал *правильность теоретических формулировок*, Ференци писал о смиренности перед лицом человеческого страдания.

Из этих более широких соображений возникает много вопросов. Какого рода взаимоотношение психика/тело имплицитно наличествует в понятии бессознательного у Фрейда?² Сколь зависим Фрейд от понятий воли (например, у Шопенгауэра, Ницше, Tuke и Шарко)? Каким образом акцент Фрейда на вине и силе воли связан в его предположениях на акценте господства психики над телом? Каково место морали во фрейдовском бессознательном?

² Очарованность тем, что лежит за пределами разума и логики в мире Фрейда влекла за собой также очарованность властью, как это ясно видно, например, в фильме «Кабинет доктора Кэлигари» (снятом по мотивам хорошо известной книги [37]).

ДВОЙНОЕ СОЗНАНИЕ

До Фрейда, для Шарко, Бине, Жане и других, преобладающим было французское понятие «двойного сознания». Иногда оно ошибочно переводится как «расщепление». Однако во французском языке оно означает как двойное сознание, так и двойную совесть, знание и незнание в одно и то же время, буквально обладание двумя совестями, расщеплёнными в этическом смысле на то, что известно, но не проживается, и на то, что проживается, но что неизвестно.

Концепция *двойного сознания* развилась из гипноза и из очарованности двойственностью в целом. В XIX веке понятие о том, что самость представляется новой границей, носилось в воздухе по обеим сторонам Атлантики. Оно отразилось в вызывающем ужас романе Роберта Льюиса Стивенсона *Странная история доктора Джекиля и мистера Хайда* (двойная личность) [43] и в немецком понятии *doppelganger*, часто описываемым как порочная двойственность. Такая общая очарованность двойственностью в её связи с жутким и оккультным само «удвоилось» в связи с открытиями гипноза. Как так получалось, что пациенты в состоянии гипноза могли вспоминать вещи, недоступные для бодрствующей психики? Наиболее ловкий ответ заключался в том, что они одновременно знали и не знали об этих вещах, и что, под гипнозом, определённые воспоминания становились «сознательными», даже хотя пациент находился под гипнозом и казался спящим.

Такая культурная очарованность «*doppelgangers*» содействовала интересу Фрейда к работе его современника, австрийского врача и писателя Артура Шницлера, о котором Эллиенбергер заметил, что фрейдовский случай Доры мог бы легко выйти из-под пера Шницлера, а не Фрейда. Как отмечает Наупал [30, p.142 ff.], в пьесе Шницлера *Парацельс* (1898) герой гипнотизирует Джастину, которая затем испытывает «ряд сознательных и бессознательных переживаний». Кроме того, в 1901 году Шницлер написал новеллу *Лейтенант Густль* в стиле потока сознания задолго до Пруста и сюрреалистов. Хейнел далее отмечает: «Страна, столь полная противоречий, как Австро-Венгерская империя, несомненно, должна была породить большую чувствительность к контрастам и множеству сил, воздействующих на характер – нецелостность субъекта суждена была стать

темой *Человека без свойств* [38] Роберта Музиля. А после Версальского договора и окончания первой мировой войны Фрейд написал: «Больше нет Австро-Венгрии. Я не смог бы жить где-либо в другом месте» [30, p.148], замечание, которое предполагает, сколь трудно было для Фрейда жить со всеми этими сложностями и противоречиями, и сколь крайне сильными были его собственные фантазии.³

ПЬЕР ЖАНЕ И ПОДСОЗНАТЕЛЬНОЕ

Пьер Жане красочно описывает историю лечения – от религии через животный магнетизм (*les Fluidists*) к гипнозу (*les Animists*). За десятилетия до *Толкования сновидений* Фрейда Жане создал термины *somnambulisme extralucide* и *subconscience par desagregation*⁴. То, что Жане обозначил термином *des idées fixes* (навязчивые мысли), представляет опасность, потому что они лежат вне диапазона воздействия воли.

Понятие «подсознательного» Жане отличалось от понятия «бессознательное» у Фрейда, значение которого, по мнению Жане, было сужено из-за акцента Фрейда на сексуальности и агрессии. Кроме того, Жане обвинил Фрейда в использовании иных терминов для концепций, которые он сформулировал первым: «Он назвал психоанализом то, что я назвал психологическим анализом; он ввел термин «комплексы» для описания того, что я ранее назвал психологической системой, которая обозначает группу осознанных фактов и движений как тела, так и внутренних органов, которая может быть связана с травматическими воспоминаниями; он назвал «вытеснением» то, что я назвал сужением сознания (и совести) и физического движения; он назвал «катарсисом» то, что я обозначил термином психологическая диссоциация или моральное обеззараживание» [32, p. 24. - перевод Б.К.].

³ Трагично, что четыре из пяти сестер Фрейда умерли в концентрационных лагерях, а сам Фрейд получил твердую поддержку от многих друзей, которая позволила ему покинуть Австрию и найти убежище в Англии.

⁴ Грубый английский перевод будет «происходящее помимо подсознания», что-то бессмысленное, что нельзя связать друг с другом.

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ДВОЙНОЕ СОЗНАНИЕ

Для нас будет полезно сделать паузу в этом месте и поразмышлять об отличиях между французским термином *двойное сознание* и английским термином *бессознательное*. Французский термин двойное сознание относится к тому, что может быть известно и неизвестно в одно и то же время, неизвестно и немыслимо, немыслимо и известно, неизвестно и мыслимо⁵. И тогда имеет место трудность знания и понимания в связи с тем, как то, что известно, становится известным, и как то, что неизвестно, становится неизвестным. Итальянцы предлагают некоторое прояснение своим термином *dimenticatorium*, местом (или комнатой), в которую индивид помещает то, что он не хочет знать.

Двойное сознание подразумевает знание и незнание в одно и то же время, некоторую разновидность осознаваемого Жанае подхода к эпистемологической проблематике для философов и, при более пристальном рассмотрении, полной противоречий. Понятие двойного сознания, явно в атмосфере того периода, было связано с гипнотизмом и его применением на пациентах, рассматриваемых как истеричные; в действительности, те люди, которые были подвержены гипнозу, по определению считались истериками. Поэтому, по определению, истерики были теми пациентами, у которых реальное существование двойного сознания проявлялось лучше, чем у других людей.

Однако Фрейд переформулировал важное значение истерии, сосредоточив внимание на вытеснении и придерживаясь своей теории влечений [21]. Соответственно, он нуждался в отходе от преобладающего понятия «двойного сознания» для того, чтобы представить себя открывателем нового мира, мира внутреннего рассудка. Кроме того, при сравнении с двойным сознанием, фрейдистская концепция бессознательного представляется более лёгкой для схватывания, потому что, по сути, в ней описывается «лишь один человек, и поэтому можно провести более чёткую линию между тем, что известно и неизвестно. Из-за такого чрезмерного упрощения бессознательное для

⁵ Хорошо известное понятие «невообразимо известное» [2] проистекает из этих более сложных представлений. Подобно Фрейду, Боллас исключает «сознание» из своего «невообразимо известного».

Фрейда стало тем, что должно быть истолковано, и то, что должно быть истолковано, включает то, что Фрейд мог опознать в себе (например, сновидения, ошибочные действия, остроты и т.д.). По собственному признанию Фрейда, само бессознательное непознаваемо, что несколько напоминает сердцевину сновидения, которую Фрейд описывает как место, где сновидение уходит в непознаваемое.

То, чего Фрейд достиг, вводя понятие бессознательного в мир, знакомый с идеей двойственности и двойного сознания, так это (по крайней мере, частично) возможности убедить скептиков, что то, что находилось вне логики и вне доступа сознания, может быть понято посредством психоаналитической теории и техники. Однако такое определение «бессознательного» (как отличного от двойного сознания) устремило Фрейда к внутренней фантазии и к отходу от боли и тела, к отходу от смерти, к отходу от внешнего мира.

Посредством сосредоточения на бессознательной мотивации и конфликтах, и вследствие объяснения истерии посредством сексуального вытеснения, Фрейд придал истерическим симптомам совершенно новый смысл. Однако такой акцент на внутренних влечениях и конфликтах как противопоставленных двойному сознанию, вывел Фрейда на траекторию, которая минимизировала реальность внешней травмы в психоанализе (например, было ли соблазнение фантазийным или реальным?).

ФРЕЙД, БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ЖЕСТОКОСТЬ

Отметим, сколь легко Фрейд приходит к допущению, что знание о его собственном бессознательном эквивалентно знанию о бессознательном другого человека. Фрейд объясняет: «То, что должно называться сознательным, не нуждается в обсуждении, здесь нет никаких сомнений ... бессознательным мы называем психический процесс, существование которого мы должны предполагать, поскольку мы выводим его из его воздействий, ничего не зная о нем. Далее, мы имеем к нему такое же отношение, как и к психическому процессу другого человека, только он-то является нашим собственным» [19, p.70; 44, с.343].

Понимая, что чрезмерное разделение между сознательным и бессознательным порождает серьёзные трудности, Фрейд различает «два вида бессознательного ... бессознательное, которое является только латентным и легко становится сознательным, мы называем “предсознательным”, другому же оставим название “бессознательный”» [19, p.71; 44, с.344].

Фрейд даже предлагает, чтобы термин “бессознательное” был повсеместно заменён на термин «Оно», «Вслед за Ницше и по примеру Гроддека [1923]» [19, p.72; 44, с.344]. И далее Фрейд продолжает объяснять, что «для процессов в Оно не существует логических законов мышления, прежде всего тезиса о противоречии» [19, p.73; 44, с.345].

Однако Фрейд понимает, что такой сдвиг в обозначении не переносится на вопрос бессознательных влечений, от которого зависит столь многое в его теориях психических процессов. Поэтому при пересмотре своей теории сновидений Фрейд делает ясно выраженным свой тезис о том, что «самым сильным элементом [в скрытых мыслях сновидения] является вытесненное влечение» [19, p.19; 44, с.309]. Связывая сопротивление с «бессознательным» Фрейд комментирует: «Как вы знаете, вся психоаналитическая теория, собственно, построена на признании сопротивления, которое оказывает нам пациент при попытке сделать сознательным его бессознательное» [19, p.68; 44, с.342].

Со ссылкой на краткое обсуждение склонного к травмам пациента, Фрейд проясняет мотивации к сопротивлению, приписывая их бессознательному желанию наказания и жестокости.

«Относительно происхождения этой бессознательной потребности наказания, мы полагаем, нет никаких сомнений. Она ведет себя как часть совести, как продолжение нашей совести в бессознательном, она имеет то же происхождение, что и совесть, т.е. соответствует части агрессии, которая ушла вовнутрь и принята Сверх-Я... Однако с теоретической точки зрения мы сомневаемся, следует ли предполагать, что вся возвращенная из внешнего мира агрессия связана Сверх-Я и обращена тем самым против Я или что часть её осуществляет свою тайную зловещную деятельность в Я и Оно как свободное влечение к разрушению» [19, p.109; 44, с.367].

Существование бессознательного может быть выведено из существования сопротивления, а сопротивление может быть выведено из

выражения агрессии и из проявлений бессознательной потребности в наказании. Но тогда встаёт вопрос о том, каким является сознательное сопротивление, и является ли оно областью Я, Сверх-Я или Оно.

Одним примером того, как Фрейд обращался с сопротивлением, служит его комментарий в случае человека с крысами, когда пациент внезапно прерывает его объяснение и умоляет пощадить его от изложения последующего. Фрейд пишет: «Я уверил его, что у меня нет какого-либо пристрастия к жестокости, и определённо нет желания его мучить, но что, естественно, я не могу дать ему нечто, что не находится в моей власти. Он мог бы с таким же успехом просить меня дать ему луну. Преодоление сопротивлений было законом лечения, и нельзя от него отказаться по каким бы то ни было соображениям» [25, р. 166]. «В обсессивном неврозе, - продолжает Фрейд, - имеются две разновидности знания, и столь же разумно утверждать как то, что пациент “знает” о своих травмах, так и то, что он не “знает” о них. Ибо он знает о них в том смысле, что он их не забыл, и он не знает о них в том отношении, что он не осознает их значимость» [25, р. 196, примеч.].

В статье *Жуткое* Фрейд [22] говорит о вызывающих ужас фантастических повестях Э.Т.А. Гофмана⁶ как о выражении мощи бессознательного. Джон Керр в своих комментариях к одной из них – «Дьявольский эликсир» (в рус. переводе – «Эликсир дьявола»), написанной в 1816 году, истории, о которой открыто упоминает Фрейд [22, р. 233], – отмечает, что для Фрейда «именно Гофман придал жуткому наиболее зловещее выражение» [33, р. 8]. Данная история является рассказом о двойственных идентичностях, обмане, похоти и убийстве, и на её написание повлияло пребывание Гофмана в течение одного дня в психиатрической больнице для вдохновения.

В *Жутком* Фрейд рассматривает немецкое слово *heimlich* в попытке исследовать, что делает скрытые чувства могущественными. Жуткое в целом (и особое значение *heimlich*) является тем, что «остается

⁶ Э.Т.А.Гофман был влиятельным немецким романтическим автором в начале 19-го века, с пристрастием к описанию ужасных и жутких сцен. Он оказал влияние на многих авторов: По, Диккенса, Кафку, Бодлера, Достоевского и других, включая Хичкока.

скрытным, так что другим об этом или из-за этого непозволительно знать: это от них хотят скрыть». Сделать что-то *heimlich*, объясняет Фрейд, значит сделать это «за чьей-то спиной». Человек может «смотреть с *heimlich* удовольствием на чьё-либо замешательство». Если человек ведет себя *heimlich*, он делает это «тайком, словно надо было что-то скрывать». Затем имеет место *heimlich* любовь, «которая была известна Фрейду, ибо у него самого была тайная любовная связь со своей свояченицей» [41]. Имеются «*heimlich* места» и «*heimlich* апартаменты» [22, p.223; 45, с.267].

Затем, в дальнейших ассоциациях, Фрейд говорит о крайне жутком рассказе Гофмана *Песочный человек*. Здесь ярко проявляют себя двойственность, садизм, кровавая жестокость и слепота (мотивы, связанные со стыдом и деструктивностью) [см. также: 36]. Песочный человек, говоря словами Фрейда, это «такой злой человек, который приходит за детьми, когда они упрямятся и не хотят идти спать, швыряет им в глаза пригоршню песка, так что они заливаются кровью и лезут на лоб, а потом кладет ребят в мешок и относит на луну на прокорм своим детушкам, что сидят в гнезде, а клювы у них кривые, как у сов, и ими они выклевают глаза непослушным деткам» [22, p.228; 45, с.269].

Затем Фрейд продолжает повествование Гофмана о маленьком пережившем травму Натанаэле, который в конце рассказа признаёт в адвокате Коппелиусе Песочного человека и в полном ужасе бросается через перила. Фрейд пишет: «Как только Натанаэль размозжил себе голову о мостовую, Песочный человек исчез в толпе» [22, p.230; 45, с.270].

Если мы воспримем эти ссылки на рассказы Гофмана как на ассоциацию с *heimlich*, тогда может показаться, что Фрейд мог намекать на некоторую скрытную и секретную жестокость внутри себя. Говоря о «страхе перед дурным глазом» [22, p.240; 45, с.275] Фрейд замечает, что при этом «опасаются понести ущерб из-за тайного намерения и в соответствии с определёнными признаками предполагают, что такое намерение обладает и силой» [22, p.240; 45, с.275].

Фрейд затем говорит о «всевластии мыслей», связывающих страх перед секретным намерением причинить вред с подобным намерением и силой. Это согласуется с его акцентом на вине. Фрейд использует вызывающий ужас рассказ Гофмана для демонстрации мощи бессоз-

нательного, предполагая, что (бессознательные) фантазии скрытной жестокости содействуют намерениям врождённых влечений. Связывание жестокости со скрытными врождёнными влечениями делает более лёгким делом поверхностное объяснение человеческой деструктивности путём помещения очарованности жестокостью и садизмом вне сферы этики, потому что она является биологически обусловленной. Соответственно, бессознательное Фрейда радикально отходит от французского понятия «двойного сознания», вычёркивая сознание из того, что является бессознательным.

Важно, что Фрейд впервые упоминает о своей статье *Жуткое* в письме к Шандору Ференци 12 мая 1919 года [15, р. 354-355]. Но в то время как для Ференци бессознательные конфликты коренятся в травме и стыде в связи с ранимостью и беспомощностью (в деструктивных взаимоотношениях и внешних катастрофах), для Фрейда они проистекают от сексуальных влечений и внутренних, скрытных и секретных намерений причинить вред. Для Ференци они имплицитно обуславливаются стыдом, для Фрейда – виной.

В связи с секретным намерением причинения вреда, Фрейд в данном тексте вводит понятие влечения к смерти⁷. Вдобавок он комментирует по поводу мотива удвоения: «Так как первоначально двойник был страховкой от гибели Я, “решительным опровержением власти смерти”». Влечение к смерти не является страхом *нанесения вреда* другому человеку. Это внутреннее, врожденное влечение, на которое не влияют внушающие ужас внешние факторы, такие как война и концентрационные лагеря. Следовательно, Фрейд подразумевает, что влечение к смерти отделено от взаимоотношений, помимо того, что оно является проявлением побуждения причинять вред другим. Вина по поводу агрессии и деструкции становится тогда преобладающим акцентом, нежели чем стыд беспомощности, нежели чем стыд от потребности в человеческих связях и нахождение их болезненными.

⁷ В своем обсуждении случая Шребера Фрейд замечает: «Конец мира является проекцией этой внутренней катастрофы» [20, р.70]. Это отвод либидинозных вкладов в других людей и во внешний мир. Однако такой отвод интереса отличается для Фрейда от влечения к смерти, хотя и вызывает удивление, почему это должно быть так.

ФЕРЕНЦИ И ТРАВМА

Ференци придаёт особое значение реальности и душевным страданиям при сексуальном совращении ребёнка и говорит о смешении языков между языком детей и их врожденным стремлением к нежности, с одной стороны, и языком взрослых, языком сексуальной страсти, с другой [8]. Данное смешение является травматическим как раз потому, что ребёнок нуждается в нежности, тогда как взрослый хочет сексуального удовлетворения, и ребёнок, таким образом, чувствует, что его потребность в связи не только неправильно понята, но что он (или она) неадекватен; зависимость ребёнка от взрослого для чувства связи травмируется, и ребёнок ощущает себя невидимым и приниженным. Для Ференци, сексуальность включала в себя чувственность в широчайшем смысле, выражение человеческого стремления к соединению (в *Талассе*, 1924, возвращения в матку), что может иметь мало или ничего общего с сексуальным актом и с сексуальными влечениями и чувствами самими по себе⁸.

Вслед за Ранком, к 1926 Ференци высказал утверждение о сущностной значимости взаимоотношения между аналитиком и пациентом как *необходимого условия* аналитической техники⁹.

Это «кардинальный пункт аналитического материала». И он подчеркивает свою точку зрения: «каждое сновидение, каждый жест, каждое ошибочное действие, каждое ухудшение или улучшение состояния пациента является, в первую очередь, выражением переноса и сопротивления» [9, р. 225]. Для Ференци важно, что оба термина – «сопротивление» и «перенос» - в равной мере относятся к аналитику и пациенту.

В подавляющей части работ Фрейда и в работах подавляющего числа аналитиков с тех пор, понятия «перенос» и «сопротивление» относятся исключительно к пациенту. Термин «контрперенос» был добавлен почти что как запоздалая мысль, и по сей день он остается

⁸ В этом смысле, Ференци повторил высказанную Жане критику Фрейда: что Фрейд неправомерно сузил свое истолкование травматических воспоминаний поиском первичных сексуальных событий и сексуальных причин [32, р.25].

⁹ Эта тема была подхвачена [31] в фильме *Spellbound*, в котором восстановление утраченного воспоминания о травматическом событии было явно связано с любовным взаимоотношением.

вызывающим замешательство и редко применяемым. Относится ли данный термин к реакции на перенос пациента, или же он является выражением личности аналитика, или же он включает в себя оба эти аспекта? Naunai and Falzeder [29, p. 10] говорят о том, что любовь в переносе имела разные смыслы для Фрейда и Ференци. Для Фрейда данный термин относится лишь к чувствам пациентки к аналитику, а для Ференци, к обоим чувствам как аналитика, так и анализанда во взаимодействии.

Ференци акцентирует внимание на взаимоотношении между аналитиком и анализандом, включающим в себя всю двойственность обеих сторон. Ференци пишет (1931), что травмированный пациент, расщепленный между «бессознательным чувством и неоощуемым знанием» «понимает все, однако мало что чувствует или вообще ничего не чувствует». Ференци объясняет: «пациент чувствует, как если бы он был выведен из равновесия, продуцирует крайне интенсивные степени шока и сопротивления, он чувствует себя обманутым, однако испытывает внутренний запрет к выражению своей агрессивности и заканчивает разновидностью состояния паралича, которое он испытывает как умирание или нахождение мертвым. Если нам удаётся направить это состояние в сторону от нас и назад к детским травматическим событиям, может так случиться, что пациент схватывает тот момент, в который, в прошлом, знание и чувство привели, при тех же самых симптомах беспомощной ярости, к самодеструкции, к расщеплению психики на бессознательное чувство и неоощуемое знание, то есть, к тому же самому процессу, который, по мнению Фрейда, является основой вытеснения ... в таком состоянии транса единственным мостом между реальным миром и пациентом является личность аналитика...».

Ференци далее продолжает, связывая расщепление с нарциссизмом: «Вызывающим удивление, однако, в целом, явно обоснованным [результатом] этого процесса расщепления Я становится внезапное изменение объектной связи, которая стала непереносимой, и уход в нарциссизм. Человек, оставленный всеми богами, полностью исчезает из реальности и создаёт для себя иной мир, в котором он, не связанный земным притяжением, может достичь всего, чего хочет ... [То] событие, на которое мы можем сослаться как противостоящее

суицидальному импульсу, является тем фактом, что в этой новой травматической борьбе пациент более не одинок [10, р. 237-238].

ВСЁ В СЕМЬЕ: КЛИНИЧЕСКАЯ ИЛЛЮСТРАЦИЯ

Виолетта всегда ощущала себя маленькой и, в более общем смысле, не соперницей силам внешнего мира. Одна из двух сестер, она находилась в лечении более четырёх лет, прежде чем обратилась к анализу. Я супервизировал (консультировал) этот случай. Вскоре после того как она согласилась увеличить число сессий до трёх раз в неделю, я осознал наличие некоторой разновидности напряженности в аналитическом взаимоотношении, как если бы было упущено нечто важное. Это тревожное чувство не покидало меня, и я упомянул о нем аналитику. Прошло несколько месяцев. А затем наступила последовательность сессий, в которых аналитик чувствовала себя необъяснимо уставшей и обремененной. Опираясь на мою интуицию, аналитик, которая сама была крайне чувствительной и умелой, обратила внимание на вроде бы высказанное экспромтом замечание о чувстве мрака. Аналитик побуждала Виолетту обрисовать в деталях это устойчивое чувство мрака, интересуясь, с чем оно может быть связано.

Виолетта: Я не знаю. Жених моей матери умер, когда мать была молодой женщиной.

Аналитик: Как он умер?

Виолетта: Я не знаю. Я никогда не спрашивала. Я полагаю, её мать (моя бабушка) и мой дядя содействовали его смерти, но я не знаю.

На следующей сессии аналитик попросила её рассказать о том, о чём они говорили на прошлой сессии. Виолетта сказала, что не помнит, и высказала предположение, что это могло быть связано с чувством мрака. Аналитик громко спросила о том, как умер жених матери. Виолетта сказала, что не знает. Когда аналитик стала настаивать на раскрытии деталей этой смерти, она столкнулась с сопротивлением, имплицитно подразумевающим: «Я не хочу в это вдаваться». Выражая озабоченность по поводу этого мрака, аналитик высказала пробное предположение: «Возможно, жених был убит?».

Следующая сессия резко началась с подтверждения Виолетты:

Виолетта: Вы были правы. Моей матери было 14 лет. Она должна была выйти замуж за красивого деревенского парня. До свадебной церемонии оставалось три дня. Её жених, дядя по материнской линии и двоюродный брат по материнской линии пошли в лес заготовить дрова для огня. Жених был найден мёртвым в колодце. Моя бабушка по материнской линии, мой дядя и двоюродный брат были все обвинены в убийстве. Двоюродный брат матери был в неё влюблён, хотя она была на шесть лет его старше. Моего дедушку и дядю осудили, потому что они скрывали правду. Что касается двоюродного брата матери, он более десяти лет отсидел в тюрьме. Мой дядя пристрастился к выпивке, регулярно приходил в наш дом и погиб в автомобильной катастрофе. Никто в семье не говорил об истории этого убийства или о смерти дяди. Я полагаю, что этот мрак может быть связан с колодцем. Двоюродный брат матери умер от рака; все это напоминало фильм ужасов. Семья была разрушена, дядя спился, убийство.

Аналитик была изумлена. Она более четырех лет работала с Виолеттой и не имела ни малейшего представления, что в семье была подобная травма. В последующие недели и месяцы Виолетта редко говорила об этом убийстве. Однако она рассказывала о сюжетах фильмов и пьес, которые все были ужасными. Например, одна ливанская пьеса была о женщине с двумя частями. Одна часть была молодой, а другая – старой и мёртвой.

Виолетта (объясняя): Это напомнило мне мою мать. Беспокойство по поводу матери. Она отказалась от младенца. Шла война. Она была на фронте, арестована и изнасилована собственным сыном, когда находилась в тюрьме. От сына у неё родились близнецы. Он не знал, что она была его матерью. Солдаты взяли всех младенцев, кроме её двух, сына и дочери. Когда она вышла из тюрьмы, она нашла своих детей. У сына был красный рельефный нос, который она получила от его отца (своего собственного сына, который сделал её беременной в тюрьме). Она написала два письма: дочери она сказала, найди своего брата, а сыну – найди своего отца. Затем она умерла. Ища брата и отца, эти двое детей нашли одного и того же человека.

Рассказывается другая история, на этот раз сюжет взят из фильма. Молодой парень приезжает в Рим из деревни. Он хочет быть звездой

экрана, снимает жильё. Однако в его жилище полно духов, которые все были актёрами при жизни и все были здесь убиты. Они не могли полностью умереть, потому что никто им не сказал, что с ними произошло. Что случилось? Так как они не знали, что случилось, они не могли полностью умереть и сохранялись в limbo.

А вот ещё одна история, и опять сюжет кинофильма основан на *Записках из подполья* (1864) Достоевского. Директор посажен в тюрьму, где он читает Достоевского. Когда он выходит из тюрьмы, его жизнь полностью изменяется. У главного персонажа есть другой человек внутри него. Виолетта сказала, что чувствует, что внутри неё тоже находится другой человек, однако прячет его.

Виолетта знала и не знала эту ужасную историю убийства в семье. И даже когда рассказала о ней аналитику, она продолжала работать над чувствами, рассказывая истории, которые по аффективному содержанию близко напоминали ей собственную ситуацию замешательства, тревоги, ужаса и одиночества, незнания собственной семьи, страхов по поводу собственной двойственности в знании и незнании, страхов инцеста, изнасилования и ужаса от смутно воображаемых вещей, которые удерживались в потаённом месте.

Мы можем задаться вопросом: какого рода концепция бессознательного наиболее полезна в лечении такой пациентки, как Виолетта? Я энергично соглашусь с Ференци, что использование обычного метода свободной ассоциации и отказ от активного взаимоотношения с этой пациенткой будут способствовать её защитному избеганию, что сделает мрак ещё более непроницаемым. Как замечает Ференци в своем *Клиническом дневнике*: «Сама по себе свободная ассоциация без этих новых основ для создания атмосферы доверия не принесёт, таким образом, никакого реального излечения. Врач должен быть реально вовлечен в этот случай, сердцем и душой, или должен честно в этом признаться, когда не испытывает такой вовлечённости, в полном контрасте с поведением взрослых относительно детей» [12, р. 169].

В случае Виолетты аналитик умело оставалась с чувством мрака, осведомляясь о его смысле. Оставить Виолетту ассоциировать в одиночестве, вероятно, никогда не заставило бы её рассказать эту травмирующую семейную историю, ибо то, что сохраняло её вне терапевтической/аналитической ситуации, было завесой семейного

секрета и стыда, а также стыда по поводу замешательства, ужаса и одиночества Виолетты, возвращенного внутри семьи, который она не могла понять. Здесь межпоколенческая травма выходит наружу в отношениях, а также в кусочках и частицах истории, которую Виолетта никогда не могла самостоятельно исследовать. Неактивность со стороны аналитика привела Виолетту к повторному переживанию отсутствия отклика от своей семьи и к сохранению травмы, что напоминало ситуацию с убитыми актерами в limbo, неспособными жить и неспособными умереть, неспособными изменяться, осужденными преследовать людей через поколения. Аналитик вела себя крайне умело, потому что стала полностью вовлечена и поэтому смогла помочь Виолетте почувствовать, что та более не одинока с ношей семейного убийства и с пожизненной необъяснимой тревогой и печалью.

СНОВИДЕНИЯ, БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ТРАВМА

Мэрион Олинер в своей недавней работе, озаглавленной «Жизнь – это не сновидение: важно быть реальным», пишет: «Так как в анализе настаивание на реальности переживания часто используется в защитных целях, аналитики подвергаются опасности присоединения к пациентам в отношении к внешней и психической реальности как к дихотомиям, недооценивая, таким образом, целительный потенциал пребывания реальным для ограничения всемогущества бессознательного, и посредством этого для восстановления от забвения прошлого и возвращения более широкого контекста пережитого».

Олинер заключает: «...при оптимальных условиях это способствует установлению исторической перспективы и, посредством этого, ограничению всемогущества бессознательного» [39, р. 1139].

Наиболее известные картины «бессознательного» у Фрейда проистекают из его монументального труда *Толкование сновидений* [26], главным источником которого стала смерть отца Фрейда в 1896 году. Нуждаясь в оправдании вследствие того, что он был своим собственным аналитиком, и что для него видящий сны и их истолкователь были одним и тем же лицом, Фрейд разработал теорию сновидения, которая позволила делать истолкование заслуживающим доверия, подобно расшифровке линейного письма В или египетских иерогли-

фов¹⁰. Однако мы можем задаться вопросом о том, не имел ли Фрейд дело при проработке смерти отца также с проработкой собственных страхов умирания. Интерес Фрейда к бессознательному, к тому, чтобы делать бессознательное осознаваемым посредством толкования сновидений, в сочетании с его представлением о себе как об открывателе секрета толкования сновидений, возможно, может быть истолкован как наводящий на мысль, что так как сновидения обеспечивают подтверждение того, что сон сменится пробуждением, они могут использоваться для защиты от страха смерти. Посредством такого представления о себе как о толкователе сновидений, не могли Фрейд ощутить, что он владеет дающим жизнь ключом, как это можно предполагать через его неявно выраженное отождествление себя с богом исцеления Асклепием?¹¹ Даже сама концепция влечения к смерти может быть составной частью отрицания. Ни одна текущая психоаналитическая теория не может прямо браться за рассмотрение этой проблемы, и, в действительности, ни для какой угодно теории невозможно это сделать. Отсюда и возникает потребность следовать за Ференци, связывая травму с «бессознательным» и, таким образом, повторно вводя, хотя бы лишь имплицитно, понятие двойного сознания.

Фрейд оставлял бессознательное заметно непроницаемым. Однако утверждение о том, что «бессознательное» непосредственно непознаваемо, несёт с собой риски. Как заметил Пол Розен: «Когда имеешь дело с неизвестным, необходимо принимать во внимание опасность магического мышления. Всегда следует помнить о неизбежном взаимодействии между внешними и внутренними силами» [40, р. 63].

Фрейд знал, сколь провокационно пробуждать ассоциации относительно того, что не может быть понято, так же как в *Толковании сновидений* он знал, как неявным образом пробуждать традицию Асклепия, в то же самое время, утверждая, что его подход был научным. Однако сама возможность обращения Фрейда к бессознательным силам и конфликтам приводит к минимизации значимости вза-

¹⁰ Сравните текст Ференци «С кем индивид связывает свои сновидения» [13] с акцентом Фрейда на сновидениях как на тексте.

¹¹ Смотрите [35, 34] относительно обсуждения функции сновидений и их истолкования от Асклепия к Декарту и, далее, к Фрейду

имоотношений, культурных ценностей, истории, межпоколенческой травмы и всего того, что может быть рассматриваемо как «внешняя реальность». Подчёркивая значимость вызывающих ужас эмоций, связанных с бессознательным, он слишком поспешно утверждает, что они являются самой сутью принципа реальности, как он проявляет себя посредством влечений. Смерть становится внутренним делом. Фрейд комментирует: «Я полагаю, что страх смерти представляет из себя нечто такое, что происходит между Я и Сверх-Я» [23; 24, р. 58].

Тогда представляется, что для Фрейда и традиции психоанализа в целом, имеют место имплицитные допущения относительно связи «бессознательного» с тем, чему приписывается «реальность», посредством опоры на болезненность, садизм, агрессию и вину. Например, в статье *Ребёнка бьют* Фрейд [14] настаивает, что фантазия избиения не имеет ничего общего с совращением ребёнка, так же как кастрационный страх не имеет ничего общего с обрезанием, и сексуальные фантазии Доры не имеют ничего общего с поведением герра К [16], что соблазнение является фантазией, в которой соблазнитель, другой человек, удобно отсутствует. Фрейд и те люди, которые придерживаются его взглядов, защитным образом полагаясь на агрессивное, садистическое, сексуальное и деструктивное содержание «бессознательного», подвергаются риску минимизации человеческой трагедии. Подобно многим другим людям своего поколения, Фрейд нуждался в защите от невероятного и непредсказуемого ужаса со стороны внешнего мира, который становится понятен в свете тех невообразимых травм и разрушений, которые принёс XX век. В этом он был похож на Франца Кафку, который заметил: «Моя склонность к изображению собственной призрачной внутренней жизни сделала все другое неуместным» [1].¹² Я бы даже высказал предположение, что если мы как аналитики не помогаем нашим пациентам использовать их связи с другими людьми (и с нами) для осознания всего того,

¹² Он также приводит дневниковую запись Кафки от 2 августа 1914 года: «Германия объявила войну России. – Плавание в бассейне днем». Подобно Фрейду, Кафка искал убежища от травм внешнего мира в своем внутреннем мире. Хотя Кафка и не дожил до того времени, чтобы засвидетельствовать эти травмы, так как умер в возрасте 40 лет в 1924 году, задолго до холокоста, три его сестры были убиты в концентрационных лагерях, как и сестры Фрейда.

что может быть сконструировано в качестве реального внешнего мира, мы не сможем им помочь в борьбе за их идентичность. То, что часто диагностируется как паранойя, может также рассматриваться как направляемое стыдом избегание зависимости от других людей, которое ставит под угрозу чувство нашего Я. Однако именно в таких вызовах может выковаться идентичность; без них результатом будет нарциссическое всемогущество и логически обосновываемое недоверие к миру.

Для Ференци (а он, по сути, один из нас), бессознательное – это вместилище страдания, трагедии и беспомощности, и травма смертности звучит набатом в жизни людей. После смерти Ференци он был «бессовестно» забыт – вкупе с его неудобным акцентом на человеческом страдании и значимости внешней реальности – по причинам, которые фундаментально значимы для нас в настоящее время. Можно даже высказать утверждение, что Ференци пытался спасти психоанализ, не позволив ему стать бредовой системой¹³, и именно за это был жестоко раскритикован. Так как он подчёркивал значимость внешней реальности травмы, которая расщепляет идентичность и порождает страдание, он воспринимался как предатель психоанализа.

Ференци приблизился к гению Фрейда, представив бессознательное в качестве взаимовлияния динамических и конфликтующих сил, желаний и страхов. Вследствие движущих сил стыда, может быть трудно понять, сколь существенно значимой может быть наше собственное переживание травмы, дающее нам возможность работать с травмой наших пациентов. Ференци была известна значимость непредставимой, невыразимой травмы в качестве источника идентичности, истории и, в действительности, человеческой связи. Для Ференци, «реальный» мир является в столь же большой степени частью нашей психической реальности, как и наших фантазий. И реальный мир часто непостижимо неправдоподобен. Нас призывают к постоянному новому представлению центральных концепций психоанализа в ференцианской трагедии. Лишь поступая таким

¹³ Бредовые мысли, по определению, это такие представления, в которые человек верит. Однако если рассматриваемый вопрос неправдоподобен или не вызывает доверия, он более не является бредовой мыслью. Фрейд был гением придумок, но не все его придумки следует принимать на веру.

образом, мы можем расширять диапазон нашей работы, связывая её с моральными и этическими ответственностями и конфликтами («двойное сознание»), а также с человеческим страданием, беспомощностью, трагедией и смертью.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Banville J. A different Kafka. New York: Review of Books, October 23, 2013.
2. Bollas C. The shadow of the object: Psychoanalysis of the unthought known. New York: Columbia University Press, Coleridge, 1989.
3. Chateaubriand F.R. Le genie du Christianisme (1802). Paris: Gamier, 2013.
4. Coleridge S.T. The rime of the ancient mariner // Keach W. (ed.). The complete poems. Oxford: Oxford University Press 1 Coleridge 997, 1798. P. 147-166.
5. Dodds E.R. The Greeks and the irrational. Berkeley: University of California Press. Coleridge, 1951.
6. Dostoyevsky F. Notes from the underground (1864). New York: Classic House Books, 2008.
7. Ellenberger H.F. The invention of the unconscious. New York: Basic Books, 1955.
8. Ferenczi S. Confusion of tongues between adults and the child. The language of tenderness and of passion (1933) // Ferenczi S. Final contributions to the problems and methods of psychoanalysis. London: Karnac, 1994. P. 156-167.
9. Ferenczi S. Contra-indications to the “active” psycho-analytical technique (1925) // Ferenczi S. Further contributions to the theory and technique of psycho-analysis. London: Kamac, 1994. P. 217-230.
10. Ferenczi S. Notes and fragments (1920 and 1930-32) // Ferenczi S. Final contributions to the problems and methods of psychoanalysis. London: Kamac, 1994. P. 216-279.
11. Ferenczi S. Thalassa. A theory of genitality (1924). New York: Norton, 1968.

12. Ferenczi S. The Clinical Diary of Sandor Ferenczi (1932) / J. Dupont (Ed.), M. Balint & N.Z. Jackson (Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985 [1988].
13. Ferenczi S. To whom does one relate one's dreams? (1912) // Ferenczi S. Further contributions to the theory and technique of psychoanalysis. London: Karnac, 1994. P. 349.
14. Freud S. "A child is being beaten": A contribution to the study of the origin of sexual perversions. // Standard Edition. Vol. 17. London: Hogarth, 1919b. P. 179-204.
15. Freud S. & Ferenczi S. The correspondence of Sigmund Freud and Sandor Ferenczi. Vol. 2: 1914-1919 / Edited by E. Falzeder & E. Brabant with the collaboration of P. Giampieri-Deutsch. P.T. Hoffer (Trans.). Cambridge, MA & London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
16. Freud S. Fragment of an analysis of a case of hysteria. // Standard Edition. Vol. 7. London: Hogarth, 1905. P. 1-22.
17. Freud S. A difficulty in the path of psycho-analysis. // Standard Edition. Vol. 17. London: Hogarth, 1917. P. 137-144.
18. Freud S. Introductory lectures. // Standard Edition. Vol. 15. London: Hogarth, 1916-1917. P. 15-16.
19. Freud S. New introductory lectures on psycho-analysis. // Standard Edition. Vol. 22. London: Hogarth, 1933. P. 3-182.
20. Freud S. Psycho-analytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia (the case of Schreber). // Standard Edition. Vol. 12. London: Hogarth, 1911. P. 9-88.
21. Freud S. Studies in hysteria. // Standard Edition. Vol. 2. London: Hogarth, 1893-1895. P. 1-343.
22. Freud S. The "Uncanny". // Standard Edition. Vol. 17. London: Hogarth, 1919a. P. 217-252.
23. Freud S. The devil as father substitute, [In] A seventeenth century demonological neurosis. // Standard Edition. Vol. 19. London: Hogarth, 1923a. P. 67-105.
24. Freud S. The ego and the id. // Standard Edition. Vol. 19. London: Hogarth, 1923b. P. 3-66.
25. Freud S. The Father Complex and the Rat Idea (Rat Man) // SE, 10, (p. 166). Notes upon a case of obsessional neurosis. Standard Edition. Vol. 10. London: Hogarth, 1909. P. 155-318.

26. Freud S. The interpretation of dreams. // Standard Edition. Vols. 4-5. London: Hogarth, 1900-1901. P. 1-626.
27. Goethe J.W. Elective affinities (1809). Oxford: Oxford University Press, 2008.
28. Gregory A. Coleridge and the conservative imagination. Macon, GA: Mercer University Press, 2003.
29. Haynal A. & Falzeder E. "Healing through love"?: A unique dialogue in the history of psychoanalysis // Free Associations. 1991. № 2(1). P. 1-20.
30. Haynal A. Psychoanalysis and the Sciences; Epistemology-History / E. Holder (Trans.). Berkeley, CA: University of California Press, 1993.
31. Hitchcock A. (dir.) & Selznick D.O. (prod.). Spellbound [Motion Picture] United States: United Artists, 1945.
32. Janet P. La medicine psychologique (1923). Paris: L'Harmattan, 2005.
33. Kerr J. The devil's elixirs, Jung's "theology" and the dissolution of Freud's "poisoning complex" // Psychoanalytic Review. 1988. № 75(1). P. 1-33.
34. Kilbome B. Dreams, katharsis and anxiety // American Journal of Psychoanalysis. 2013. № 73(2). P. 121-137.
35. Kilbome B. Interpretations du reve au maroc. Claix: La pensee sauvage, 1978.
36. Kilborne B. Disappearing persons: shame and appearance. Albany, NY: State University of New York Press, 2002.
37. Kracauer S. From Caligari to Hitler (1947). Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
38. Musil R. L'homme sans qualites [The man without qualities]. Paris: Preses Universitaires de France, 1952.
39. Oliner M. Life is not a dream: The importance of being real // Journal of the American Psychoanalytic Association. 2010. № 58(6). P. 1139-1157.
40. Roazen P. Brother animal: The story of Freud and Tausk. New York: Knopf, 1968.
41. Rudnytsky P.L. Rescuing psychoanalysis from Freud and other essays in re-vision. London: Kamac, 2011.
42. Rudnytsky P.L. The psychoanalytic vocation. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

Глава 7

43. Stevenson R.L. The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde (1886). Oxford: Oxford University Press, 1998.
44. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. 453 С.
45. Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. 397 С.

ГЛАВА 8

ТРАВМА И «МУДРЫЙ МЛАДЕНЕЦ»

В ряде работ Ференци [5, 6, 7, 8, 9, 10] использовал понятие о мудром младенце, чья мудрость помогает поддерживать безопасность взрослых, и чье понимание делает мир постижимым. Ференци подчеркивает, что данное понятие является защитой от реального положения младенца: в одиночку он не может охватить умом окружающий мир, будучи окружен взрослыми, которые не могут ему помочь в этом постижении или не беспокоятся на этот счет, испытывает унижение в связи со своей беспомощностью и стыдится собственного детства.

Для Ференци, понятие о мудром младенце имплицитно выражает его теорию травмы и также показывает, как чувство всемогущества оскорбленного и травмированного ребенка пытается найти утешение в образах мудрости¹. Я полагаю, что его представления в настоящее время приобретают особую значимость в психоанализе, когда знание считается крайне важным отличительным знаком компетентности, и, наоборот, когда невежество отвергается как позорное и обычно молчаливо игнорируется. Из многих описаний случаев лечения пациентов и статей в психоаналитических журналах возникает впечатление, что их авторы столь опытные, что мощь их понимания безгранична. Мне представляется, что понятие Ференци о мудром младенце напоминает нам как клиницистам, что нам требуется знать больше о невежестве, о движущих силах знания и незнания, чем обычно предполагается.

Понятие Ференци о мудром младенце так же помогает нашему пониманию, как идеалы мудрости становятся частью суждений и оценок Сверх-Я. Такие понятия как мудрость и невежество развиваются в контексте человеческих взаимоотношений и оценок. По ходу взросления, мудрые младенцы склонны проявлять нетерпимость к тому, что воспринимают как собственное невежество, и

¹ Относительно дискуссий по поводу понятия Ференци о мудром младенце смотрите также [14; 31; 4].

Глава 8

поэтому их чувства собственного невежества становятся источником ядовитого стыда. В анализе лишь тогда, когда мы как аналитики способны понимать мотивы идеализации мудрости и защиты от незнания, стыд по поводу невежества может стать доступен для аналитического процесса и проработки. В ходе этого процесса аналитик будет находиться в более выгодном положении, если он (или она) осознает наличие мудрого младенца внутри каждого из нас, и чувствителен к тому, что я стану называть движущими силами невежества.

Когда-то у меня был приятель из Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе, который преподавал историю средних веков и раннюю историю церкви. Студенты считали его обладателем особо глубоких знаний. Они часто говорили о том, сколь много он знал и сколь трудно было для них выносить эту разницу в знаниях, сколь невежественными он заставлял их себя чувствовать. Однажды, после очередного объяснения, свидетельствующего о том, сколь невероятно сведущим он был, он подошел к доске, и, не говоря ни слова, начертил на ней два круга, один большой, а другой маленький. «Это, - сказал он, указывая на большой круг, - мое знание». «А это, - сказал он, указывая на малый круг, - ваше знание». Последовало общее согласие. «А теперь взгляните на это, - продолжил он. Окружность каждого круга, которая отделяет то, что в круг не входит, представляет незнание. Поэтому вы легко можете увидеть, насколько я более невежествен, чем вы. Мое невежество намного больше вашего». Фоном для нашего понимания, подобно фону для изображения или рисунка, не может быть что-либо иное, чем граница, очерченная данной фигурой².

Данная иллюстрация, как и понятие мудрого младенца у Ференци, напоминает нам о том, что как приобретение мудрости, так и ее границы, определяются психологической мотивацией, и что такая мотивация никогда не может быть чем-то иным, чем должным иссле-

² Такие взаимоотношения фигуры/фона являются общим местом в дискуссиях о восприятии со времени появления гештальтпсихологов, но они определенно менее ясно отражены в области психоаналитического знания.

дованием невежества³. Мы столь усердно ищем понимания, потому что чувствуем, что понимаем так мало.

МУДРЫЙ МЛАДЕНЕЦ РЕАГИРУЕТ НА ТРАВМУ

В опубликованном в 1923 году коротком эссе о сне о мудром младенце, Ференци описывает сновидения, в которых младенцы говорят свободно и красноречиво, поучая взрослых на темы морали и мудрости. Ференци отмечает, что данное сновидение скрывает желание преодолеть чувства беспомощности и невежества. «Желание стать ученым и превзойти 'взрослых' в мудрости и знании, - заключает он, - означает не что иное, как положение, обратное тому, в котором находится ребенок» [5, р.350].

Здесь Ференци хочет обратить наше внимание на чувство обладания знанием и чувство отсутствия знания, которые могут серьезно расходиться с тем, что человек знает или не знает. Младенец, который полагает, что превосходит взрослых в 'мудрости', желает, чтобы так было на самом деле, вследствие реакции на чувства приниженности и стыда в связи с тем, что он ребенок, и также стыда по поводу своего незнания, и стыда в связи с невежеством и безразличием родителей к его чувствам и бытию. Полезно понимать, однако, что эти чувства являются формой понимания и могут обозначать реальные эмоциональные феномены, несмотря на всю их возможную путаницу. Когда на чувства и голос ребенка (младенца, и начинающего ходить ребенка, и растущего ребенка) не реагируют, ребенок завидует тем небожителям, чья власть зависит от производимого

³ Невежество становится плодотворной темой для размышления. Смотрите, например, роман Милана Кундеры Невежество. Кундера пишет об иллюзиях, порождаемых тем, чего мы не знаем. Например, рассмотрим следующий отрывок: «В тот период времени, который я называю их первым 20-летним промежутком времени (между 1918 и 1938), чехи верили, что их государство будет существовать всегда. Их вера была ошибочной, но как раз потому, что они заблуждались, они жили эти годы в состоянии радости, что привело к расцвету их искусств, как никогда ранее. После советского вторжения, так как у них не было даже отдаленного представления о возможном конце коммунизма, они опять верили, что такое их положение будет вечно продолжаться, и не боль их текущей жизни, а вакуум будущего иссушил их энергию, удушил их храбрость и сделал этот третий 20-летний промежуток времени столь малодушным, столь жалким».

ими иллюзорного впечатления (от которого они (небожители) могут стать зависимы), что им 'известны' вещи, недоступные или неизвестные ребенку или младенцу. Такие движущие силы имеют отношение к обсуждениям первичной сцены Фрейдом, однако отличны от них. Я отложу для последующего рассмотрения в данной статье, почему понятие первичной сцены у Фрейда, и то, что он определяет как эдиповы движущие силы [15, 16, 17], хотя они и родственны, довольно значительно отличаются от тех движущих сил, которые я буду обсуждать в связи с мудрым младенцем. Хотя Фрейд затрагивает наличествующие у ребенка чувства исключенности из «знания», он затем подразумевает, что то, что должно быть «узвано», является сексуальным. Если бы это действительно было так, тогда не могло бы быть никакой «мудрости» для младенца. Подобный скрытый смысл ясно понимал Ференци, когда вводил это понятие. Не только это, но и само понятие знания в психоанализе более проблематично, чем это может казаться на первый взгляд, так как здесь нет простого соотношения между, с одной стороны, тем, что неизвестно, и бессознательным, а с другой, между тем, что известно, и сознанием. В конце XIX века Шарко и другие исследователи [18, 1] ломали голову над понятием «двойной совести», означаящим одновременно двойную совесть и двойное сознание. Другими словами, понятие «двойной совести» обозначает знание и незнание в одно и то же время. Кроме того, данный термин во французском языке (двойная совесть, как в английском) обозначает две совести, предполагая неустранимые конфликты ценностей, этических суждений и идеалов. Парадоксальным образом, понятие бессознательного у Фрейда затемнило важное значение и двусмысленности, неотъемлемо присутствующие в понятии «двойной совести». Психоанализ никогда, в действительности, глубоко не обсуждал вопросы этических конфликтов, неотъемлемо наличествующих в понятии бессознательного, так как Фрейд склонен был утверждать, что местоположение этики связано с сознанием. В современном психоанализе имеется много аналитиков, которые отвергают уместность наличия конфликтов у Сверх-Я, частично из-за замешательства по поводу того, каковы могут быть конфликты у «бессознательного» Сверх-Я. Однако если мы обсуждаем понятие «двойной совести», тогда то, что является сознательным, а что – бес-

сознательным, становится менее значимым, чем обсуждение того, каким образом мы знаем и не знаем нечто в одно и то же время. Другими словами, то, что является бессознательным, не обязательно неизвестно (хотя оно может быть недоступно), так же как то, что сознательно, не обязательно известно. Возможно, из-за своего интереса к травме, Ференци, вероятно, является единственным крупным психоаналитическим автором, имплицитно позволяющим одновременное знание и незнание для двусмысленностей «двойной совести».

Ференци возвращается к теме мудрого младенца в статье «Психоанализ детей применительно к взрослым» [6], где говорит о травматическом расщеплении. В другом месте [23] я описал феноменологический подход Ференци к травме и его значимость для современных теорий травмы и психической дезинтеграции. Здесь достаточно кратко упомянуть два момента. Во-первых, что перед лицом травмы ребенок или младенец отказывается от части Я вследствие отчаяния по поводу того, что не способен чувствовать связь (с отцом или матерью). Ференци пишет: «Часть личности исполняет роль матери или отца в игре с другой частью, как бы снимая состояние брошенности» [6, р. 135]. С другой стороны, ребенок может аннулировать факт переживания состояния брошенности, однако при этом он должен вытеснять и отрицать собственные чувства состояния брошенности и изоляции, заменяя их отождествлением себя с невосприимчивым родителем. Будучи вытеснена, такая неспособность переносить брошенность продолжает существовать, способствуя бессознательным чувствам беспомощности и ярости, и может приводить в результате к дальнейшему расщеплению личности⁴.

Ференци также говорит о склонности таких травмированных младенцев и детей пытаться превратить части собственных тел в противоядия чувствам брошенности. Таким образом, само тело – руки, пальцы, голова, нос, глаз, гениталии – могут становиться фокусом внимания в попытке установить некую разновидность заместительной связи. В этих движущих силах травмы ребенок или младенец вытесняет чувства брошенности, потому что может воображать, что фокусировка на части тела может заполнять пустоту,

⁴ В особенности, если тревога по поводу одиночества переносится во взрослую жизнь и служит символическим выражением других видов тревоги.

порожденную отсутствием родителя. Поступая таким образом, ребенок обеспечивает себя иллюзией контроля: он может контролировать палец вместо родителя. Но когда контролируемая часть тела начинает представлять неконтролируемого, непостижимого родителя, когда переживаемая утрата родителя (или страх утраты) может компенсироваться частью тела, неизбежно имеет место искажение образа тела и соответствующее расстройство объектных отношений, вкупе с склонностью к мастурбаторным фантазиям и путаницей относительно половой идентичности. Само подобное отношение к собственному телу порождает переживаемое расщепление между психикой и телом, временами выражаемое посредством фантазий и сновидений, в которых голова отделена от тела и представляется ведущей собственную жизнь.

В хорошо известной работе «Смешение языков» [10], в которой Ференци говорит о смешениях, которые становятся травмирующими, он делает еще один намек на сон о мудром младенце. Он поднимает эту тему в контексте обсуждения «травматической прогрессии или раннего созревания. Это естественно сравнить с ранним созреванием плода, поврежденного птицей или насекомым. Не только эмоционально, но также интеллектуально, травма может приводить к раннему созреванию части личности» [10, p.165].

Другими словами, безудержный, не поддающийся регулировке страх перед взрослым вынуждает младенца или ребенка идеализировать мудрость и фантазировать о ее наличии у себя. Ребенок компенсирует свою беспомощность перед лицом родительских тревог, вовлекаясь в фантазии наличия у себя знания; вместо переживания чувства замешательства, тревоги, одиночества и беспомощности, он чувствует, что обладает «знанием». В своем «незрелом» состоянии, он пускает пробные шары и раздвигает границы своего понимания и интуиции, которые он затем полагает столь неэффективными, что фантазии должны быть изменены в желательном для него направлении для перемены всей картины. Это является проявлением «двойной совести». Ребенок знает и не знает в одно и то же время. Подобным образом, усилия и иллюзии понимания у ребенка обеспечивают прикрытие его непонимания, замешательства и беспомощности, которые, так как они непереносимы для взрослого, могут лишь терроризировать ребенка. Однако при таких обстоятельствах

ребенок вовсе не испытывает сознательного осознания какого-либо ужаса. Совсем наоборот, он воспринимает себя Великим Кладезем Мудрости, оплотом своих родителей. Однако страх по поводу действительного незнания и неудача преждевременных попыток «созреть» может обострить чувства беспомощности и может вести к деструктивному расщеплению.

К еще большим осложнениям приводит то, что в таких случаях дети могут начать верить, что от них зависит обеспечение родителей защитой от реальности ужаса или даже от какого-либо его осознания. Поэтому силы вытеснения, которые приводят в результате к неизбежному чувству незавершенности, могут также содействовать отыгрыванию грандиозных фантазий: ребенок является не хрупким существом, не жертвой несущего угрозу жизни ужаса, а, скорее, защитником слабых родителей; ребенку не нужно опасаться зависимости от родителя, так как он (ребенок) его поддерживает; ребенок, на самом деле, совсем не беспомощен, а является кукловодом, определяющим движение кукол. Поэтому ребенку не нужно быть излишне озабоченным по поводу ненадежности родителя, и, таким образом, родителя спасают от столкновения с чувством беспомощности ребенка. И последнее, но не самое меньшее, ребенок может верить, что его мудрость является всемогущей, даже хотя одна из функций подобной веры состоит в отрицании чувств позорного невежества и беспомощности у ребенка и также в игнорировании беспомощности и стыда родителей, делая их зависимыми от его мудрости. В таком случае, они более не являются ни беспомощными, ни испытывающими стыд. Еще одна «двойная совесть».

Позвольте мне представить две короткие виньетки для иллюстрации движущих сил мудрого младенца, чья мудрость служит противоядием непереносимым чувствам беспомощности и стыда. В таком случае, «мудрость» принимает форму знания, когда осуществляющий уход человек терпит неудачу. Такая перемена ролей (смотрите, например, [3]) типична в отношении травмированных пациентов и индивидов, которые испытывают потребность верить в то, что их мудрость и сила заботы о родителе (в данном случае, о матери и бабушке), может быть заменой асимметрии данного взаимоотношения. К тому же, когда ребенок становится зависим от фантазий всемогущества и мудрости внутри семьи, эти фантазии становятся частью

Глава 8

нарциссических защит. Такой ребенок может пытаться заботиться о себе посредством заботы о своих родителях. В этом семейном микрокосме, в этом террариумном мире, наличествует чувство безопасности, хотя и иллюзорное. Однако когда мудрый младенец выходит наружу и обнаруживает, что его фантазии являются пустышкой, что его мудрость иллюзорна, что его собственное развитие было остановлено, и что он серьезно не готов к тому, чтобы иметь дело с конфликтами и взаимоотношениями в мире вне его семьи, шок и травма от подобных осознаний может вызвать реакции фрагментации и непреодолимой тревоги.

Ольга

Ольга – красивая, полная жизни женщина в конце четвертого десятка лет, чьи профессиональные достижения в дизайне принесли ей значительное признание. Тем не менее, она страдает от проблем с кожей (например, от псориаза) и от тяжелой тревожности. Родители Ольги родились в Санкт-Петербурге, переименованном в советское время в Ленинград, а затем вновь переименованном в Санкт-Петербург после краха Советского Союза. Там они были серьезно травмированы, живя в блокадном Ленинграде во время второй мировой войны, когда сотни тысяч людей умерли от голода и холода⁵.

⁵ Блокада Ленинграда началась 8 сентября 1941 года и длилась 867 дней до 29 января 1944 года, включая годы ужасных зимних холодов. Во время блокады этот город, находясь в окружении и в осаде со стороны немецкой армии, был целиком отрезан от связи с остальной страной. Примерно три миллиона обитателей города жестоко страдали от недостатка пищи, воды и энергии. Рацион еды во время этой суровой зимы составлял 125 грамм на человека в день или примерно ¼ фунта. Сотни тысяч жителей страдали от голода, и за 2 месяца января и февраля 1942 года более 200000 умерло от голода. Некоторые исследователи считают, что общее число потерь во время блокады составило свыше 800000 человек, примерно 1/3 населения города. В 1942 году население города составляло примерно три миллиона человек, а к концу блокады оно едва насчитывало 500000. Для получения величественного и внушающего крайний ужас описания блокады Ленинграда, смотрите книгу Гаррисона Сэлисбури 900 дней. Он пишет: «Ничто не может умалить достижения мужчин и женщин, которые боролись, несмотря на голод, холод, болезни, бомбы, артиллерийские обстрелы, отсутствие тепла или транспорта в городе, который казался обреченным на смерть. Рассказ об этих днях свидетельствует о героизме, который будет волновать человеческие сердца до тех пор, пока на Земле существует человечество» [27, р. VII].

Как результат этой реальной травмы, мать стала шизофреничкой, и, ко времени рождения Ольги, полностью неспособной осуществлять материнскую заботу или с кем-либо вступать в контакт. У Ольги была бабушка по линии матери. Когда Ольга была подростком, родители бабушки (прабабушка и прадедущка Ольги) и ее старшие братья и сестры умерли от голода во время блокады и были свалены в одну из открытых ям; большинство членов ее обширной семьи умерло от голода и холода. Выжила лишь бабушка вместе с ее младшим братом и сестрой, которые утратили с ней контакт, когда их вывезли из Ленинграда. Когда брат и сестра бабушки вновь появились в их доме примерно год спустя после блокады 1942 года, бабушка отвергла младшую сестру и отказалась признавать ее своей сестрой. Травмированные люди часто направляют свой гнев на тех людей, которые не пережили подобной травмы и изгоняют их из своей жизни. Для них такие люди «невежественны» и не способны к общению или пониманию. Подобное отношение распространяется и на их детей. Однако в подобных случаях «неведение» у молодого поколения также является продуктом того, что их родители считают невыразимым. Одна ленинградская писательница, Вера Инбер, написала в своем дневнике 17 января 1944 года: «Величайшее событие в жизни Ленинграда: полное освобождение от блокады. И у меня, профессиональной писательницы, нет для этого слов. Я просто говорю: Ленинград свободен. И это всё» [27, р. 568]. Травматические последствия влияния на детей подобного молчания, таких не выражаемых словами переживаний, не может быть недооценено. Дети «знают» без знания; и молчание хрупких, перенесших травму родителей, побуждает детей страшиться «узнать» от них то, о чем нельзя говорить. Из таких движущих сил вырастает заговор молчания. Взрослые могут хранить молчание из-за стыда и тревожности, однако дети будут истолковывать подобное молчание как решение со стороны родителей считать детей не заслуживающими их доверия, не столь для них значимыми, чтобы делиться с ними подобными секретами.

Ольга считает, что также отвергалась бабушкой, что в России является еще более травмирующим из-за крайне важного значения бабушки как члена семьи, от которой зависит кормление детей и забота о них. Бабушка не готовила для нее еду, как это обычно принято. Скорее, в перемене ролей на противоположные, сама Ольга с ранних

Глава 8

лет приносила ей еду (сосиски и пирожные). Позднее оказалось, что бабушка Ольги была искалечена травмой, и ее мучили вина и стыд за то, что она выжила в Ленинграде, потому что, когда была молодой девушкой, ушла из семьи и стала жить в фабричном комплексе, где ежедневно получала маленький кусок хлеба, достаточный для выживания. Она работала на фабрике по 14-16 часов ежедневно без отпусков или выходных. Если бы она на 5 минут опоздала на работу, ее посадили бы в тюрьму. Если бы она делилась с кем-либо своим хлебом, то умерла бы от голода из-за нехватки пищи. Поэтому она всегда боялась делиться тем что имела с другими. Бабушка не только не заботилась о ней, делая Ольгу материнской фигурой, но также регулярно посылала ее навещать открытую могилу своих родителей, братьев и сестер, где ее предки лежали безымянными, затерянными в общей массе мертвых тел, безличной, безымянной и разобщенной, делая Ольгу свидетельницей бабушкиных утрат, в еще одном примере перемены ролей, и обладательницей невыразимого знания.

Отца Ольги отправили в элитную художественную школу-интернат, где, как надеялась его мать (бабушка Ольги по линии отца), он будет защищен от пьянства, скандалов и оскорблений отца. Мать хотела уберечь его от всего этого и поэтому отправила его туда. Ольгин отец крайне стыдился своего отца и своей семьи. Хотя школа дала ему хорошую профессию, но она также была проклятием и символом его разъединения с другими членами семьи и отсутствия от них отклика. Подобно отцу, он также стал алкоголиком. С обеих сторон Ольгиной семьи (мать шизофреничка, отец алкоголик) имели место переживания тяжелой травмы, отсутствия связи, стыда и невосприимчивости. С обеих сторон членов Ольгиной семьи мучила межпоколенческая травма.

Ольгины сны

Несколько сновидений могут лучше показать тревогу Ольги относительно чувств знания и незнания и относительно «двойной совести». В начале лечения Ольге приснилось: она прогуливается по фешенебельной улице со своим молодым человеком. Затем она понимает, что улица изменяется, поднимается кверху, принимая в кон-

це вертикальное положение. Ей все труднее и труднее идти по ней. Она видит машину, которая пытается ехать вверх по улице. Машина с огромной трудностью пытается двигаться вперед. Ее все труднее и труднее вести. Есть опасность, что она скатится вниз; машина скользит назад и исчезает. Затем улица становится стеной. Она начинает по ней карабкаться и затем легко ползет по ней вверх без какой-либо помощи. По-видимому, данное сновидение представляет Ольгин ужас регрессии и разъединения между фешенебельной улицей, где она непринужденно болтает со своим молодым человеком, и внушающей ужас улицей, которая в конце принимает вертикальное положение и превращается в стену, с которой машины скатываются вниз. Конец сновидения, с испытанным ею чувством облегчения, по-видимому, представляет собой желание, чтобы страх ушел, и она снова ощущала себя могущественной.

На минуту представьте себе, как мучительное неведение может служить защитой от того, что индивид не может знать, потому, что не сможет этого вынести. Данное сновидение может рассматриваться как выражение тяжелой битвы, которая в любой момент может ее погубить, и по отношению к которой она чувствует себя полностью беспомощной; сновидение представляет внутреннюю борьбу с непреодолимыми чувствами ужаса. Она может соскользнуть и исчезнуть столь же легко, как и тела членов ее семьи, лежащие в массовом захоронении. Эти внутренние конфликты усугубляются конфликтами относительно знания и незнания. Поэтому ей требуется вообразить, что она легко карабкается наверх (уверенная в собственной мудрости и силе) и без чьей-либо помощи.

Ольге приснилось второе сновидение: У меня ребенок, но я о нем забыла. Он живет с моей матерью. У него нет имени. Я его не помню. Не знаю, действительно ли он родился или нет. Затем я нашла фотографию как свидетельство того, что он существует. Испытала облегчение в связи с тем, что он живой, а также страх и вину, так как забыла о нем. Он живет с моими родителями, которые боятся дать ему имя. Я надеюсь, что мы (я и мой молодой человек) сами сможем дать ему имя. Я должна что-то дать своему ребенку, однако не знаю, что могу ему дать, когда даже не могу дать ему имя. Я еду к дому родителей, чтобы сказать, что они должны что-то дать этому ребенку.

В моей груди должно быть молоко, но его там нет. Я не знаю, как кормить ребенка и что с ним делать.

Мы можем предположить, что ребенок может символизировать борьбу относительно знания травмы ее семьи, относительно сохранения в памяти и забывания, знания и незнания, мудрости и невежества. Если она «знает» о данной травме, она непереносима; однако если она о ней не знает, она остается неузнанной для своей семьи и изолированной. Ребенок существует (имеется его фотография), но у него нет имени; травма ее матери шизофренички и ее семьи существует, но о ней нельзя думать. Родители Ольги в сновидении боятся дать ей имя. Однако ребенок нуждается в пище, чтобы не умереть. Сновидица не знает, что с этим делать. Травматическая идентичность Ольгиной семьи не может стать «известна», однако без этого Ольга лишится всякой идентичности. Поэтому, для сохранения жизни, ребенок должен быть накормлен, хотя Ольга не знает, как это может быть сделано. В подобном случае, я сам говорю, что ребенок «может собой символизировать», что подразумевает, что это моя, а не ее ассоциация.

Ольге приснилось третье сновидение: Я прогуливаюсь с вами (с аналитиком). Вы – мой сосед. Это квартал, в котором я родилась и жила первые пять лет своей жизни в Ленинграде. Ряд домов. Между ними дворы. Тайная тропа во дворе, соединяющая его с другими дворами в других кварталах. Я не знаю, кто показывает мне этот путь, вы или я сама. Мы находим эту тропу, но она загорожена большими трубами. Из-за них не видно, что впереди; нам надо на ощупь найти проход. Трубы хаотически нагромождены, одна над другой. Большие газовые трубы, которые никуда не идут. Когда мы их миновали, я вам показала, где жила до шестилетнего возраста. Затем вы показали мне дом, в котором жили. Я подумала, что лучше обойти это место, однако вы решили пройти сквозь арку (ворота?) Вы предложили пройти по малой тропе, по которой могут пробираться лишь дети. Взрослым там не пройти. Лишь дети могут пробираться сквозь нее. Из-за этого я очень долго не пользовалась этой тропой. Ольга добавляет: Трубы напомнили мне одно странное место, которое я обнаружила, прогуливаясь со своим молодым человеком, где трубы никуда не шли. Бессмысленность. Около труб находится поврежденная стена; небольшой фонтан воды вытекает из этого повреждения. Как будто кто-то мочится, находясь внутри стены.

В контексте разговора о ее страхе, что кормление ребенка пищей (любовью) не ожидается в ближайшее время, Ольга заговорила о французском фильме, в котором бедная девушка из провинции (или откуда-либо еще), у которой есть ребенок, вынуждена его оставить, чтобы нянчить ребенка из богатой семьи. Так что бедная девушка напевает песню чужому ребенку, не имея возможности напевать ее своему малышу. Ольга заплакала, рассказывая мне эту историю. А позднее на той же сессии она заговорила о том, как лишь однажды, когда была в больнице, бабушка принесла ей колхозные дыни (маленькие, не очень сладкие). Ольга помнит, что это был единственный раз, когда бабушка ей что-то дала. Еще одно указание на ее малую значимость в глазах бабушки, а также на то, что бабушка считала, что Ольга не заслуживала кормления. В связи с этим вспоминается сновидение Ольги по поводу ее неспособности кормить грудью своего ребенка, и то, что она об этом забывает.

Принимая во внимание, в первую очередь, те чувства в рассказах Ольги, которые она сообщает как ассоциации на ее сновидения, представляется, что мы сталкиваемся с чувством игнорирования (бедной девушке пришлось оставить собственного ребенка, чтобы заботиться о ребенке из богатой семьи), и с чувством громадной печали по поводу того, что она не имеет возможности напевать песню собственному ребенку. Какова эта песня? Она явно очень печальна и выражает глубокое горе и беспомощность. Мы можем себе представить, что это та песня, которую Ольгина бабушка не могла петь для Ольги, потому что была столь поглощена мыслями о тех людях, которые затерялись в массовом захоронении; это та песня, которую не могла петь ее мать шизофреничка; и, возможно, столь же печальна нерассказанная история ее семьи, которая существует, подобно ребенку из ее предшествующего сновидения, но не может «выйти на свет»; которая нуждается в пище, но нет молока, чтобы ее насытить; никто не «знает», что с этим делать. Это песня, которую Ольга не может петь себе. (Возможно, что если бы она это сделала, тогда бы беспомощность ее семьи и ее собственная беспомощность в детском возрасте истощили бы ее силы.) Символ того единственного, что дала ей ее бабушка (маленькие дыни), становится еще более горьким, когда мы вспоминаем, что пережила ее бабушка во время блокады Ленинграда, когда пищи было столь мало, что почти треть населе-

Глава 8

ния города умерла от голода. А когда ей удавалось получать какую-то пищу, она оставляла то небольшое, что получала, для себя, и не делилась этим со своей голодающей семьей. (Возможно, бабушка была готова заморить Ольгу голодом, может быть, потому, что негодовала и наказывала Ольгу за то, что она не «покоится там», за ее нежелание «знать», из-за собственной вины и стыда за то, что сама она выжила, когда столь многие люди погибли.) Случай Ольги иллюстрирует, как ребенок может пытаться компенсировать травму, борясь против собственной потребности не знать. Таковы сложные движущие силы, в которых знание и незнание как чувства входят в семейные движущие силы и паттерны межпоколенческой травмы. Идентичность Ольги зависит от связывания истории блокады Ленинграда и смертей столь многих людей в ее семье. Тем не менее, те самые люди, от которых зависит ее чувство целостности (ее бабушка), относятся к ней как к символу разрыва. Ольга сделала со своими детскими переживаниями то же самое, что ранее делали с ней бабушка и ее родители: минимизировала их значимость и вследствие этого обесценила себя, еще более себя травмируя.

Случай Ольги иллюстрирует, как ребенок может пытаться компенсировать травму, пытаясь быть искусным и мудрым. Ольгины взрослые чувства «мудрости» основаны на «мудрости» мудрого младенца, который уверен в себе в мире беспомощных людей; который обладает «знанием» в мире, где ничто не имеет смысла, и где за той пустотой, которая имеет смысл, скрывается невыразимый ужас. Однако такая мудрость никогда не может быть направлена на те чувства стыда, утраты, изоляции и лишений, которыми было наполнено ее детство. Ольга пыталась контролировать свою тревогу, которая прорывалась наружу в виде экзем и необъяснимой тревоги, фокусируя внимание на своей профессии архитектора и на своих профессиональных достижениях, на своем знании. Но такие движущие силы травмированных пациентов увековечивают межпоколенческие движущие силы между бабушкой (дедушкой), родителем и ребенком, и ведут ребенка к отказу от собственных чувств страха, потому что родитель более явным образом снабдеет тревогой и использует ребенка в качестве контейнера. Они, также, ведут к установлению того, что должно находиться вне пределов возможности сообщения, о чем ребенку не следует рассказывать. Это, в свою очередь, способствует

страхам детской никчемности и изоляции, когда ребенку об этом не рассказывается. В случае Ольги, ее неудача контейнирования тем более поразительна, потому что ее мать была шизофреничкой, ее отец – алкоголиком, а ее бабушка – швеей, которая не могла делать прямые швы и не могла хорошо сшивать кусочки ткани. Сходным образом, Ольгина кожа не могла вмещать ее противоречивые чувства относительно себя и указывала на идентичность, которая не могла быть сшита в одно целое; что-то в ней вызывало чувство жжения; что-то уродливое не могло быть скрыто; что-то прорывалось извне наружу неизвестно откуда (сравните с поврежденной стеной в ее сновидении). Как уместно заметил Ференци: «В такие моменты, когда психическая система не срабатывает, думать начинает организм» [7, р. 5-6].

Однако, как это понял Ференци, ситуация, в которой охваченный тревогой родитель начинает полагаться на видимость самообладания и мудрости у младенца или ребенка, может оказывать травматические воздействия на ребенка, может затемнять границы и порождать реальное замешательство у ребенка по поводу своей идентичности и роли, а также путаницу относительно собственного тела. Не может ли второе сновидение о младенце, который был забыт и не рожден, также относиться к Ольгиным чувствам по поводу себя? Короче говоря, понятие Ференци о мудром младенце обеспечивает в фантазии требуемую компенсацию за детские чувства замешательства, невежества и беспомощности, как у нее, так и у ее родителей. Ольгины сны поднимают темы ужаса, стыда выжившего, и конфликтную лояльность, ощущаемую всеми, кто пережил блокаду. Желание, выраженное в сновидении о мудром младенце, служит противоядием невежеству и замешательству: видящий сон не является младенцем, неспособным понимать, что происходит вокруг него, а, напротив, является знатоком, мудрецом, способным ободрять других людей, одаривать их своей мудростью, делая мир единым.

..

Клинический дневник и мудрый младенец

В своем **Клиническом дневнике** [7] Ференци подробно исследует, что происходит в травме и, можем мы добавить, как фрагментация и уничтожение чувства самости и собственной личности может быть

связана с его понятием мудрого младенца. Ференци объясняет, что в отклике на травму травмированный человек реагирует, находясь в экстремальной ситуации, будучи, в буквальном смысле слова, вне себя. Он «с интересом наблюдает за тем, как он уничтожается или калечится, как если бы это была не его самость, а другой человек, который подвергается подобным мучениям». Другими словами, со стороны подвергаемого пыткам человека может затем возникать реакция непокорности: он может сделать своего противника бессильным, не находясь в данном месте. Поэтому, «в той мере, в которой мотивом для агрессии нападающей стороны был садизм, жертва достигает мщения посредством такой только что развитой нечувствительности, ибо садист не может нанести сколь либо большей боли мертвому, бесчувственному телу, и поэтому должен ощущать свое бессилие» [7, р.7]. Эти движущие силы иллюстрируются случаем особо жестокого пациента, который насмехался над своим жестоко обращающимся с ним отцом, когда тот его избивал, демонстративно говоря: «Ударь меня снова, я еще не истекаю кровью». «Сходным образом, - замечает Ференци, - я совсем не ощущаю наносимую мне боль, потому, что я не существую» [7, р.104]⁶. В этих описаниях интерес

⁶ «Исчезновение собственной личности, в то время как другие все еще находятся на сцене, будет, таким образом, лежать в основании глубочайшего корня мазохизма (иначе совершенно непонятного), самопожертвования ради других людей, животных или вещей, или идентификации с внешними напряжениями и болями, что является не имеющим смысла поведением с психологической или эгоистической точки зрения. Если это так, тогда невозможно никакое мазохистское действие или эмоциональный импульс такого рода без временного умирания собственной личности. Поэтому я совсем не ощущаю наносимую мне боль, потому, что я не существую. С другой стороны, я чувствую получаемое агрессором удовлетворение, которое я все еще в состоянии осознавать...» [7, р.104]. «Если оставлена всякая надежда на помощь со стороны третьего лица, и если индивид чувствует, что все его силы самозащиты полностью истощены, тогда все, что он может сделать, это сдать в надежде на милость агрессора. Если я подчиняюсь его воле столь всецело, что перестаю существовать, тогда, если я не противостояю ему, он, возможно, пощадит мою жизнь; по меньшей мере, если я воздерживаюсь от выказывания какого-либо сопротивления, у меня чуть больше надежды на то, что его нападки на меня будут менее опустошительными...» [7, р.104]. «Однако данный способ объяснения предполагает в качестве предварительного условия, что в моменты крайней опасности возможно, что все умственные способности, и даже, возможно, все аффекты, отделяются от Я...» [7, р.105].

Ференци во многом схож с интересом Кьеркегора к описанию бездушной части личности (Смотрите, например, в особенности, [20]. Смотрите, также, [22]). Как отмечал Кьеркегор [20], исчезновение Я часто может происходить ужасно незамеченным⁷. Ференци пишет о «теле, постепенно лишаящимся своей души, распад которого во все не чувствуется или воспринимается как событие, происходящее с другим человеком, за которым наблюдают извне»⁸. Ференци тщательно разрабатывает свои идеи относительно воздействий травмы, говоря об одной пациентке, что «вся ее эмоциональная жизнь искала убежища в регрессии, так что теперь она полностью и совершенно не испытывает никакой эмоции; в действительности, для нее никогда ничего не происходит; она отождествляет себя лишь с другими людьми. Подобное отождествление с другими людьми служит, таким образом, отвлечением внимания от ее собственного желания испытывать чувства». Ференци продолжает: «Таким образом, в то время как ее эмоциональная жизнь исчезает в бессознательном и регрессирует к чисто телесным ощущениям, ее интеллект, отделенный от всех эмоций, делает колоссальное, однако – как уже упоминалось – полностью бесстрастное продвижение, в смысле осуществления адаптации посредством отождествления с объектами ужаса. Данная пациентка становится ужасно смышленной» [7, p.203]. Здесь мы можем видеть, как отождествление с агрессором объединяется с движущими силами двойной совести и мудрого младенца; чем сильнее пациенты це-

⁷ Кьеркегор пишет в *Болезни к смерти*: «Худшая из опасностей – потеря Я – может пройти у нас совершенно незамеченной, как если бы ничего не случилось. Ничто не вызывает меньше шума, никакая другая потеря – ноги, состояния, женщины и тому подобного – не замечаются столь мало» [20, p.62].

⁸ После нанесения травмы и отсутствия отклика «индивид отказывается от всех ожиданий получения внешней помощи и происходит последняя, отчаянная попытка адаптироваться, возможно, аналогичная притворной смерти у животных. Личность раскалывается на психическое существование, которое имеет чистое знание и наблюдает за событиями извне и на тотально бесчувственное тело. В той мере, в какой это психическое существование по-прежнему доступно эмоциям, оно обращает свой интерес только к тем чувствам, которые остались вне этого процесса, то есть к чувствам нападающего. Как если бы психика, чьей единственной функцией было бы снижать эмоциональное напряжение и избегать боли, в момент смерти своей собственной личности автоматически отдавала бы свои функции по снижению боли, напряжения и страстей атакующему – то есть единственному человеку, обладающему чувствами, и идентифицировалось бы с ним» [7, p.104].

пляются за иллюзии мудрости, тем в большей степени они подавляют свои телесные чувства и состояния, и тем в меньшей степени они способны вступать в отношения и объединяться с другими людьми, потому что они сделали себя исчезающими. Подобным образом, иллюзии (и чувства) мудрости изолируют травмированных детей от самих себя. Ференци проницательно объясняет деструктивную природу такой травматической изоляции. «Всегда, когда эмоциональная реакция вытесняется, прерывается или подавляется, нечто в нас, в действительности, разрушается. Уничтоженная часть личности впадает в состояние разложения и распадается» [7, p.88]. Ференци продолжает свое обдумывание. «Вместо того чтобы ненавидеть свою мать или отца, она проникала, посредством своего процесса мышления, в их психические механизмы, мотивы, даже в их чувства столь глубоко (в последние, с помощью своего знания), что могла вполне ясно постигать ранее непереносимую ситуацию – так как сама она перестала существовать как человек, испытывающий эмоции». И Ференци завершает свои наблюдения. «Травма сделала ее эмоционально находящейся в зачаточном состоянии. Однако, в то же самое время, мудрой в интеллектуальном смысле, подобно полностью объективному и бесстрастно проницательному философу» [7, p.203]. Ференци объясняет, что когда младенец или ребенок страдает от травмы, он расщепляется на различные осколки, четыре из которых могут быть динамически определены: «"первый осколок" - умелый, активный человек с точно – возможно, несколько излишне точно – отрегулированным механизмом; "второй осколок", скрывающийся за первым, представляет собой существо, которое больше не желает иметь ничего общего с жизнью; за ним расположен третий "осколок" – убитое Я, пепел ранних душевных страданий, который вновь разгорается каждую ночь от огня страдания; и "четвертый осколок" – само это страдание как отдельная масса аффекта, без содержания и бессознательная, остатки подлинной личности» [7, p.30]⁹. Здесь, по

⁹ Ференци далее объясняет, что человек должен себе уяснить, что всё то, что он не хочет чувствовать, знать или помнить является намного более худшим, чем те симптомы, в которые он убегает. «Невротическое страдание относительно менее болезненно, чем то страдание тела и души, которое было избегнуто подобным образом... Сильная боль, в этом смысле, обладает анестезирующим воздействием: боль без мыслительного содержания недоступна для сознания» [7, p.30].

моему мнению, имплицитно представлена теория паранойи. Она протекает примерно подобным образом. Травмированный человек уходит от себя, оставляя себя безжизненным, так что ничего более не может быть разрушено, и поэтому он сможет бросить вызов своему преследователю. Результат всего этого заключается в том, чтобы заставить другого человека переносить все те опасности, которые он навлек на себя. Мудрость мудрого младенца является прямым следствием обиды и недоверия; мудрый младенец проявляет свое недоверие по отношению к родителям и лицам, от которых он вынужден зависеть, наделяя себя могуществом. Сама фактическая беспомощность мудрого младенца, чья мудрость, которая является лишь заменой доверия к родительским фигурам в обеспечении защиты и связи, становится посредством магического мышления источником силы, точно таким же самым образом, каким уязвимость совращенного ребенка становится, посредством отрицания, источником открыто неповинующейся силы, фрустрирующей жестокие и садистские поведения тех людей, которые наносят ему рану (раня его тем в большей степени, потому что он зависит от них). Если мы помним, что слово паранойя происходит от греческого *paranoos distracted*, от *para* + *noos* (ум) за пределами ума, мы можем понять, как Ференци использовал свое понимание параноидных процессов при описании воздействий травмы; когда индивид травмирован, он находится «не» в себе, «вне» себя, «покидает» себя, не является собой. Здесь Ференци прозорливо связывает деперсонализацию с паранойей, нахождение вне себя с недоверием к другим¹⁰.

¹⁰ «Возможно допустить, - размышляет Ференци, - что 'мудрый младенец' с его чудесным инстинктом, приемлет психически ненормальное и душевнобольное как нечто насильно ему навязанное, однако с самого начала сохраняет собственную личность отдельно от подобной ненормальности (Здесь доступ к постоянному расщеплению личности.). Компонент личности, выбитый из собственных рамок, представляет эту реальную, первичную личность, которая упорно протестует против любой ненормальности и ужасно от нее страдает. Эта страдающая личность защищает себя, формируя желаемые галлюцинации, направленные против любого инсайта в глубь данной печальной реальности, а именно, что злая, чуждая воля оккупирует его и его психику и физическое бытие (одержимость)». [7, p.82].

Мудрый младенец и Эдипов стыд

По моему мнению, имеется прямая связь между сновидением о мудром младенце и стыдом Эдипа (и трагическими движущими силами драмы Софокла) [29]. Оба они, как Пиранделло замечает о себе, подобны фрукту, созревшему вследствие побитости. Так же, как Фрейд воспринял ситуацию Эдипа как общую для всех людей, так и мы, аналогичным образом, можем рассматривать концепцию Ференци о мудром младенце. К тому же, обе эти концепции затрагивают тему знания и понимания, не понимания и слепоты, и, кроме того, конфликты вследствие одновременного знания и незнания, видения и слепоты. Однако лишь введенное Ференци понятие мудрого младенца содержит в себе двусмысленности понятия «двойной совести». «Двойная совесть» может быть соотнесена с понятием Эдипова стыда как отличного от Эдиповой вины. Как и в сновидении о мудром младенце, здесь имеет место «незнание», частью которого является страх знания (пусть даже фантазийный). Рядом с ним, также, имеет место страх незнания, когда ты всего лишь пешка, в то время как веришь в то, что ты хозяин мира. Мудрый младенец не хочет знать, кто он на самом деле: беспомощный, находящийся в замешательстве и переполненный страхами. У него «двойная совесть», он знает и не знает в одно и то же время. Сходным образом, хотя Эдип преподносит себя царем Фив, великим могущественным человеком, он не является тем, кем он представляется. По сути, он не может быть тем, кем является, так как не видит столь многого: не видит себя человеком, отвергнутым в младенчестве своими родителями, с проколотыми сухожилиями у лодыжек, убить которого доверили пастуху, который, будучи неспособен выполнить эту задачу, оставил его, беспомощного, в дикой природе.

Когда Эдип узнает о своей роли в разразившейся над Фивами чуме, которую, как он заявил в качестве царя, он победит, он ослепляет себя. Данное наказание, которому подверг себя Эдип и в котором соединились психическая и физическая слепота, выражает стыд по поводу его нежелания «знать». Он не может видеть себя обманщиком в глазах других людей. До тех пор, пока он мог демонстративно придерживаться отношения незнания, он мог скрывать свою под-

линную сущность и быть, вместо этого, всемогущим царем. Подобно травмированным пациентам, о которых говорит Ференци, которые приходят к собственному исчезновению вследствие непокорности, Эдип не может выносить стыд по поводу того, как он выглядит в глазах других людей. Когда он говорит: «Сам глаза я поразил», он выражает суицидальную, уничтожающую ярость на других людей, которые «разгадали» его, или, наоборот, которые не могут видеть его таким, каков он на самом деле. Совершая это, он нападает на то, что связывает его с обществом и с другими людьми. (Смотрите, например, классическую работу Биона [2], в которой рассматриваются нападки на связь.) И его самоослепление является выражением непереносимого страдания, направленного на собственное «невидение» и на собственное «незнание» (смотрите, Килборн, [24]).

Психоаналитическая традиция связывала движущие силы Эдипа с виной, или, еще более недвусмысленным образом, с желаниями и агрессией (с желанием убить отца и обладать матерью для мальчиков, и с желанием устранить мать и обладать отцом для девочек). Однако мне представляется, что трагедия Эдипа проистекает от чего-то большего, чем ужас и вина по поводу неумышленно совершенных действий (убийстве отца и женитьбе на матери). Помимо трудностей по поводу возложения вины и ответственности на Эдипа, который не знает отца как своего отца или матери как своей матери, данная трагедия, по моему мнению, более центрирована на чувствах стыда, слепоты и путаницы, «двойной совести» и конфликта относительно «знания», чем на чувствах вины, инцеста и агрессии. Фрейд и многие психоаналитики оставили без внимания, почему Эдип виновен в желании убить отца и вступить в сексуальные отношения с матерью, так как, если следовать данной истории, он не мог «знать» своего отца или мать. Он был младенцем, когда его оставили умирать в дикой природе. Однако если подходить к драме Софокла с понятием «двойной совести», тогда конфликты между знанием и незнанием становятся более понятными.

Эдип действительно имеет о себе неверное представление и желательным для себя образом устраивает ложную жизнь. Принесшие ему страдания поражения, хотя они и были, по-видимому, нанесены руками других людей (его матерью, судьбой), также отражают его собственную неискренность. Эдипов стыд означает стыд поражения

от сил, находящихся вне контроля или знания индивида, и, еще более фундаментальным образом, из-за высокомерия, когда человек не хочет знать, а также из-за того, что человек боится знать. Эдип не хочет знать то, что, на самом деле, он «знает» (и о чем ему говорит Тиресий). Это подвергает его воздействию непереносимого стыда, когда его гордый отказ «знать» (высокомерие) становится публичным (Килборн, [24, 25]; Софокл, [30]).

Эдип должен разгадать загадку сфинкс. Загадки, предположительно, связаны с темами «знания» и «мудрости». Однако Эдип является мудрым младенцем, который измышляет ложную мудрость, выставляя себя как «мудрого» и могущественного человека, чтобы успокоить тех людей, от которых он зависит (своих людей), сбивая их с толку относительно собственной беспомощности. Однако подобные тактики, как у Эдипа, так и у мудрого младенца, подобны домам, построенным на песке: они не могут противостоять превратностям судьбы. Хорошо известно, как легко они могут разрушиться. Оба они вносят в свои тактики движущие силы связанных с Я-идеалом конфликтов, иллюзии идентичности и реакции тревоги. Оба они сталкиваются с риском того, что объявят миру о той мощи, которая не имеет места, что затем делает лицо, предъявляющее подобную претензию, склонным к ядовитому стыду и суицидальной ярости. А затем испытывается ярость по отношению к другим людям за их «неведение» или «незнание», за то, что они не предотвратили неизбежное падение.

Позвольте мне высказать здесь краткое замечание. Много из того, что предполагается и обозначается терминами кастрации, расщепления или тревоги фрагментации, не соответствует тому, что мы видим на практике. В нашей клинической работе страхи фрагментации возникают в связи с тем, что приходит в столкновение с взрослыми идеалами Я и страхами уязвимости. У Эдипа имеют место представления его Сверх-Я о том, что делает его могущественным и заслуживающим восхищения: он царь Фив, на которого все смотрят снизу вверх, и в этом смысле он осуществил свой Я-идеал. Однако что ему делать с неопределенностью и с тревогой фрагментации, которая была запущена отвержением его после рождения своими родителями? Все это вступает в конфликт с его предположениями о том, кто он такой и кем он должен быть, чтобы защититься от восприятия

себя отвергнутым младенцем. При наличии такой «двойной совести», что ему следует «знать»? Переполнение аффективными штормами и отсутствие контроля над конфликтующими аффектами неизбежно ведет к чувству стыда. Чем слабее исполнительные функции регулирования аффектов, тем более интенсивен стыд относительно хрупкости и тщетности тех компенсаторных фантазий всемогущества, которые они могут порождать. В таких случаях стыд может быть пробирным клеймом непереносимого конфликта между идеалами (идеалами Я и Я-идеалом), тревогой и реальностью, а также стыдом путаницы в связи с «двойной совестью». В качестве могущественного, защищающего народ царя, Эдип должен искоренить причину охватившей Фивы чумы, в то же время, чувствуя и «не зная», что он был в младенчестве отвергнут родителями, оставлен беспомощным умирать. Такие несоответствия между взрослыми образами (и идеалами) относительно себя, с одной стороны, и детской уязвимостью и беспомощностью, с другой, порождают сильную, непреодолимую тревогу. Само могущество Эдипа как царя дает возможность простора для его фантазий всемогущества, которые, парадоксальным образом, убеждают нас в том, сколь пострадавшим он является, сколь неспособен он знать себя таким, каков он есть на самом деле, сколь он полностью беспомощен как раз потому, что восприятие реальности в его положении ведет к отрицанию его беспомощности. Другими словами, стыд и тревога могут проистекать от не признаваемых оценок собственной неадекватности при столкновении с непреодолимыми чувствами, оценок, которые могут невольно быть связаны с суждениями Сверх-Я. Здесь мы имеем инфантильные переживания беспомощности и уязвимости, проявляющиеся как страхи беспомощности у взрослых людей и наполненные осуждениями со стороны Сверх-Я. Мое понятие эдипова стыда указывает на эти несоответствия. Оно также основывается на кьеркегоровском понятии, что меланхолия связана с эстетикой и человеческой трагедией. «В ней есть, - пишет он, - что-то необъяснимое. ... Но спросите меланхолика, что гнетет его, и он ответит: «И сам не знаю, не могу объяснить». В этой-то необъяснимости и лежит бесконечность меланхолии» [19, p.193].

Когда младенец или ребенок ощущает себя неспособным соревноваться со своими родителями или со своими братьями и сестрами (и/или травмирован сексуальными заигрываниями со стороны

родителя или родительского заместителя), связанные с этим чувства порождают ядовитый стыд, совместно со стыдом в связи с чувством непреодолимой тревоги (осуждение со стороны Сверх-Я). Эти взаимодействия поразительным образом описаны в работе Ференци «Смещение языка взрослых и ребенка» [10]. Так как он никоим образом не является сексуально равным, ребенок, который страдает от сексуальной травмы, нанесенной ему членом семьи, часто ощущает себя безнадежно неадекватным и неспособным противостоять.

Что мы можем теперь кратко суммировать в качестве признаков эдипова стыда? До сих пор мы считали такими признаками чувство неспособности (подобающим образом) соперничать или постоянную потребность в помощи, постоянное крушение планов и остановки в следовании своим путем, то есть, быть неудачником. Здесь мы можем представить себе маленького мальчика, чей вивимахер (термин, используемый маленьким Гансом), безусловно, отличается от такового у его отца по причинам, которые он не может понять; он знает, что является импотентом, но не может понять, почему. Такие переживания по поводу собственной неадекватности, как мне представляется, по определению являются фундаментально значимыми для того, что было описано как кастрационная тревога. Сходные переживания телесной неадекватности существуют также у девочек, которые сравнивают себя со своими матерями. Но является ли это «кастрационной» тревогой? Я склонен думать, что это не так. В конце концов, не одни лишь родители «заставляют» ребенка ощущать собственную неадекватность, как это предполагает понятие «кастрации». Подобное несоответствие также имплицитно присутствует в тех сравнениях, которые неизбежно делает ребенок, когда задается вопросом, насколько он велик (или мал) при воображаемом сравнении с родителем. Поэтому именно отклик родителей может либо наполнить стыдом такие сравнения, либо обезвредить их от чувства стыда. Короче говоря, представляется, что то, что было обозначено как «кастрационная тревога», в намного меньшей степени связано с агрессией и виной, и в намного большей степени связано со стыдом и сравнением, идентичностью и беспомощностью. То, что определялось как кастрационная тревога, по моему мнению, в намного большей степени связано с взаимоотношениями (и откликом человека на тех людей, от которых он зависит), чем с врожденными влечениями и агрессией.

Переход от диадических к триадическим взаимоотношениям может лишь частично быть объяснен выработанными психоаналитическими представлениями об эдипальных движущих силах (как они были определены Фрейдом), которые «прорабатываются», (то есть предполагают ответственность за агрессивные действия по отношению к родителю своего пола и за сексуальное желание к партнеру противоположного пола). Фрейд связывает «продвижение» от диадических к триадическим отношениям с отцом. Однако, как предполагает концепция Ференци о мудром младенце, переход от диадических к триадическим отношениям может быть сорван нарциссической регрессией, связанной с травмой и движущими силами эдипова стыда. И наоборот, то, что может способствовать развитию связей и объектных отношений, может иметь мало что общего с отцом. Фрейдистские понятия эдипова триумфа, эдипова поражения и крушения эдипова комплекса могут быть полезными, но лишь до какого-то момента. Ибо то, что «регрессирует», это не то, что однажды было, а некая несчастливая комбинация непреодолимых (часто конфликтующих друг с другом) чувств в связи с беспомощностью, спусковым крючком которой они служат, и с суждением взрослого по поводу этих чувств. Спусковым крючком для регрессивных состояний может быть непреодолимый эдипов стыд, от которого индивид ищет облегчения путем некоторого рода исчезновения Я и само-аннигиляции. Такие состояния делают объектные отношения любого рода крайне проблематичными, и часто выглядят для нас как клиницистов более нарциссическими и/или параноидными, чем необходимо являются таковыми.

В качестве защиты младенец (ребенок), который не может выносить чувства уязвимости и зависимости от того, кто причиняет ему вред, идентифицируется с агрессором¹¹. Эта идентификация с агрессором служит мазохистским целям, а также компенсацией за испытываемое исчезновение Я. Как отмечает Ференци: «Слабая и неразвитая личность реагирует на внезапное неудовольствие не защитой, а вы-

¹¹ Ференци пишет в «Клиническом дневнике»: «Уход любви и нахождение в абсолютном одиночестве с требованием индивидом любви, когда ребенок противостоит сплоченному и подавляющему большинству, порождает стыд и подавление (невроз) у так называемых нормальных детей» [7, p.10].

Глава 8

званной тревогой идентификацией и интроекцией несущего угрозу лица или агрессора». Поэтому в сознании наличествует глубокий стыд по поводу того, что происходит, стыд по поводу соучастия, в которое непреднамеренно был втянут пациент с тем самым человеком, который несет ответственность за его бедствия [10, p.163].

Когда с беспомощным ребенком дурно обращаются и страдание превышает пределы его компенсаторной мощи, он выходит за границы себя, находится в состоянии «небытия», исчезновения [7, p.32-33]. Страхи самоотвержения и исчезновения влекут за собой защиты, чьи защитные функции перестали существовать или воспринимаются как ужасно неадекватные. Полученная в детстве травма патологически влияет на результат эволюционных сексуальных конфликтов, приводя иногда к фантазиям психического исчезновения и к тревоге по поводу внешнего вида.

Суммируя, сон о мудром младенце влечет за собой отрицание чувств беспомощности и непреодолимой тревоги и обеспечивает компенсаторную грандиозность, как и история об Эдипе, который становится царем Фив. Мудрый младенец и Эдип, подобно Ольге, считают, что могут править, и все будут ими восхищаться за их мудрость, уравновешенность и силу. Однако за этим фасадом лежат детские переживания травмы, уязвимости и хаоса, которые угрожают уничтожить даже наиболее искусно разработанные внешние проявления. Когда образ собственной мудрости как могущества превосходит человеческое понимание (и признание собственной уязвимости), он не может быть длительно завернут в обложку внешней видимости. Результатом будет высокомерие и позорная нестабильность; постоянно ожидаешь какого-либо прокола. Гений созданного Ференци образа мудрого младенца состоит в том, что в нем соединены расходящиеся образы мудрости и младенца, так же как образ сфинкс соединяет расходящиеся образы льва и женщины. Поэтому представляется уместным сравнить образ мудрого младенца у Ференци с Эдипом, который решает загадку сфинкс. Он был достаточно «мудрым», чтобы дать правильный ответ. Однако в глубине души он был травмированным, отвергнутым младенцем, неспособным понимать, что выпало ему на долю, слепцом относительно себя и других людей и трагически не подозревающим о собственной слепоте. Это стало причиной его бедствий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Azam, E.E. *Hypnotisme, double conscience et alterations de la personalite*. Paris: L'Harmattan, 2004/1887.
2. Bion, W.R. *Attacks on linking* // International Journal of Psychoanalysis, 40, 1959, P. 308-315.
3. Borgogno, F. @ Vigna-Tagliant, M. *Role-reversal: A somewhat neglected mirror of heritages of the past* // American Journal of Psychoanalysis, 68, 2008, P.313-324.
4. Boschan, P.J. *Childhood and trauma* // American Journal of Psychoanalysis, 68, 2008, P. 24-32.
5. Ferenczi, S. *The dream of the "Clever Baby"* // J. Rickman (Ed.), J.L. Suttie et al. (Trans.). Further contributions to the theory and technique of psychoanalysis. New York: Basic Books, 1955/1923, P. 349-350.
6. Ferenczi, S. *Child analysis in the analysis of adults* // M. Balint (Ed.), E. Mosbacher et al. (Trans.). Final contributions to problems and methods of psychoanalysis. New York: Basic Books, 1955/1931, P. 126-142.
7. Ferenczi, S. *The clinical diary of Sandor Ferenczi*. Cambridge, MA@ London: Harvard University Press, 1988/1932a.
8. Ferenczi, S. *Exaggerated sex impulse and its consequences* // M. Balint (Ed.), E. Mosbacher et al. (Trans.). Final contributions to problems and methods in psychoanalysis. New York: Basic Books, 1955/1932b, P. 271-272.
9. Ferenczi, S. *On Lamaism and Yoga* // M. Balint (Ed.), E. Mosbacher et al. (Trans.). Final contributions to problems and methods in psychoanalysis. New York: Basic Books, 1955/1932c, P. 274.
10. Ferenczi, S. *Confusion of tongues* // M. Balint (Ed.), E. Mosbacher et al. (Trans.). Final contributions to problems and methods in psychoanalysis. New York: Basic Books, 1933, P. 156-167.
11. Ferenczi, S. *First contributions to psychoanalysis*. London: Karnac Books, 1994.
12. Ferenczi, S. *Further contributions to the theory and technique of psychoanalysis*. London: Karnac Books, 1994.
13. Ferenczi, S. *Final contributions to the problems and methods of psychoanalysis*. London: Karnac Books, 1994.

Глава 8

14. Frankel, J. *Ferenczi's trauma theory* // American Journal of Psychoanalysis, 58, 1998, P. 41-61.
15. Freud, S. *Three essays on the theory of sexuality* // Standard Edition. London: Hogarth, 1905, P. 123-243.
16. Freud, S. *Analysis of Phobia in a five-year-old boy* // Standard Edition. London: Hogarth, 1909, P. 115-156.
17. Freud, S. *A special type of choice of object made by men* // Standard Edition. London: Hogarth, 1910, P. 163-175.
18. Janet, P. *La medicine psychologique*. Paris: L'Harmattan, 2005/1889.
19. Kierkegaard, S. *Either/Or*, L. Walter (Trans.). New York: Anchor Books (Doubleday), 1959/1843.
20. Kierkegaard, S. *The sickness unto death* // H. Alistair (Trans.). London: Penguin, 1989/1844.
21. Kilborne, B. *Ferenczi, regression and shame* // International Forum of Psychoanalysis, 7, 1998a, P. 225-228.
22. Kilborne, B. *The disappearing who: Kierkegaard, shame, and the self* // J. Adamson @ H. Clark (Eds.), *Scenes of shame; Psychoanalysis, Shame and Writing*. Albany, NY: State University of New York Press, 1998b, P. 35-52.
23. Kilborne, B. *When trauma strikes the soul: Shame, splitting, and psychic pain* // American Journal of Psychoanalysis, 59 (4), 1999, P. 385-402.
24. Kilborne, B. *Disappearing persons: Shame and appearance*. Albany, NY: SUNY Press, 2002.
25. Kilborne, B. *Oedipus and the oedipal shame* // American Journal of Psychoanalysis, 63, 2003, P. 289-297.
26. Kundera, M. *Ignorance: A novel*. New York: Harper Collins, 2000.
27. Salisbury, H.E. *The 900 days. The siege of Leningrad*. New York: Da Capo Press, 1969.
28. Sophocles. *The Oedipus cycle*, F. Dudley @ F. Robert (Trans.). New York: Harcourt Brace (Harvest), 1949.
29. Sophocles. *Oedipus, Oedipus at Colonus, Antigone*, D. Greene (Ed.), D. Green (Trans.). Chicago University of Chicago Press, 1991.
30. Sophocles. *Ajax, The women of Trachis, Electra, Philoctetes*, R. Lattimore and D. Greene (Eds.), J. Moore and M. Jameson (Trans.), University of Chicago Press, 1992.
31. Vida, J.E. *Treating the Wise Baby* // American Journal of Psychoanalysis, 65, 2005, P. 3-12.

ГЛАВА 9

СНОВИДЕНИЯ, КАТАРСИС И ТРЕВОГА

(Напечатана в журнале *История философии*, М., 2015, Том 20. С. 169-172.)

Участвуя во многих междисциплинарных семинарах по психоанализу и другим дисциплинам, я был поражен тем, сколь трудно психоаналитически ориентированным практикующим врачам различных дисциплин общаться друг с другом. Эти трудности возрастают вследствие того, что многие психоаналитики отвергают мнения тех людей, которые не практикуют «психоанализ», как суждения дилетантов, интересующихся прикладным психоанализом; с точки зрения таких аналитиков, только они имеют дело с «подлинным» психоанализом; все другие могут лишь, подобно детям, играть в психоанализ, так что их высказывания не стоит принимать всерьез. Когда аналитики спорят между собой, наиболее убийственная критика, которая обычно кладет конец диалогу, часто звучит следующим образом: «то, что вы делаете, не психоанализ». Нам явно не хватает более широкой перспективы.

Все эти наблюдения лишь усилили мое замешательство по поводу того, каким образом родительские ценности, восприятия и переживания переносятся «внутри» их детей и как затем внутренние конфликты выходят «наружу» в качестве разделяемых культурных ценностей; как можно отличить инкорпорацию от отождествления, а отождествление от интернализации. Кроме того, имеются аналитические концепции, связанные с экстернализацией того, что было внутренним, приводящие к отказу от культурных представлений и систем верований посредством их квалификации как бреда и паранойи¹. Наконец, в довершение ко всей этой путанице, имеется концепция проективной идентифи-

¹ Фрейд недвусмысленно утверждает, что вера в дурной глаз является параноидной и бредовой. Его позиция, однако, выражает путаницу по поводу того, что является внутренним, а что - внешним. См. далее данную работу.

Глава 9

кации. Фрейдовским решением проблемы перехода от «внутреннего» к «внешнему» стало перепрыгивание через понятия внутри-семейных движущих сил, культуры или социальной организации и переход к «универсальному» - от определения эдипова комплекса у истериков и невротиков к истории человеческого рода, от индивидуального к всеобщему [18, 23].

Современная философия полна предположений о том, что человек обречен начинать с внутреннего, а затем должен пытаться перейти оттуда к внешнему, что несколько напоминает попытку достичь 0 в математике. Однако не ослабевает тревога по поводу того, что он никогда не сможет туда добраться.

АСКЛЕПИЙ И АРИСТОТЕЛЬ

Психоанализ тесно связан с концепцией бессознательного, того, что находится внутри внутреннего [См. главу 7]. Кроме того, фрейдовская концепция бессознательного ставит в центр внимания значимость сновидений. Однако, хотя Фрейд подходит к сновидениям как к чему-то такому, что лежит глубоко внутри в психике, древние греки не разделяли подобную дихотомию внутреннего/внешнего. Поэтому имеется более широкий контекст, в рамках которого можно рассмотреть подход Фрейда к сновидениям: а именно, подход союза врачей, асклепиадов. Традиция Асклепия, включая Гиппократов и Галена, делает акцент на божественных (внешних) силах и их воздействии на людей. Считалось, что исцеляющие сновидения, связанные с Асклепием, приходили из иного мира, чем мир смертных с их заботами, «извне», а не «изнутри».

Медицина зародилась в храмовых комплексах, посвященных Асклепию, богу врачевания, который появлялся в сновидениях с двумя змеями и жезлом (в настоящее время это кадуцей, символ медицинской профессии). Змеи в кадуцее были символами перехода между видимым миром жизни и невидимым подземным миром. Змеи сбрасывали свою кожу и таким образом освобождались от того, что считалось бранным миром. Культы Асклепия начинались как пещерные культы, культы мертвых. Согласно легенде, учителем

Асклепия, который учил его искусству врачевания, был не кто иной как Хирон².

Сам Асклепий обладал божественной силой исцеления, истекающей из его способности передвижения между мирами. Культы Асклепия³ были главными соперниками ранней христианской церкви и Христа, который также исцелял больных и воскрешал умерших, что часто считалось проявлением дара Асклепия.

Змеи, флейты и жезлы могут, конечно, быть фаллическими символами, и действительно, пещерные культы часто были также культами плодородия. Короче говоря, так как история медицины начинается с культов мертвых, неудивительно, что историки медицины, не желая связывать свою профессию с религиозным/божественным прошлым, соотносили кадуцей с Гермесом (Меркурием), а не с Асклепием.

Кроме того, посвященные Асклепию святилища были храмовыми комплексами, включающими в себя не только *abaton*, где спал пораженный болезнью человек для того, чтобы его посетил Асклепий и исцелил во сне. В них были также площадки для представлений (музыка, танец и театр). Согласно асклепианской традиции, сновидения были связаны с греческим словом *psuche*, повсеместно переводимым как «дыхание» или «душа». Если обратиться за прояснением к трактату Аристотеля *О душе* [2], то мы увидим, что понятие *psuche* явно обозначает начало жизни, имеющее мало общего с христианским понятием бессмертной души. Как таковое, понятие *psuche* может быть прямо связано со снами и сновидениями. Мы пробуждаемся ото сна, тем самым доказывая, что мы не мертвы; жизнь и сны могут таким образом быть фундаментально связанными. Так что сны являются, почти как у Асклепия, каналами между жизнью и смертью.

Аристотель писал свой трактат *De Divinatione per Somnum* (О прорицании через сновидения) в IV в. до н. э. Важно отметить, что отец Аристотеля, Никомах, был известным врачом и членом союза

² Śzczeklik [35] отмечает, что «катарсис мог быть даром Хирона, кентавра, который воспитывал и обучал Асклепия, — “Хирон, в одном лице учитель музыки, справедливости и медицины”» (р. 70).

³ Образцовым трудом об Асклепии является монография [12], где тщательно проанализированы эти свидетельства (например, Эпидавр, Кос, Пергам). Включенные сюда документы асклепианского храма содержат записи, найденные в Греции, Пелопоннесе, Малой Азии, Финикии, Африке, Испании и Италии (включая Сицилию.)

асклепиадов; Аристотель, глубоко почитавший отца, посвятил ему свой трактат по этике. (*Никомахова этика*) [4]⁴. Никомах был придворным врачом у Аминты III, царя Македонии и отца Филиппа II, воспитателем сына которого, Александра III (известного под именем Александра Македонского) был Аристотель. Вероятно, Аристотель обратился к философии после того, как, освоив анатомическую науку, готовился к карьере в области медицины. Важно отметить, что он унаследовал членство во врачебном союзе асклепиадов от своего отца Никомаха.

Прорицание существенно важно для понимания идей Аристотеля о сновидениях и толковании сновидений. В традиции Асклепия и в Древней Греции толкование сновидений занимало крайне видное место среди *прорицательских* практик. Вообще говоря, прорицание - это приписывание смысла событиям, знакам или предзнаменованиям, наделение их «смыслом». Х. Дж. Роуз [33] в статье «Прорицание» в *Энциклопедии религии и этики* Гастингса приводит список обычных прорицательских методов. Во главе этого списка мы находим прорицание через сновидения (толкование снов).

Выявляя суть категорий сновидений [25], Аристотель заимствует идеи из своей *Никомаховой этики*. Здесь взгляды Аристотеля относительно сновидений соприкасаются с его теориями трагедии и этики: все они нацелены на облагораживание человечества, делая людей социально более ответственными и более энергичными. Аристотель достаточно хорошо знал взаимоотношение между сновидениями и врачебным искусством, объясняя, что умение толковать сновидения зависит от способности видеть сходства, которую он сравнил со «способностью наблюдать формы, отражающиеся в воде» [3, p. 630]. Если вода находится в движении, то поистине искусным будет тот толкователь, который сможет «быстро различать, постигая с одного взгляда разрозненные и искаженные фрагменты таких форм, чтобы понимать, что один из них представляет собой человека, или лошадь, или что-либо другое». Данная метафора тщательно выбиралась, так как Аристотель описывает воду в движении, реку или поток, или даже море, которые все связаны с течением жизни.

⁴ Надпись в святилище Асклепия гласит: Bonus intra, melior exi (Входит здоровый человек, выходит еще более здоровый). Цит. по: [36, p. 106].

Акцент Аристотеля на признании сходств существенно важен для понимания того, как происходит толкование сновидения: считает ли толкователь, что связывает данное сновидение с прошлым ожиданием, либо использует сновидение, чтобы посредством него оценивать последующие события, выбирает ли он символы сновидения, исходя из которых узнает о жизни сновидца, вкупе с символами, представленными в сновидческих книгах (или теориях архетипов), либо же использует ассоциации и теории влечений.

Так что для Аристотеля искусство толкователя сновидений - точно такое же, как искусство натуралиста и ботаника, поскольку сама концепция природы у Аристотеля - «это не внешний мир порожденных вещей; это творческая сила, продуктивный принцип вселенной» [8, p. 116]⁵. Таким образом, представляется, что для Аристотеля природа не является чем-то «внешним» или «внутренним». Скорее, это «творческая сила», чье местоположение не имеет значения, она повсюду. Когда Аристотель решительно помещает человека в контекст природы, он не противопоставляет человечество природе. Он подчеркивает существенную беспомощность человечества и, делая это, неявно включает человека в более широкий контекст именно потому, что его воля ограничена. «Человека, который является ее высшим творением, она [природа] приводит в мир более беспомощным, чем любое другое животное - необутым, голым, без оружия» [2, IV. 10.687a 24]. Данное замечание напрямую связано с его теориями трагедии и *катарсиса*. Известный немецкий филолог-классик и философ, Якоб Бернайс, дядя жены Фрейда, Марты, и выдающийся еврейский интеллигент-ортодокс, считал, что катарсис - это медицинская метафора, аналогия между здоровьем и болезнью

⁵ Szczeklik [35] отмечает, что для Гиппократов исцеляющие силы заключены в природе. Поэтому задача врача состоит в том, чтобы быть «помощником природы, а не ее учителем». Первоначальный смысл гиппократова афоризма «не навреди» (*primum non nocere*) означал, что врач должен знать, как использовать природу и позволять ей исцелять. Кроме того, автор также подчеркивает роль искусства в храмовых комплексах, посвященных Асклепию. «Кульминация этих асклепианских ритуалов, драматические ночные события в храме, который возвращал здоровье, включала в себя элемент сценического действия (инсценировки), признак театра - она была подобна игре, работе искусства. Слово «катарсис» также связывалось с искусством» (p. 69).

души/разума и здоровьем и болезнью тела. Таким образом, Бернайс занимает позицию, которую Фрейд будет явно игнорировать.

Понятие *катарсиса* появляется в *Поэтике* Аристотеля, теории трагедии (ок. 320 г. до н. э.). Согласно Аристотелю, ценность трагедии заключается в ее *катартическом* эффекте, который чаще всего переводится как очищение, включающее в себя эмоции жалости и страха. Рассматриваемый в перспективе асклепианской традиции, *катарсис* восстанавливает равновесие психики, одновременно усиливая чувство социальной ответственности, этику и эмпатию⁶.

В *Политике* [6] Аристотель говорит о *катарсисе* в его связи с музыкой и энтузиастическим возбуждением и описывает *катарсис* как процесс, который «действует возбуждающим образом на душу и приносит как бы исцеление (*iatreia*) и очищение (*katharsis*)» [*Politics* V (VIII) 7.1342a 15; Аристотель. Политика, с. 642]⁷. Полезно помнить, что греческий театр начинался как вакхический экстаз и неистовый энтузиазм, связанный также с музыкой.

В своем знаменитом определении трагедии, для которого он берет «Эдипа» в качестве прототипа, Аристотель пишет, что трагедия «есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем <...> совершающее посредством сострадания и страха очищение (*katharsis*) подобных страстей [5, p. 23; Аристотель. Поэтика, с. 651]. - Трагедия, продолжает Аристотель, - есть подражание действию не только законченному, но и [внушающему] сострадание и страх, а это чаще всего бывает, когда что-то одно неожиданно оказывается следствием другого <.. .> [Ibid., p. 39; Там же, с. 656]. Так, в «Эдипе» [вестник], пришедший объявить, кто был Эдип и тем обрадовать его и избавить от страха перед матерью, на самом деле достигает [лишь] обратного...» [Ibid.; Там же, с. 657].

Самые лучшие трагедии, по Аристотелю, содержат в себе как *узнавание*, так и *перелом*.

Самое лучшее узнавание - такое, когда с ним вместе происходит и перелом, как в «Эдипе» <.. .> такое узнавание с переломом будет про-

⁶ Аристотель говорит как об *этосе* (этическом характере), так и об интеллектуальном содержании (*dianoia*) (p. 1iii).

⁷ Здесь и далее в круглых скобках указываются страницы русского перевода по изданию: Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. – Прим. пер.

изводить или сострадание, или страх.. <...> очевидно, что не следует, - продолжает Аристотель, — ни чтобы достойные люди являлись переходящими от счастья к несчастью, так как это не страшно и не жалко, а только возмутительно; ни чтобы дурные люди переходили от несчастья к счастью, ибо это уж всего более чуждо трагедии, так как не включает <.. .> ни человеколюбия, ни сострадания, ни страха [Ibid., p. 41; Там же, с. 657-658].

Аристотелевская теория трагедии предполагает *сочетание* чувств *сострадания* и *страха*. Хорошая трагедия требует их обоих; фокусировка на одном или на другом из них недостаточна, «ибо сострадание бывает лишь к незаслуженно страдающему, а страх - за подобного себе...» [Ibid.; Там же, с. 658].

Значит, трагический герой Аристотеля, такой как Эдип, это «человек, который не отличается ни добродетелью, ни праведностью, и в несчастье попадает не из-за порочности и подлости, а в силу какой-то ошибки или оплошного поступка...» [Там же, с. 658-659], свойственным нам как человеческим существам. Это понятие оплошного поступка и людской ошибки передается греческим словом *hamartia* и тесно связано с аристотелевскими понятиями *беспомощности* и *морали*⁸. Поэтому для Аристотеля трагедия, подобно всякому искусству, должна извлекать свой смысл и свою мощь из самой жизни⁹, включающей в себя много больше, чем один лишь разум.

Итак, общий оригинал, из которого черпают вдохновение все искусства, это человеческая жизнь - ее умственные процессы, ее душевные движения, ее внешние действия, проистекающие из более глубоких источников; короче говоря, все то, что составляет внутреннюю и существенно важную деятельность (*psuche*) [Ibid., p. 124].

Важно отметить, что хотя как Аристотель, так и Фрейд помещают трагедию Софокла «Эдип-царь» в центр своих теорий, у них имеются важные отличия. У Аристотеля «Эдип» - образец *катарсиса*, вызываемого мощным воздействием чувств жалости, страха и живот-

⁸ Здесь мы видим явный контраст с работой Ницше По ту сторону добра и зла [30] и Фрейда По ту сторону принципа удовольствия [20], произведений, в которых отведено мало места человеческой слабости и ошибкам.

⁹ Вот почему Аристотель говорит о трагедии как о «подражании» действию; это «подражание» жизни, «подражание» природе.

ворных сил; у Фрейда «Эдип» иллюстрирует его теории психических процессов, влечений и тревоги. Фрейд не говорит о жалости.

При сравнении аристотелевской версии Эдипа с версией Фрейда можно выделить ряд особенностей. Фрейд фокусирует внимание на агрессивных влечениях, на аморальном характере Эдипа (желающего убить отца и овладеть матерью), а не на его оплошном поступке или *hamartia*. Аристотель сосредоточивает внимание на сочетании сострадания и страха, которые вызывает история Эдипа, и на этическом воздействии этих эмоций, в то время как у Фрейда на первом плане ужас убийственных и инцестуозных желаний, вкупе со всем спектром связанных с ними конфликтов.

Тогда как для Аристотеля понятие *psuche* обозначает то, что дает жизнь, что усиливает чувства человечности, для Фрейда данное понятие (как в психоанализе) обозначает лишь то, что находится «внутри» психического аппарата, «das Ich» («Я»). Представляется, что для Аристотеля само это противопоставление «внутреннего» и «внешнего» не имеет отношения к делу. Наибольшее значение имеет то, что делает нас людьми и что влечет за собой имплицитное понятие природы как живительной, творческой силы, наличествующей повсюду.

Кроме того, Аристотель подчеркивает человеческую оплошность Эдипа. Аристотель ясно связывает *катарсис* с моральными и социальными эмоциями (социальный комплекс), а имплицитно - с физическим комплексом. Это понятие восходит к асклепианской традиции. Фрейд, в отличие от Аристотеля, подчеркивает примат мышления над чувством, принижает тело, трактуя его с точки зрения своей теории влечений; для Фрейда Эдип служит примером универсальных инцестуозных, смертоносных побуждений, связанных с соперничеством.

У Софокла (а также у Аристотеля) Эдип - это сирота, который не знает о том, что он сирота, и ошибочно полагает, что он независим от родителей и даже от оракулов. Для Фрейда сиротство Эдипа делает его единственным архитектором своей судьбы, а не хрупким, покинутым существом, пойманным в сети судьбы, которым движут непостижимые семейные взаимодействия и межпоколенческая травма. Сделав акцент на вине и агрессии, Фрейд существенно трансформировал сагу об Эдипе, упуская из виду стыд, беспомощность и судьбу, и свел всю сагу к конфликту поколений, не замечая последователь-

ности трагедий по линии Кадма. При рассмотрении в этом аспекте, трагедия Эдипа повествует скорее о межпоколенческой травме, чем об универсальных влечениях, намного больше говорит о человеческой беспомощности и стыде, чем о желании и вине.

Аристотель очевидным образом использует тему стыда в семейных взаимоотношениях для иллюстрации *катарсиса*.

Но когда страдание возникает среди близких - например, если брат брата, или сын отца, или мать сына, или сын свою мать убивает, намеревается убить или делает что-то подобное, - то этого как раз и следует искать [Ibid., p. 51; Там же, с. 660].

Аристотель здесь полагает, что Эдип пробуждает в нас чувства жалости и страха именно потому, что им движут могущественные и неузнанные семейные взаимоотношения и травма, а не, как подчеркивает Фрейд, его внутренние влечения, не вина и агрессия.

Для Аристотеля жалость - основное отношение. «Мы жалеем других, когда в подобных обстоятельствах мы страшились бы за себя» [Ibid., p. 256]. Объект жалости - человек, который, согласно Аристотелю, «является недостойным», не «целиком невинным страдальцем, но, скорее, человеком, страдания которого превосходят то, что он заслужил» [Ibid., p. 258]. «Страх вкупе с жалостью очищается от узкого эгоизма, от вульгарного ужаса, пробуждаемого личной опасностью» [Ibid., p. 265]. Соответственно, чем более страсть эксклюзивна и сосредоточена на самой себе, тем в большей степени она сопротивляется *катартическому* лечению» [Ibid., p. 271]. «Боль изгоняется, когда уходит налет эгоизма» [Ibid., p. 268].

АРТЕМИДОР И ДРУГИЕ ВЛИЯНИЯ В ТОЛКОВАНИИ СНОВИДЕНИЙ

До появления книги Фрейда *Толкование сновидений* [15] наиболее влиятельной книгой о сновидениях была *Oneirocritica* (*Толкование сновидений*) Артемидора [7], на основании которой было написано множество сновидческих книг. В этой книге, написанной во II в., говорится о социальном классе и о смысле сновидений, о политической власти и важности сновидений, и в ней дается выработанный в результате наблюдений социально выверенный подход ко всему процессу толкования сновидений.

Правда и ложь в сновидениях стали более реальной проблемой по мере углубления разделения между телом и душой. Ранние христиане отрицали роль сновидений в качестве источников достоверного знания, так как полагали, что подобное знание приходит не изнутри индивидов (или же здесь будет риск ереси), а скорее от церкви (того, что святой Августин называл Градом Небесным).

В талмуде сновидения рассматриваются как по сути бессмысленные, а потому всецело зависящие от интерпретации. В действительности, считалось, что толкование изменяет любое сновидение. Так, если пугающее сновидение или ночной кошмар истолковывался позитивным образом, то данное сновидение могло не оказывать каких-либо болезненных воздействий. Еврейское выражение *hatovat chalot* в буквальном смысле означает «делать плохое сновидение хорошим». Все зависит от истолкования раввина. Будучи евреем, Фрейд глубоко осознавал раввинскую традицию сильных интерпретаций и неявно прибегнул к ней в своем *Толковании сновидений*, а, в целом - в своих теориях истолкования.

ДЕКАРТ: СОМНЕНИЕ И COGITO

Помещая сон на передний план и в центр своего подхода, обусловленного потребностью обнаружения чего-либо уже вполне несомненного, Декарт в XVII веке коренным образом отошел от концептуального мира Аристотеля и сделал мышление имплицитно индивидуальным процессом, в котором исходной точкой стало «внутреннее». В этом подходе Декарт опирался на христианские представления о сновидениях и истине, переосмысливая проблемы как пророчеств, так и ереси.

Два великих труда Декарта, *Рассуждение о методе* [9] и *Размышления* [10] пронизаны его тревогой по поводу того, как узнать, что является сном, а что - нет. Будучи не в состоянии доказать свою реальность в отношении «внешнего», Декарт опирается на собственное мышление как свидетельство своего существования. Следовательно, *cogito ergo sum* (мыслю, значит существую).

Однако здесь заключено нечто большее. Декарт продолжает утверждать, что если он может мыслить, и может ясно и отчетливо

мыслить о Боге, то Бог существует. «Вся сила аргументации, которую я здесь использовал для установления существования Бога, состоит в том, что я понимаю, что я не мог бы обладать такой природой, которой я обладаю, и в то же время иметь в душе идею Бога, если бы Бог реально не существовал» [10, р. 97]. Мышление Декарта неопровержимо приводит его к вере в существование Бога (а не во взаимосвязи или во внешний мир), и Бог, далее, не дает ходу какому-то сильному и хитрому существу, которое всегда стремится обманывать¹⁰.

Как для Декарта, так и для Фрейда мышление зависит от радикального разделения души и тела. Декарт ясно говорит, что «имеется огромное различие между душой и телом...» [Ibid, р. 120]. Кроме того, он даже еще более ясно утверждает это в своем *Рассуждении о методе*:

«Из этого я узнал, что я - субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть» [9, р. 31]¹¹. В его *Размышлениях* сомнение и тревога по поводу истины сплелись в одно целое, а затем были проработаны в последовательности трех сновидений [29; 22]. В первом сновидении Декарт сидит в купальном халате у камина, ярко горит огонь, когда внезапно его подхватывает вихрь и многократно крутит и вертит, делая абсолютно беспомощным. Во втором сновидении он снова сидит в купальном халате перед пылающим огнем, но верчение не столь быстрое и не столь продолжительное. В третьем сновидении он лихорадочно пишет перед пылающим огнем; все вихри исчезли. Когда Декарт проснулся, он начал работать над *Рассуждением о методе*¹². Важно отметить, что подзаголовок *Рассуждения*

¹⁰ Однако Декарт использует этого маленького дьявольского обманщика для демонстрации своего существования. Он пишет: «Поэтому несомненно, что я существую, раз я обманываюсь» [Descartes, 1642, р. 79].

¹¹ Цитата дана по русскому переводу: Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 269. - Примеч. пер.

¹² В исследовательской литературе имеются иные интерпретации сновидений Декарта. См., например: Любимов Н. А. Философия Декарта. СПб., 1886.

звучит следующим образом: «О методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках».

ФРЕЙД, СНОВИДЕНИЯ И ТРЕВОГА

Фрейд писал книгу о сновидениях как отклик на смерть отца [24]. Как Декарт, так и Фрейд формулировали свои побуждаемые тревогой теории сновидений таким образом, что для придания им убедительности требовалось исключить вселяющий страх внешний мир и защититься от неопределенности. У Декарта подобное стремление привело к написанию книги с подзаголовком «о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках», а у Фрейда - к заверению в том, что он открыл науку о бессознательном.

В *Толковании сновидений* Фрейд воспринимал себя как открывателя «секрета» интерпретации сновидений (секрета жизни?)¹³. Его обсуждение «Эдипа» появляется в разделе, озаглавленном «сновидения о смерти людей, которых сновидец любит» [15, р. 248]. «Открытие» Фрейдом у детей конфликтующих чувств любви и ненависти к своим родителям приводит его к мифу о царе Эдипе, который «подтверждает» его «открытие» [Ibid., р. 261]. Кроме того, он комментирует: «Царь Эдип, убивший своего отца Лайя и женившийся на своей матери Иокасте, представляет собой лишь осуществление наших детских желаний» [Ibid., р. 262]. Фрейд переопределяет понятие трагедии судьбы, чтобы обозначить то, что станет его теорией влечений, ясно говорящей (вопреки Аристотелю) о том, что люди, которые полагали, что «Эдип» Софокла приводит к «сознанию собственного бессилия» [Ibid.], глубоко ошибаются.

Утверждение Фрейда о том, что психоанализ является наукой, совместно с его собственными тревогами по поводу смерти, привело его к принятию радикального разделения между сознанием (местоположением интеллекта) и телом (источником наших человеческих

¹³ Поэтому не будет чрезмерным предположить, что Фрейд стал представлять себя Асклепием. Это вселило в него чувство мстительного высокомерия по отношению к его медицинским коллегам, которые принижали его значимость (как это делал его отец), и позволило ему отождествить себя с Богом, который исцелял больных и возвращал умерших к жизни. Кроме того, Фрейд как еврей отождествил себя с самым важным соперником Христа.

ограничений), деления, которое нельзя встретить у Аристотеля и в асклепианской традиции.

Здесь, по моему мнению, имеется прямая связь между фрейдовской книгой о сновидениях, написанной в ранний период его творчества, и теорией тревоги, сформулированной им в книге *Торможение, симптом и тревога* [21], которую Фрейд написал, чтобы решительно опровергнуть аргумент Ранка [см. 11], что травма рождения - это определяющий фактор в природе тревоги. Для Ранка переход «изнутри» «вовне» был непостижимым и травматичным для младенца, у которого нет никакого представления о том, как он переходит из одного состояния в другое. При этом имплицитно подразумевалось, что нахождение «внутри» было безопасным, в то время как нахождение «вовне» таило в себе угрозу. В ходе опровержения теорий Ранка Фрейд недвусмысленно заявляет, что первичный источник тревоги - внутренние конфликты, а не внешняя травма или травматические взаимоотношения. Опасно как раз «внутреннее»; «внешние» опасности являются лишь проекциями.

Интересно отметить, что Ранк [32] не считал свою работу бунтарской. Он преподнес свою книгу *Травма рождения* в качестве подарка Фрейду на день его рождения 6 мая 1923 года.¹⁴ Подобно Ференци [14], он подчеркивает значимость травмы вкупе со связанными с ней человеческой беспомощностью и ужасом. Ференци творческим образом фокусирует внимание на роли травмы в понимании аналитического лечения, в результате чего весь анализ предстает основанным на взаимоотношении; по его мнению, аналитический процесс зависит от откликов на травматические переживания (включая переживания в ходе общения с аналитиком). Ференци признает действие сил вне психики (например, война, сексуальное надругательство) и подчеркивает важное значение мониторинга воздействия аналитика (и всей его личности) на пациента. Подобно Ранку, Ференци предпо-

¹⁴ Следует отметить, что монография *Торможение, симптом и тревога*, опубликованная в феврале 1926 г., была первой большой работой Фрейда, которую он не отдал Ранку на редактирование перед ее публикацией, хотя Ранк являлся директором-распорядителем фрейдовского издательства с 1919 г. [27].

лагает, что фигура матери и взаимоотношение мать/дитя - необходимые отправные точки в понимании взаимоотношений¹⁵.

По контрасту, Фрейд упорно утверждает, что (побуждаемая влечением) фантазия совращения преобладает над внешней травмой и беспомощностью. Подобно Декарту, Фрейд обосновывает свои теории мышления исходя из внутреннего мира. Например, он истолковывает желание Доры соблазнить г-на К. как ее собственное, не имеющее ничего общего с желаниями г-на К., с движущими силами сложных семейных отношений, с изменением вековых моральных устоев Вены и их воздействием на Дору [16].

Рассуждая в таком же ключе, Фрейд утверждает, что тревога - центральная проблема в неврозе [21, p. 144] и что самая ранняя тревога — кастрационная, а не связанная с рождением, не травма рождения¹⁶. Фрейд пишет: «...в обоих случаях мотором вытеснения [в случаях маленького Ганса, «Анализ фобии пятилетнего мальчика», 1909, и человека с волками, «Из истории одного детского невроза», 1918] оказывается кастрационная тревога» [21, p. 108; Фрейд 3. Торможение, симптом и тревога, с. 31]¹⁷. Фрейд утверждает, что страх кастрации (что бы под этим ни подразумевалось) является прямым следствием вытеснения, а затем «развивается в тревогу перед совестью, в социальную тревогу. Теперь уже нелегко указать, какие опасения связаны с тревогой» [Ibid., p. 139; Там же, с. 54]¹⁸.

Фрейд продолжает: «Последней эволюцией этой тревоги перед Сверх-Я кажется мне страх смерти (страх за жизнь) - тревога проекции Сверх-Я вовне в виде силы рока» [Ibid., p. 140; Там же, с. 54]. Страх смерти становится скорее проекцией, чем неизбежным фактом человеческого существования, проекцией, которая показывает

¹⁵ См. работу Ференци Таласса [13], в которой он высказывает предположение, что фантазии о возвращении в матку лежат в основе всех сексуальных действий, включая коитус.

¹⁶ «Самые ранние вспышки тревоги, которые очень интенсивны, имеют место до обособления Сверх-Я» [21, p. 94], они обусловлены страхом кастрации».

¹⁷ Здесь и далее страницы русского перевода указаны по изд.: Фрейд 3. Торможение, симптом и тревога // Психоаналитическая хрестоматия. Классические труды / Под общ. ред. М.В. Ромашкевича. М., 2005. - Примеч. пер.

¹⁸ Любопытно, что Фрейд не упоминает обрезание как источник кастрационной тревоги, так как обрезание — возможно, потому, что оно осуществляется на реальном пенисе, - трудно соотнести с эдиповыми конфликтами.

фундаментально *внутренний* характер тревоги; изгоняемый как реальность страх смерти становится страхом, проецируемым на понятие (рока).

Затем Фрейд говорит о том, как Я может защитить себя. И снова Я нуждается в защите не от внешних, а, скорее, от внутренних угроз. Психическая защита является «защитой Я от требований инстинкта» [*Ibid.*, p. 164]. Говоря о защите, Фрейд подходит к оценке различия между «реальной» и «невротической» опасностью. «Невротическая тревога - это тревога перед опасностью, которая нам неизвестна. Невротическую опасность необходимо поэтому искать. Анализ нам показал, что она представляет собой опасность, исходящую от влечения. Доводя до сведения Я эту неизвестную ему опасность, мы уничтожаем различие между реальной тревогой и невротической тревогой и можем относиться к последней как к первой (курсив мой. — Б.К.)» [*Ibid.*, p. 165; Там же, с. 74]¹⁹.

«Реальное» - это физическое, тогда как «психическое» - инстинктивно; «реальное» опасно, тогда как инстинктивное — «травматично»²⁰. Затем Фрейд переходит к переопределению тревоги:

Тревога представляет собой первоначальную реакцию на беспомощность при травме, реакцию, репродуцируемую затем при ситуациях опасности как сигнал о помощи. Я, пережившее пассивно травму, воспроизводит активно ослабленную репродукцию ее в надежде, что сможет самостоятельно руководить ее течением [*Ibid.*, p. 167; Там же, с. 75].

Фрейд здесь искажает определение травмы, связывая беспомощность с сигнальной тревогой, а не с реальным переживанием. Далее он разрабатывает это определение:

...Я защищается при помощи реакции тревоги от опасности, исходящей от влечения так же, как от внешней реальной опасности. Но это направление деятельности отражения вследствие несовершенства душевного аппарата приводит к неврозу [*Ibid.*; Там же, с. 76].

¹⁹ Перевод немного изменен (примеч. пер.).

²⁰ Мы будем тогда иметь веские основания для отличения травматической ситуации от ситуации опасности [21, p.166].

Однако представляется, что фрейдовскому Я²¹ трудно проводить различие между внутренними и внешними опасностями. Фрейд пишет:

Мы пришли также к убеждению, что требование влечения часто становится (внутренней) опасностью только потому, что удовлетворение его привело бы к внешней опасности, следовательно, потому, что эта внутренняя опасность представляет собой внешнюю [*Ibid.*, p. 167-168; Там же, с. 76].

И он недвусмысленным образом заключает:

В отношении травматической ситуации, против которой оказываешься беспомощным, совпадает внешняя и внутренняя опасность, реальная опасность и требование влечения. Я может в одном случае пережить боль, которая не прекращается, в другом случае — нарастание потребности, которая не может найти удовлетворения; в обоих случаях экономическая ситуация будет одна и та же, и моторная беспомощность находит себе выражение в психической беспомощности [*Ibid.*, p. 168; Там же, с. 76].²²

Кроме того, это приводит Фрейда к краткому изложению своей аргументации, нацеленной против Ранка и его теории травмы рождения. То, что является травматическим, что продуцирует тревогу, заключает Фрейд - это не реальное рождение, а, скорее, «отсутствие восприятия, равноценное утере самого объекта»²³. <...> Боль является, таким образом, реакцией на потерю объекта, а тревога - реакцией на опасность, заключающуюся в этой потере, а в дальнейшем развитии - реакцией на опасность потери объекта» [*Ibid.*, p. 170; Там же, с. 78].

Фрейд, по-видимому, полагает, что реальное событие рождения не может быть подлинным источником тревоги. Скорее, говорит он, мы можем знать о травме рождения лишь посредством воспоминания, и поскольку это так (и мы не можем знать это непосредственно), она должна связываться с переживаниями, вызывающими тревогу,

²¹ По Фрейду, опасность характеризуется скорее как опасность для Я, чем для психики как целого.

²² Говоря о «моторной беспомощности», не мог ли Фрейд также сослаться на моторную беспомощность в тревожных сновидениях?

²³ «Тогда не было объекта, который мог бы исчезнуть <...> Реакцию душевной боли приходится отнести за счет этого нового обстоятельства [создания объекта в лице матери]» [21, p. 170] (Фрейд 3. Торможение, симптом и тревога. С. 78).

и с воспоминаниями об утрате. Однако данная ситуация еще более осложняется вследствие воздействия травмы на тревогу, так что сигнальная тревога может стать неотличимой от «реальной» тревоги. В этом пункте своей аргументации Фрейд окончательно все запутывает, возможно, вследствие собственных тревог относительно утраты. Фрейдовская теория эдипова комплекса и его теории влечений выросли, по крайней мере, частично, из его отклика на смерть отца, - напомнившей ему о многих прежних потерях. Это была реальная утрата, с которой Фрейду трудно было примириться. Поэтому, когда он говорит о том, что тревога рождения не является реальной тревогой, Фрейд, вводя утрату, по-видимому, борется со своим желанием превратить реальную потерю в воображаемую. В результате в его теории тревоги возникла серьезная путаница: смешивается воображаемая утрата с реальной потерей, сигнальная тревога с травмой и боль с тревогой.

Таким образом, Фрейд неявным образом изменяет смысл травмы и психической боли, так что они означают лишь внутренние реакции на то, что может быть приписано либо внутренним, либо внешним переживаниям. Кроме того, беспомощность для него является свойством Я, а не позицией людей перед лицом сил, которые они не могут понять, и, в конечном счете, перед лицом смерти.

Неудивительно, что он так ухватился за фигуру Эдипа. Эдип был сиротой, одиноким человеком. Отец Фрейда умирает, и Фрейд остается одиноким, стремясь опровергнуть высказывание отца: «из этого мальчика ничего не выйдет», - отвергая свою связь с отсутствующим отцом посредством отождествления себя с сиротой [1, 2012]. Однако Фрейд не смог бороться с мощью отсутствия. Теория травмы рождения, выдвинутая Ранком, сосредоточена вокруг травмы *утраты связи*, а подобная идея угрожала собственной защите Фрейда от тревоги, бросая вызов его теориям влечений и мышления. Она также бросала вызов картезианским предположениям Фрейда о приоритете психики над телом. Многие в психоаналитическом мышлении, вслед за Фрейдом, было сосредоточено на отделении / индивидуализации, что усугубило ту путаницу, которая носила у Фрейда творческий и защитный характер.

Вопрос о том, как сновидения характеризуют *внутреннее*, доставил философам много беспокойства. Декарт освободился от своей

тревоги, приписывая своему «*cogito*» способность решения данной проблемы путем взывания к Богу, *deus ex machina*. Так как Бог всемогущ, то и он становился таким же, обретая возможность знания о собственном мышлении (как если бы посредством мышления он мог связываться с Богом). Итак, по сути, Декарт узурпировал божественное всемогущество для избавления от собственного сомнения и установления истины.

Фрейд сходным образом сделал свое мышление всемогущим, смешивая травму и внутреннюю тревогу. Декарт и Фрейд обратились к сновидениям (источник сомнения), чтобы утвердить власть разума над материей, облечь притязания на истину в одеяния всемогущего мышления. Фрейд добавил еще одну особенность: жизнь является сновидением, которое нужно истолковать.

По Фрейду, эдипов комплекс изолирует Эдипа, разъединяет его с его родителями, удерживает его вне зоны досягаемости *hamartia*, трагедии, катарсиса и социальных связей. Фрейдовское определение эдипова комплекса основывается на страхе, отделенном от жалости, что безусловно говорит об отходе от трагического видения Аристотеля и от этических теорий²⁴ Аристотеля, проистекающих из его определения человека как, по сути, социального животного, осознающего свою беспомощность.

При рассмотрении в свете асклепианской традиции, интеграция Аристотелем катарсиса, трагедии и дионисийского неистовства и энтузиазма может обеспечивать существенно значимые ресурсы для психоанализа. Гармония для Аристотеля связана с его определением человека как общественного животного, который существует в природе как рыба в воде. Для Фрейда, в отличие от него, понятие гармонии относится к внутренним продуктам трехчастной модели психики - Я, Оно и Сверх-Я. В своем недоверии к страстям, телу и внешнему, Фрейд ближе к Декарту, а Декарт - к Платону. Если, по Декарту, чувства обманывают и им нельзя доверять, тогда его недоверие к данным чувств логически обосновывает его поглощенность

²⁴ Фрейд пишет в Толковании сновидений [15]: «Подобно Эдипу мы живем в неведении об этих (инцестуозных и отцеубийственных) желаниях отвратительных для морали» (р. 263).

мышлением²⁵. Кроме того, представляется, что как для Декарта, так и для Фрейда поглощенность «истиной» снижает ценность этики.

Делая ставку на свои теории сновидений и толкования сновидений для утверждения своей «науки», Фрейд парадоксальным образом мог рассеивать тревогу по поводу того, является ли данное сновидение *истинным* или *ложным*, отдавая определение истины в руки истолкователя. Заявляя о научном статусе своих описаний выработок бессознательного и психоаналитических истолкований, Фрейд следовал за Декартом, ища защиты против чувств неуверенности, стремясь к утверждению истины и используя сновидения для вбивания клина между сознанием и телом.

Значимость *Толкования сновидений* связана с идеей перевода языка сновидений для понимания проявлений бессознательного. Фрейд воспринимал себя как современного Шампольона²⁶, молчаливо дешифрующего язык ранее неизвестного мира. Однако наделение истолкований чрезмерной значимостью несет с собой риск заглушения как говорящего, так и слушающего, и отторжение внешнего мира других людей, а также реальных травматических событий, таких как войны, трагедии и смерть. Кроме того, подобный риск возрастает вследствие одной из функций сновидений - отгораживания от тела и внешнего.

Для Фрейда сновидения были, подобно его собственному анализу, *беззвучными*. Он никогда не слышал себя говорящим в них, а также не слышал, как другой человек слышал их. Тотальное отсутствие чув-

²⁵ В Государстве (X.606 а) Платон изгоняет поэтов из своего Государства, жалуясь на то, что «поэзия питает и культивирует страсти, вместо того, чтобы их усмирять». В отличие от него, Аристотель полагал, что усмирение души не приносит пользы. С одной стороны, далее, Платон говорит о недоверии к чувствам, а с другой, Аристотель вносит их в свою теорию трагедии и социальных эмоций. Здесь мы находим ранний пример напряженных отношений между воздержанием и удовлетворением, напряжений, которые сыграют столь значимую роль во взаимоотношении Фрейд/Ференци, и, в действительности, в истории психоанализа. Те, кто выступают за воздержание, не доверяют страстям, в то время как те, чьи теории оставляют больше места для человеческой беспомощности и слабости, утверждают, что эмоции могут быть гуманизированы.

²⁶ Шампольон (Champollion) Жан Франсуа (1790-1832), французский египтолог, основатель египтологии. Изучив трехязычную надпись на Розеттском камне, разработал основные принципы дешифровки древнеегипетского иероглифического письма. – Прим. пер.

ственного контекста для сновидения делало его чистым продуктом разума, текстом, который следовало истолковать, делало сновидение «бесчувственным». Всегда существовал риск превратить психоанализ в солипсическую систему. Критика Фрейдом Ранка и Ференци показывает, какую угрозу ему несли теории травмы, беспомощности и стыда²⁷. Однако можно утверждать, что теории травмы, теории, основанные на взаимоотношении, и теории, в которых принимаются во внимание стыд и беспомощность, могут спасти психоанализ, не позволив ему стать бредовой системой, оторванной от реальности. Сомнение в показаниях чувств, само по себе вполне разумное, привело Фрейда к одной из форм психического детерминизма (мало чем отличающегося от того, что Кант называл «цензурой интеллекта») [цит. по: 28, р. 6], которая заставила тело замолчать и сделала внешний мир плодом воображения.

Имелись веские причины, почему как Фрейд, так и Декарт полагались на свои сновидения; для них обоих сновидения вели к написанию фундаментальных текстов, которые обеспечат им славу и бессмертие; для них обоих их литературный проект, по всей видимости, был откликом на чувство беспомощности и страх смерти. Фрейд отождествляет себя с сиротой Эдипом. История Эдипа показывает всему миру, насколько Эдип на самом деле был обособлен, хотя и делал вид, что он могуч и связан с другими людьми. Изолированность Фрейда была заглушена, так как он был своим собственным аналитиком, осужденным вечно ожидать услышать звук падения пенни в колодез²⁸.

Подобно пациентам, которые желали бы быть сиротами, чтобы избавиться от боли семейных взаимоотношений, Фрейд использовал Эдипа. Но его океан никогда не мог быть достаточно обширным,

²⁷ Фрейд отверг как Ференци, так и Ранка как психически нестабильных людей. Это не было случайностью и может быть непосредственно связано с той угрозой, которую представляли их теории травмы не только для его внутренне ориентированной, солипсической теории влечений, но и, еще более фундаментальным образом, для его защиты от тревоги смерти и для его опоры на силу мышления.

²⁸ Попытка услышать звук падения пенни в колодез, — это способ сказать о том, что Фрейд ожидал услышать звук, который не приходил; слушал, но не слышал. Это предполагает, что у Фрейда были непроработанные комплексы, которые мешали его общению с людьми. - Примеч. пер.

чтобы вместить в себя бескрайний простор человеческих потребностей, непостижимое, стремление к связи, равно как и тревоги по поводу изолированности и смерти. Настало время, когда мы как аналитики должны в полной мере использовать свои человеческие и социальные ресурсы, а также центральную значимость человеческих связей, чтобы подвергнуть сомнению ограничительные допущения о доминировании обособленности/индивидуализации, и, под стимулирующим воздействием Аристотеля и трагедийной традиции, расширить наш охват, чтобы вобрать в себя всю обильную и глубинную сферу человеческих взаимоотношений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Appelbaum (2012). Father and son: Freud revisits his Oedipus complex in Moses and Monotheism. *American Journal of Psychoanalysis*, 72(2), p. 166—184.
2. Aristotle (1941a). De Anima [On the Soul]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 535-606.
3. Aristotle (1941b). De Divinatione per Somnum [On Prophesying by Dreams]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 626-632.
4. Aristotle (1941c). Ethica Nicomachea [Nicomachean Ethics]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 935-1126.
5. Aristotle (1941d). De Poetica [Poetics], In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 1455-1520.
6. Aristotle (1941e). Politica [Politics]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 1127-1324.
7. Artemidoros (1975) *Onirocritica. The Interpretation of Dreams*, R. J. White (Trans.). Park Ridge, NJ: Noyes Press.
8. Butcher S. H. (1951) *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. New York: Dover. 421 p.
9. Descartes R. (1637 [1989]) *Discourse on the Method*, J. Veitch (Trans.). Buffalo, NY: Prometheus Books.
10. Descartes R. (1641 [1989]). *Meditations on First Philosophy*, J. Veitch (Trans.). Buffalo, NY: Prometheus Books.

11. Dupont J. (2012) (Ed.) Recognizing Otto Rank, an innovator. Special Issue, *American journal of Psychoanalysis*, 72(4).
12. Edelstein E. J. & Edelstein L. (1945 [1998]) *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
13. Ferenczi S. (1924 [1968]) *Thalassa. A theory of Genitility*. New York: Norton.
14. Ferenczi S. (1933) *The confusion of tongues. Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis*. London: Kamac Books, 1955 p. 156-167.
15. Freud S. (1900) *The Interpretation of Dreams. Standard Edition*. Vol. 4-5. London: Hogarth, p. 1-626.
16. Freud S. (1905) *Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria. Standard Edition*. Vol. 7. London: Hogarth, p. 1-122.
17. Freud S. (1909) *Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy. Standard Edition*. Vol. 10. London: Hogarth, p. 5-149.
18. Freud S. (1912-1913) *Totem and Taboo. Standard Edition*. Vol. 13. London: Hogarth, p. 1-161.
19. Freud S. (1918) *From the History' of an Infantile Neurosis. Standard Edition*. Vol. 17. London: Hogarth, p. 1-122.
20. Freud S. (1920) *Beyond the Pleasure Principle. Standard Edition*. Vol. 18. London: Hogarth, p. 7-64.
21. Freud S. (1926) *Inhibitions, Symptoms, and Anxiety. Standard Edition*. Vol. 20. London: Hogarth, p. 77-174.
22. Freud S. (1929) *Some dreams of Descartes': A letter to Maxime Leroy. Standard Edition*, vol. 21. London: Hogarth, p. 203-204.
23. Freud S. (1930) *Civilization and Its Discontents. Standard Edition*. Vol. 21. London: Hogarth, p. 59-145.
24. Grinstein A. (1968) *On Sigmund Freud's Dreams*. Detroit, MI: Wayne State University Press. 475 p.
25. Kilbome B. (1987) On classifying dreams. In: B. Tedlock (Ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press & Santa Fe, NM: School of American Research Press 1992, p. 171-193.
26. Kilbome B. (Forthcoming). Trauma and the unconscious. *American journal of Psychoanalysis*.

27. Kramer R. (2012) Rank on emotional intelligence, unlearning and selfleadership. *American Journal of Psychoanalysis*, 72(4), p. 326-351.
28. Landesman C. (2002) *Skepticism: The Central Issues*. Oxford: Blackwell.
29. Lewin B. (1958) *Dreams and the Uses of Regression*. New York: International Universities Press.
30. Nietzsche F. (1886 [2002]) *Beyond Good and Evil*, R.-P. Hortsman (Ed.), J. Nonnan (Trans.). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
31. Plato (1961) *The Collected Dialogues*, E. Hamilton & H. Cairns (Eds.), Princeton: Princeton University Press (Bollingen).
32. Rank O. (1924 [1993]) *The Trauma of Birth*. New York: Dover.
33. Rose H. J. (1926 [1980]) Divination. *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*. 13 vols. New York: Charles Scribner and Sons.
34. Sophocles (2006) «*Oedipus Tyrannus*» (*Oedipus Rex*), R.D. Dawe (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press. 221 p.
35. Szczeklik A. (2005) *Catharsis: On the Art of Medicine*. Chicago, IL: University of Chicago Press. 172 p.
36. Wickkiser B. L. (2008) *Asklepios, Medicine and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece: between Craft and Cult*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press. 178p.

ГЛАВА 10

О СНОВИДЕНИЯХ, ВООБРАЖАЕМОМ ЗНАНИИ И НЕЗНАНИИ: ВНЕШНИЙ ОБЛИК, ИДЕНТИЧНОСТЬ И СТЫД

*(The American Journal of Psychoanalysis, 2019, 79,
(1-16))*

ВНЕШНИЙ ОБЛИК И ИДЕНТИЧНОСТЬ

Одной из вызывающих удивление черт человеческого существования является наша неспособность знать, как мы выглядим в глазах других, и поэтому сколь необходимо полагаться как на других, так и на наше собственное воображение. Начинаясь в утробе матери, идентичность, как бы она ни истолковывалась, укоренена во взаимоотношениях. Поэтому само понятие идентичности, независимой от взаимоотношений, является фикцией, хотя и влиятельной. При рассмотрении с перспективы внешнего облика, нарциссизм является свидетельством зависимости от других для отражения того, что индивид хочет увидеть в себе. Как отмечал Пиранделло:

«Когда взгляд других не помогает нам установить некоторым образом в себе реальность того, что мы видим, наши глаза более не знают, что они видят; наше осознание себя становится спутанным, потому что то, что, как мы считаем, является нашей крайне личной отличительной чертой, наше осознание, означает наличие в нас других: и мы никогда не можем воспринимать нечто в одиночестве». (Pirandello, 1933, p. 105.)

При том, что главенство во взаимоотношениях отдается отождествлению, поразительно, что индивидуальной воле, независимой от взаимоотношений, придавалось особое значение Ницше, Фрейдом и другими (например, последователями учения «христианской науки», бихевиористами, и т.д.), одновременно, нарциссизм поносился как

эгоистическая поглощенность собой, надменная, преднамеренная самодовольная изоляция. Акцент на индивиде будет скрывать центральную значимость взаимоотношений. Когда утверждается, что вина является внутренней, а стыд – внешним, такое неправильное представление склонно еще более содействовать нарциссическим иллюзиям, в то же самое время, маскируя человеческую уязвимость и ограниченность (см. Gondar, 2018).

В моей книге, *Исчезающие люди: стыд и внешний облик* (Kilborne, 2002), я высказал предположение, что все наши усилия контролировать, как мы выглядим в собственных глазах, одновременно являются попытками вообразить, как мы выглядим в глазах других, и контролировать видение нас другими. В нашем акцентированном на внешнем облике обществе эти попытки часто приводят к тревоге своего исчезновения за теми образами, на которые мы полагаемся. Мы пойманы между стремлением к признанию и ужасом перед тем, что нас увидят другие (pp. 26-29). Обостряемый культурными силами, этот конфликт, совместно с порожденными эмоциями, приводит к еще большему полаганию на «видимость».

Психоанализ традиционно фокусировал внимание на индивиде, нежели чем на индивиде во взаимоотношениях, хотя такое историческое выделение было поставлено под сомнение. Когда происходит перемена позиции, как у Юнга, коллективное бессознательное склонно становиться вмещилищем архетипов и символов, которые равным образом затемняют значимость взаимоотношений.

Важность взаимоотношений для идентичности, сознания и психической жизни, еще более затемнялась современными понятиями бессознательного. Их можно сравнить с более широким понятием святого Августина (Brown, 1967). Его первозданный хаос человеческого сознания (the abyss of human consciousness) порождает сущностные расширения при рассмотрении человеческих эмоций. Этот первозданный хаос у Августина «всегда является тем, что другие о нас не знают»²⁹. Естественно, то, чего другие о нас не знают,

²⁹ Поразительно, что, в то время как фрейдовское бессознательное является индивидуальным, первозданный хаос человеческого существования у Августина зависит от того, что другие не могут знать о нас, что означает, что он зависим от других и от взаимоотношений. Неудивительно, что фрейдовское понятие бессознательного излишне уклоняется от этих обширных мест (личное сообщение Питера Брауна, 2016).

бросает тень сомнения на то, что вы можете знать о себе. Есть непроходимая пропасть между тем, что утверждают другие по поводу наших внешних обликов и нашим собственным восприятием себя. Для Августина, «Человеческое сознание является первозданным хаосом, а не просто метафорой» (Питер Браун, личное сообщение, 2016), наблюдение, которое акцентирует внимание на нашем обширном мире непонимания, сколь крайне мало мы можем знать о том, что другие думают о нас, и, однако, сколь мы зависимы от того, что можем объединить в лоскутное одеяло наших собственных идентичностей. По контрасту, бессознательное психоанализа фактически совсем не связано с тем, чего другие о нас не знают.

Определение бессознательного как бессознательного одного индивида, упрощает положение дел точно таким же образом, каким Фрейд упростил толкование сновидений посредством экстраполяции из своего собственного опыта. Насколько мы можем судить из написанного им, Фрейд никогда не слышал, как он рассказывает сновидение другому человеку³⁰.

Скорее, он прислушивался к себе и к собственному воображению, где никакой человек не мог задать ему вопрос, что он имел в виду, без возможности понимания Фрейдом того, что его слушатель мог не прислушиваться к его словам. Кроме того, так как Фрейд предположил, что его сновидения были именно такими, какими он их описал, он свел сновидения к нарциссическому безмолвию, даруя им вечную принадлежность к литературной традиции, в то время как сновидения, по своей сути, это устные и акустические явления, которые никогда нельзя повторить одинаковым образом, и которые зависят от слушателей. Никакая экстраполяция, сколь бы нарциссически удовлетворительной она ни была, не может обеспечить замену человеческой связи, которая неизбежно ограничивает то, что индивид может знать о себе и о мире. Такие человеческие связи расширяют

³⁰ Хотя сам Фрейд, по-видимому, никогда не писал о том, как он рассказывает свои сновидения другому человеку, Юнг писал, что, когда они пересекали Атлантический океан по пути в Америку, где должны были читать лекции в Кларковском университете в 1909, Фрейд и Юнг поочередно рассказывали свои сновидения друг другу и истолковывали их, до тех пор, пока Фрейд отказался свободно ассоциировать в связи с одним из своих сновидений и сказал, что, если бы он это сделал, то утратил бы свой авторитет (см. Spurling, 2003; Tilander, 1991).

человеческое воображение, бросая вызов нарциссическим вкладам и иллюзиям.

Стыд, неполнота и человеческие связи

Проблема самовосприятия и знания о себе влечет за собой рассмотрение возможностей уязвимости и человеческой неполноты, которые Адам Смит (1759) в XVIII веке назвал «сочувствием». В наше время об этом говорится как об «эмпатии», странной смеси чувств и догадок, зависящих, как это имеет место, от понимания других людей и от собственных переживаний в связи с переживаниями других людей.

Марта Нассбаум ратовала за включение эмоций в идеи и идеалы рациональности. Такое ее акцентирование уместно для данной статьи, так как оно энергично отвергает понятия знания, которые позволяют наличие лишь узко определяемого разума (см. Nussbaum, 1990, 1995). В человеческом переживании (но не в рациональных категориях) вполне возможно, чтобы «знание», «приблизительное знание» и «незнание» частично накладывались бы друг на друга, факт человеческого переживания, последствия которого значимы для любого понятия бессознательного (Kilborne, 2014)³¹. Когда мы ощущаем свое незнание и стыдимся своего невежества, такие чувства могут побуждать нас выражать свое смятение другим людям. И это выражение смятения может пробуждать отклик. Наш стыд и дискомфорт, наш страх изоляции и одиночества, могут побуждать нас вступать в контакт с другими людьми, сближая нас друг с другом и укрепляя человеческие связи. «Незнание», зависимость нашего знания и незнания от других людей, может обеспечивать нас ресурсами эмпатии. Стыд по поводу несовершенства очеловечивает, пробуждает доброту, укрепляет наши связи с другими людьми и составляет сущность эмпатии. Признание каким-либо образом своего незнания, своей

³¹ До того, как Фрейд начал об этом писать, до разработки им понятия бессознательного, Пьер Жане (1923) разработал понятие двойного сознания. Жане сфокусировал свое внимание на том, как мы одновременно знаем и не знаем. Данная формулировка явно усложняла или угрожала скомпрометировать теории защит Фрейда.

слабости или беспомощности и уязвимости, требует наличия воображения (см. Kilborne, 1999; Hoffer and Buie, 2016).

Теория катарсиса Аристотеля (часто истолковываемая как комбинация жалости и страха) напоминает нам о том, что никакой человек не является островом, что все мы – социальные животные, нуждающиеся в Другом. Для Аристотеля, человеческие связи идут вкуче с этическими (социальными) ответственностями. Сострадание и страх, о которых Аристотель говорит в своей *Поэтике*, предназначены для того, чтобы пробуждать благоговейный страх у зрителей и содействовать их отождествлению себя со страдающими трагическими фигурами; это поощряет сочувствие, очищая от узкого эгоизма. Для Аристотеля, трагические эмоции разжигают огонь воображения, который, в свою очередь, ведет к сочувствию и является противоядием эгоизму вследствие тех этических ответственностей, которые оно за собой влечет.

ФРЕЙД, ЗАЩИТЫ И СТЫД

В «Психотерапии истерии» (заключительном разделе *Исследований истерии* (Freud and Breuer, 1893-95)), Фрейд говорит о тех трудностях, с которыми сталкиваются его пациенты, чтобы сделать свои патогенные представления осознаваемыми, и пишет о том, что понял, что ему «пришлось преодолевать психическую силу» (Freud, 1893, p. 268), действующую у пациентов, которую он назвал «сопротивлением». Продолжая рассуждать о том, что делает мысли патогенными, он пишет: «Я увидел общий характер таких представлений: все они были мучительны, пригодны для вызывания аффектов стыда, упрека, психической боли, ощущения ущерба» (p. 296). От этой мысли он впервые переходит к разговору о цензуре и защитах. Здесь, по-моему, Фрейд явно находится в средоточии нашей темы: стыд, конфликты Сверх-Я, несовместимые представления, все это представляет собой те явления, которые одновременно известны и неизвестны. Сквозь эти строки, которые с тех пор стали световыми маяками для психоаналитиков, просвечивает гений Фрейда, хотя его понятие защит и цензуры стали излишне ограничены его теориями истолкования сновидений. Из-за того, что Фрейд относился к снови-

дениям как к тексту, его концепции языка, взаимоотношений и истолкования стоят на пути более гибкого и достоверного, клинически ориентированного понятия защит. Имплицитным образом, Фрейд пробуждает понятие бессознательного, наполненного постыдными чувствами, которые все мы пытаемся держать вдали от нашего знания.

Хотя, вследствие утверждения о том, что «неприемлемые» представления, вызывающие стыд, могут быть «подсчитаны», складывается впечатление, что Фрейд придает особую значимость представлениям, он также может полагать, что представления могут обуславливаться чувствами. Это возвращает нас к понятию Уильяма Джеймса (1879), что сама рациональность – это не что либо иное, чем чувство целесообразности, которое вызывает к тому, чтобы его определяли «рационально». Где за представлением не скрывается никакого чувства, такое представление не могло существовать³². Каковы же тогда те чувства, которые стоят за «универсальной характеристикой» представлений? Для Фрейда в данном отрывке, это чувства упрека в свой адрес, стыда и вреда.

Тогда, по смыслу, универсальны не представления, а, скорее, чувства, которые представления пытаются сделать «понятными», чувства, связанные с тем, что непонятно, приводящие к чувству того, что индивид не может или не должен знать нечто. Это незнание формирует ту основу, на которой может появляться какая либо фигура постигаемого представления³³.

АНДРЕ БРЕТОН, ФРЕЙД И ВООБРАЖЕНИЕ

Умышленно или непреднамеренно, Фрейд проложил путь к разнообразному незнанию, и открыл всю тему знания и мотивированного незнания (легко приходящего в замешательство) таким образом, который с тех пор воодушевлял не только психоаналитиков, но

³² Однако критерии рациональности используются для определения того, что является понятным, порождая замкнутый контур с непреодолимой обратной связью.

³³ За знанием, за рациональным знанием, имеют место чувства знания и незнания, совместно с чувствами незнания того, что мы могли бы знать, и чувствами знания того, что, как нам кажется, мы знали.

также писателей и артистов. Например, французский сюрреалист Андре Бретон использовал труды Фрейда в качестве одной из главных базисных точек для своих теорий сюрреализма (Breton, 1924). Бретон открыто говорит о том, что для сюрреализма особенно привлекательно фрейдовское понятие бессознательного, которое он, по сути, приравнивает с воображением, и что, следовательно, художники вправе использовать психоанализ как таковой. «Воображение находится, возможно, в точке повторного заверения себя или восстановления своих прав», - добавляет Бретон (приведено у Lomas, 2000, p.2).

Тем не менее, Фрейд, по-видимому, не постиг того, о чем говорил Бретон. Фрейд не принял предложение Бретона содействовать собиранию сновидений, объясняя, что без ассоциаций сновидения не являются таковыми. «Меня не интересует то, что я называю «явным содержанием» сновидения ...», - говорит Фрейд, - «и мне трудно представить, что оно может сказать другим людям» (приведено у Lomas, 2000, p.5). Фрейд недвусмысленно говорит о том, что образное содержание явного содержания сновидения его не интересует. Никакое сновидение не стоит того, чтобы на него обращали внимание, если оно не может быть истолковано, то есть, если нет выхода за пределы явного содержания сновидения.

Полагая, что лишь скрытое содержание является «реальным» и «полезным», Фрейд обнаруживает свою близость с французской лингвистической традицией, со структуралистами, для которых то, что может быть истолковано, зависит от структуры и правил, а то, что не может быть истолковано, либо не существует, либо не имеет никакого значения. Фрейд (1900) пишет: «Имеются особые трудности в наблюдении сновидений, и единственный способ избегания любых ошибок в таких делах, это записывание на бумагу без малейшего промедления того, что мы только что пережили или наблюдали» (p. 46). И с предвестником структуралистов Лаканом, для которого бессознательное организовано как язык, обладая собственной грамматикой.

Мышление поэтому связано с лингвистической моделью (мышление является знанием, а знание обладает собственной грамматикой). Такой подход сокращает признание границ языка и благоприятствует лингвистическому всемогуществу и лингвистической гегемо-

нии, которые идут в направлении, противоположном тому, которое предполагал Бретон. Такое раздувание эпистемологического статуса языка поддерживает огонь особой французской поглощенности делания рационального иррациональным, а иррационального - рациональным³⁴. Для Фрейда, истолкование (включая истолкование иррационального) основывается на том, что считается рациональным и постигаемым, и лишь это может признаваться существующим. Но как все это связано с понятием воображения, в защиту которого, по мнению Бретона и других, выступал Фрейд?

ФРЕЙД, СНОВИДЕНИЯ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Важно, что притязание Фрейда на «истину» и «знание» о сновидениях, определяемых как то, что он мог истолковывать как их латентное содержание, опускает межличностный и социальный контекст рассказа сновидения. Как я многократно подчеркивал³⁵, сновидение не является таковым, пока оно не рассказано, и тогда оно неизбежно окажет влияние на того человека, которому его рассказали, при каких обстоятельствах и с какими целями, как сознательными, так и бессознательными.

Как таковое, сновидение находится *in status nascendi* (в состоянии зарождения) до тех пор, пока оно не было услышано иотреагировано, и часто до тех пор, пока не произошли последующие сновидения, продолжающие те бессознательные процессы, которые были выражены первым сновидением. Вот почему часто важнее иметь последовательность сновидений, чем ассоциации на их счет. Очевидно,

³⁴ Сновидение, не сводимое к истолковываемому тексту, не стоит рассмотрения. И для Фрейда лишь скрытое содержание сновидения доступно для истолкования. В этом, он является наследником традиции истинного истолкования посредством опыта, традиции, представленной сновидением фараона, истолкованным Иосифом. Именно Иосиф, в конечном счете, приобретает власть от истолкования этого сновидения, а не фараон.

³⁵ Смотрите, например, мое истолкование au Maroc (Claix: La Pensee Sauvage, 1978) и вступительную часть «Dreams» в Macmillan Encyclopedia of Religion, главу в моей книге On Classifying Dreams [в] Dreaming: Anthropological Interpretations. (ред.) Barbara Tedlock. Santa Fe: School of American Research Press, 1992; и Fields of Shame [в] Freud and Psychoanalytic Anthropology: 50 Years After (ред. Lavid Spain), Psyche Press, 1992.

ассоциативный метод полезен, но он не образует *sine qua non* (необходимое условие) для истолкования сновидения, как это полагал Фрейд, хотя бы потому, что сновидение – это основные врата в область воображения, и, таким образом, оно не может быть определено ни литературным истолкованием (герменевтика), ни научным образом.

Сновидения неизбежно находятся в движении, между индивидами, постоянно изменяясь при их обдумывании, и неизбежно являются незавершенными. Фрейд пытался их заморозить и исследовать под микроскопом, полагая, что он видит то, что другим кажется, что он видит, или приводя их к допущению, что то, на что он обращает внимание, это всё, что в действительности существует. В своей последующей работе Фрейд все настойчивее полагает, что имеется реальность, которую психоанализ призван описывать, и что чувства, вполне отличные одно от другого, не сильно отличаются от оптических или слуховых приспособлений (мало чем отличаются от телескопа или микроскопа). ИмPLICITным образом, Фрейд сравнивал изобретение психоанализа с изобретением микроскопа. Оба они открыли ранее неизвестный мир. Однако, как я надеюсь прояснить, это сравнение не имеет силы.

Вследствие проверки реальности и выделения психической реальности, концепции, позднее разрабатываемые эго психологами, Фрейдом и другими, отходили от прежней поглощенности Фрейда воображением, защитами, незнанием, интуицией и оккультным. Положение дел еще более осложнилось, когда аналитики попытались связать психическую реальность с естественнонаучными объяснениями, подобно изучению Дарвиным ископаемых останков *Cirripede Crustacea*, на которое он потратил восемь лет жизни. Влиятельная книга Дарвина *Выражение эмоций у человека и животных*, опубликованная в 1872, превосходно вписывается в рамки натуралистических объяснений, даваемых бесстрастным и изощренным, однако совершенно невидимым наблюдателем. Фрейд разделял с Дарвином громадное любопытство относительно того, каким образом может быть понят мир, а необходимый для совершения открытия энтузиазм подкреплялся у обоих мужчин научным оптимизмом того времени. Однако Фрейд был также склонен полагать, что для того, чтобы быть уважаемым, ученый должен быть невидимым, невиди-

мым глазом, микроскопом. Такова была, возможно, одна из многих причин для использования им кушетки и для его потребности в ассоциациях, нежели чем в другом человеке, который мог выслушивать его сновидения.

Допущения, лежащие в основе желательности использования кушетки, можно с пользой вновь рассмотреть в свете нашего акцента на воображении. Кушетка, как часто утверждалось, дает возможность анализандам для лучшей работы воображения относительно себя и своего аналитика, потому что они не могут видеть аналитика. Однако можно также утверждать, что внутренние запреты на смотрение не обязательно оживляют воображение. Как и с любым элементом аналитической ситуации, кушетка также может затруднять анализ посредством использования того, на что не глядишь, на службе защиты. Например, тревога по поводу недоступности родительских фигур, совместно с переживанием отсутствия отклика на травму, может обостряться расположением кушетки. В таких случаях, травмы пациента могут не замечаться ради осуществления аналитической техники (См. Kelman, 1954).

Однако ни смотрение, ни его отсутствие, не обязательно стимулируют воображение, так как мы никогда не используем лишь одно чувство, и должны одновременно использовать все пять чувств. Когда мы видим, мы чувствуем, обоняем, слушаем и осязаем. Вдобавок к этим чувствам, на деятельность нашего воображения также глубоко влияют взаимоотношения и Объектные Отношения. Короче говоря, взаимосвязь между смотрением, его отсутствием, воображением и защитами оказывается особо плодородной почвой для более подробного исследования.

НЕЗНАНИЕ И СТЫД

Невежество как чувство может пробуждать смирение, тогда как знание как чувство может вести к высокомерию. Примерно полтора столетия тому назад Уильям Джеймс определил рациональность как «чувство целесообразности». Соответственно, если знание является в большей мере чувством, чем тем, о чем может быть сказано как об интеллектуальном «знании», тогда предположения относительно

«знания» могут стоять на пути воображения, выходящего за рамки целесообразности³⁶.

Все мы знаем, что дети учат иностранные языки легче, чем взрослые, потому что на их пути не стоит столь большой объем родного языка. Не можем ли мы, поэтому, сказать, что их невежество дает детям большую гибкость и открытость в изучении иностранных языков? То воображение, которое мы связываем с детством, может некоторым образом относиться к тому, насколько более творческим образом дети могут прилаживать вещи друг к другу, и насколько свободно их воображение, потому что они чувствуют, что знают столь мало. Также, дети более свободны в связывании вещей потому, что они не предпрещают заранее и не оценивают собственные усилия столь же неослабно, как взрослые; их Сверх-Я склонны не в такой большой степени становиться на пути их воображения.

В представлении о самих себе, дети, естественно, полагаются на то, что они чувствуют и воображают относительно мысленного образа себя в умах тех людей, от которых они зависят. Эти смещения, взаимосвязанные и взаимозависимые идентичности, находятся в постоянном изменении. Как отмечала Тереза Бенедикт много лет тому назад:

«Родившийся ребенок является загадкой. Он представляет собой надежду и перспективу для самореализации и, в то же самое время, в отношении него справедливо предостережение, что он может копировать не только добродетели, но также пороки» (Benedict, 1959, p. 415).

То же самое может быть сказано об аналитике и анализанде, где каждый зависит от другого в отношении ободряющих (или внушающих тревогу) знаков узнавания. Когда мы задаемся вопросом о том,

³⁶ В отличие от Декарта, Вико (1774) явным образом делает восприятия зависящими от эмоций, таким образом, подвергая сомнению всю картезианскую систему. Вико основывает всякое понимание на страстях. Мы вначале испытываем эмоции, а какое бы то ни было понимание приходит позднее. Для него, человеческое знание, получаемое с помощью пяти чувств, диктуется человеческими заботами, и поэтому основывается на том, что люди могут знать – и чувствовать – изнутри. Представляется несомненным, что Джеймс приспособил к своим целям основное положение Вико: что рациональность (как бы она ни истолковывалась) определялась восприятием, а восприятия – чувствами.

что мы думаем по поводу данного пациента, или каково его представление о нас, ответ далек от того, чтобы быть очевидным или простым³⁷.

Проблемы внешнего вида, видения и слепоты, становятся еще более запутанными, когда рассматриваешь возможность другого чувства в связи с чувственным восприятием. Когда мы «видим» картину Мунка «Крик», она приводит в действие спусковой механизм воображения нами того, что мы одновременно слышим. Мы не только глядим, когда думаем, но и думаем, когда глядим, мы также включаем в этот процесс все наши чувства. Итак, мы пробуем на вкус то, что мы видим, слышим то, что мы видим, прикасаемся к тому, что мы нюхаем, и т.д. И добавление воображения серьезно осложняет все эти возможности (Kilborne, 2009).

Спор относительно природы психоанализа, борьба за его душу, вращается вокруг природы знания, незнания, а также воображаемого знания и незнания, как у аналитика, так и у анализанда. Без этих объемов воображения, знание неполно. Мост от (просто рационального) знания к этике, социальной ответственности и эмпатии, напрямую зависит от чувства стыда: стыда за наши скромные возможности и за наше воображение позорных чувств. Как пишет Руссо в *Эмиле, или о воспитании*, книга IV:

«Слабость человека делает нас дружелюбными; наши общие страдания делают нас человечными; мы ничем не были бы обязаны человечеству, если бы не были людьми. Каждая привязанность – это знак нехватки. Если бы каждый из нас не нуждался в других людях, он вряд ли задумывался бы о единении с ними. Таким образом, из нашей слабости рождается наше хрупкое счастье».

³⁷ И он также далек от понятия того, что видение является знанием, и что есть такая вещь, как очевидность. Начиная с сенсуалистов XVIII века, таких как Гоббс, Локк, Смит, Кейн и Фергюсон, возникло предположение о том, что видение является согласием мнений с чувственными данными, и что чувственные данные могут быть выдвинуты в качестве основы знания. С его акцентом на сновидениях, Фрейд, по видимому, бросил вызов предполагаемому верховенству чувственных данных как основе знания, потому что сновидения не возникают от происходящих наяву чувственных впечатлений. Делая акцент на скрытом содержании, Фрейд утверждал приоритет толкования над опытом в традиции Иосифа и фараона. Следовательно, для Фрейда, можно полагаться не на чувственные впечатления, а, скорее, на истолкование скрытого содержания приснившихся чувственных впечатлений.

Итак, воображение играет фундаментальную роль в нашем опыте понимания, незнания, а в движущих силах эмпатии и стыда его роль недостаточно оценивалась. Например, Боллас (1987) упрощает эти движущие силы броской фразой: *невообразимо известное*. Другие переводят данное обсуждение в научную и эмпирическую плоскость. Однако от нас как аналитиков требуется большее, намного большее, если мы хотим быть правдивы в отношении человеческого переживания и перед нашими пациентами, если мы решительно настроены принимать во внимание воображение наших пациентов в аналитическом процессе, и воспламенять воображение наших коллег и общества в целом.

Софист может начинать свою речь, говоря о том, что тем людям, которые себя знают, известно, сколь мало они понимают относительно себя. Для софиста, именно знание своего невежества (совместно с порождаемым им стыдом) будет определять психоаналитическую задачу: познания себя. Мы можем пойти дальше и высказать предположение, что отличие между тем, что известно, наполовину известно и неизвестно, тает при более тщательном рассмотрении. То, что имеет значение, связано не с нашим знанием или невежеством (и в какой степени мы имеем дело с тем и другим). Скорее, значимо именно то, каким образом мы *воображаем, чувствуем и сообщаем* об этих вариациях знания и невежества.

ВООБРАЖАЕМОЕ ЗНАНИЕ

Что же, тогда, представляет собой воображаемое знание? Оно будет включать в себя представление о собственном невежестве, как фактическом, так и выраженном в соответствующем чувстве, вместе с чувствами по поводу каких бы то ни было градаций знания или невежества, переживаемых в любое время. Так что воображаемое знание подразумевает знание того, что выходит за пределы обычного объема знания. Поэтому оно необходимо включает в себя интуицию, а также скептицизм относительно достоверности того, что индивид может представлять как данные об известном. Наши религиозные традиции предоставляют нам напоминания о том, что возможно пытаться познавать непознаваемое и выделять неизвестное посредством чувств благоговения и человеческих нехваток.

Однако нам не обязательно быть верующими для понимания ценности чувства того, что является неизвестным. Оно необходимым образом вызывает у всех нас чувство стыда, и, в особенности, у тех из нас, чьи идеалы оставляют мало места для невежества³⁸. Узко истолковываемое невежество увеличивает упование на определения познаваемого и, имплицитным образом, на внешнюю видимость понимания. Воображаемое знание освобождает нас от чрезмерной зависимости от известного, истинного, или несомненного, позволяет нам быть в равной степени любопытными и скептическими по поводу того, что мы знаем и не знаем, расширяя объем нашей человечности. Делая это, оно порождает творческий и одаренный богатым воображением отклик на стыд относительно человеческих нехваток и на человеческую трагедию.

ЭДИП, СЛЕПОТА, НЕЗНАНИЕ И СТЫД

Давайте теперь возьмем эти представления о катарсисе, внешнем облике, воображении, стыде, знании и незнании, и перенесем их на фрейдовское понятие эдипова комплекса и трагедии Эдипа. Психоаналитическая традиция связывала эдипальные движущие силы с виной и, еще более явным образом, с побуждениями (побуждение убить отца и овладеть матерью, для мальчиков, и наоборот – для девочек). Однако трагедия Эдипа проистекает не только от ужаса и стыда по поводу неумышленно совершенных действий (убийство отца и женитьба на матери). Аналитический акцент на агрессии уклоняется от существенно важного измерения трагедии, возлагая вину и ответственность на Эдипа, который не знает отца как своего отца или мать как свою мать. Эдип должен столкнуться лицом к лицу со своей слепотой относительно того, кто он такой и кем он был ранее, и примириться с тем, сколь глубоко он прежде неверно понимал себя. непонимание центральной значимости слепоты как таковой (а не кастрационной тревоги), приводит к слепоте относительно стыда

³⁸ Конечно, имеется взаимосвязь между тревогой и идеализацией. Среди многих других, Карен Хорни (1945, 1950) фокусирует внимание на чувстве беспомощности и одиночества во враждебном мире, и показывает, как идеалы могут обеспечивать защитные функции.

и человеческой нехватки, в то же самое время, фокусируя вместо этого внимание на вине.

Эдипу суждено было разгадать загадку сфинкс. То, что ему требовалось знать в мире в связи с его собственным рождением, он не знает. Он слеп по отношению к надвигающемуся на него крушению в связи с его родителями и теми силами, которые находятся вне его контроля или знания. В этом смысле, он является мудрым младенцем Ференци (1923, 1933), который притворяется мудрым, чтобы успокоить тех, от кого он зависит (свой народ), сбивая их с толку относительно собственной беспомощности. Однако такая тактика, как у Эдипа, так и у мудрого младенца, подобна домам, построенным на песке: они не могут противостоять превратностям судьбы. Оба подвержены риску объявления миру о могуществе, которое не имеет места, делая потом такого человека склонным к токсическому стыду и самоубийственной ярости.

Заслуживают упоминания два других элемента истории Эдипа: слепой старец Тиресий и дельфийский оракул. Оба служат напоминанием о том, что одни лишь чувственные восприятия (видение – это понимание) никогда не могут быть достаточными, и что имеется существенно значимый мир, лежащий за пределами наличных чувств, для тех, кто «видит». Поразительно, ученый Фрейд вспоминал божественное откровение, когда писал в «Толковании сновидений»: «В этом доме, 24 июля 1895 года, Секрет Сновидений был открыт доктору Зигм. Фрейду» (р. 121) (заглавные буквы в подлинном тексте). Однако, хотя Фрейд ясно понимал важное значение религиозных таинств для греко-римского и ближневосточного мира (например, элевсийских, орфических, самотракийских, дионисийских и посвященных Митре)³⁹, и бесспорную важность слепого Тиресия для дан-

³⁹ Греческое слово *mysteria* первоначально относится к элевсийским мистериям, секретным празднованиям, доступным лишь для посвященных (*mystai*). Раздача Фрейдом колец своим ближайшим сподвижникам, членам Секретного Комитета, по-видимому, является отголоском этих секретных ритуалов. В неоплатонизме в его христианских обличьях и в неопифагореизме, данный термин обозначал открытую божественную мудрость. Приведенное здесь вступление Фрейда наводит на мысль, что он воспринимал себя кем-то большим, чем просто истолкователем: он был воспринимающим божественную истину.

ной драмы Софокла, ни один из них не играет какой-либо важной роли в его обсуждении эдипова комплекса.

Позвольте мне сделать здесь краткую паузу. Многое из того, что подразумевается и обозначается терминами кастрационного страха и страха фрагментации, не соответствует тому, с чем мы сталкиваемся клинически. В нашей клинической работе, страхи фрагментации появляются при крушении идеалов взрослого Я и опоры на внешний облик, при крушении нарциссизма и допущений относительно своей связности. Эдип обладает представлениями своего Сверх-Я о том, что делает его могущественным и вызывающим восхищение: он царь Фив, на которого все глядят снизу вверх. Однако что он может сделать со страхом фрагментации, запущенным в действие вследствие того, что родители отказались от него как от ребенка. Все это вступает в конфликт с его предположениями относительно того, кто он такой и кем он должен быть.

Потрясенность аффективными штормами и отсутствие контроля над противоречивыми аффектами неизбежно приводят к стыду, мотивированному незнанию, и к той комбинации упрямства и слепоты, которые столь могущественным образом представлены у Эдипа. Чем более подорваны «исполнительные функции» регулирования аффектов, тем более интенсивен стыд по поводу своей хрупкости. В таких случаях, стыд может быть признаком невыносимого конфликта между идеалами и реальностью, а также между чувствами, которые представляются совершенно противоречивыми.

Другими словами, стыд проистекает от оценки собственной неадекватности в обращении с переполняющими тебя чувствами, при столкновении с человеческой трагедией. Оценка таких переполняющих тебя чувств может быть связана с суждениями Сверх-Я. Здесь мы сталкиваемся с инфантильными переживаниями детской беспомощности и уязвимости, проявляющимися как страхи беспомощности у взрослых, которые перекрываются противоречивыми идеалами Сверх-Я и суждениями об этих конфликтах (собственные чувства и уязвимость должны, во что бы то ни стало, скрываться).

Я предложил использовать понятие эдипова стыда (как стыда Эдипа) (Kilborne, 2003) для отличия этих движущих сил трагедии Эдипа от тех, на которых сконцентрировал свое внимание Фрейд. Когда младенец или ребенок чувствует себя неспособным состоя-

заться с родителем одного с ним пола или страдает от сексуальной травмы от рук взрослого, токсические, постыдные чувства могут порождать токсический стыд. Эти взаимодействия поразительным образом описаны Ференци в 1933 в статье «Смещение языка взрослых и ребенка». Так как ни один ребенок никоим образом не может быть сексуально равным конкурирующему с ним родителю, такие чувства неадекватности и предполагаемой неспособности к соперничеству могут затем нанести серьезный вред мысленному представлению о себе. Такие травматические воздействия эдипова стыда могут приводить к циклам унижительной неудачи, как когда Эдип убивает мужчину, но не может понять, что это его отец. То, что должно было бы оказаться победой, становится губительным и оборачивается его поражением, как в случае Аякса у Софокла.

Что мы можем теперь суммировать в качестве признаков эдипова стыда? До сих пор мы имели дело с чувством неспособности (достойно) конкурировать, постоянного нахождения в опасности, крушения собственных планов и, как это имело место, постоянных препятствий на своем пути. Мы можем представить здесь себе маленького мальчика, чей пенис, безусловно, отличается от пениса его отца по причинам, которые он не может понять; он знает, что является маленьким и беспомощным. Мне думается, что такие переживания собственной неадекватности по определению фундаментально значимы для того, что описывалось как страх кастрации, который является не буквальной угрозой для пениса, а скорее стыдом и тревогой по поводу собственной неадекватности.

ЭДИПОВ СТЫД И СОН ФЕРЕНЦИ О МУДРОМ МЛАДЕНЦЕ

Как предполагает понятие мудрого младенца у Ференци, взаимоотношения зависят от движущих сил стыда и могут расстраиваться нарциссической регрессией. В случае травматической регрессии, «регрессирует» не то, что однажды имело место, а некоторая неблагоприятная комбинация (часто конфликтующих друг с другом) чувств, совместно с той беспомощностью, которую они приводят в движение, и с суждением взрослого по поводу этих чувств. Регрессивные состояния могут быть непосредственно связаны с переполняющим

тебя эдиповым стыдом, от которого индивид ищет облегчения посредством некоторого исчезновения своего Я и собственной аннигиляции⁴⁰.

Поэтому, на уровне сознания, наличествует глубокий стыд по поводу того, что травма действительно имеет место, стыд по поводу того соучастия, в которое невольно был втянут ребенок тем самым взрослым, который несет ответственность за его бедствия (Ferenczi, 1932, p. 163). Когда с беспомощным ребенком дурно обращаются, и его страдание превышает силу разума маленького ребенка, он *выходит* из себя в состояние «небытия», собственного исчезновения⁴¹.

Понятие сна о мудром младенце Ференци влечет за собой отказ от беспомощности и подавляющей тревоги, как в истории Эдипа, который становится царем Фив. Как мудрый младенец, так и Эдип, оба верят в то, что они могут править, и все люди будут восхищаться их мудростью, самообладанием и силой. Они оба полагают, что не являются слепцами. Но за этим фасадом скрываются детские переживания травмы и хаоса, которые могут угрожать уничтожением даже крайне искусно разработанным внешним обликом. Те переживания, которые превосходят человеческое понимание, не могут быть завернуты в оболочку внешнего облика, или же результатом будет постыдная нестабильность; индивид будет ждать, когда наступят изменения. Скудость тайного всемогущества служит, таким образом, мраком, окутывающим чувство Самости (Kilborne, 2011).

Понятие Ференци о мудром младенце (1923, 1933) сочетает в себе образы мудрости и младенца, точно таким же образом, каким фигура сфинкс сочетает в себе расходящиеся образы льва и женщины. Поэтому представляется уместным сравнить понятие Ференци о мудром младенце с трагедией Эдипа, который обладал мощью разгадать загадку сфинкс. Он был достаточно «мудрым» для того, чтобы дать

⁴⁰ Такие состояния, которые делают любые объектные отношения крайне проблематичными, часто представляются более нарциссическими и/или более параноидными, чем они необходимо являются таковыми.

⁴¹ Страхи отказа от своей Самости и исчезновения вызываются защитами, чьи защитные функции перестали существовать, или переживаниями своей ужасной несостоятельности. Детская травма препятствует разрешению сексуальных конфликтов, приводя иногда к фантазиям психического исчезновения и к возникновению тревоги (Ferenczi, 1932, pp. 32-33).

Глава 10

верный ответ. Однако в глубине души он был беспомощным младенцем, неспособным понимать, какая судьба была ему уготовлена. Эта неспособность оказалась причиной его бедствий, тогда как, в *Эдипе в Колоне*, признание своей беспомощности и стыда восстановило его человеческое чувство собственного достоинства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Aristotle. *Aristotle's Poetics*. (trans. S.H.Butcher). New York: Hill and Wang. 1961
2. Benedict, T. (1959) Parenthood as a development phase. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 7, 389-417.
3. Bollas, C. (1987) *The shadow of the object. The psychoanalysis of the unthought known*. NY: Columbia University Press.
4. Breton, A. (1924) *Manifestoes of surrealism* (p. 1969). Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
5. Brown, P. (1967). *Augustine of Hippo*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
6. Darwin, C. (1872) *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London: Penguin Books. 2009.
7. Ferenczi, S. (1923) The Dream of the Wise Baby. In *Further contributions to the theory and technique of psychoanalysis* (pp. 349-350). New York: Basic Books. 1955.
8. Ferenczi, S. (1932) *The clinical diary of Sandor Ferenczi*. J. Dupont (Ed.) M. Balint @ N.Z. Jackson (Trans.). Cambridge, MA @ London: Harvard University Press. 1988.
9. Ferenczi, S. (1933) Confusion of tongues between the adults and the child. The language of tenderness and of passion. *International Journal of Psychoanalysis*, 30, 225-230, Published in 1949. Also in *Final contribution to the problems and methods of psychoanalysis*. pp. 156-167. London: Karnac Books. 1994.
10. Freud, S. (1893). The psychotherapy of hysteria. In *Studies of hysteria. Standard Edition*. Vol. 2 (pp. 253-306). London: Hogarth.
11. Freud, S. (1900). *The interpretation of Dreams. Standard Edition*. Vols. 4-5 (pp. 1-626). London: Hogarth.

12. Freud, S. @ Breuer, J. *Studies of Hysteria. Standard Edition*, Vol. 2. (pp. 1-323). London: Hogarth.
13. Gondar, J. Ferenczi as social trauma thinker. *American Journal of Psychoanalysis*, 78, 412-420.
14. Hoffer, A. @ Buie, D.H. (2016). Helplessness and the analyst's war against feeling it. *American Journal of Psychoanalysis*, 76, 1-17.
15. Horney, K. (1945). *Our inner conflicts*. N.Y.: W.W. Norton.
16. James, W. (1879). The sentiment of rationality. *Mind*, 4, 317-346.
17. Janet, P. (1923). *La medicine psychologique* (p. 2005). Paris: L'Harmattan.
18. Kelman, H. (1954). The use of the analytic couch. *American Journal of Psychoanalysis*, 14, 65-82.
19. Kilborne, B. (1978). *Interpretation du reve au Maroc [Interpretation of the dream in Morocco]*. Claix, France: La Pensee Sauvage.
20. Kilborne, B. (1992). On classifying dreams. In B. Tedlock (Ed.), *Dreaming; anthropological and psychological interpretations* (pp. 171-193). Santa Fe, NM: School of American Research Press.
21. Kilborne, B. (1995). Dreams. In M. Eliade (Ed.), *Encyclopedia of religion* (pp. 482-492). New York: Simon @ Schuster Macmillan.
22. Kilborne, B. (1999). When trauma strikes the soul: Shame, splitting and psychic pain. *American Journal of Psychoanalysis*, 59, 385-402.
23. Kilborne, B. (2002). *Disappearing persons: Shame and appearance*. Albany: SUNY Press.
24. Kilborne, B. (2003). Oedipus and the Oedipal. *American Journal of Psychoanalysis*, 63, 289-297.
25. Kilborne, B. (2009). Benjamin Kilborne interviews author Martha Nussbaum. *Psychoanalysis, ethics and the literary imagination. American Journal of Psychoanalysis*, 69, 266-271.
26. Kilborne, B. (2011) Trauma and the wise baby. *American Journal of Psychoanalysis*, 71, 185-206.
27. Kilborne, B. (2014). Trauma and the unconscious. *American Journal of Psychoanalysis*, 74, 4-20.
28. Lomas, D. (2000). *The haunted self: Surrealism, psychoanalysis, subjectivity*. New Haven, London: Yale University Press.
29. Nussbaum, M.C. (1990). *Love's knowledge: Essays on philosophy and literature*. New York: Oxford University Press.

Глава 10

30. Nussbaum, M.C. (1995). *Poetic Justice: The literary imagination and public life*. Boston, MA: Beacon Press.
31. Pirandello, L. (1933). *One, No One and One Hundred Thousand*. Trans. William Weaver. Marsilio Publishers. 1992.
32. Rousseau, J.-J. (1763). *Emile or on education*. A. Bloom (Ed.) NY: Basic Books. 1979.
33. Smith, A. (1759). *Theory of Moral Sentiments*. London: Penguin. 2010.
34. Sophocles. *The Three Theban Plays: Antigone, Oedipus the King and Oedipus at Colonus* (trans. Robert Fagles), London: Penguin, 1982.
35. Spurling, L. (2003). On psychoanalytic figures as transference objects. *International Journal of Psychoanalysis*, 84, 31-43.
36. Tilander, A. (1991). Why did C.G. Jung write his autobiography? *Journal of Analytical Psychology*, 36, 111-124.

ГЛАВА 11

СНОВИДЕНИЯ

Как категория, «сновидения» могут обозначать не только состояния сна и сообщения об этих состояниях в период бодрствования, но также различные другие переживания, которые также могут называться «видениями», «снами наяву», «гипнагогическими фантазиями» или «галлюцинациями». Простой перечень типов сна или описание сонных состояний отличается от, и недостаточен для понимания различных видов знания, связанного со сновидениями. Для понимания свойственных различным культурам теорий относительно сновидений как теорий мышления, необходимо анализировать паттерны в восприятии сновидений. Хотя эти социальные и культурные паттерны, конечно же, воспринимаются индивидами, которые наделяют их смыслом, исходя из собственных психологических движущих сил, в данной статье мы сконцентрируем внимание на социо-культурных смыслах таких паттернов. Кроме того, свойственные различным культурам и религиям теории знания, выраженные в идеях по поводу сновидений, в аналитическом отношении отличаются от того, что в настоящее время мы могли бы знать или не знать в действительном *содержании* переживаний, классифицируемых подобным образом.

Поэтому, в силу данных причин, в этой статье я буду выделять паттерны в восприятии сновидений, как они отражены в классификации сна, в отношениях к сновидениям и в поведении, на которые сновидения, согласно чувствам сновидца, склонны влиять, их определять или их объяснять. Поступая подобным образом, я буду описывать принципы, используемые для понимания религиозных и культурных функций и смыслов сновидений в различные времена и в разных местах.

ПОСЛАНИЕ ЦАРЮ И АПОКАЛИПТИЧЕСКИЕ СНЫ

Внешний наблюдатель может распознать, по крайней мере, два типа сновидений в древнееврейском священном писании (Ветхом

завете). Первый тип – это сновидения, несущие «сообщение», послание от Бога царю или пророку, в котором сновидец является никем иным, как медиумом. «Слушайте слова Мои, - говорит Бог Моисею, - если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним» (Числа, 12: 6 сл.). Политические пророческие сны, тесно связанные со сновидениями, несущими сообщение, включают в себя сновидение фараона, которое было истолковано Иосифом: «Семь коров хороших – это семь лет; и семь колосьев хороших – это семь лет: сон один» (Быт. 41:1 сл.). Благодаря истолкованию Иосифа, фараон сохраняет свою политическую власть, откладывая достаточный запас пропитания, чтобы выжить в неурожайные годы. Иосиф отмечает пророческую ценность повторных сновидений: «А что сон повторился фараону дважды, *это значит*, что сие истинно слово Божие и что вскоре Бог исполнит сие» (Быт. 41: 32). Чем более непосредственным образом сновидение или видение является выражением Божества, тем быстрее оно будет исполнено; это правило меры также применимо к предсказаниям в целом.

У самого Иосифа, в книге «Бытия», имело место сновидение, несущее политическое предсказание: «Вот, мы вяжем снопы посреди поля; и вот, мой сноп встал и стал прямо; и вот, ваши снопы стали кругом и поклонились моему снопу» (Быт. 37: 5). Сновидение осуществилось, и Иосиф стал намного могущественнее своих братьев, которые действительно поклонились ему. В другом таком сновидении Даниил видит огромного страшного истукана с головой из золота, грудью и руками из серебра, чревом и бедрами из меди, голеньями из железа, ногами из железа и глины. И камень «ударил истукана, раздробил его ноги», предположительно, переживание крушения. Согласно толкованию Даниила, голова была Навуходоносором; грудь и руки были второй державой, чрево – третьей державой, а ноги – четвертой. Сновидение является пророчеством о последовательности мировых держав и царств.

Второй тип сновидения, «апокалиптическое» сновидение, хотя оно также является сообщением от Бога, отличается от политических пророческих снов в том, что оно нереально. Хотя сновидение Иакова о лестнице (Быт. 28: 12) делает ясным, что имеется связь между небом и землей, и ангелы способны восходить и нисходить по ней, апокалиптические сновидения происходят в мире, поразительно

отличающимся от мира повседневной жизни. Возьмите, например, описание Иезекиилем бурного ветра, который шел от севера, великого облака, и клубящегося огня, и сияния вокруг него. Из середины огня видно было подобие четырех животных, «и у каждого четыре лица, и у каждого из них четыре крыла, а ноги их – ноги прямые»; и «руки человеческие были под крыльями их; и лица у них, и крылья у них – у всех четырех», и крылья их соприкасались одно к другому, и «по одному колесу перед четырьмя лицами их...» (Иезекииль 1:4-28). Здесь, также, следует отметить разницу между апокалиптическими снами и относительно откровенным сном Иосифа, в котором его братья являются снопами, кланяющимися снопу, представляющему его самого.

Бог говорит не посредством символов обычной повседневной жизни, а через могущественные, нереальные, боговдохновенные символы. Елисей видит колесницу огненную и коней огненных, и видит вознесение Илии в вихре на небо на огненной колеснице (4-я Царств, 2:11). Даниил, в видении, видит четырех больших зверей: первый, крылатый лев с вырванными крыльями и сердцем человеческим; второй – зверь, похожий на медведя, с тремя ребрами в пасти, «пожиратель многой плоти»; третий – подобие барса с четырьмя птичьими крыльями и четырьмя головами; четвертый – зверь «с громадными железными зубами» и десятью рогами (Книга Даниила. 7: 3-7). В другом откровении, Даниил видит мужа, одетого в льняной холст, его голова блестит, его глаза «огненные светильники», его голос «подобен гласу толпы» (Книга Даниила. 10: 5-6).

Апокалиптические сновидения, подобно апокалиптической литературе в целом, отражают уход от современного социального и политического мира и от области чувственных впечатлений в воображаемый, внутренний мир, где, как у Блейка, мы можем видеть правильно лишь глазами души.

... Древняя Месопотамия (сновидения и богоподобное царствование)

Большая часть доступных источников из древней Месопотамии имеет дело с предсказаниями, связанными с правителями или лицами, обладающими бесспорной политической властью. В своем

исследовании сновидческих книг, обнаруженных в библиотеке Ашшурбанипала, А. Лео Оппенгейм [19] выявляет три разновидности сновидений: сновидения послания (божественные послания, открывающиеся правителям и другим важным политическим фигурам); «симптоматические» сновидения, которые непосредственно связаны с духовным и физическим здоровьем сновидца; и относящиеся к вооружению (пророческие) сновидения. Как мы видели, апокалиптическая литература делает акцент на сновидениях третьего типа. Некоторые древние авторы даже озабочивались тем, чтобы закапывать в землю свои тексты с указаниями для того, чтобы они были выкопаны в должное время спустя несколько поколений в будущем, когда их содержание будет понято. Однако сновидения, анализируемые Оппенгеймом, в основной массе являются сновидениями посланиями. (Выбор Оппенгейма понятен, так как это сновидения, лучше всех подтвержденные документальными источниками, и так как он делает акцент на сновидении и его интерпретации как едином целом.) Он различает три ступени в процессе истолкования: (1) протазис (описание феномена или символов, которые требуется понять), (2) аподазис (прогноз событий, которые должны произойти), и (3) решение или ритуальный акт, которые следует осуществить. Так как они охватывают переживания, представления и действия, сновидения и их истолкования являются, согласно Оппенгейму, одновременно психологическими, социальными и религиозными.

Одно из самых ранних известных сновидений посланий – сновидение Гудеа, правителя Лагаша, который правил в XXII веке до нашей эры. В сновидении пред ним предстала громадная фигура, чья голова касалась небес, и велела Гудеа построить ему жилище. Затем Гудеа увидел то, что истолковал как первый камень величественного сооружения, спускающийся с небес в корзине. Данное сновидение было понято как приказ, исходящий от бога Нингирсу, повелевающего Гудеа построить ему храм. После пробуждения Гудеа сделал то, что ему было велено. В сходном примере, сын египетского фараона Амунхотепа II, Тотмоус IV, лег спать между лапами громадной сфинкс Гизы. В сновидении сфинкс даровала ему защиту и подтвердила его наследование трона.

Греция и Рим

Хотя сновидения определенно не означали то же самое для греков гомеровского периода, что они означали для современников Софокла или для ранних христианских авторов, тем не менее, в них встречаются определенные общие темы, которые делают возможным говорить об отношениях к сновидениям и религии в классических традициях. Одна из самых главных тем, которую можно усмотреть также в других контекстах, состоит в том, что знание в сновидениях приходит из реальности, внешней по отношению к рациональному, эмпирическому субъекту, вне досягаемости чувств. Эта реальность воспринимается как внешняя сила. Временами (в сновидениях посланиях Ветхого завета), сновидение могло быть необычайно ясным и действенным из-за своей ясности; в другие времена (как в апокалиптических сновидениях Ветхого завета) сновидение в большей мере являлось экстатическим переживанием непреодолимых чувств. Во все времена сновидения, воспринимавшиеся в качестве религиозных, известны как отличные от того, что происходит в состоянии бодрствования.

У Гомера, внешнее качество сновидения представлено образом видимой во сне фигуры, которая приходит к человеку, видящему сон; эта фигура и является самим сном. Как отмечает Э.Р.Доддс [7, p.104], само слово *oneiros* у Гомера почти всегда обозначает фигуру сновидения, нежели чем переживание сновидения. Кроме того, внешнее происхождение сновидения подчеркивается акцентом на *видении* сновидения, нежели чем простом его *испытывании*. У Геродота и в надписях на храмах в Эпидавре и Лидии, (о которых я вскоре дополнительно расскажу), говорится, что сновидение «находится сверху» сновидца. Как в Ветхом завете, так и в месопотамских материалах, сновидениям определенных типов подчиняются как указаниям, исходящим от божества, хотя почти все относящиеся к надписям свидетельства датируются эллинистическим или римским периодом [7, p.108]. Однако сновидения, несущие божественное послание, по-видимому, убывают по частоте и значимости после пятого века до нашей эры, как и можно было бы ожидать, принимая во внимание, сколь тесным образом они были связаны с установлением божественного правления. Однако другие типы сновидений, полага-

емые как сообщения от богов, не теряют своей значимости. И действительно, автор *Erinomis* (приписываемого Платону) отмечает, что «были учреждены и будут продолжать учреждаться культы многих богов из-за встречи сновидца со сверхъестественными существами, предзнаменованиями, оракулами и видениями на смертном ложе».

То, что сновидения не просто связывались с тем, что называется «иррациональным», демонстрируется той частотой, с которой они были ниспосланы Аполлоном. Это может сперва казаться вызывающим удивление, так как Ницше (*Рождение трагедии*, 1871), Бенедикт (1922) и другие связывают термин *Аполлонический* с рациональностью и противопоставляют его термину *Дионисийский*, связываемому с экстазом; у Гомера, однако, Аполлон был богом предсказаний и исполнителем наказаний, который позднее приобрел другие качества. Он также ассоциировался с Дельфийским оракулом и почитался по этой причине. Хотя теории предсказания будущего связаны с наукой и религией, заключая в себе как знание, так и веру, они не могут в нашем контексте каким-либо образом использоваться для проведения разделения между ними. Те, кто полагают, что знание едино, или, по меньшей мере, что невежество монолитно, не могут понять, как вера в сновидения и оракулы может выражать теорию знания.

Греки относились к знанию о будущем как к «гаданию», а римляне – как к «прорицанию». Оба термина относятся к знанию, получаемому извне, которое добавляется к человеческому пониманию. Прорицание было важной социальной силой: вместо того чтобы высмеиваться как суеверие. Оно открыто признавалось правительствами, представляло собой освященные веками установления, являлось предметом гордости поэтов, демонстрировалось философами и практиковалось почти каждым. Важно отметить, что стоики, которые оказали столь глубокое воздействие на общественные науки (как науки о морали), придавали особое значение тому, что называли «наукой гадания», полагая, что она представляла собой внерациональное знание.

Однако если предсказывание будущего, вообще говоря, обозначает особую разновидность знания, а также особые способности познающего, оно, тем не менее, также неотделимо от практики. Попытки сфабриковать представление о предсказывании будущего как знания

(или предвидения) и объединить его в концептуальное единство с представлением о магическом как о ритуале, привели к одной из наиболее глубоких философских проблем: к конфликту между предвидением и свободой. Ибо логически невозможно желать знать будущее для того, чтобы его изменить. Несомненно, в греческом мире (и в греческой трагедии в особенности) одна из главных функций сновидений заключается в раскрытии логики судьбы, понимаемой как иррациональное чувство неизбежного. Как Эсхил (525-426 до н.э.) говорит в *Персах*: «Но того, кто сам стремится к яме, бог уж подтолкнет» (1. 1732). Тогда одно из измерений древнегреческой трагедии заключается в конфликте между логикой судьбы и индивидуальной свободной волей. Сновидения различным образом крайне эффективно используются для выражения этого конфликта.

Согласно киникам, предсказывание будущего (и сновидения) были ничем иным, как уловкой, представляющей интерес лишь для больных умов. Однако попытки дискредитировать предсказывание будущего исходили не только от атеистов: можно говорить об иудео-христианской традиции, которая дискредитирует верования в предсказывающие будущее и пророческие функции сновидений (смотрите Dt. 12:1; Eccl. 5:2; Jer. 23:32; Зес. 10:2). Данная тема обсуждения вертится вокруг вопроса о том, какие разновидности предсказания будущего приемлемы и почему.

Платон замечает, что медицина и пророчества одинакового происхождения, потому что у этих двух видов искусств общий отец, Аполлон (*Федр*, 244h). Как люди, практикующие терапию, видят и читают знаки тела, так и люди, практикующие мантическую науку, читают и видят знаки души. Однако Платон не без критики приемлет знание, полученное от предсказания будущего. Ни пророчества, ни истолкования, замечает он, никогда не могут быть достаточны для мудреца, потому что посредством каждого из них можно узнать, о чем говорится, но не о том, действительно ли это так на самом деле. Кроме того, для Платона знание сверхъестественного было разных видов, каждый из которых соответствовал особому состоянию рассудка. Имеются четыре типа одержимости: (1) идущая от Аполлона (пророческое неистовство); (2) идущая от Вакха (мистическое опьянение); (3) идущая от Муз (поэтическое вдохновение), и (4) идущая от Эроса (философское размышление) [3, p.51]. Данный ряд прохо-

дит несколько ступеней, от инструментальной (пророческое неистовство, в котором прорицатель является рупором божества) до волюнтаристской (философ, который размышляет).

По контрасту, для Аристотеля (384-322 до н.э.), предсказывание будущего и сновидения – это природные, а не сверхъестественные явления. Так, он отрицает, что сновидения когда-либо приходят извне к физическим ощущениям и воспоминаниям сновидца и категорически отвергает притязание на то, что они ведут к установлению взаимоотношений со сверхъестественным (*de divinatione per somnium*). В этом отношении взгляды Аристотеля идут в русле взглядов Гиппократов и той медицинской традиции, о которой я вскоре кое-что кратко скажу. Для Плотина, также, предсказывание будущего осуществляется посредством природных знаков, так как является «чтением букв природы».

Однако идеи Аристотеля и медиков не повлияли на стоиков (включая Марка Аврелия), которые выводили свои доказательства существования богов из существования оракулов. Если оракулы существуют и предсказывание будущего практикуется, полагали они, тогда *ipso facto* (по самому факту) боги существуют. Ранние христиане не могли, конечно же, отрицать существование оракулов. Они, скорее, совершали нападки на предсказывание будущего и оракулы как на изобретения, используемые демонами или злым гением, над которыми, в конечном счете, восторжествует Иисус Христос, заложивший осадку таким силам зла в мире.

Лишь при Августине (352-430 н.э.) христианская церковь определила ортодоксальную позицию по отношению ко всему вопросу об оракулах. В трактате *De divinatione daemon* Августин недвусмысленно заявляет, что сверхъестественное знание может исходить лишь от одного из двух ясно определенных источников: от Бога или демонов. Вообще говоря, христианство искоренило внешние магические ритуалы предсказания будущего и заменило их молитвой, таким образом, оставив место для сновидений, видений и пророческих вдохновений при условии, что они были посланы Богом. Однако даже в христианстве осталась возможность для сомнения: исходило ли сновидение от Бога или нет? И действительно, Лютер молил Бога о том, чтобы Бог не посылал ему никаких сновидений, чтобы ему не пришлось иметь дело с этим вопросом.

Сновидения

Вопрос о лживых сновидениях, в действительности, является очень древним. В *Одиссее* встречаются верные и лживые сновидения, так что даже боги не могут с уверенностью отделить одни от других. Для Гомера обман – это жизненный факт; боги обманывают смертных, так же как они обманывают друг друга. Зевс, например, посылает Агамемнону божественное послание, которое побуждает его сражаться с греками в битве, которую ему суждено проиграть. Сама Пенелопа объясняет, что сновидения проходят через двое ворот, одни роговые, другие из кости слоновой (*Одиссея* 19560 сл.). Сновидения, проходящие через ворота из кости слоновой, лживы и несбыточны; а те, которые проходят через роговые ворота – верны. Все это хорошо, однако остается вопрос: как человеку узнать, какого рода сновидение у него было? Эти трудности возросли, когда Богу были приписаны качества всеведения и всемогущества, ибо это означало, что, по определению, Бог не может быть обманщиком. И действительно, эти вопросы остались; в своем *Рассуждении о методе* (1637) Декарт героически боролся со скрытыми смыслами проблемы сновидений, сомнения и существования Бога.

МЕДИЦИНА И РЕЛИГИЯ (ДРЕВНЯЯ ГРЕЦИЯ И РИМ)

В работах греческих и римских авторов нет сколь либо ясной и удовлетворительной взаимосвязи между правдивыми, религиозными сновидениями, с одной стороны, и лживыми, мирскими сновидениями, с другой. Это, возможно, не должно казаться чем-то удивительным, так как различные науки предсказания будущего все зависят от случая, над которым ни один человек не имел рационального контроля. Здесь наличествует некая разновидность принципа неопределенности, лежащего в основе работы прорицателей, который не следует путать с обманом.

Это, в особенности, справедливо в отношении сновидений по двум причинам. Во-первых, толкование сновидения – это одновременно всеобъемлющее искусство прорицания и наука, в которую включены все другие науки. Ибо не только все другие способы прорицания предстают как символы в сновидениях, которые требуется расшифровать; толкование сновидения также связывает тело и разум

таким образом, который не может быть осуществлен при любых других техниках прорицания. Птицы, кости, трупы, печени, левые руки, звезды, панцири черепах и ладони – все они могут являться во сне, и когда это происходит, ожидается, что толкователь сна будет знать, по меньшей мере, столь же многое относительно истолкования данных знаков, что и сновидец. Во-вторых, все они могли быть истолкованы, как это имело место, на двойной клавиатуре: в отношении состояния тела или в отношении разума-души, или в отношении их обоих.

Античные авторы, которые писали относительно толкования сновидений, были склонны специализироваться на определенных разновидностях сновидений и/или на определенных разновидностях знания в отношении сновидений. Гиппократ (460-377 до н.э.), например, специализировался лишь на истолковании сновидений, которые имели отношение к телесным состояниям, оставляя всё остальное прорицателям. Таким образом, в самой его «науке сновидений» совершался отбор особых разновидностей сновидений для толкования при игнорировании других. Другой врач, Герофил, выделял три типа сновидений: те, которые посылались Богом, те, которые приходили из самой души, и те, которые были смешанного типа, как, например, эротические сновидения; последние приходили к сновидцу извне, однако вызывались желанием или поглощенностью души [3, р.297]. Сновидческие книги и материалы, изучавшиеся Оппенгеймом в библиотеке Ашшурбанипала, главным образом, концентрировались на сновидениях посланиях и сновидениях правителей, в то время как в сновидческой книге Артемидора Далдиана (2 в. н.э.) не только рассматривались сновидения послания, но, скорее, главное внимание в ней было сфокусировано на сновидениях простого люда, толкование которых не требовало сверхъестественной помощи.

Есть еще одна черта толкования сновидения как прорицания, которая должна быть упомянута, а именно, представления о сверхъестественном характере инстинкта. Инстинктивные акты живых существ – включая людей – сами использовались в прорицании. Если для Сократа природа является демонической, а человек – часть природы, тогда человек демоничен в некоторых аспектах. И действительно, у Сократа был свой демон. Такие появившиеся представления о прорицании и о земном существовании сопровождались определенным недоверием к разуму, который мог быть источником как обма-

на, так и знания. Как отмечает Артемидор в *Oneirocritica*, животные говорят правду как раз потому, что у них отсутствует разум и они не могут лгать. Данный принцип, что лишь чувствующие существа лгут, служит основой для его теории наития, в которой рассматриваются паттерны бегства, призывов и движений хищных птиц, вместе с движениями божественных тел, как источники знания. Сходным образом, прорицание может применяться не только по отношению к поведению других животных, но также по отношению к самому человеку, оно может быть «антропологическим».

Человеческое прорицание складывается из двух категорий: интеллектуальных актов и произвольных физических действий. В интеллектуальных актах божественными инструментами служили язык, действия и знаки; в физических действиях таковыми являлись наука дрожаний, включая конвульсии или трепеты (*salissatio memorum*), чихания (*sternutatio*) и энергичное движение ушами (*tinnitus aurim*).

Вдобавок к тому, что она помогает нашему пониманию того, как эпилепсия могла рассматриваться как божественная болезнь, концепция использования человека для прорицания также бросает свет на то, сколь двусмысленным было представление о дихотомии тело-душа. Ибо если говорится, что сновидения, например, приходят от тела, такая позиция не препятствует возможности использования симптомов как божественных символов и наоборот.

Прорицание, таким образом, означает разновидность знания вне рационального контроля, обычно приписываемого сверхъестественным существам, природным силам или некоторой комбинации сил, причину которых нельзя узнать. В отличие от пророчества, прорицание аналитически, но не фактически, отлично от магических ритуалов и практик. Кроме того, оно относится к знанию прошлого и будущего, которое обычно скрыто и содержится в знаках. Так как оно связывает внутренние, чувственные состояния с социальными представлениями и ритуалами, прорицание в сновидениях является крайне мощной культурной силой. На всем протяжении греко-римской традиции оно влияло на западные концепции разума, науки, религии и знания.

Конечно, толкование сновидения как социального события прямо связано с прорицанием на всем протяжении Средиземноморья и во

многих других частях мира. Как отмечает Виктор Турнер, вдобавок к открыванию будущего посредством знаков, прорицание имеет отношение «к анализу прошлых событий, особенно неблагоприятных событий; этот анализ часто включает в себя обнаружение вины. Когда такие неблагоприятные события приписываются (как это имело место в большей части дописьменных и в некоторой части обладающих письменностью обществ) колдовству и черной магии, прорицатель обладал огромной свободой суждения в раскрытии и определении вины» [24, р.205]. Таким образом, прорицание-как-толкование-сна часто имело дело с болезненными чувствами вины, конфликтными социальными отношениями, завистями и различными другими отношениями между индивидуальными мотивами и групповыми ценностями.

ИЗЛЕЧЕНИЯ ВО СНЕ

Очень тесные отношения между сновидениями, несчастьем, страданием и болезнью представлены практиковавшейся в Средиземноморье практикой инкубации, засыпания в священном месте для получения во сне исцеления от болезней души и тела и для поиска руководства, удачи и знания будущего от божественной силы. Инкубация дает нам чудесный пример процесса приобретения знания, смягчения страдания и поиска божественной помощи посредством индивидуальной процедуры, которая основывается на социальных практиках. Так как часто физическое страдание побуждает индивида использовать сновидения для осуществления излечения, и так как сновидец, который встречается с божеством, часто слушается божественного совета, нет никакой возможности разделить инкубацию на знание, с одной стороны, и действие, с другой. Сновидение также не может анализироваться как логическое обоснование действий таким же образом, каким иногда истолковываются мифы как связанные с ритуалами. Инкубация, к тому же, охватывает индивидуальное страдание, индивидуальные процедуры и социальные категории как раз потому, что сновидения открывают источник внешней помощи при столкновении с внутренним страданием и болью.

Хотя обычно она ассоциировалась с культом Асклепия, и, более специфическим образом, с посвященным ему храмом в Эпидавре, инкубация как установление все еще широко распространена на всем Средиземноморье, как я отмечал в другом месте [17]. Кроме того, в данном культе душа и тело воспринимаются как единое целое, несмотря на тот факт, что применение медицины (которая поддерживала идею о дихотомии души и тела) возрастало в эллинистическом и римском мирах. В ранний период существования римской империи во всех главных городах были храмы, посвященные богу медицины, и было, по меньшей мере, столь же много храмов Асклепия, сколь много было храмов других великих греческих богов. Александр Македонский (356-323 до н.э.) был приверженцем Асклепия и Эпидаврского бога, в особенности, и даже Гален (до 130 н.э.) был вполне готов проводить операцию таким образом, каким он был проинструктирован во сне [7, р.121]. Когда данный культ достиг высшей точки в конце второго века нашей эры, христиане считали его своим самым грозным соперником, ибо аналогии с Асклепием – наполовину человеком и наполовину богом, спасителем и целителем – поскольку они выдвинули аналогичные притязания в отношении Христа, заставляли христиан серьезно к нему относиться. Артур Дерби Нок, Фредерик Боннер и другие подчеркивали сходство между культом Асклепия и христианством с точки зрения религиозных чувств, испытываемых по отношению к божественному целителю.

У Асклепия были разные видные исцеляемые во сне пациенты, от Павсания (приблизительно около 150 н.э.) до хорошо известного оратора Аэлиуса Аристида (род. 117 н.э.). Много дошедших до нас приношений Асклепию состояли из изображений больных органов (ушей и глаз) или из других изображений, и они действительно производят глубокое впечатление. Во многих случаях данный Бог, появляющийся со змеями, действительно осуществлял излечения сновидцев, либо вынимая скальпель и оперируя, либо инструктируя змей лизать больные части тела [8]. Некоторые сновидения оставляли за собой «знаки взаимоотношений» или земные знаки, такие как, например, медицинские пиявки, обнаруживаемые сновидцем при пробуждении. Тяжелая операция была проведена во сне пациента Космосом и Дамианом, столь сопротивляющимся ее проведению, что Дамиану пришлось его держать в то время, пока Космос опери-

Глава 11

ровал скальпелем; другая операция была проведена во сне пациента неким святым, который пришил ногу неправильным образом, так что пальцы ноги были обращены назад.

Аэлиус Аристид

Более трехсот тысяч строк и двух сотен сновидений было оставлено нам в удивительном евангелии, свидетельствующем о религиозной преданности Богу исцеления, что делает дневник Аэлиуса Аристида одним из самых важных документов для нашей темы. Аристид был тяжело поражен одышкой, глухотой, кишечными болями и желудочными расстройствами, опухолями, хроническими головными болями и разными другими болезнями. Испытываемое им страдание побудило его установить контакт с Асклепием в сновидениях, и Бог ответил, приказав Аристиду вести посвященный ему дневник: «С самого начала Бог повелел мне записывать мои сновидения. И это был первый из Его приказов». В ответ на эти приказы Аристид стал «жрецом Бога», повинующимся исходящим во сне приказам и преданно подчиняющимся Асклепию «как целителю» [1, р.206]. Асклепий наставлял его принимать ванны, вызывать у себя обильные испускания крови и совершать паломничества к различным храмам, как, например, к посвященному Ему храму в Эпидавре. Однажды, когда врачи предсказывали смерть, если он не согласится на хирургическую операцию опухоли в паху, Аристид поверил словам Асклепия, который наставлял его не слушать этих «шарлатанов», а, наоборот, «хранить твердость» и «оставаться непреклонным». В течение нескольких месяцев он, в действительности, избавился от опухоли, хотя другие заболевания продолжались в течение многих лет.

Влияние ПРОТИВОБОРСТВА РЕЛИГИЙ

Как язычники, так и ранние христиане находили убедительные связи между собственными болями и сновидениями. И действительно, так как римское общество второго века нашей эры характеризовалось тем, что Е.Р.Доддс [7] назвал кризисом идентичности, неудивительно, что отношение христиан к сновидениям было довольно

схожим с отношением к сновидениям приверженцев Асклепия, за исключением замены языческого храма поклонению мученику или святому.

В связи с распространяющимся сомнением и неопределенностями данного периода, делался акцент на размышлении, в котором сновидения играют главную роль. В своем произведении *«Наедине с собой»* Марк Аврелий (121-180 н.э.) говорит о потребности самоуглубления и размышления, понятия, тщательно разработанного намного раньше Платоном и другими мыслителями, которые полагали, что жизнь, не подвергаемая обдумыванию, не представляет никакой ценности. «Познай себя» стало рефреном. На самом деле, данное отношение еще не является всецело мистическим, и Марк не выступает вместе с неоплатоником Плотинным в защиту понятия, что «все находится внутри мирового разума», однако явно видно его разочарование политической, социальной, и чувственной ориентацией его общества. Монтанисты, подобно Тертуллиану (около 155 – около 222 н.э.), рекомендовали, скорее, строгий аскетизм в попытке обуздать телесные желания; интеллектуалы, подобно Плотину, помещали желания вглубь психики, погружая эти бессознательные силы внутрь. Максимус (370 н.э.) выступал за подавление физических чувств для того, чтобы дать дорогу постижению более глубоких истин: «Скидывайте внешние покровы, освобождайтесь в мышлении от поглощенности зрением и тогда, в остатке, вы увидите подлинные объекты вашего стремления» [6, р.93]. Считалось, что те сновидения «истинны», в которых чувства молчат, а Бог говорит; и наоборот, сновидения, телесно обусловленные, заглушали голос Бога.

Некоторые авторы подчеркивали, сколь существенно важно состояние ритуальной и телесной чистоты для коммуникации с Богом в сновидениях; эта мысль перешла в Ислам, который предписывает омовения как для того, чтобы получить от Бога «сновидения послания», так и для того, чтобы избавиться от нечистоты сексуальных сновидений. Однако базисная поглощенность получаемым во сне знанием от невидимых и сущностно значимых реальностей универсально сохранялась в идеях относительно сновидений. Такое представление глубоко укоренилось в нашей концепции человеческой трагедии. Эсхил пишет: «Во сне глаза души сверкают, зоркие, а день приходит - и опять слепа душа» (Эвмениды, 104-105). Знание судьбы

существенно важно, однако оно не приходит посредством рационального чувственного знания. Тиресий – *слепой* провидец: видение в сновидениях, видение как провидческая или божественная «проницательность» и знание невидимого (судьбы и богов) оставались фундаментально связанными. Во всех обществах сновидения связывают невидимый мир чувств с невидимым миром сверхъестественного, объединяя знание из обоих миров, и отличают его от знания повседневного мира рационального опыта, получаемого от чувственных впечатлений и оцениваемого с точки зрения собственного интереса. И действительно, тема получаемых во сне способностей будет для нас основной в остающейся части данной статьи.

Христианство, сновидения и предсказывание будущего

Тертуллиан, современник Аэлиуса Аристида, Павсания, Галена и Апулея, приспособил к христианским верованиям категории сновидений, обычно используемые в предсказывании будущего. Он проводил различие между сновидениями, которые приходят от Бога, сновидениями, которые приходят от демонов, и сновидениями, которые являются продуктами телесных чувств. Третья категория сновидения такова, в которой сон говорит вместо Бога, который молчит; когда Бог молчит, слышен голос тела. Сновидения, «вызываемые» телесными потребностями, прямо противоположны сновидениям, «вызываемым» Богом. Следует отметить, что этот же самый общий классификационный паттерн был обнаружен в современном Марокко, и, в действительности, представляется преобладающим в исламском мире.

Другой автор второго века, Синезий, платоник, который перешел в христианство, и автор трактата о сновидениях, утверждал, что, в принципе, все сновидения правдивы. Однако не каждому человеку дано постигать истину. Люди должны приобрести дисциплину и умение декодирования сновидений для себя; неспособность это делать ведет к признанию позорной зависимости от толкователей. Данная неспособность свидетельствует о неверном понимании божественного откровения. Подобно Плотину, Синезий утверждал, что все части мира взаимозависимы, так что каждое явление представляет со-

бой «понятные письма будущего», и сам человек является частью этой универсальной природной семиологии. Если, поэтому, обычное субъект-объектное взаимоотношение было бы полностью перевернуто и птицы, например, стали бы обладать разумом, то из этого логически вытекало бы, что такие птицы стали бы использовать людей для того, чтобы узнать свое будущее. Результатом была бы «антропоскопия». Понимание заключается в «чтении» писем природы, в сновидениях ли, в движениях звезд или в полете хищных птиц.

Есть еще один путь, следуя по которому, христианские верования приближались к понятиям предсказания будущего, связанным со сновидениями: через представления о душе или о первооснове жизни. Души могут быть либо здоровыми, либо больными. Данные состояния – согласно анализу пифагорейцев – определялись не отсутствием или присутствием какого-либо особого качества, а балансом составных элементов (то есть, равновесием четырех соков в организме). Согласно Аристотелю и другим авторам, как христианским, так и не христианским, правдивые сновидения приходят не столько от хорошего здравого смысла или от правильного использования чувств, сколько от особой природы и величия души (смотрите *Поэтику* Аристотеля). Аристотель полагал, что поэты должны непосредственно испытывать эмоции, переживаемые героями, которые он связывал с экстазом. Аристотель также считал, что подобное величие, в действительности, указывало на то, что выдающиеся люди и поэты были необычайно подвержены меланхолии, которая считалась болезнью души, или, возможно, более точно, болезнью печени, местонахождению эмоций. Плутарх, однако, оспорил господствующее мнение, что все меланхолики всегда видят правдивые сны; вместо этого он утверждал, что время от времени так и происходит по той причине, что им снятся столь многие сновидения. Ведя аналогичный ход рассуждений и утверждая, подобно Силезию, что все сновидения правдивы, Тертуллиан заметил, что «мы получаем сновидения от Бога, поэтому не было ни одного человека, столь глупого, чтобы никогда не знать о том, что некоторые сновидения правдивы» (*De Anima*). Один из авторов трактата о меланхолии, вызвавшего огромное восхищение Галена, некий Руфус из Эфеса, утверждал, что деятельности разума были непосредственной причиной меланхолии.

Выдающейся чертой сновидений в греческом и римском мирах было то разнообразие способов, которыми они использовались социально и психологически. Для скептиков, которые возражали против возможности предсказания будущего и для которых *атараксия* (свобода от душевного волнения и возбуждения) была целью, сновидения могли отбираться за их соответствие идеям относительно желательного знания, таким образом, позволяя сновидцам оставаться невозмутимыми. Для более социально расположенных стоиков, сновидения служили отображением стойкости духа перед лицом боли, как в случае с Аристидом. Для других людей, они служили отображением экстатических состояний и сверхъестественных эмоций. Иногда всё это рационалистически объяснялось с точки зрения происхождения (причины) каждого типа сновидения. Значимые сновидения, по Аристотелю, должны приходить изнутри, ибо нет сновидений, посылаемых Богом. Для Тертуллиана, напротив, все сновидения посылаются Богом. И Артемидор утверждает, что часто о разновидности сновидения нельзя судить до тех пор, пока оно не было понято и/или истолковано, таким образом, придавая особое значение вероятностной природе данного знания и тем социальным отношениям, на языке которых оно должно быть понято.

ONEIROCRITICA АРТЕМИДОРА

Наиболее важной сновидческой книгой для всего греческого и римского периодов является книга лидийского толкователя сновидений Артемидора Далдиана (второй век н.э.), который написал ее как руководство по сновидениям. Посвященная императору Адриану и написанная для сына Артемидора, *Oneirocritica* (Толкование сновидений) вряд ли является оригинальной. Однако это, безусловно, наиболее исчерпывающая и систематическая трактовка сновидений до Фрейда, и она содержит довольно необычный анализ сновидений в повседневной жизни, исследуемых с точки зрения особых социальных, физических и психологических обстоятельств сновидца.

Вообще говоря, Артемидора можно поместить в одну группу со скептиками из-за его теории знания и предсказания будущего. И действительно, та терминология, которую он использует для описа-

ния воздействий сновидений, крайне поразительным образом похожа на астрологические рассуждения [2, р.47]. И для его работы характерно то, что Блум отнес к «особому стилю гадания» [2, р.50].

Предсказывание будущего, однако, не было несовместимо с наукой, по крайней мере, для Артемидора и других людей, живущих в тот период времени. Трактовка Артемидором темы сновидений и их толкование является открыто «научной». Под «научностью» он понимал, что толкование основывается на опыте и тщательном наблюдении. Если в природном мире астрология и астрономия были довольно тесно связаны, тогда, возможно, не удивительно, что в психическом мире сновидения и социальные взаимодействия также должны быть тесно связанными. И действительно, предсказывание будущего было для Артемидора всеохватывающей теорией знания, в которой толкование сновидений занимало центральное место. Если Артемидора называли эмпириком, он, также, был гуманистом в том отношении, что его наука толкования сновидений предполагала учитывающую всё теорию знания и мышления.

Источниками для Артемидора служили труды Посидония, Макробия и Цицерона. Подобно Платону, который в «Государстве» предлагает на обсуждение теорию, что умеренность и справедливость позволяют душе во сне схватывать истину, Цицерон (*On Divination* 1.60) отмечает, что чем более человек свободен от страстей, тем более вероятно, что у него будут иметь место пророческие сны. Мысль о том, что у великих людей имеют место пророческие сны – и что пророческие сны могут сниться лишь тогда, когда укрощены страсти – появляется у ранних христианских авторов, таких как Тертуллиан, а также в трудах стоиков, которые, подобно Платону, выступали в защиту потребности в элите, состоящей из философов-правителей. Такие идеи снова отражали дуализм души-тела, который в раннехристианский период был основным предметом заботы для всех тех людей, которые в этот тревожный век пытались определить взаимоотношение между индивидами и обществом. Как для язычников, так и для христиан лишь человек, чистый душой и телом, мог получать пророческие сновидения.

Согласно Макробию (395-423 н.э.), например, имеются четыре категории сновидений: (1) те, которые обусловлены телом и его потребностями (*ventris plenitude vel inanitas*), (2) те, которые обусловле-

ны несбыточными мечтами (*illusion*), (3) пророческие сновидения, в которых размышление (*cogitatio*) запутано несбыточными мечтами (*illusio*), и (4) прямые откровения от Бога, в которых есть сотрудничество между Богом и душой (*revelatio* и *cogitatio*). Эти прямые откровения бывают двух видов, *oraculum* и *visio*; *oraculum* являются вербальными посланиями от Бога, тогда как *visio* представляют собой посланные Божеством образы. Христианские авторы просто переставили эти категории, помещая сновидения, являющиеся посланиями от Бога, во главу листа, а сновидения, проистекающие от телесных страстей, в низ листа. Например, классификации язычника Посидония и христианина Тертуллиана являются, по сути, одними и теми же, за исключением того, что Тертуллиан помещает дьявола на место бессмертных духов воздуха, а Христа – на место пантеистического бога. Ибо *immortales animi* Цицерона Тертуллиан заменяет на демонов.

Как и можно было ожидать, целью Артемидора в этой книге были две промежуточные категории, две, потому что его «эмпирические» методы предписывали, чтобы он концентрировал внимание на таких типах сновидений, которые он мог истолковать, и потому, что его принципы понимания не могли быть запрограммированными. Скорее, они основывались на обстоятельствах, подобно самому материалу сновидения. И действительно, для Артемидора внешние реалии оказывают влияние на те типы сновидений, которые он описывает в своей книге по толкованию сновидений. Как в данном Фрейдом определении «дневного остатка» у сновидца, «обстоятельства» включают в себя его богатство, возраст, профессию, национальность и социальное положение, а также обстоятельства сновидения, и когда и как оно приснилось. Однако индивидуализация также важна для толкований Артемидора, который сильно зависит от специфического контекста для обоснования своих притязаний на научность подхода.

Артемидор использовал классификационные системы, которые нельзя ясным образом отделить от их христианских неотъемлемых частей в качестве теорий знания. И действительно, можно сказать, что у всех членов всех обществ имеются представления обо всех разновидностях испытываемых сновидений, хотя их системы интерпретаций будут неизбежно фокусироваться на определенных кате-

Сновидения

гориях сообщаемых сновидений за счет исключения других. Те две разновидности сообщаемых сновидений, которыми Артемидор *не* занимается, являются чисто божественными или чисто телесными; проводится контекстуальный анализ и применяются эмпирические методы интерпретативной работы для сновидений промежуточных типов, но он не проводится для сновидений, обусловленных одной лишь душой или одним лишь телом.

Проблема дуализма отражена в идеализации сновидений, считающихся самыми ясными, крайне желаемыми, наиболее важными сообщениями от божественных сил (т.е., священными), с одной стороны, и в осуждении сновидений, считающихся обусловленными телесными потребностями и ощущениями (т.е., мирскими), с другой. В христианской вере эта проблема обостряется дихотомией между посланными Богом и посланными демонами сновидениями. Такая же дихотомия существует в исламе, однако она смягчается там намного большим разнообразием демонов. Так дуализм может внедрять и придавать индивидуальный окрас религиозным и культурным ценностям, вписывая их в личную веру и переживание в сновидениях.

ИНИЦИАТОРНЫЕ СНОВИДЕНИЯ: СИБИРСКИЙ ШАМАНИЗМ

В Сибири и Арктике сновидения, связанные с шаманской инициацией, содержат одну или более из следующих тем: расчленение на части с последующей заменой внутренних органов и внутренностей; диалог со сверхъестественными существами или с душами и духами умерших предков; и откровения в форме получаемых во сне знаний, умений или секретов. Мирча Элиаде (1964) пишет об одном кандидате, которому снилось, что его капитально ремонтируют: его конечности удаляются и отделяются железными крюками, кости очищаются, телесные жидкости бракуются, а глаза вырываются из орбит. Будучи подобным образом разобран на части, он собирается и скрепляется железом. Буряты видят не только «связанные с болезнью сновидения» инициаторного типа, но также верят в то, что в инициаторных сновидениях шаманы часто поджариваются, а также расчленяются. Сообщается, что такие крайне тревожные сновидения, угрожающие целостности телесного Я, обладают поразительной силой воздей-

ствия; здесь фактически не встает вопрос об их добровольном принятии или отвержении. Как если бы всего этого было недостаточно, в огромном количестве случаев шаман, которому снится подобное инициаторное сновидение, не принимает решение стать шаманом, даже хотя ему известно, что сновидение призывает его к этому; он отказывается из страха и идет своим путем, пока не гибнет от смертельной болезни. В данном пункте имеет место то, что может напоминать соглашение с внушающими ужас силами: индивид обещает стать шаманом в обмен на восстановленное здоровье.

Снящийся миф, история и религия: РЕЛИГИИ СЕВЕРО-АМЕРИКАНСКИХ ИНДЕЙЦЕВ

Понятие тела, находящегося во сне, с инертными чувствами, в то время как первооснова души или жизни претерпевает метаморфозы в религиозном переживании, помогает нашему пониманию различных функций сновидений в северо-американских индейских религиях. Как отмечает Хэллоуэлл [14], Оjibwa считают, что для того, чтобы стать подходящими социальными членами, юноши должны испытать беспробудные сны, в которых они приобретают силы от сверхъестественных пекущихся о них духов в обмен на обещания неофитов делать или не делать определенные вещи. Мы вновь встречаемся здесь с концепцией категорического и морального императивов Канта (*Критика чистого разума*, 1781). Следование моральным предписаниям, которые приходят в конфликт с собственным интересом, универсально выражается посредством сновидений. Такие моральные императивы являются могущественными силами, которые объяснялись логически (Кант), психологически (Фрейд) и социологически (Дюркгейм).

Беспробудные сны являются у Оjibwa священными религиозными переживаниями: существенно важные условия для подобного переживания заключаются в том, что юноша должен быть целомудрен и чист, что он никогда ранее не вступал в сексуальный половой акт, и что он соблюдает ритуальные избегания до наступления беспробудного сна. Во время беспробудного сна он уходит от контакта с землей и инструктируется взобраться в гнездо на дереве, построенное для него одного; в это время он не должен ничего есть или пить. Испыты-

ваемые во сне приключения считаются наиболее важным событием в жизни индивида; от беспробудного сна проистекают знание, мощь, сила и удача. «У тебя будет длинная и хорошая жизнь, если тебе хорошо спится», - сказал один дед своему внуку накануне беспробудного сна последнего [14, р.384]. Как мы видели в случае шаманских переживаний, подготовка к сновидению включает в себя лишение и боль (в этом случае, голод), а также изоляцию. Как в случае римских, греческих и ранних христианских верований, плоть умерщвляется для того, чтобы душа или первооснова жизни могла вступить в контакт с божественными существами.

Среди Diegueno из Северной Америки, также, болезненные сновидения истолковываются «во сне знахарем», который проводит отличие между значимыми и незначимыми типами сновидений. Последние включают в себя «любовные сны».

Хорошо известное видение во время беспробудного сна равнинных индейцев схожим образом включает в себя попытки иметь дело с дуализмом посредством принесения в жертву плоти; видение во время беспробудного сна относится к знанию и силе, приобретаемому душой в видении во сне. В то время как среди Winnebago и обитающих в центральной части Америки Algonquin, юноши отправляются на поиск видений во сне, среди равнинных индейцев видения искались взрослыми мужчинами, которые на западе (т.е., среди Cheyenne) причиняли себе значительно большие мучения. Некоторые из них отрезали себе фаланги пальцев, когда искали религиозных видений. Говоря о поклонении солнцу, Кларк Уислер характеризует мучение равнинных индейцев как «кормление-солнца-кусочками-собственного-тела».

Mohave и племена южнее реки Колорадо считают, что сновидения являются источником культурного знания и религии. Важные, наделяющие мощью сновидения здесь также отличались от менее значимых, связанных с телом (т.е., сексуальных) сновидений. Наделяющие мощью сновидения, по определению, имели отношение к контакту с мифическими историческими богами и предками. Такие сновидения часто истолковывались на языке мифов. Так как считалось, что любое значимое сновидение социально, и что любое такое знание также должно приходить во сне, теории сновидений у Mohave вполне определенно являются как социальными, так и эпистемоло-

гическими. Магические сны, знание мифов, ритуальные навыки, песни и терапевтические техники, по мнению Mohave, все создавались в сновидениях. А.Л.Крёбер назвал Mohave «сновидческой культурой». Джордж Деверикс [5] сравнил их мифы и сновидения, заметив, что их мифы могли лишь присниться в сжатой или символической форме. Так как говорение неотделимо от очарованности и удовольствий от слушания хороших историй, повествовательные умения в изложении сновидений и мифов были важны не только для усвоения сновидения, но также для социального признания полученного во сне знания. Кроме того, считалось, что для того, чтобы быть правдивыми, мифы всегда ранее должны были присниться шаманам. «Каждый шаман рассказывает свою историю творения», - сказал один из Mohave Девериксу. «Можно слышать, как история творения рассказывается по-разному. Все рассказы связаны с одним и тем же событием, однако каждый рассказ отличается друг от друга. Как если бы его рассказывали разные свидетели, которые бы помнили или забывали разные детали. Как если бы его рассказывали индеец, негр и француз, или как если бы (несколько людей) описывали автокатастрофу, свидетелем которой они были» [5, p.1036].

СНОВИДЕНИЯ, БОЛЬ И ПУБЛИЧНЫЙ РИТУАЛ:

АВСТРАЛИЯ И ЮЖНОЕ ТИХООКЕАНСКОЕ ПОБЕРЕЖЬЕ

Как отмечали Рогейм [21] и другие исследователи, в племенах, живущих и обитающих в Центральной Австралии, часто говорится об истории как о «сновидении»: посредством сновидений можно узнать и показать историю кланов, мест и духов, и рассказывание сновидений частично совпадает с мифом, историей и тотемистическими верованиями и ритуалами. Как и в Северной Америке, мы обнаруживаем здесь веру в то, что существенно важное знание (культура?) приходит во сне.

Болдуин Спенсер и Ф.Дж. Гиллен [22] сообщали об инициаторных сновидениях местных врачей (шаманов), которые поразительно схожи с инициаторными сновидениями сибирских шаманов. Имеются три главных типа инициаторных переживаний. В первом типе, кандидат заходит в отверстие пещеры и там засыпает. Данная практика похожа на практиковавшуюся в Средиземноморье инкубацию.

Во сне дух подходит к душе-телу кандидата, пронзает его шею сзади копьем, проделывая большую дыру в языке. Второе копье отрубает ему голову. Неудивительно, что кандидат, обезглавленный подобным образом, умирает. Его вносят в пещеру, дают новые внутренности, а затем возвращают в мир людей, где он проводит следующий год, изучая секреты своей профессии у других практикующих лечение людей. Во втором типе инициаторного опыта, кандидат засыпает у входа в пещеру и в сновидении насильственно уносится в подземный мир людьми из сновидения. В третьем, он должен провести сравнительно длительное время в пустынном месте, где двое старых практикующих лечение мужчин вдавливают скальные кристаллы в его голову, делают надрез на его языке и протыкают дырку под ногтем пальца его правой руки.

И без тщательного прояснения данной практики, представляется не вызывающим сомнений, что инициаторные ритуалы болезненны, и что кандидаты с большой неохотой подчиняются причиняемой им боли. Кроме того, считается, что умерщвление тела и наносимая в ритуалах и сновидениях боль ведет к возрастанию «проницательности» практикующих лечение людей, наделяя их большей духовной и культурной силой. В этих случаях, получаемые во сне силы и знание «делают» из кандидата шамана.

Сновидения также «создают» пациентов и, посредством этого, «порождают» местных лекарей, которые их лечат. Дерек Фримэн [12] ярко описывает терапевтический ритуал среди Iban (морские даяки Борнео), основанный на вере в инкубационные сновидения. Считается, что младенцы, которые умерли, были унесены инкубами или злыми духами, которые имели сексуальные отношения с их матерями во сне. Шаман преследует и сражается с инкубами в публичном ритуале, который довольно эффективен при обращении с горем родителей и семьи и в утверждении мощи сообщества над смертью и невидимыми силами. Данный пример подчеркивает, как переживание ночного кошмара может рассматриваться как вызывающее смерть младенца, и как такие верования могут быть представлены посредством вызывающего ужас публичного ритуала, в котором колдун или шаман борется с невидимыми силами духов и со смертью.

ДЕМОНЫ, ОДЕРЖИМОСТЬ И РЕЛИГИЯ

Как показал Эрнест Джонс, верования в инкубы и суккубы универсальны, как и ночные ужасы и кошмары. Во всех обществах людям снятся сны о половом акте с духами, соблазнительными существами, которые посредством превращений делают себя привлекательными и желательными для чувственного и земного Я сновидца, показывающими, кто они такие на самом деле, лишь после того, как соблазнили похотливого и доверчивого сновидца. Джонс приводит обильные материалы для иллюстрации «смеси эротических и тревожных эмоций» в ночных кошмарах [16, p.77].

Такие снящиеся соблазнения часто дают начало терапевтическим мерам, как в случае приведенного выше ритуала среди Ибан. Нередко в Северной Африке, Средиземноморье и других частях исламского мира, спящий пробуждается от его или её снящегося соблазнения, когда он(а) был «одержим» духом соблазна. Случаи истерии (как индивидуальные, так и коллективные), совместно с различными формами *bouffe delirant* (острого галлюцинаторного психоза) часто фокусируются вокруг сексуальных тревог и желаний. В действительности, союз демона и человека иногда выражается в идее «брака» между *джинном* и одержимым соблазном индивидом. Такой брак с духом не только «объясняет» сексуальную импотенцию с человеческими партнерами, он также играет роль в различных заболеваниях, приобретаемых «во сне». Терапия заключается в убеждении или принуждении духа покинуть тело пациента. Сотни марокканцев совершают ежегодное паломничество к святилищам, вовлекая свои семьи в значительные расходы. Здесь они ожидают наступления сновидения, которое, как они полагают, их вылечит, подобно паломникам к Асклепию, описанным ранее. В большинстве случаев «патологической» одержимости, пациентам снится *джинн*, демоны ислама, чье существование убедительно навязывается им сновидческим переживанием; семьи сновидца также должны сражаться с *джинном*, вселившимся в их пораженных болезнью родственников. В других частях Африки, также, одержимость связана со сновидениями.

Конечно, не всякая одержимость явно происходит во сне. Кроме того, одержимость во сне не обязательно связана с заболеванием или является неизменно религиозной. Однако несомненно, что снови-

Сновидения

сновидения делают *джинна* и других демонов реальными для индивидов; сновидения, как это имело место, подобны крови в кровеносных артериях, питающей культурные верования и ценности. В сновидениях как элита, так и массы представляют для себя зло и страдание и свои способности бороться с ними. Как показали Мэлфорд Е. Спиро и другие исследователи, эти представления часто принимают форму демонов, богов и идеализированных состояний. И действительно, сексуальные желания и тревоги породили многих демонов, а с демонами создаются религии.

Кроме того, как отмечал И.М. Льюис в *Ecstatic Religions* (1971), культы, связанные с одержимостью, могут быть прямыми и главными религиозными силами, устанавливающими связи в умах верующих между индивидами, общественной моралью, культами предков и космологическими и божественными системами. Представляется маловероятным, что одержимость могла бы иметь место без сновидений. Будучи резко отделены от болезни, экстатические состояния таковы, что в них погружаются и из них выходят; подобно сновидениям, они являются преходящими переживаниями, из которых индивиды необходимо «пробуждаются».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В сновидениях, врачи и боги исцеляют, информируют и дают советы; в сновидениях, демоны и духи обретают плоть и кровь, религии становятся живыми, шаманы обретают мощь, и цари воздвигают храмы богам. Человеческая природа требует, чтобы мы символически выражали и передавали идеи и эмоции себе и другим людям, и, следовательно, чтобы мы проецировали внутренние чувства во внешний мир точно таким же образом, каким мы интернализуем природный и социальный миры внутри себя. В данной статье исследовались те пути, по которым сновидения и восприятия сновидений и их классификационные системы, все являются проявлением социальных представлений и коллективно разделяемых верований относительно знания, когда, например, мы подтверждаем правильность связей между временем, памятью и сновидениями. Представления Моhave о приходящих во сне знаниях являются не просто культур-

но обусловленными взглядами, значимыми для членов одного лишь сообщества Mohave и нереальными или абсурдными для людей из других сообществ. Сновидения являются для Mohave частью их теории знания, столь же всеобъемлющей, сколь и греко-римская традиция прорицания, из которой мы на Западе почерпнули многое для структуры нашего собственного мышления. Во втором веке нашей эры разнообразные теории знания были отражены в классификациях сновидений, в отношениях к ним, и в теориях относительно сновидений. И действительно, во *всех* обществах мы можем ожидать нахождение связей между сновидениями и теориями знания, между человеческим, субъективным, социальным, естественным, и сверхъестественными (божественными) силами. В Древнем Риме верили, что сновидения ведут к возрастанию знаний о судьбе и повышают верность прорицаний, а также обуславливают физическое здоровье, профессиональный успех и душевное благополучие.

Различные изученные здесь теории сновидений наводят на мысль, что как раз потому, что сновидения разрывают зависимость от земного времени и пространства, они делают осязаемым дуализм между наличествующим «природным» миром чувств, с одной стороны, и внутренним миром прошлого опыта, связанным с будущими надеждами и с живущими богами, с другой. Когда мы покидаем наши тела, находясь в глубоком сне, мы имеем в сновидении доступ к театрам души, где находящиеся в ее глубинах сны разворачивают свои конфликты, желания и страхи, обеспечивая нас различными возможностями для понимания, игры и творчества.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Behr, Charles. *Aelius Aristides and the Sacred Tales*. Amsterdam, 1968. Так как Аристид – важный источник для тех, кто интересуется религией, исцелением и личным переживанием в римском мире в том отношении, в котором они связаны со сновидениями, эта книга является крайне ценным источником. Тщательный клинический анализ случая Аристида еще ожидает своего написания.
2. Blum, Claes. *Studies in the Dream Book of Artemidores*. Uppsala, 1936.

3. Bouche-Leclercq, Auguste. *Histoire de la divination dans l'antiquite* (1879-1882). 4 vols. Reprint, New York, 1975. Одна из наиболее исчерпывающих и тщательных трактовок прорицания в древнем Риме и значимая для изучения сновидений и эпистемологии.
4. Devereux, George. *Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian*. New York, 1951. Одно из немногих описаний психотерапии американских индейцев, в котором показано свободное использование культурно обусловленных верований пациента в сновидениях и в представлениях о пекущихся о нем духах.
5. Devereux, George. "Dream Learning and Individual Ritual Differences in Mohave Shamanism." *American Anthropologist*, n.s. 59 (December 1957): 1036-1045. Одно из лучших исследований получаемого во сне знания. В данной статье изучаются сновидения как источник мифов и песней у Mohave.
6. Dodds, E.R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge, 1965.
7. Dodds, E.R. *The Greeks and the Irrational*. Berkley, 1951. Однако главу о сновидениях, классику, все же следует не принимать во внимание.
8. Edelstein, Emma J., and Ludwig Edelstein. *Asclepius*. 2 vols. Baltimore, 1945. Образцовая работа по храмовым надписям Асклепию.
9. Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Rev. @ enl. ed. New York, 1964. Интересное описание шаманизма и экстаза, содержащее поразительный материал по сновидениям.
10. Fahd, Toufic. *La divination arabe: Etude religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*. Leiden, 1966. Источник фактов и информации со сравнительно малой интерпретацией. Тем не менее, данное произведение существенно важно.
11. Firth, Raymond. "The Meaning of Dreams in Tikopia". In *Essays Presented to C.G.Seligman*, edited by E.E.Evans-Pritchard et al., pp. 63-74. London, 1934. Одна из наиболее тонких трактовок сновидений в этнографическом контексте.
12. Freeman, Derek. "Shamanism and Incubus". *Psychoanalytic Study of Society* 4 (1967): 315-343. Возможно, лучшее доступное описание общественных, лечебных действий, написанное опытным лекарем, который действует, опираясь на верования в сновидения.

13. Freud, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*. (1900). 2 vols. New York, 1961. Исполнительный труд Фрейда по сновидениям и иррациональному.
14. Hallowell, A. Irving. *Contributions to Anthropology*. Chicago, 1976. Содержит ряд статей, которые являются классикой в антропологическом исследовании теорий Ojibwa относительно сновидений и знания.
15. Hamilton, Mary. *Incubation or the Cure of Diseases in Pagan Temples and Christian Churches*. London, 1906. Образцовая работа по сну в храме.
16. Jones, Ernest. *On the Nightmare*. London, 1949. Важный источник, несмотря на явно догматический психоаналитический фокус, по ночному кошмару в европейской традиции.
17. Kilborne, Benjamin. "Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams". *Ethos* 9 (Summer 1981): 165-185. Один из немногих обзоров антропологической литературы по сновидениям.
18. Lincoln, Jackson S. *The Dream in Primitive Cultures*. London, 1935. Единственная книга, посвященная сравнительному исследованию культурных функций сновидений в различных обществах, главным образом, в Северной Америке.
19. Oppenheim, A. Leo. "The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East". *Transactions of the American Philosophical Society* 46 (1956): 179-373. Образцовая работа по толкованию сновидений в древней Месопотамии.
20. Roheim, Geza. *The Gates of the Dream*. New York, 1952. Ценный, хотя неуклюжий и чрезмерный компендиум фактов и теорий относительно сновидений среди племен, обитающих в центральной Австралии.
21. Roheim, Geza. *Les songes et leur interpretation*. Sources orientales, vol. 2. Paris, 1959. Первокласное собрание статей по вопросу толкования сновидений в различных письменных традициях.
22. Spencer, Baldwin and Gillen F.J. *The Northern Tribes of Central Australia*. London, 1899.
23. Tedlock, Barbara. Ed. *Dreams in Cross-cultural Perspective*. Santa-Fe, 1984. Полезное собрание статей, написанных антропологами и лингвистами.

Сновидения

24. Turner, Victor. "Divination". В *A Dictionary of the Social Sciences*. New York, 1964.
25. Tuzin, Donald. "The Breath of the Ghost: Dreams and the Fear of the Dead". *Ethos* 3 (Winter 1975): 555-578. Этнографическое исследование, связывающее веру в предков и веру в сновидения.
26. Vernant, Jean-Pierre, et. al. *Divination et rationalite*. Paris, 1974. Крайне интересное и научное собрание статей, посвященных прорицанию в древнем мире, одна из которых включает в себя несколько прекрасных исследований прорицания и теорий доступного знания.
27. Von Gruebaum, G. T., and Roger Cailliois, eds. *The Dream and Human Societies*. Berkeley, 1966. Незаменимый источник для читателей, интересующихся сновидениями, религией и культурой, предлагающий ряд перспектив из различных дисциплин.

ГЛАВА 12

АНТРОПОЛОГИЯ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ВООБРАЖЕНИЕ¹

I

После экспедиции Торреса Стрейтса в начале XX века антропологи заинтересовались особенностями сенсорной организации. В течение столетий на интеллектуальное содержание данной заинтересованности влияли теории восприятия, оптики и понимания того, как видят глаза. Исследователи, которые писали о перспективе в изобразительном искусстве (например, Вазари²), определили основу нашей визуальной организации. Имеет место прямая линия от Роджера Бэкона³ к Гете и, далее, к Боасу⁴, чья докторская диссертация о цвете морской воды оказалась столь значимой для развития антропологии в США. В действительности, научный статус Боаса в ученом сообществе (и его видное положение в журнале *Science*) частично обуславливался его научными вкладами в дискуссии по восприятию

¹ Я очень благодарен Тони Малино за то, что он попросил меня написать статью об антропологии. В 1970-х я преподавал на первых и единственных курсах по истории антропологии, читаемых во Франции (в *Ecole des Hautes Etudes* и в Нантере на отделении этнологии). Когда я возвратился в США, я продолжил преподавание истории антропологии, и так как мои знания по данному предмету были гораздо обширнее, чем у ряда других исследователей, несколько издателей обратились ко мне с просьбой написать историю антропологии. Я отказался, указав на нехватку знаний. Однако то, что вы прочитаете здесь, по сути, является той книгой, которую я носил у себя в голове в течение примерно тридцати лет. Поэтому я впервые имею возможность обозреть, какую письменную форму могла бы, в конечном счете, принять эта книга, если мне когда-либо суждено будет написать ее.

² Вазари Джорджо (1511-74) – итальянский живописец, архитектор, историк искусства. – Прим. перев.

³ Бэкон Роджер (ок. 1214-92) – английский философ и естествоиспытатель, монах-францисканец. – Прим. перев.

⁴ Боас Франц (1858-1942) – американский лингвист, этнограф и антрополог. Труды по языкам и культуре индейцев и эскимосов. Один из основоположников дескриптивной лингвистики. – Прим. перев.

и его обучением, совместно с Гельмгольцем⁵ и другими исследователями в Германии. Одна из наиболее влиятельных работ Боаса «О чередующихся звуках» была основана на принципе, описывающем, как привычное звучание нашего родного языка обуславливает искажения в восприятии незнакомых языков. Данный принцип является еще одной вариацией на тему непрямого восприятия мира через посредство наших эмоций и ожиданий и с помощью тех способов обработки информации, посредством которых мы приходим к представлению о том, что мы видим.

Сфокусировав свое внимание на том, каким образом антропология соответствует естественнонаучному знанию, Боас стал последователем длительной и трудной для понимания традиции, восходящей к Э.Б.Тэйлору⁶. В книге Тэйлора «Первобытная культура» (1871) было дано всеобъемлющее определение культуры, которое с тех пор используется. В действительности, Кант и ряд других авторов уже в XVIII веке использовали термин «культура». Однако именно Тэйлор сосредоточил внимание на этом понятии. В тот десяток лет перед написанием этой книги, Тэйлор и его хороший приятель Генри Кристи, полные юношеского задора, решили за собственный счет предпринять путешествие по Юкатану и Центральной Америке. Там они посетили археологические раскопки и возвратились с багажом впечатлений о руинах цивилизации Майи. Хотя часто считается, что представленная Тэйлором концепция культуры включает в себя верования, восприятия и психологические измерения человеческого опыта, пробырным камнем для нее оставались вещественные материальные свидетельства: осмотренные ими археологические раскопки. Что касается Генри Кристи, нам всем сейчас известны материальные свидетельства его круга интересов: он отправился в то место, которое в настоящее время является Турцией, и возвратился в Англию с турецкими полотенцами, которые стали называться королевскими турецкими полотенцами. В наши дни на многих турецких полотенцах можно найти ярлык «Кристи».

⁵ Гельмгольц Герман Людвиг Фердинанд (1821-94) – немецкий ученый. Автор фундаментальных трудов по физике, биофизике, физиологии, психологии. – Прим. перев.

⁶ Тэйлор Эдуард Бернетт (1832-1917) – английский этнограф, исследователь первобытной культуры. – Прим. перев.

Когда в Европе и в США в 1860-е и 1870-е годы появились музеи, этнографические интересы часто были в них представлены в материальном виде. Так было в случае американского музея естествознания в Нью-Йорке, который испытал на себе длительное влияние Боаса. Я вспоминаю, как ребенком бродил вдоль комнат Карла Экли, в которых были выставлены чучела двух американских лосей с крупными и мощными рогами, сцепившихся в смертельной схватке. Фоном для них служила подходящая для их мест обитания нарисованная естественная среда. Каждая отдельная экспозиция представляла собой композицию чучел, которая подавалась как «подлинная» и «научная». Затем я переходил в другую комнату и видел другую экспозицию – в этот раз эскимосов, плывущих на каноэ, в обрамлении соответствующего этим местам нарисованного природного ландшафта.

К тому времени, когда перед Первой мировой войной Боас был назначен первым профессором антропологии в Колумбийском университете и заведующим этнографическими материалами в Американском музее естествознания, американское представление об антропологии серьезно усложнилось. Парадоксальным образом, бюро американской этнографии в штате Вашингтон в течение многих лет после Гражданской войны находилось под эгидой департамента штата, потому что американские индейцы считались не «американцами», а, скорее, «пришельцами». С другой стороны, Боас смог представить антропологию как не зависящую от запутанных проблем американских индейцев и расовых проблем, потому что смог приблизиться к «научному» контексту для укрепления своих профессиональных амбиций и притязаний на профессионализацию данной дисциплины. Когда же Боас все-таки стал высказывать соображения относительно расы, он сделал это на очень специфическом основании: он полагал, на основании краниологических и различных других «научных» измерений, что евреи из Центральной Европы были ничуть не менее смышленными, чем средние американцы.

Недвусмысленно обозначая свою позицию как естественнонаучную, Боас дистанцировался от грязных и проблематичных расовых (и классовых) дискуссий, в которые ранее была вовлечена американская «этнология». К тому же, будучи по происхождению немцем, плохо говорящим по-английски, Боас писал свои труды на «научном» языке, который не обязан был быть литературным. В этом отношении он

явно отличается от английского этнографа Малиновского⁷, чье произведение «Золотоискатели юга тихоокеанского побережья» остается авторитетным трудом, отмеченным литературным мастерством. Короче говоря, Боас сознательно дистанцировался от той гуманистической традиции, из которой выросла антропология. Его успех был признаком роста значимости общественных наук, которые, как я уже ранее отмечал, сами были продуктом тревог и дезориентации Европы в конце XVIII - начале XIX веков (и волн последующих потрясений, которые охватили Европу после французской революции и последовавшего за ней католического ренессанса).

Так как Боас позиционировал себя в качестве «ученого», а не «литератора», он не был обязан писать на хорошем литературном английском языке. Столь же важно, что он смог избежать рассмотрения проблем социальной ответственности, так как то, о чем он писал, преподносилось как имеющее отношение к миру природы, в который должны быть включены человеческие взаимоотношения. Данный подход был чреват эпистемологической путаницей.

Возникли расхождения во взглядах между социальной антропологией в Англии, где критерием были полевые исследования и где с неодобрением относились к концепции культуры, и культурной антропологией в США, где главенствовала концепция культуры, однако при этом избегались «культурно обусловленные» противоречия и конфликты, так как во главу угла ставилась материальная культура.

Поэтому, естественно, взгляды Боаса остались связаны с немецкой традицией в антропологии и с естественнонаучными взглядами. Существенно важно, что академическая респектабельность в конце XIX и значительной части XX веков была связана с немецкой традицией. Если бы Боас был сербом, поляком или болгаринем и не говорил бы по-немецки, то весьма сомнительно, что он прожил бы столь же насыщенную профессиональную жизнь. По контрасту с ним, Малиновский, подобно Конраду⁸, был поляком, для которого литературный английский был обязательным, но который никогда

⁷ Малиновский Бронислав Каспер (1884-1942) – английский этнограф, основатель функциональной школы в этнографии. Прим. перев.

⁸ Конрад Джозеф (настоящее имя и фамилия Юзеф Теодор Конрад Коженевский) (1857-1924) – английский писатель. По национальности поляк. – Прим. перев.

не утрачивал связей со своей матерью и Польшей. К счастью, у нас есть личные дневники и полевые записи Малиновского. В них дано литературное выражение его переживаний, мыслей и чувств, поистине не имеющее себе равных.

Во Франции в 1920-е и 30-е годы «Африканский фантом» Мишеля Лейриса пробудил интерес к обществам, о которых у нас имелись весьма смутные представления. Лейрис был тесно связан с французскими сюрреалистами и открыто признавал важную роль воображения. Еще одно направление во французской антропологии было направлением «религиозных социологов», дюркгеймианцев, представленных в рассматриваемый период Герцем и Марселем Моссом⁹. Мосс считал себя компаративистом и, подобно Аристотелю, живо интересовался классификацией. До Второй мировой войны, оставаясь почти что незамеченными, традиции ренессансного гуманизма и естественных наук существовали бок о бок внутри этнологии во Франции. После войны в данной области, несомненно, доминировал Леви-Строс¹⁰, в этот раз с утверждениями относительно классификации и языка, которые соединялись в «структуры». И опять же, эпистемологические махинации представляли данную дисциплину как такую, в которой антрополог мог быть одновременно научным этнологом и разгадывателем мифов, потому что опыт мог «пониматься» через посредство модели лингвистической структуры в традиции Бенвениста¹¹ и Соссюра¹². Таким образом, формулировка Лакана¹³:

⁹ Мосс Марсель (1872-1950) – французский этнограф и социолог, племянник и ученик Дюркгейма. Основные работы в области изучения архаических обществ. – Прим. пер.

¹⁰ Леви-Строс, Клод (1908-2009) – французский этнограф и социолог, один из главных представителей структурализма. Создал теорию первобытного мышления, во многом противостоящую теории Л. Леви-Брюля. – Прим. пер.

¹¹ Бенвенист Эмиль (1902-1976) – французский языковед. Труды по общему и европейскому языкознанию, иранскому языку, общей семантике. Автор теории структуры индоевропейского корня. – Прим. перев.

¹² Соссюр Фердинанд де (1857-1913) – швейцарский языковед. Впервые предложил рассматривать язык как систему (структуру), разграничил лингвистику языка и лингвистику речи, синхронию и диахронию. – Прим. перев.

¹³ Лакан Жак (1901-1981) – французский философ, основатель структурного психоанализа. – Прим. перев.

бессознательное - это язык, позаимствовала многое из этой структуралистской традиции.

Прежде чем я продолжу свой рассказ об истории эпистемологической путаницы идей, которая, как я надеюсь, становится более ясной, позвольте мне на некоторое время прервать свое повествование и описать ту путаницу идей, которая преследует не только антропологию, но все общественные науки. Чтобы это сделать, крайне полезно обратиться к работе Джамбаттисты Вико¹⁴.

II

Как отмечал Джамбаттиста Вико в XVIII веке в своем труде «Основания новой науки об общей природе наций» (третье издание этой работы было опубликовано в 1744 году), следует проводить фундаментальное отличие между, с одной стороны, «conscienza» (осознанием или пониманием) и «scienza» (знанием или наукой). Объект «conscienza» - «il certo» или уверенность; объект «scienza» - «il vero» или истина в смысле универсально применимых принципов¹⁵.

То, что предлагает Вико, - не что иное как радикальное эпистемологическое разделение между естественными науками, с одной стороны, и общественными и гуманитарными науками – с другой. Это в точности то самое разделение, которое, как мы видели, история антропологии в XX веке пыталась уничтожить, разрушить, преодолеть. Насколько я его понимаю, Вико говорит, что, поскольку мы являемся людьми, мы понимаем других людей посредством своей человеческой природы. Хотя данное утверждение может казаться очевидным, оказывается, что это далеко не так. Например, в антропологии с ее теориями кровного родства, экономических систем обмена,

¹⁴ Вико Джамбаттиста (1668-1744) – итальянский философ, один из основоположников историзма. Основное сочинение «Основания новой науки об общей природе наций». – Прим. перев.

¹⁵ Для Вико знание природного мира, получаемое через посредство пяти органов чувств, связано со страстями и с тем, что люди могут знать изнутри, как это имеет место. Однако в XVIII веке традиция сенсуалистов (например, Юма, Локка, Гельвеция, Ламетри («Человек-машина»)) объединила две эти разновидности знания в одно, и эмпирическое наблюдение было провозглашено тем стандартом, посредством которого может выноситься суждение о достоверности знания.

символизма и ритуальных действий, часто оказывалось, что люди не изучают (и не испытывают потребности это делать) те феномены, относительно которых они делают вид, что представляют их как можно более объективно, как они могут, например, исследовать слизняка или рыбу, наблюдая за ее поведением и внося ее морфологическое строение в схему природной классификации. Вико полагает, что, поскольку антропологи – это прежде всего люди и лишь потом антропологи (сколь бы спорным этот тезис ни выглядел временами), природа их знания должна необходимо проистекать из их человеческого опыта. Поэтому имеет место базисный эпистемологический разрыв между естественными науками, такими как физика или биология, с одной стороны, и гуманитарными дисциплинами, с другой. Мы все испытываем реальный дискомфорт при виде собственных внутренностей, когда они подвергаются воздействию хирургов, которые знают нас лишь посредством того, что они видят на экране или в границах операционного поля.

В основе подразумеваемой фундаментальной предпосылки проводимого Вико различия лежат эмоции. Эмоции уместны для «*il certo*» (уверенности), потому что тот концепт и та эпистемологическая область, которую охватывает данное понятие, проистекает от «*conscienza*», осознания и понимания (которые выражаются одним и тем же словом в итальянском и французском языках). Проводимое в английском языке различие между этими двумя словами делает аргументацию Вико более трудной для понимания. Для Вико эмоциональное знание (которое лежит внутри «изменений человеческого рассудка») является существенно значимой частью его аргументации. В действительности, Вико делает эмоции и осознание объектом «уверенности» (*il certo*), в отличие от рационального знания природного мира (*il vero*). Противопоставляя свою позицию рационализму Декарта, Вико усматривает происхождение языка не в какой-либо рациональной потребности формулировать мысли, а, скорее, в эмоциях благоговения и ужаса, вызываемых неистовой грозой. Первобытные мужчина и женщина сидят в пещере, будучи неспособны говорить. Идет сильнейшая гроза, со вспышками молний и оглушительными раскатами грома. Внезапно, и в качестве отклика на переполняющие

его чувства, мужчина (тенор?) разражается песней, дающей начало языку.

Согласно объяснению Вико: «Вначале людей переполняют чувства без какого-либо их осознания, затем они воспринимают происходящее в обеспокоенном и возбужденном душевном состоянии, наконец, они размышляют с ясным умом. Эта аксиома является принципом поэтических сентенций, которые формируются чувствами страсти и эмоции, в то время как философские сентенции формируются посредством рассуждения и обдумывания. Чем в большей степени философские сентенции поднимаются к универсалиям, тем более они приближаются к истине; чем ближе первые опускаются к частностям, тем более определенными они становятся» (pp.75-75, разделы 218-219).

Несомненно, в проведенном Вико различии есть много скрытых смыслов для психоанализа. Один из них заключается в том, что мир людей может быть познан, а природный мир (мир, созданный Богом) никогда не может быть понят с «уверенностью» (*il certo*), потому что он внушает благоговейный страх и находится вне пределов человеческого понимания. Поэтому Вико высказывает предположение о том, что чересчур узкое сосредоточение на природном мире за счет исключения человеческого мира является своего рода высокомерием, разновидностью склероза рассудка, который не дает места страстям или неизвестному и всецело является антикартезианским. В то время как Декарт в своем «Рассуждении о методе» сделал монолитное сомнение основой своей системы и метода, Вико провел различие между двумя разновидностями знания (*il vero* и *il certo*) и сделал его основой своей системы. Для Декарта, также, имеет место лишь одна форма истины и уверенности: к которой мы приходим в результате сомнения в показаниях наших чувств. Это делает Декарта скрытым сенсуалистом под личиной рационалиста. Кроме того, метод Декарта кладет конец этому различию, преобладавшему с ренессанса до XIX века, между моральными и физическими науками. Полученный результат, если посмотреть на это в целом, состоит в том, чтобы сделать рассудок научным, а науку рассудочной; чтобы считать знанием лишь то, что может быть доказано и рассмотрено как приемлемое, когда оно рассматривается в

свете господствующих теорий причинности и логики¹⁶. Антикартезианская позиция Вико находится в противоречии со всей сенсуалистско-рационалистической традицией; его подход может рассматриваться как фундаментально отличный от структуралистских, постструктуралистских, деконструктивистских и модернистских предположений, а также от предположений теоретиков рационального выбора, бихевиористов, когнитивистов, как и нейробиологов. Многие общественные науки основаны на наблюдении, которое исключает эмоции наблюдателя в качестве существенно значимой части того, что наблюдается. С точки зрения открытой Вико перспективы, такие подходы, поэтому, не учитывают «il certo».

Как он отмечает в конце своей книги, «эта наука (что означает – новая наука о человеке, которую он создает) неразрывно связана с исследованием благочестия, и ... тот, кто не является благочестивым, не может быть истинно мудрым» (р.426, раздел 1112). Другими словами, для Вико человеческий мир включен в природный мир, область благочестия и трепета. Однако человеческий мир может быть познан и понят, в то время как его более широкий контекст может постигаться лишь в той степени, в какой он дается человечеству для понимания универсальных принципов и законов, и это понимание подчинено человеческим ограничениям. Базисный акт благочестия поэтому необходим для понимания того, что имеется базисное различие между миром человечества и природным миром; соединение их в один общий мир, что склонна делать эмпирическая и сенсуалистская традиция, является выражением отсутствия благочестия и невежеством.

Вот, возможно, наиболее примечательный пассаж из данной книги: «Но в ночь непроглядной тьмы, окутывающей самую глухую древность, столь далеко отстоящую от нашего времени, сияет вечный и неизменно горящий свет несомненной истины: что мир гражданского общества, несомненно, был построен людьми и что его принципы следует поэтому искать внутри модификаций нашего собственного человеческого рассудка. Всякий, кто рассуждает об этом, не может не подивиться тому, что философы направляли всю свою энергию

¹⁶ Налицествует некоторая ирония в выборе Гейзенбергом терминов, когда он описывает «принцип неопределенности». В свете Вико то, что исследует Гейзенберг, необходимо является неопределенным, так как это может быть лишь «истинным».

на изучение мира природы, который, так как он был создан Богом, только Ему одному и может быть известен; и что они пренебрегали изучением мира людей, или гражданского мира, который, так как он был создан людьми, только люди и могут познать»¹⁷.

Такое эпистемологическое различие также проливает свет на то предпочтение, с которым современное американское общество относится к физическим наукам. Бихевиоризм кладет конец такому различию и напряжению между этими двумя порядками объяснения, делая наблюдение и универсальные принципы главным критерием достоверности и законности и, таким образом, пренебрегая внутренним миром мыслей и чувств, миром человеческого опыта («Новая наука» Вико).

В то время как цель естественнонаучного знания состоит в рассеивании невежества и объяснении рационально объяснимых феноменов, таких как движение облаков или падение яблока, цели систем верований и культурных систем какого-либо вида фундаментально отличны и зависят от постановки фундаментально иных вопросов. В общих чертах, наука склонна основываться на том, что может быть наблюдаемо и/или экспериментально повторено. Системы верований, с другой стороны, зависят от невидимых сил, которые невозможно познавать, кроме как через эмоции и человеческие переживания. Лишь системы верований адресуют людям вопросы типа: Почему я? И почему именно теперь?

III

Позвольте мне проиллюстрировать конфликт между объясняемыми мирами на примере работы оксфордского социального антрополога Е.Е.Эванса-Причарда «Магия и колдовство среди племени Азанде». Эванс-Причард отмечает, что Занде¹⁸ (которые заняли часть того, что когда-то называлось англо-египетским Суданом) строят

¹⁷ Там же (р.96, раздел 331) Вико подробно обсуждает проблему происхождения богов в следующем отрывке: «Так что страх породил богов в мире; не страх, пробуждаемый в людях другими людьми, а страх, пробуждаемый в них ими самими» (р.120, раздел 382).

¹⁸ Эванс-Причард описывает данное племя как племя Азанде, а группы индивидов как Занде.

Глава 12

свои дома на сваях, которые иногда обрушиваются. Эванс-Причард пытался объяснить им, что эти сваи поедаются термитами и что поэтому данная проблема возникает из-за термитов. Однако они никоим образом не были удовлетворены этим объяснением, так как оно было безличным и рассматривало термитов как средство разрушения: термиты были причиной, а крушение дома – следствием. Для Занде подлинный вопрос стоял так: почему данный конкретный человек сидел под домом в тот конкретный момент, когда данный дом обрушился? Когда уроженец Запада пытался им объяснить, что причиной обрушения были термиты, они не понимали, почему такой несущественный факт мог выдвигаться как существенно значимый, потому что он оставлял без ответа главный вопрос.

В свете данного примера становится очевидно, что объяснения могут оцениваться в соответствии с типом задаваемого вопроса. На вопрос: почему падают яблоки - у нас есть готовый ответ: из-за силы притяжения. Однако такой ответ не объясняет, почему именно данное яблоко упало на мою голову (а не на голову кого-либо еще) в данный конкретный день, а не в другое время. Такая специфика объяснения является одним из ресурсов антропологического объяснения. Но мы вряд ли когда-либо сможем защитить нашу склонность к психологическим объяснениям от бихевиористской критики, которая не понимает тех вопросов, которые мы должны задавать как часть осуществления нашей профессии.

IV

Вновь возвращаясь теперь от Вико и Занде к нашему обсуждению того, как и почему воображение было сравнительно забыто в качестве фокуса в антропологии с начала XX века, я надеюсь, что возможно более ясное понимание того эпистемологического различия, которое, по моему мнению, столь существенно важно для понимания интеллектуальных и культурных ресурсов нашей дисциплины, а также для ее возможностей в будущем. Охватывающая четыре области исследования, организация департаментов антропологии в США (археология, физическая антропология, культурная антропология и (в некоторых департаментах) лингвистика и приматология) еще раз

показывает, сколь запутанны эпистемологические различия среди различных субдисциплин, которые все сгруппированы под одним названием «антропология». Если мы склонны утверждать, что все они одинаковы, мы немедленно окажемся перед лицом высказанных Вико возражений, а затем перед лицом нехватки тех ресурсов, которыми мы обладаем, во-первых, как люди, и, во-вторых, как антропологи, для использования себя в качестве наблюдателей, соответствующих нашей области наблюдения. Археологи имеют дело с руинами, которые не обладают речью; физические антропологи имеют дело с костями, которые не обладают движением; приматологии имеют дело с животными, которых мы не можем понимать с помощью собственного человеческого опыта, кроме как, возможно, посредством экстраполяции, так как все они живые существа. Однако так называемый переход к антропологии, охватывающий четыре области исследований, продолжает традицию Боаса, который недвусмысленно помещал антропологию в раздел естественных наук, и даже усиливает то пристрастное отношение к материальной культуре, которое мы унаследовали вследствие самой концепции культуры.

Что вызывает у меня удивление в свете истории антропологии, так это то, что антропологи не осознавали все богатство своей исторической традиции гуманизма. Точно так же они не понимали невозможность для антропологии когда-либо стать наукой в соответствии с моделью физических наук. Поэтому вопрос о том, является ли антропология описательной дисциплиной или научной – неправомошен. Подобно другим общественным наукам, антропология никогда не сможет быть ничем другим, кроме как гуманитарной дисциплиной, потому что ее объект – люди, и практикующие ее специалисты также являются людьми. С эпистемологической точки зрения, это приводит к человеческой убежденности, а не к универсальной истине. Парадоксальным образом, проведенное Вико различие в настоящее время делает проблематичными не только науку, но также религию и наши предположения относительно универсальных истин.

Когда я был в Калифорнийском университете Лос-Анджелеса, Карлос Кастанеда¹⁹ только что получил докторскую степень по ан-

¹⁹ Кастанеда Карлос Сальвадор Арана (1925-1998) – американский писатель, мистик, этнограф и антрополог. – Прим. перев.

тропологии, и весь департамент антропологии возмущался по этому поводу. Как он искажал свой материал, сколь это возмутительно, какое это оскорбление академической респектабельности! Археологи и физические антропологи, естественно, наиболее категорично высказывались на этот счет, говоря, что столь ненаучное поведение было непростительно и что нечто подобное никогда не смогло бы произойти внутри их субдисциплины. Естественно, я не хочу сказать, что нечто подобное имеет место и что следует восхищаться человеком, которому удастся выдать абсолютную подделку за признаваемые законными полевые исследования. Конечно же, антропологическая область деятельности является ремеслом, подобно любому другому ремеслу, и у нее есть свои принципы работы. Однако признавать незаконной деятельность любых антропологов, которые станут использовать свое воображение, и утверждать, что данная дисциплина не имеет ничего общего с воображением, будет столь же вредоносно для законного осуществления данной профессии. Моя цель, в действительности, состоит в расширении базиса утверждений как академической, так и социальной релевантности.

Давайте в этой связи рассмотрим полемику, начатую Дерекком Фримэном по поводу полевых исследований Маргарет Мид на Самоа и в Новой Гвинее. Фримэн утверждал, что он, а не Маргарет Мид, записывал «вещи как они есть». Более того, он полагал, что материалы Маргарет Мид были искажены вследствие недостаточно «научного» подхода к полевым исследованиям. В настоящее время понятие искажения в гуманитарных и общественных науках отличается как от понятия подделок в искусстве, так и от понятия фальсификации в естественных науках. Здесь в игру вступает важное значение воображения. И если полевые исследования какого-либо исследователя или их оценка в этнографических трудах могут быть «искажены», тогда остается мало места для воображения. По контрасту, воображение действительно может прийти на помощь мошеннику в искусстве, однако в сфере искусства индивид не утверждает, что «истина» является универсальной истиной, и поэтому природа обмана не является столь оскорбительной для нашего представления о естественном порядке вещей в мире.

Имеет место еще одна перспектива по поводу всей полемики Фримэн/Мид. Она связана с использованием данных полевых иссле-

дований в нашей собственной культуре. Несомненным является тот факт, что Маргарет Мид оказала намного большее влияние на многих молодых женщин своей книгой «Взросление на Самоа», чем Фримэн своими трудами о неадекватности полевых исследований Мид. Так что одним из факторов при оценке этнографических работ является не только их предполагаемая точность, но также их воздействие на ту культуру, частью которой является этнограф. Труды Мид, несомненно, оказали значительное воздействие на женские движения в США. Разве это не значимый факт при оценивании ее как этнографа? Она была, по своей сути, в первую очередь – человеком, и лишь во вторую – этнографом.

И здесь мы затрагиваем всю проблему этнографий и полевых записей. Они отличаются друг от друга фундаментальным образом, так как этнографам приходится защищать свою научную репутацию, и они неизбежно исходят из тех публичных/личных представлений, с которыми они согласны. Неотъемлемой частью написания этнографической работы является представление о том, как она будет читаться дома. Так что этнографические работы, таким образом, создаются, исходя из, по меньшей мере, четырех параметров: реальных полевых исследований, частных записей в полевых условиях, официальной этнографии и различных академических и политических контекстов, в терминах которых этнография оценивается после ее публикации. Хотя этнографические исследования предназначались для описания жизни племени Бонга Бонга, они неизбежно будут отражать переживания этнографа с Бонга Бонга, включая описание того, почему, во-первых, она или он отправился к ним, и какое значение могут иметь отчеты об их опыте пребывания среди Бонга Бонга, когда этнограф возвращается домой. Какие бы усилия ни прилагал этнограф, он не сможет описать жизнь племени Бонга Бонга точно таким же образом, каким он мог бы описать кузнеца или поведение протона.

Все это приводит к очевидному заключению: что человеческий труд, подобно ландшафтам природного мира и миру живописи и скульптуры, необходимым образом проникает к нам через наше переживание того, что мы постигаем, и, таким образом, с необходимостью пробуждает наши эмоции. Они пробуждаются не только во время непосредственного переживания того или иного события (на-

пример, во время наблюдения антропологами некоторого особого ритуала или события), но также в наших воспоминаниях и историях этих чувств, и в наших суждениях по поводу этих чувств. Этнографии, подобно человеческим мирам, которые они описывают, развиваются через процесс схемы и коррекции. Они являются не достоверными записями пережитого опыта, а, скорее, конструкциями соответствующей модели.

Так как мир людей является одновременно миром вещей и представлений, мы можем обладать верой в преобразующую мощь наших представлений. Кроме того, такая вера коренится в том факте, что различие между реальностью и фантазией само является воображаемым. Нет никакого способа выделения реальности без привлечения различия между реальностью и фантазией, которое, само по себе, исключает единственное в своем роде физикалистское и сенсуалистское определение. Как заметил Фрейд, бессознательное, это тоже часть реальности. И оно также является частью реальности как того, что (так и того, кого) наблюдает антрополог, а также частью его самого. Сановник, которого приглашают заложить фундамент некоторого общественного здания, делает три легких постукивания по камню отбойником. Отбойник настоящий, но таков ли и удар? Все это приводит на память комментарий Фрейда по поводу сновидения Доры о пожаре, от которого она проснулась в ужасе. Данное сновидение, отмечал он, было воображаемым. Однако страх был реальным. Но, можем добавить мы, на проводимое нами различие между тем, что является реальным, а что – воображаемым, подобно аналогичному различию в бодрствующей жизни, неизбежно влияют наши чувства. Мне кажется, что целью Фрейда был не рассказ о том, как отличать реальность от фантазии, а, скорее, обращение нашего внимания на то, сколь нераздельны эмоции для проведения какого-либо различия между ними двумя.

Все это еще более подчеркивает важное значение проведенного Вико различия между *Il vero* и *Il certo*. Если само это различие необходимым образом основывается на человеческих способностях воображения, тогда, действительно, представляется странным, что мы в XX и XXI веках крепко придерживаемся нашей потребности в универсальных истинах, несмотря на то, каким образом это желание идет вразрез с нашей гуманистической традицией. Не требуется

быть релятивистом, чтобы ратовать за ограничения универсальных истин.

Это приводит меня к еще одному моменту, связанному в этот раз с последующим ходом развития в нашей антропологической традиции со времени примерно от Второй мировой войны до наших дней. Неуместный чрезмерный акцент на *il vero* Вико продолжает иметь место как в трудах структуралистов, таких как Леви-Строс, так и в трудах универсалистов, таких как Фортес, Devereux или Спиро, чьи аргументы об универсальности эдипова комплекса содержат много того, что заслуживает внимания. Они усиленно выступают против культурных релятивистов (таких как Кребер, Гершковец, Гольдшмидт, Гирц, Оге, Бурдьё). Сходным образом, субъективистские антропологи, такие как Крапанзано, Розальдо и Крэк (и психоаналитики, такие как Баллас, Лихтенберг или Столороу) знают, против чего они восстают, но не используют гуманитарную традицию, чтобы это делать; они понимают, что не хотят универсалистской *il vero*, однако не призывают себе на помощь все значения проведенного Вико эпистемологического отличия. К тому же, когда они говорят о «субъективности», иногда трудно понять, к чьей субъективности они обращаются и каким образом она известна, как во влиятельной книге Крапанзано Tuhumi.

Затем имеют место различные отношения к грамотности, языку и качеству трудов, которые, грубо говоря, склонны разделять антропологи. Те из них, которые выступают в защиту антропологии как естественнонаучной дисциплины, принимают функционалистское отношение к языку: следует лишь «говорить о том, как нечто происходит», без риторики или тщательной обработки. Те из них, которые выступают в защиту антропологии как повествовательной традиции, подобно Малиновскому, Турнеру или Гирцу, уделяют большее внимание языковой стороне трудов. Как я ранее упоминал, Боас никогда не смог бы сделать в США карьеру профессионального литератора, так как его знание английского языка было столь плохим. Лишь в качестве научного сотрудника он мог попасть в точку и представлять себя в качестве поставщика истины в русле великой немецкой традиции. Так что часто можно догадаться о базисных ориентациях на основании самого качества языка.

Глава 12

Такова, следовательно, существенно важная значимость человеческого воображения в любом исследовании других людей, которая составляет критерий того, что мы в настоящее время (возможно, неудачно) называем «общественными науками». Итальянский ренессанс с писателями, такими как Пико дела Мирандола, сосредоточил внимание на важной роли воображения при определении высокого положения человечества, и также при определении того, что отличает его даже от самого ближайшего к нему животного. Вследствие путаницы между «*il vero*» и «*il certo*», по моему мнению, писатели неумышленно впали в религиозную тональность и затем вкладывали ее в то, что представлялось как «наука», которая затем исключает «*il certo*» в качестве законного знания. Хотя часто говорилось, что наука является религией современного человека, мне кажется, что при этом не улавливалась важность этого утверждения. Ибо, парадоксальным образом, посредством перемещения знания на одну из двух платформ: либо «*il vero*» (универсальная истина), либо релятивистская позиция (то, что делают Бонга Бонга, правильно для Бонга Бонга), то, что при этом целиком упускается из виду, так это проведенное Вико измерение «*il certo*», и эпистемологическое основание данного измерения основано на человеческом воображении.

ГЛАВА 13

РОЛЬ ВЕРЫ В ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУКАХ

Позитивизм – это учение, о котором много говорится, однако мало понимается. Обладая центральной значимостью для истории общественных и бихевиоральных наук, позитивизм предстает в широко отличающихся обличьях: как логический позитивизм Венской школы, как разновидность анти-теоретического эмпиризма, которую ругали многие теоретики, и как доктрина веры для возрождения фрагментарного общества. Концентрируя свое внимание на последнем аспекте, автор исследует развитие позитивизма во Франции XIX века в трудах Сен-Симона, Конта и Дюркгейма, которые все подчеркивали роль веры в формировании убежденности, или, самое малое, для того, чтобы не давать хода сомнению. Мышление этих французских позитивистов связывается далее с прагматизмом Уильяма Джеймса.

Марсель Мосс, племянник Эмиля Дюркгейма, однажды написал, что имеется много мертвых лун на небесном свете разума. Одной из них является позитивизм¹. Хотя позитивизм обычно ассоциируется с рациональным, логическим и преднамеренным социальным усовершенствованием и социальной инженерией, есть основания для исследования его корней в религиозных верованиях и чувствах. При взгляде на позитивизм XIX века, мы видим акцент на веру и чувство, который заметно отличается от современных понятий позитивизма. И действительно, такие исследователи, как Джеффри Александер и другие, критикуют позитивизм за чрезмерную эмпиричность. Следовательно, имеет место некое топтание на месте в определении смыслов позитивизма от Конта до настоящего времени, которое, как я попытаюсь это обосновать, важно принимать во внимание и по-

¹ Исследование данной статьи очень многим обязано Совету образовательного развития Калифорнийского университета Лос-Анджелеса, духу сотрудничества его состава, и проникательным и постоянным вопросам моих студентов в течение трехлетнего периода. Ряд моих друзей и коллег (Роберт Бенсон, Поль Боханнан и Мельфорд Спиро) также ее читали и высказали много полезных критических замечаний. Я выражаю всем им свою благодарность.

нимать современным исследователям в области общественных наук². Я надеюсь, что данная статья будет содействовать возрождению интереса к зарождению и превратностям развития позитивизма³.

² Тот позитивизм, о котором я здесь говорю, можно отличить от логического позитивизма Венской школы, который может быть более уместно связан с возникновением структурализма и с идеями, связывающими структуру языка со структурой мышления. В некоторых отношениях, логический позитивизм представляет собой разновидность рационализма, против которого выступали многие прагматистские позитивисты. Позитивизм Дюркгейма и Уильяма Джеймса делает акцент на идеях процесса, постоянного движения и функционирования; тогда как логический позитивизм Венской школы акцентирует внимание на идеях структуры. Кроме того, тот позитивизм, о котором я здесь пишу, крепко связан с национальными/культурными традициями. Имеются работы, посвященные позитивизму, в Мексике, Алжире, Аргентине, Бразилии и т.д., тогда как логический позитивизм, в отличие от него, как философское движение, не связан напрямую с политической или социальной повесткой дня.

Однако тот позитивизм, о котором я здесь пишу, также существенно отличается от того позитивизма, который критикуется современными исследователями в области естественных наук. Рассмотрим, например, определение Джеффри Александера: «Первыми двумя постулатами, центральными для убежденности позитивизма, являются: постулат о существовании радикального разрыва между эмпирическим наблюдением и неэмпирическими утверждениями, и вытекающий из него второй постулат о том, что, вследствие такого разрыва, более общие интеллектуальные предметы обсуждения – которые называются «философскими» или «метафизическими» – не имеют фундаментальной значимости для практики эмпирически ориентированной дисциплины. Третий постулат, который завершает то, что может быть названо триадической основой позитивистской ориентации, заключается в том, что, так как такое устранение неэмпирических связей считается отличительной чертой естественных наук, любая подлинная социология должна придерживаться научного самосознания. (Jeffrey C. Alexander, *Positivism, Presuppositions and Current Controversies*. (Berkeley: U. of California Press, 1982, p.5.)) И Александер продолжает в этой работе жестоко критиковать позитивизм за его анти-теоретический уклон, странная критика в свете материалов в этой работе. Много изменилось между позитивизмом Конта и Дюркгейма (и Джеймса) и тем позитивизмом, который Александер намеревается разгромить. Однако эти сдвиги еще должны быть описаны и поняты.

³ Например, во вступительной статье в Энциклопедии общественных наук выдвигается утверждение, что позитивизм XX века не имеет ничего общего с позитивизмом XIX века, и что поэтому нет даже надобности определять позитивизм XIX века. По существу, ее автор утверждает, что эти два вида позитивизма не связаны друг с другом. В данной статье продолжается длительное обсуждение Венского кружка (Шлик, Карнап, и др.), и в ней полностью исключается рассмотрение таких фигур, как Дюркгейм, Джеймс и функциональные/прагматистские позитивисты.

Позитивизм зародился вначале во Франции в канун французской революции и в то время, когда религиозное возрождение охватило Европу⁴. Вообще говоря, начало «современной» эпохи, период, наступивший после французской революции, характеризовался глубоко подорванной верой в способности разума и недоверием к рационалистическим объяснениям относительно того, что было известно или неизвестно, постижимо или непостижимо. Такие рационалистические объяснения были крепко укоренены в иудео-христианской традиции. В этот период политического, религиозного и интеллектуального переворота во Франции и в Европе в конце XVIII и в начале XIX веков, позитивизм был рожден в трудах Клода Анри де Сен-Симона и Огюста Конта.

Как реакция на моральные и социальные неурядицы периода революции, новая вера Конта в возможность доступного для понимания социального порядка зависела от его неукротимой уверенности в силе идей. Новый социальный порядок мог быть построен, лишь если каждый человек будет уверен в его неизбежности, подобно второму пришествию. Однако будучи воспитан в деистической, космополитической традиции эпохи Просвещения, Конт даже имплицитно не мог полагаться как на присутствие Бога на небесах, так и на

⁴ Мой интерес к позитивизму проистекает от чтения первоисточников, которые будут цитироваться в этой статье. Я не прорабатывал вторичные источники, приводимые в данной статье, из-за границ ее объема. На написание данной статьи повлияла моя предшествующая работа по общественному мышлению в конце XVIII века, по идеологиям и *Societe des Observateurs de l'Homme*. Смотрите, например, Kilborne, "Anthropological Thought in the Wake of the French Revolution; La Societe des Observateurs de l'Homme" // *European Journal of Sociology* 23 (1982), pp.73-91, и Sergio Moravia, *La Scienza dell'uomo nel Settecento*. (Roma: Lantera, 1970; пересмотренное и исправленное ред. 1978). Я не провожу в этой статье подробную ясно выраженную связь, однако мне представляется не вызывающим сомнений, что тот позитивизм, о котором я говорю, во многих смыслах является продолжением трудов идеологов, с их акцентом на социально уместном, относящимся к делу и просветительски полезном знании. Многие из них играли видную роль в образовательных реформах в период Директории и были политическими деятелями. Они отвернулись от абстрактного знания, сосредоточив усилия на знании, которое «работало», то есть, на прагматистском понимании. В определенных отношениях, они строили на фундаменте предшествующего свершения, публикации *Энциклопедии Денни Дидро* и *Жаном д'Аламбером*, которые показали, сколь тесно гуманитарные науки были связаны с естественными науками, а прикладные гуманитарные науки – с образованием.

ранее заслуживавшее доверие христианское обоснование для гарантирования идей социального порядка. Вместо этого, заимствовав ряд идей из святого Павла и Нового Завета, он выковал новую риторику социальных идей, постулируя любовь, порядок и прогресс в качестве великих, безличных идей, управляющих человеческим космосом. Такая позиция, которая априори определяет как доступное для понимания как раз то, что требуется допустить – и в чем нельзя сомневаться – в настоящее время представляется странностью в созданном таким образом позитивизме.

Однако эта позиция Конта свидетельствует о многом в отношении базовых интеллектуальных дилемм общественных наук. Подобно другим позитивистам, она была нужна Конту по двум причинам. Он предполагал, что принципы социального порядка доступны для понимания человеческим интеллектом, что нет непостижимых социальных явлений. И он также предполагал, что вера в эти принципы социального порядка придаст им, в конечном счете, неоспоримую мощь и универсальную значимость. По сути, за его необычной космологической системой⁵ стоят проблемы веры – доступности для понимания идей, и сомнения как относительно социального порядка, так и относительно человеческой природы. В позитивистской риторике, наука может основываться лишь на «реальностях». Неудивительно, что Конт объявил себя верховным жрецом религии человечества и, со всем пылом подлинного прозелита, стал провозглашать «реальность» и «истину» тех принципов, на которых основывал свою науку об обществе (Любовь, прогресс и порядок).

Однако, несмотря на страстные, глубоко волнующие усилия Огюста Конта, проблема сомнения, которая стала неизбежной благодаря Рене Декарту, продолжала тревожить социальную науку. Все теоретики позитивистской ориентации, от Сен-Симона и Конта и далее, проникались духом крестоносцев, чтобы уничтожить гидру сомнения. Следовательно, эти теоретики приводили доводы в пользу потребности (и желания) верить.

⁵ На моих семинарах в Калифорнийском университете Лос-Анджелеса по позитивизму студенты неизменно реагировали на идеи французских позитивистов Конта и Дюркгейма со скептицизмом и тревогой, отмечая их связь с тоталитаризмом. По моему мнению, сложные связи между позитивизмом и тоталитаризмом как космологическими системами еще нуждаются в полноценном исследовании.

Фундаментальную, неподатливую «реальность» со времен Декарта и, в особенности, со времен Георга Гегеля (1807), можно концептуально представить как непрерывно продолжающийся процесс сомнения и отрицания. Люди, согласно данной аргументации, создают себя, формируют собственное Я путем сомнения и отрицания того сознания, посредством которого они мыслят, и того, о чем они мыслят. Самосознание становится процессом, посредством которого можно предвидеть сомнение и отрицание. Для Эмиля Дюркгейма, возвышенного теоретика позитивизма и наследника традиции Конта, диалектическое движение между священным и мирским порождает сознание избегания (табу), которое, в свою очередь, составляет «доказательство» деятельности отрицания. Священное отрицает мирское, и мирское отрицает священное; они всегда исключают друг друга, сам процесс отрицания лежит в основе процесса распределения по категориям, который служит пробирным клеймом всякого мышления. Данное гегелевское понятие отрицания служит основой *Элементарных форм религиозной жизни* (1912) Дюркгейма.

Акцент на том, каким образом сами идеи приобретают силу, на том, каким образом коллективные представления вступают во взаимодействие, подстраиваются друг к другу и стимулируют друг друга, может быть связан с идеологами и с наукой относительно идей, которой они содействовали. Создавая свои труды на фоне французской революции (в особенности, в 1780-ые и 1790-ые), идеологи верили в потенциальную универсальность мышления и истолкования, и решительно утверждали, что возможно и полезно детально изучать становление идей и то, каким образом они функционируют как части системы. Такой идеологический функционализм повлиял на позитивистов. На труды американского философа Уильяма Джеймса, создателя собственной разновидности прагматизма, которого обычно вообще не связывают с традицией позитивизма, глубоко повлияли позитивисты и идеологи. Сколь бы якобинскими ни могли казаться позитивистские идеи во Франции, сколь бы прямыми трансляциями французской политики и тенденций к централизации со стороны французского правительства и образовательной системы ни могли они нам казаться, позитивизм содержит в себе такую особенно мощную смесь картезианства и христианской идеологии, что

он оказал могущественное воздействие на исходные предпосылки в общественных науках по всему западу⁶.

В «прагматическом позитивизме» Джеймса также особо подчеркивается связь позитивизма, взятого в целом, как с крахом веры эпохи Просвещения в разум, так и с «волей верить», которая, хотя она сделалась известной благодаря Джеймсу, также характеризует позитивизм. Рациональность является для Джеймса чувством «правильной подгонки», чувством целесообразности, которое основано на привычке и обычае, акцент, унаследованный от Давида Юма. Однако Джеймс намного более озабочен, чем скептик Юм, функциями всех представлений – одних по отношению к другим. Прагматизм Джеймса является теорией действительности идей. Следя за тем, чтобы не попасться в ловушку собственных рационализаций, Джеймс может говорить не только об относительной истинности представлений – он может также говорить об относительности верований. Хорошие верования «хороши» не с точки зрения какой-либо теории врожденных представлений, или врожденной «справедливости» или «истинности» особых верований, а, скорее, с точки зрения их воздействия, мощи или силы – с точки зрения их последствий. Так же как Фрейд писал о гидравлических моделях бессознательных сил, а Дюркгейм бился над задачей объяснения мощи социальных чувств, представленных в коллективных репрезентациях (всегда переживаемых как личные и внешние), так и Джеймс, их современник, пытался оценивать верования с точки зрения тех использований, к которым они могут приводить, с точки зрения их прагматических ценностей.

⁶ В недавно написанной биографии семьи Джеймса, Р.В.Б. Льюис приводит свидетельства не только хорошего знакомства Уильяма с трудами позитивистов, но также подлинного интереса к социальному мышлению со стороны Генри Джеймса, старшего, чьи труды обильно свидетельствуют о солидном знании работ Конта, Милля, Карлейля, Шарля Бернарда Ренувье и ряда других социальных мыслителей. Однако главным интересом Льюиса не является социальная теория. Смотрите R.W.B. Lewis, *The James: A Family Narrative*. (NY: Farrar, Strauss and Giroux, 1991).

Уильям ДЖЕЙМС И НАСЛЕДИЕ ПОЗИТИВИЗМА

Джеймс пишет:

«Вера (как оцениваемая посредством действия) не только опережает и должна постоянно опережать научное свидетельство, но имеется определенный класс истин, относительно реальности которых вера является как их составным элементом, так и служит их подтверждению; и в отношении этого класса истин вера не только законна и уместна, но также необходима и незаменима. Эти истины не могут стать подлинными до тех пор, пока наша вера не сделала их таковыми. ... Затем имеются случаи, где вера порождает свое собственное подтверждение. Верьте, и вы будете правы, ибо вы спасетесь; сомневайтесь, и вы опять будете правы, ибо вы умрете. Единственная разница заключается в том, что верить намного выгоднее»⁷.

И Джеймс добавляет⁸, что прагматизм – как метод, (а не догма – так как он полагает, что между ними возможно проводить отличие) – может объединить эмпиризм (материализм) и идеализм: «Наука и метафизика станут намного ближе друг к другу, станут, в действительности, абсолютно совместно действовать»⁹.

Я полагаю, что в этих отрывках Джеймс выражает идеи, характерные также для французских позитивистов: поглощенность эпистемологическими принципами, акцент на релятивизме как наблюдателя, так и относительно любой истины, которую он может наблюдать, желание избегать крайностей как эмпиризма, так и идеализма, и определение значимости идеалов, верований и допущений посредством рассмотрения тех функций и следствий, которые вытекают из их принятия. Ко всему этому может быть добавлена осмотрительность сомнения и навязчивое желание сделать идеи могущественными посредством веры (религии). Подобно Дюркгейму и Конту, Джеймс пытается объединить веру (религию) и науку, хотя в его синтезе, в отличие от позитивистов, он делает акцент на воле, собственном интересе и последствиях индивидуальной веры, нежели чем на мощи коллективных сил. Джеймс не говорит, что признает мощь

⁷ The Writings of William James; A Comparative Edition; Ed. John J. McDermott (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 337.

⁸ Ibid., p. 379.

⁹ Ibid., p. 379.

коллективных сил. Джеймс не говорит, что признание мощного воздействия веры является научным, так как подобная мощь лежит в основе знания относительно единой, лежащей в основе, универсальной «реальности», как это делает Дюркгейм, основывающий свои идеи на дихотомических понятиях священного и мирского. Скорее, Джеймс концентрирует внимание на прагматических последствиях (нежели чем на причинах) принятия одних идей, нежели чем других; такое «прагматическое» суждение является для него необходимой основой любого действия. Дюркгейм также пытается объединить мышление и действие (порядок и прогресс в формулировке Сен-Симона). Дюркгейм осуществляет это объединение посредством своей концепции циркуляции коллективных чувств в политическом теле (коллективных представлений), которое учреждается в своих ритуалах. Как Дюркгейм, так и Джеймс пытаются установить концептуальное единство, охватывающее мысли и действия, веру и науку, делая знание ответственным и полезным. В таком концептуальном единстве нет места для сомнения, так как оно подрывает мощь того единства, к которому они стремятся. Оба они должны верить в мощь подобного концептуального единства, чтобы оно стало таковым.

СЕН-СИМОН, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ И РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Позитивизм начинается с Сен-Симона (1760-1825). Имея наставником Жана д'Аламбера и будучи другом маркиза де Кондорсе, Сен-Симон был видным финансистом, который, будучи доведен до крайней нищеты в 1805 году при Директории, обратился к социальной философии. Де Редерн убедительно показал, что Сен-Симон «был неспособен что-либо организовать, кроме будущего»¹⁰. Однако, несмотря на отсутствие систематической теории в трудах Сен-Симона и несмотря на его акцент на социальных идеалах, Сен-Симон оказал глубокое влияние на социальных мыслителей XIX века и играл заметную роль в великом экономическом подъеме второй империи, в особенности, в росте банков и железных дорог.

¹⁰ F. M. H. Markam, Ed. "Introduction", Henri Comte de Saint-Simon 1760-1825); Selected Writings. (Westport, CT: Hyperion Press, 1979. Reprint of 1952 edition, Oxford. Blackwell), p. XIV.

Удивительным образом, в свете современных представлений о позитивизме, идеи Клода Анри де Сен-Симона приближали наступление религиозного возрождения и контрреволюционного движения. Отказываясь от распространенной в эпоху Просвещения хулы «Темных» Средних веков (названных так отчасти из-за контраста с «эпохой Просвещения»), Сен-Симон подчеркнул значимость средневековья в определении позитивных социальных идеалов. Как отмечает Луис Макхэм¹¹, в то время, когда «Шатобриан, Жозеф де Местр и Луи Бональд искали в средневековой доктрине первородного греха и божественной власти противоядие революционной теории», Сен-Симон также содействовал поразительному изменению в отношении к средневековью, и, добавлю я, в отношении к проблемам суеверия и веры.

Сен-Симон утверждает, что в средневековом мире католицизм обеспечил социальную стабильность, но что прогресс науки, протестантская реформация, растущий средний класс, скептицизм эпохи Просвещения и негативные принципы «равенства» и «естественных прав» - все вместе подорвали этот мировой порядок без установления чего-либо позитивного на его месте. Эти негативные деструктивные силы достигли высшей точки во французской революции. Сен-Симон считал, что требуется новый, органический, научный набор социальных принципов. «Философия XVIII века была критической и революционной; философия XIX века будет изобретательной и конструктивной»¹².

Деля компанию, однако, с Местром, Бональдом и теоретиками католического возрождения, Сен-Симон выступал в защиту секулярной и научной основы для новой концепции социального порядка. Человеческое мышление, утверждал он, прошло ряд стадий: от политеизма к монотеизму, от монотеизма к метафизике и, наконец, от метафизики к позитивной науке. Сен-Симон считает, что, следуя такому же эволюционному порядку развития таких наук, как математика и физика, та дисциплина, которую он назвал «социальной психологией», также станет позитивной и научной.

¹¹ Ibid., p. XXXI.

¹² Ibid., p. XXI.

По существу, для Сен-Симона позитивизм состоит в применении позитивистских принципов ко всем областям жизни и человеческого опыта. Его видение единства наук делает их областью стойких верований, которые могут занять место религиозных практик и верований. «Все науки были первоначально выдвигающими предположения; их судьба должна стать позитивной»¹³, пишет Сен-Симон в своем «Эссе о человеке» (1813). Он добавляет: «... религия для такого высокообразованного человека как сэр Фрэнсис Бэкон не могла быть ничем иным, кроме как общей научной теорией. Цель теории – организация фактов»¹⁴. Таким образом, наука Сен-Симона об обществе была также наукой о религии и религиозной социологией. Данный момент не будет утерян ни в трудах Конта, ни в трудах Дюркгейма. И в «Новом христианстве»¹⁵ Сен-Симон говорит, что его главная цель – «попытаться определить роль, играемую религиозным чувством в обществе». Данная цель находится в полном согласии с аналогичными целями у Конта и Дюркгейма.

Родившись из теории четырех стадий и из трудов Кондорсе, который разделил всю историю на 10 стадий, последняя из которых наиболее «позитивна»¹⁶, теория стадий развития Сен-Симона – от высказывающей догадки и теологической, через метафизическую и, наконец, к позитивной – повлияла не только на Конта и Дюркгейма во Франции и Карла Маркса в Германии, но, через Джона Стюарта Милля, Томаса Карлейля и других, также проникла в английскую и американскую традиции. Джон Стюарт Милль, друг семьи Джеймса, был хорошо знаком с трудами Сен-Симона. В действительности, в 1842 он через других людей передал деньги Сен-Симону и написал работу *Огюст Конт и позитивизм*¹⁷.

¹³ Saint-Simon, “Essay on the Science of Man”, 1813, in Markam, p. 22, 23.

¹⁴ Ibid., p. 23.

¹⁵ Saint-Simon, “New Shristianity”, 1825, in Markam, p.81.

¹⁶ Смотрите, в особенности, ту работу, над которой усердно трудился Кондорсе, когда он был арестован и приговорен к смерти. Sketch for a Historical Picture of the Human Mind (1793-1794). Перевод June Barraclough и вступительная статья Stuart Hampshire. (Westport, CT: Hyperion Press, 1979).

¹⁷ See J.S.Mill, Auguste Comte and Positivism (4th ed.) (London: Kegan Paul, Trench, Trubner @ Co., 1891). Интересно, что Ипполит Тэн написал о Милле и позитивизме. Le positivisme anglais; etude sur Stuart Mill (Paris: G. Bailliere, 1864).

Огюст Конт, верховный жрец позитивной религии человечества

Родившись в 1798 в семье ревностных католиков и роялистов в Монпелье, родине великой французской медицинской школы и центре витализма¹⁸, Огюст Конт рос, сделав своим кумиром Бенджамина Франклина, которого называл «современным Сократом». В 1818 он стал другом и учеником Сен-Симона; в 1826, после третьей из его лекций о позитивизме, с ним случилось нервное расстройство, и в течение года он был нетрудоспособен; и в 1845, после смерти мадам Клотильды де Во, с которой у него ранее был бурный роман, он пережил религиозное обращение. Родилась идея религии человечества, и он стал ее верховным жрецом.

По сути, Конт систематизировал идеи Сен-Симона. Он диагностировал болезнь своего времени, тяжелую обусловленную культурой болезнь (*“la maladie occidentale”*) как «душевную анархию»¹⁹, похожую на понятие «аномии» у Дюркгейма. Подобная душевная анархия, по мнению Конта (вслед за Сен-Симоном), была порождена крайностями эпохи Просвещения. Предложенное им противоядие было логической, картезианской связностью, особо подходящей для, и соответствующей, данной стадии исторического развития. Здесь он придерживался идей Сен-Симона о развитии истории Запада от теологии через метафизику к позитивизму. Идеи Конта о социальной полезности и научной значимости своей системы во многом основывались на понятиях социального/культурного развития Сен-Симона.

¹⁸ Многие наиболее влиятельные психиатры конца XIX века, включая Жана Шарко, который оказал столь глубокое влияние на французскую психиатрию и Фрейда, первоначально обучались в Монпелье. В то время как другие медицинские школы во Франции и в Европе часто делали акцент на механистических подходах, в Монпелье придавали особую значимость психологическим идеям. На Пьера Жане, еще одного автора, с трудами которого был знаком Уильям Джеймс, повлияла *Ecole de Montpellier* (Школа Монпелье) и идеи гипноза и истерии.

¹⁹ Интересно отметить, сколь тесно идеи о психологическом здоровье и «порядке» переплетаются с идеями политического и социального порядка, в некоторых отношениях сильно напоминая Платона. Хотя в социальных теориях часто высказываются предположения об этих взаимосвязях, вообще говоря, они не были соответствующим образом изучены или оценены. Позитивизм был рожден из стремления к обретению связности в мире, из которого, казалось, она исчезла. Однако такая связность должна была быть «полезной».

Однако девизом его системы был лозунг: «Любовь, порядок и прогресс». Так как позитивизму суждено было занять место средневековой церкви в воспитании социальной связи, Конт, следуя Сен-Симону, полагал, что один лишь интеллект никогда не будет достаточным. Требовались также чувства и воображение, так как позитивизм заключался в подлинном социальном порядке, созданном в результате человеческих действий, а также в представлениях о таком порядке.

Для Конта позитивизм как квинтэссенция науки о целом состоял из единой концептуальной системы, способной объединить интеллектуальные способности и социальные симпатии. Такой воображаемый синтез мыслей, чувств и действий «может быть действенным лишь в той мере, в какой он является точным и полным представлением действительно существующих отношений»²⁰. Будучи исчерпывающей, позитивистская доктрина может одновременно быть функциональной и практической («все позитивистские теории обязаны своим первоначальным зарождением потребностям практической жизни»). Однако ее функционирование зависит, подчеркивает Конт, от повторного обдумывания отношений между и среди мыслей, чувств и действий для того, чтобы лишить своего места и отбросить «гордые иллюзии о верховенстве интеллекта». Лишь таким образом возможно сохранить для сердца его «подлинное место» в «организации человеческой природы и общества», так как и счастье, и общественное благополучие, по мнению Конта, в намного большей степени зависят от сердца, чем от интеллекта²¹.

Что касается прогресса, он заключается в обеспечении нашего мышления такими внешними моделями и мотивами, которые могут

²⁰ Auguste Comte, *A General View of Positivism* (Centenary Edition, translated from French by J. H. Bridges) (NY: Robert Speller @ Sons, 1975), p. 8-9.

²¹ Ibid., p. 11, 15. «Единство действия зависит от единства побуждения и единства намерения; и, таким образом, мы находим, что координация человеческой природы как целого зависит, в конечном счете, от координации ментальных представлений» (p.26). Эти идеи оказали большое влияние на труды Люсьена Леви-Брюля, который до того, как стал писать о ментальности первобытных обществ, в действительности, провел чудесное философское исследование работ Конта. Смотрите L. Levy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte* (Paris: Felix Alcan, 1900).

восприниматься как объективные²². Поэтому подчинение интеллекта сердцу (обязанность любить), полагает Конт, является установлением, которое, в действительности, представляет собой подлинную и объективную человеческую природу. В отличие от метафизики эпохи Просвещения, приведшей к французской революции, которую Конт считает ответственной за окончательное разрушение средневекового порядка, позитивизм стремится «направлять духовную реорганизацию цивилизованного мира», создавая систему социальных и моральных отношений, «при которой будет продолжаться возрождение человечества». Однако в отличие от теологических целей средневековой системы, позитивизм избегает исследования первых причин, сосредоточивая внимание на «как вместо почему»²³.

Несмотря на «католические» амбиции позитивизма, Конт упорно говорит о его «релятивизме». «Само слово 'позитивный', - пишет он, - будет пониматься как означающее *относительный*, так же как теперь оно означает *органический, точный, определенный, полезный и реальный*». Так как «социальные феномены обладают такой особенностью, что наблюдаемый объект проходит процесс развития, так же как, и одновременно, с наблюдателем»²⁴, релятивизм Конта представляется придающим особое значение отношениям, в данном случае, между наблюдателем и тем, что он наблюдает. Конт также утверждает, что, так как наука развивается и эволюционирует, сила научных идей зависит от той степени, в которой они представляют «нечто реальное», то есть реальные взаимоотношения.

Вера (доверие?) в человечество (читай: любовь) включает в саму эту концепцию три существенно важных аспекта позитивизма: «его субъективный принцип, его объективную догму и его практическую цель»²⁵. Само человечество становится Великим существом, единственным существом, достойным почитания. «Само понятие человечества является конденсацией всей духовной и социальной

²² «Подлинный путь человеческого прогресса лежит в ...уменьшении непостоянства, непоследовательности и диссонанса наших замыслов, предоставляя внешние мотивы для осуществления тех наших интеллектуальных, моральных и практических действий, первоначальный источник которых был чисто внутренним». Ibid., p.30.

²³ Ibid., p. 49 – 50.

²⁴ Ibid., p.63 – 68.

²⁵ Ibid., p. 365.

истории человека»²⁶. Поэтому, пишет Конт, позитивизм является единственной «подлинной и завершенной» религией, так как ее верующие в большей степени, чем адепты какой-либо другой веры, «воспринимают жизнь как непрерывный и серьезный акт почитания». Служа этой функции в социальном возрождении, полагает Конт, позитивизм решает «великую проблему средневековья, подчинение политики морали»²⁷. Таким образом, он обеспечивает историческое оправдание и объяснение превосходства позитивизма (как религиозной социологии и социологии религии) над всеми другими соперничающими представлениями социальной теории.

Так как социология влечет за собой концепцию исторического прогресса (и его взаимосвязей), она стремится «объяснять исторические факты». Вследствие притязаний позитивизма на историческую истину, Конт мог самонадеянно²⁸ полагать, что из всех существующих социальных теорий лишь позитивизм адекватно реагирует на «реальные тенденции, а также на основные потребности XIX века»²⁹. Акцент Конта на социологии как науке наук, подобно теологии в средние века, порождает всеохватывающую теорию социального порядка, социальных представлений и социальных чувств, которую Дюркгейм позднее целиком у него перенял.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДЮРКГЕЙМА, СВЯЩЕННЫЙ ПОИСК ЦЕЛОГО И ГИПОТЕЗА О «НЕКОТОРОЙ ФАКТИЧЕСКИ СУЩЕСТВУЮЩЕЙ РЕАЛЬНОСТИ»

Дюркгейм пишет в начале своей работы *Элементарные формы религиозной жизни* (1912), что, подобно всякой позитивной науке, социология «имеет в качестве своего объекта объяснение некоторой фактически существующей реальности». И вскоре после этого, уточняет он: «этой реальностью является человек». Поэтому целью социологии – и любой позитивной науки – является «показ существенно значимого и постоянно действующего аспекта человеческой

²⁶ Ibid., p. 439.

²⁷ Ibid., p. 365.

²⁸ Ibid., p. 62, 84.

²⁹ Рассмотрим, например, следующее наблюдение Конта. «Объединяя дух античности с духом католического феодализма, позитивизм предлагает осуществить политическую программу, выдвинутую конвентом». Ibid., p. 441.

природы»³⁰. По сути, Дюркгейм на протяжении всей этой работы показывает, что внешними проявлениями религиозной жизни являются «репрезентации» универсальной человеческой потребности в экстазе (*ekstasis*) в греческом смысле переживаний, которые выводят нас за пределы наших границ (как индивидов), выражая, таким образом, мощь социальных сил.

Эти социальные силы никогда не бывают присущи особым объектам или людям (то есть, они являются содержанием без формы). Скорее, мы используем объекты, людей или идеи для того, чтобы представить себе эти силы. Так что форма религиозного поклонения и научного убеждения могут различаться, однако, утверждает Дюркгейм, сущность религиозного переживания везде одна и та же. И она является «реальностью», которую можно изучать научным образом. В действительности, это самая важная реальность, которую наука может знать. То, что изучает социология как наука, является ничем иным, как исследованием культурно обусловленных систем представлений, посредством которых обнаруживаются эти социальные/религиозные силы.

Поэтому то, что мы здесь рассматриваем, представляется формой платонизма, в которой мир существенно важных идей образует сущность реальности. Однако Дюркгейм не воспринимает себя платоником – и, в важных отношениях, таковым не является. Система Платона не предусматривает эмпиризма, а Дюркгейм неоднократно напоминает нам о том, что, подобно Конту, Кондорсе и Сен-Симону, он является последователем традиции Бэкона. Однако полагает он, смысл эмпирических фактов должен определяться на языке понимания природы человечества. И, подобно Конту, Дюркгейм признает релятивизм, необходимый для его системы. Релятивизм Дюркгейма помещает наблюдателя в контекст того, что наблюдается³¹.

³⁰ Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life* (1912). Translated by Joseph Ward Swain (NY: The Free Press, 1965), p.13.

³¹ Дюркгейм, таким образом, подчеркивает баланс между потребностью в согласии, которое рождается из понимания, и неисчерпаемым многообразием реального мира, изучение которого является задачей понимания. Джеймс, также, выдвигает точно такое же требование: он избегает «груды песка» эмпиризма, в то же время ясно понимая скрытые опасности идеализма.

Если бы человек был в своей основе животным, тогда было бы возможно изучать его таким образом, как это делают материалисты, сенсуалисты и эволюционисты: как часть природного мира. Но поступать подобным образом, значит осуществлять насилие над способностью человека управлять миром посредством идей о нем, символических его отображений посредством категорий, и также посредством объектов, выбранных беспристрастно. Однако если наша способность понимать социальные феномены является частью тех феноменов, которые следует наблюдать и понимать, тогда наблюдатели необходимо являются частью области своего наблюдения.

Еще одним важным моментом отхода для Дюркгейма, Конта и других позитивистов является отказ от какого-либо поиска первых причин. Они открыто отвергают гипотетическую историю Жана-Жака Руссо вместе с теми предположениями, которые из нее вытекают. Вместо этого, они многократно говорят о «реальности», усердно избегая какого-либо следа остаточного скептицизма. Однако парадоксальным образом, и в отличие от Руссо, французские позитивисты опираются на теории социального чувства, на то, что, по сути, является теологической системой, и на предварительные предположения концептуального единства. От имени науки о религии и религиозной социологии, позитивисты обвиняют Руссо в необоснованной спекуляции. Так как Руссо не нашел свои идеи социального порядка в религии, потому что для них нет религиозного компонента, говорят эти позитивисты, он не имеет дела с какой-либо «реальностью», и поэтому его рассуждения не являются «научными».

Так как для Дюркгейма научные идеи являются лишь расширением религиозных идей, и так как, к тому же, религиозные чувства выражаются в самых фундаментальных категориях понимания и суждения, то «существенно значимые идеи научной логики имеют религиозное происхождение»³². Дюркгейм подкрепляет свою аргументацию, делая важное замечание о том, что сама наша идея о душе, анимусе или жизненном принципе, эквивалент которой существует повсеместно, является, в конечном счете, опытом всего общества в целом, чью жизнь мы переживаем как внешнюю и более значимую, чем наша собственная жизнь. Религия – это система символов, чувств

³² Durkheim, *Elementary Forms*, p. 477.

и ритуалов, основанная на «реальности», сколь бы иллюзорными ни могли быть объекты ее представлений; «необходимо знать, как от данного символа перейти к той реальности, которую он представляет, и которой он дает свое имя»³³.

И затем, в величественном финале своего труда, Дюркгейм подкрепляет свою аргументацию крайне удивительным образом. Он высказывает предположение, что для того чтобы действовать индивид должен верить (предположение, которое, как мы увидим, идентично предположению, использованному Уильямом Джеймсом).

«Вера, помимо всего другого, является побуждением к действию, в то время как наука, безотносительно к тому, сколь далеко она может быть продвинута, всегда остается в стороне от действия. Наука фрагментарна и неполна; ее продвижения медленны и никогда не заканчиваются; однако жизнь не может ждать»³⁴.

И Дюркгейм завершает свою аргументацию, указывая на то, что в научные истины также надо верить, ибо для научной теории никогда не достаточно быть «истинной». У научных идей также есть определенный срок употребительности из-за того, каким образом они соответствуют нашим представлениям о природе и обществе. То, что вначале предстает как антиномия между наукой и потребностями жизни (религией), приходит к примирению, если достигается понимание того, что «объективная причина – это лишь другое название, данное коллективной мысли»³⁵.

Дюркгейм высказывает предположение, что потребности действия являются «религиозными», в то время как потребности науки являются «логическими» (индивидуальными?). Так как он утверждает, что всё индивидуальное (эгоистическое), это, по определению, по сути мирское (и рационалистическое), а всё священное, это, по определению, по сути социальное (порожденное из социального чувства), Дюркгейм, по-видимому, примиряет дуалистическое расщепление между мышлением и чувством.

И Конт, и Дюркгейм недвусмысленно утверждают, что знание без чувства бесполезно и социально безответственно, будучи направ-

³³ Ibid., p.14.

³⁴ Ibid., p. 479.

³⁵ Ibid., p. 486, 494.

ляемо иллюзиями эгоистического собственного интереса. Они оба пытались объединить опыт с переживанием, чтобы навести мосты между тем, что им представлялось как противоположные позиции материализма и идеализма, и обосновать теорию социального релевантного знания (теорию науки) на основании предположений относительно социальных потребностей и «истинной» природы человечества. Таким образом, для позитивистских авторов, таких как Конт, Дюркгейм или Джеймс, знание любого вида, которое не выражает эти социальные потребности, необходимо является необоснованным. Дюркгейм, конечно, высказывает эпистемологические озабоченности, которые лишь имплицитно присутствуют в основе его философской системы, в его *tagmit opus* (Элементарные формы).

Кроме того, Дюркгейм недвусмысленно утверждает, что идеалы являются частью знания, получаемого социальными науками, еще раз выражая свою поглощенность релятивизмом; его собственные идеалы как социолога стали уместными для его теоретического труда относительно социального порядка и социальных сил. Дюркгейм избегает ошибочного допущения, что лишь рациональные идеи позитивны. В отличие от прагматиста Джеймса, который говорит об идеях, чувствах и идеалах на языке тех последствий, которые вытекают из их принятия, дуалист Дюркгейм акцентирует внимание на боли, причиняемой индивидам налагающим запрет культом, который ясным образом представляет идеалы и социальные силы. Подобно экстатическому переживанию, идеалы выводят нас за пределы себя.

Идеализация означает для Дюркгейма некоторое добавление к эмпирическому (как у животного) ощущению; она означает «замещение реального мира другим миром, отличным от него ... Животным знаком лишь один мир, тот, который известен им по опыту, как внутреннему, так и внешнему. Один лишь человек обладает способностью постигать идеал, добавляя нечто к реальному миру»³⁶. И действительно, человеческая потребность понимания, которая выходит за границы чувственного (телесного) опыта, является для Дюркгейма основой как общества, так и религии. «Наше определение священного гласит, что это нечто, добавляемое к реальному и находящееся

³⁶ Ibid., p. 469.

выше него: теперь идеал отвечает такому же самому определению; мы не можем объяснить первое без объяснения второго»³⁷.

Как бы читатель ни полагал, что идеал – это нечто, находящееся вне индивида, Дюркгейм напоминает нам, что, в действительности, не только восприятие священного целиком зависит от индивидуальных чувств, но что идеалы не находятся вне «реального» общества, так как видение идеального общества является частью реального общества. Человеческое мышление (процесс, посредством которого мы классифицируем), является тем, что создает общество в дюркгеймианском смысле, ибо наш опыт общества является эмпирической «реальностью», стоящей за нашими понятиями анимуса, души и нашей идеи Бога³⁸.

Если бы не наши восприятия общества как внешнего нам и более могущественного, чем наши индивидуальные Я, утверждает Дюркгейм, у нас не было бы ни идеи мощи, ни идеи бессмертия. Такое понятие общества вряд ли создается из ничего, но складывается из разных кусков опыта. В действительности, Дюркгейм хочет обосновать свой дуализм или диалектику священного/мирского на основании того, что, в конечном счете, оказывается наиболее «реальным»: на социальном опыте.

³⁷ Ibid., p. 469.

³⁸ Смотрите Emile Durkheim and Marcel Mauss, *Primitive Classification* (De Quelques Formes Primitives de la Classification, 1903). Переведенный и отредактированный by Rodney Needham (Chicago: Chicago University Press, 1963). Дюркгейм и Мосс объясняют, что классификация не принимает во внимание эмоцию, таким образом, очерчивая границы своей аргументации относительно классификации и ее отношения к мышлению, и указывая в направлении *Les formes elementaires*, в которой прямо говорится о социальных эмоциях. Заключительные параграфы *Primitive classification* являются, по моему мнению, отправной точкой для *Les formes elementaires* ... «Теперь эмоция, естественно, невосприимчива к анализу, или, по меньшей мере, неловко к нему прибегает, потому что она чересчур сложна. Помимо всего прочего, когда эмоция имеет коллективное происхождение, она не поддается критическому и рациональному исследованию ... Таким образом, история научной классификации является, в окончательном анализе, историей тех стадий, посредством которых этот элемент социальной аффективности прогрессивно ослабевал, оставляя все больше и больше места для рефлексивного мышления индивидов» (p. 63, 88). Ключевое значение контовской традиции для Дюркгейма часто упускается из виду такими критиками как Энтони Гидденс и Стивен Льюкс, в работах которых утрачивалась значимость веры в трудах Дюркгейма.

Таким образом, для Дюркгейма социология (наука о религии и религия науки) является, в первую очередь, теорией мышления, основанной на дуализме как процессе, которая открывает то, что наиболее «реально». Дюркгейм убивает гидру сомнения посредством использования дуализма, классифицируя мощь идей согласно двум разновидностям, одна из которых порождена индивидуальным опытом социальных «реальностей». В качестве индивидов мы обречены на сомнения; в качестве группы, мы не испытываем и не можем испытывать сомнений. Переноса сомнения в мирскую (эгоистическую) сферу, Дюркгейм освобождает место для священных/социальных сил, показывая, как они влияют на индивидов через их ощущения, их действия, их идеалы и их чувства. Так как они коллективны и в них нельзя усомниться, наиболее могущественные идеалы имеют социальное происхождение. Поэтому, в силу резкого противопоставления между священным и мирским, индивиды не обладают мощью (или, на самом деле, каким-либо основанием) для того, чтобы сомневаться в социальных силах и идеалах. Изгнание сомнений из нашего понимания социальных сил делает их еще более «реальными», еще более заслуживающими доверия в качестве объекта «подлинной» социальной науки. Мы верим в них, что является намного более легким делом. Мы правы, если верим в то, что это так и есть.

ДЖЕЙМС, ЧУВСТВО РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ПРОБЛЕМА СПОНТАННОГО ОБОБЩЕНИЯ

Для Джеймса, мы думаем о многих вещах, о которых никогда не узнаем. Поэтому, если мы попытаемся смотреть в лицо «хаосу в наших головах», нас одолеют враждебные негативные мысли. При наличии такой потенциальной возможности хаоса, мы нуждаемся в помощи веры. Для Джеймса, вера признает законным то, на что направлено наше внимание, ибо именно вера в различных формах влияет на ту «подгонку», опираясь на которую, мы воспринимаем определенные идеи, символы, вещи и т.д. как «реальные», «рациональные» или «истинные». То, о чем мы, в действительности, думаем, является, одновременно, объектом нашего мышления и «подгонки» или отсутствия «подгонки», которой, согласно нашему пониманию, обладает данный объект. «Поэтому объект каждой мысли представляет из себя ни бо-

лее, ни менее того, о чем мы мыслим, будучи в точности таким, как мы его себе мыслим, сколь бы сложным ни был предмет мысли, и сколь бы символической ни могла быть манера мышления»³⁹. Ибо «каким бы сложным ни мог быть объект, мысль о нем представляет одно неделимое состояние сознания». Так как «знание о вещи – это знание о ее взаимосвязях»⁴⁰, этот поток сознания, субъективной жизни, никогда не может быть разделен, как это представляется в мышлении⁴¹. Таким образом, Джеймс понимает мышление как «нечто» связывающее вещи друг с другом. «Если вещи должны мыслиться во взаимосвязях, они должны мыслиться вместе и в чем-то одном, будь это нечто Я, психозом, состоянием сознания или чем угодно еще».

Те вещи, которые мы мыслим, подобно тем вещам, которые мы видим, составляют лишь малую часть того, что имеется в наличии. В то время как муравей может проползти, или жук пролететь незаметно для меня или для вас, энтомолог с большей вероятностью заметит их, так как каждый индивид выбирает «из одной и той же массы наличествующих объектов те из них, которые удовлетворяют требованиям его приватного интереса и, вследствие этого, были включены в его опыт».

Сознание – и мышление – заключается в сравнении различных одновременных возможностей, которые наполняют театр разума; из всех этих возможностей мы отбираем некоторые и подавляем другие «посредством усиления и сдерживания органа внимания»⁴². Осознание, поэтому, сродни зрению; мы глядим на многие вещи, которые никогда не «видим».

«Самые высшие и наиболее тщательно обдуманые ментальные продукты проходят через фильтр фактов, выбранных способностью более низкого уровня из массы фактов, предложенных способностью, располагающейся под ней, а эта масса, в свою очередь, была просеяна из еще большего количества еще более простого материала, и так далее»⁴³.

³⁹ The Writings of William James, ... , p., 63.

⁴⁰ Сравните с трудами Анри Бергсона, с которыми Джеймс был хорошо знаком.

⁴¹ The Writings of William James ..., p. 72.

⁴² Ibid., p. 64, 73.

⁴³ Ibid., p. 73.

Подобно Дюркгейму, Джеймс осознает бесценную значимость человеческого мышления и способности представления; мысли могут представлять одна другую, а вещи могут быть представлены мыслями. Следовательно, «ставя мысленные эксперименты, мы можем избавить себя от необходимости экспериментирования на реальных вещах, которые мысленные эксперименты, соответственно, подразумевают». Однако так как наши опыты образуют «квази-хаос», имеет место «намного больший разрыв непрерывности в общей сумме опытов, которую мы обычно подразумеваем»⁴⁴. Поэтому мы нуждаемся в проведении различия между, с одной стороны, «знанием подтвержденным и завершенным» и, с другой стороны, знанием неокончательным, «переходным»⁴⁵. Для всех практических целей, полагает Джеймс, нет знания первого вида, так как само знание является частью незавершенной Вселенной, постигаемой несовершенным образом.

А затем, в одной из своих наиболее поразительных метафор, Джеймс объясняет, что опыт возрастает «по краям»; «один его момент пролиферирует в другой посредством переходов, которые, будь они соединительными или разделительными, продолжают ткань опыта». Далее он продолжает доказывать, что делает мысли возможными. «Эти отношения воспринимаемого непрерывного перехода делают наши опыты когнитивными»⁴⁶. Если я здесь правильно понимаю Джеймса, он говорит, что мы можем понимать лишь то, что воспринимаем как непрерывное. Мы можем лишь фокусировать наше внимание в мышлении на том, что склеено, как это имеет место, с массой переживаний, помнимых или забытых, которые составляют наше прошлое, из которых растет как настоящее, так и будущее. Это крайне важный момент, так как саму рациональность он определяет как «чувство целесообразности», непрерывности.

⁴⁴ Ibid., p. 203-204.

⁴⁵ Крайне маловероятно, что какие-либо истины могли считаться «самоочевидными» до конца XVIII века. «Самоочевидность» подразумевает, как говорит здесь Джеймс, что такое знание является «подтвержденным и завершенным». Такое понятие знания, которое мы унаследовали от эпохи Просвещения, будет, согласно Джеймсу, заблуждением.

⁴⁶ The Writings of William James ... , p. 213.

Тогда, следуя этой линии рассуждения, «истина» необходимо должна быть тем, что склеивается или добавляется к тому, что уже наличествует, что из этого вырастает, и что ощущается близким тому, что нам уже известно. В чем же тогда, спрашивает Джеймс, заключаются прагматистские критерии истины? «Допустим, - говорит он, - что какая-нибудь идея или какое-нибудь убеждение истинны; какую конкретную разницу внесет этот момент истинности в нашу действительную жизнь?» (Пер. П.Юшкевича)

Истинные идеи, полагает Джеймс, это такие идеи, которые мы можем «усваивать, подтверждать, обосновывать и проверять. Ложные идеи всего этого не позволяют». Истина может быть известна посредством опыта «целесообразности». Далеко не являясь свойством, которое неотъемлемо наличествует в объектах, идеях или людях, истина, говорит Джеймс, является ничем большим или меньшим, чем то, «что случается, происходит с идеей. Идея становится истиной, делается благодаря событиям истинной. Ее истинность – это на самом деле событие, процесс, и именно процесс ее проверки ... Ее ценность и значение - это процесс ее подтверждения»⁴⁷. (Пер. П. Юшкевича) Акцент Джеймса на истине как процессе сцепления, соединяющего один опыт с другим, похож на акцент Дюркгейма на репрезентативных системах отношений, которые делают социальные силы реальными и истинными. Для Джеймса «целесообразность» любого данного опыта определяется его связью с массой прежних опытов. И у Джеймса, и у Дюркгейма истина никогда не может быть присуща какой-либо вещи, идее или человеку. Они оба выступают против рационалистических положений, которые имеют тенденцию *априори* наделять «реальностью» какую-либо особую идею. Фрейд также сосредоточил внимание на репрезентациях (системах отношений) бессознательных процессов, утверждая, что нам недоступно прямое знание о влечениях (т.е., реальных процессах); мы можем иметь знание лишь относительно дериватов влечений, нам могут быть известны лишь их репрезентации.

Репрезентационная установка по отношению к эпистемологическим вопросам, которая характерна для Дюркгейма, Фрейда и Джеймса, приводит их к постановке вопроса о законности абсолют-

⁴⁷ Ibid., p. 311, 312.

ных понятий истины, даже при том, что они признают потребность быть позитивными. Джеймс, вероятно, наиболее недвусмыслен и громогласен в своих выражениях скептицизма к положениям рационалистов. «Страсть к бережливости, - пишет он, - к экономии средств в мышлении, является, преимущественно, философской страстью». И он указывает на имеющуюся у рационалистов потребность делать нечто связанное из «тех относительно хаотичных воззрений, которые каждый из нас неизбежно носит в своей голове». Такая страсть к бережливости и упрощению приводит некоторых людей к тому, говорит Джеймс, чтобы приводить реальное разнообразие вещей к искусственной монотонности, которая, хотя она удобна для философа, пренебрегает в равной степени важной потребностью разделять то, что «хаотично наличествует в наших головах». Поэтому «единственно возможная философия должна быть компромиссом между абстрактной монотонностью и конкретной гетерогенностью», между, с одной стороны, чувством хорошей осведомленности и согласия, связанным с определенными ожиданиями, столь привлекательными для философов, а, с другой стороны, с непредсказуемым, беспорядочным, «эмпирически многообразным миром».

Джеймс отмечает, что нет «проблемы блага». Есть лишь проблема зла, страдания и боли. Поэтому те мыслители, которые заняты описанием мира, в котором ожидания могут быть комфортно определены, и вследствие этого достигается ободряющее чувство приспособленности, могут, отмечает Джеймс, подчеркивать достоверность своих теорий и чувствовать, что они находятся в общении с вселенной. Эти же самые философы, «как правило, пытались, крайне лицемерным образом, спрятать [веру] из зоны видимости в своей претензии на создание систем, обладающих абсолютной достоверностью».

Джеймс определяет веру как «готовность действовать в ситуации, благоприятное разрешение которой не гарантировано нам заранее». Определенная таким образом, вера становится для Джеймса моральной предпосылкой к осуществлению действия – любого действия. Джеймс в полной мере осознает, что подобное притязание содействует «представлению о человеке, который индивидуально пы-

тается создать реальность той истины, метафизическую реальность которой он желает утвердить»⁴⁸.

Джеймс считает, что «вера синонимична рабочим гипотезам», так как «мысль становится, в буквальном смысле этого слова, отцом для факта, так же как желание было отцом для мысли». Будучи далек от того, чтобы выступать в защиту веры на рационалистических основаниях или же отказаться от ее рассмотрения, оставив проблему веры другим культурам и другим временам, Джеймс открыто выступает в защиту потребности верить на тех основаниях, которые он истолковывает как прагматистские. Вера, объясняет он, «всегда будет оставаться фактором, который не может быть избавлен от философских конструкций, тем в большей мере, так как, во многих отношениях, вера порождает свое собственное подтверждение»⁴⁹. Другими словами, без веры невозможно достичь подтверждения в определенных областях, что вновь возвращает меня к обсуждению центральной роли веры в социальных науках.

ДЖЕЙМС, ПОЗИТИВИЗМ И ВОПРОС ВЕРЫ

Для Джеймса, человеку с верой живется лучше, чем человеку без веры. Подобно другим авторам позитивистского направления, он признает потребность быть «позитивным», сколь бы иррациональной или далекой от логики не могла быть такая потребность. Общественные науки (и понятие науки об обществе, науки о человеке) были созданы вслед за французской революцией и террором авторами, которые испытали потребность определить социальные идеалы (и переживания), а также логический социальный порядок. В действительности, социальные науки с самого начала основывали свои притязания на том, что являются «эмпирическими», на пред-

⁴⁸ Ibid., (p. 317, 319, 333, 334.) Данная формулировка схватывает центральную дилемму позитивизма, который, действительно, порождает впечатление, что люди, как индивиды, создают истину, которую необходимо утвердить. Даже Дюркгейм, по моему мнению, подписался бы под этой формулировкой, но вполне мог бы подчеркнуть, как я это здесь сделал, необходимость создания истины, в то время как Джеймс формулирует подобную предрасположенность как «готовность», делая акцент на желании.

⁴⁹ Ibid., p. 336, 341, 345.

полагаемом существовании некоторой лежащей в их основе реальности, близко напоминающей божественный порядок. Факты «становятся» истиной, и они становятся истиной вследствие веры, вера «работает», делая их истинными, демонстрируя, (?) таким образом, наличие лежащей в их основе реальности. Такое «прагматистское» предсказание становится здесь поразительно близко к прагматистскому прорицанию.

Если религия имеет дело с идеями относительно первых причин (создание мифов), тогда позитивизм имеет дело с последствиями (прагматизм)⁵⁰. Следовательно, предполагаю я, позитивистские принципы всегда имплицитно или явным образом подвергают сомнению наши общепринятые представления о причине и действии, потому что в них нет места для веры или индетерминизма. И, используя аргументацию Джеймса, с конца прошлого столетия по настоящее время «прагматично» допускать как «веру», так и индетерминизм, так как считается, что единые и стремящиеся к объединению системы – организуемые вокруг какой-либо реальности, являющиеся, скорее, едиными, нежели чем множественными (в особенности, монотеистические системы) – более не «работают» в наших культурах. Как позитивист, Джеймс утверждает, что мы нуждаемся в эпистемологической системе, в которой вера – вместе с эпистемологически здоровой основой для оценки мощи, которую может порождать лишь вера – играет ясно выраженную и центральную роль. И так как ни у рационализма, ни у эмпиризма нет места для веры, потому что, согласно Джеймсу, у них обоих имеет место излишне узкое определение истины, ни одна из них, на самом деле, не может работать социально и психологически. Джеймс считает, что его определение истины является «прагматистским»: «Истина – это название для всего того, что доказывает свою пригодность на пути веры, и что также хорошо для достижения ясных, определенных целей». Истина, другими словами, это эффективная вера. Истинное знание основано на вере, которая работает.

⁵⁰ В этой связи примите во внимание акцент в *Elementary Forms of Religious Life* у Дюркгейма на важном значении ритуала, как это имело место, в «установлении» социального чувства.

А то, что работает, проверяется посредством того, насколько хорошо образец знания «пригоден для каждой части жизни ... и сочетается с требованиями полного коллективного опыта». Джеймс заимствует дарвиновское понятие «приспособленности» и использует его для собственных целей, чтобы подчеркнуть ту степень, в которой чувство «пригодности» и «приспособленности», в действительности, является разумным – и поэтому функционирует как рациональность.

Джеймс отмечает, что такая «взаимная подгонка вещей, различных по происхождению»⁵¹, которую он связывает с самой сущностью рациональности, является, как это имеет место, тем же самым аргументом, свидетельствующим о существовании Бога (аргумент с точки зрения замысла), который повсеместно использовался в нашей иудео-христианской традиции.

«Многие факты предстают, таким образом, как если бы они были специально созданы в связи друг с другом. Так, клюв, язык, лапы, хвост и т.д. дятла чудесно приспособлены для его жизни в мире деревьев, где он питается личинками, которые прячутся в коре деревьев. Части нашего глаза безупречно соответствуют законам света»⁵².

И мы удивляемся, сколь изумительно хорошо приспособлены рыбы к морям, а птицы – к воздуху. Однако замечает Джеймс, любая гипотеза о благожелательном божестве зависит от того, кто или что осуществляет постижение. «Для личинки, сидящей в коре дерева, совершенная приспособленность организма дятла для ее извлечения наружу будет определенно свидетельствовать о дьявольском конструкторе». Джеймс неизменно обращается к проблеме перспективы наблюдателя, релятивистской теме, которая возникает в позитивистских положениях. «Какой замысел? И какой конструктор? – это единственно серьезные вопросы, а изучение фактов – единственный способ получения даже приблизительных ответов».

С точки зрения Джеймса, использование нашего мышления служит не для «открытия» некоторой предсуществующей реальности, а, скорее, «для помощи нам в изменении мира»⁵³. Здесь неприкрашен-

⁵¹ The Writings of William James ... , p.399.

⁵² Ibid., p. 399.

⁵³ Ibid., p. 399 – 448.

ность является одним из наиболее существенных и важных организующих принципов позитивизма.

«Мы должны, поэтому, определенно знать, что нам приходится изменять, и поэтому теоретическая истина всегда должна идти впереди практического применения. ... [Однако] оказывается, что та теоретическая истина, на которой люди основывают свою практику в настоящее время, сама является результирующей предшествующей человеческой практики, основанной, в свою очередь, на еще ... более ранней истине, ... так что мы можем считать, что любая истина фундирована как вмещающая в себя столь громадную человеческую практику».

Для Джеймса, мы постигаем истину по мере нашего продвижения вперед, так как опыт возрастает по краям, проливая новый свет на отношения между социальными установлениями и историческими или социальными процессами. Истина, закон и язык, - пишет он, - «*восполняют* себя по мере нашего развития. Наши права, ошибки, запреты, наказания, слова, формы, идиомы, верования, являются столь многими новыми творениями, которые быстро добавляются к прежним в процессе исторического развития. Далеко не являясь априорными принципами, которые оживляют этот процесс, - закон, язык, истина – лишь абстрактные наименования для его результатов». В отличие от Дюркгейма, Джеймс здесь недвусмысленно подчиняет все идеи закона и социальной истины процессу экспериментирования и прагматистским суждениям.

Джеймс полагает, что в качестве индивидов мы все являемся мастерами на все руки (*bricoleurs*), которые моделируют реальность из частей и кусков нашего коллективного и индивидуального опыта. На этой идее Джеймс выстраивает свои идеи релятивизма. То, что нам известно как истина, согласно Джеймсу, при анализе может иметь несколько измерений. Первое из них, чувства, «никогда не являются истинными или ложными; они просто *есть*. Лишь то, что мы можем о них сказать, лишь те имена, которые мы им даем, наши теории относительно их источника, природы и отдаленных связей, могут быть истинными или нет. Второе измерение принадлежит к *отношениям*, устанавливаемым между этими чувствами и среди них, и к интерпретациям, которые мы им даем. А третье измерение принимает в расчет «те предыдущие истины, на которые опирается каждое новое

исследование». Следуя этим линиям, объясняет Джеймс: «То, что мы говорим о реальности, зависит, таким образом, от той перспективы, в которую мы ее погружаем. *То, что есть*, относится к самой реальности; но *что это такое*, зависит от того, в каком отношении мы это рассматриваем; а в каком отношении, зависит от нас».

Природный и метафизический миры зависят в равной мере от наших человеческих целей и от того, как мы их понимаем. «Как чувственная, так и связанная с отношениями, части реальности являются немymi; они абсолютно ничего не говорят нам о нас самих. Нам приходится говорить за них». И он продолжает: «Ощущение несколько напоминает клиента, который отдал свой случай адвокату, и затем вынужден пассивно слушать в зале судебного заседания, какое толкование его дела, приятное или неприятное, адвокат сочтет наиболее уместным дать».

Например, я могу сказать о линии, что она идет на восток или на запад. Никакое утверждение не будет более истинным, чем другое. Мое описание, также, не будет беспокоить или изменять линию. Истина моего утверждения зависит от наблюдателя; не может быть никакой истины, не зависящей от наблюдателя. И даже более того: мое описание линии как идущей на восток или на запад, в действительности, добавляет нечто к тому, что я наблюдаю.

В то время как для рационалиста «бандаж вселенной может быть туго затянутым», для позитивистского прагматиста в ней есть место, позволяющее ослабить подобную тугую затянутость. Ибо для плюралистского прагматиста истина «вырастает внутри всех ограниченных опытов. Они опираются один на другой, однако их целое, если таковое имеется, ни на что не опирается»⁵⁴. Здесь Джеймс разделяет компанию с Дюркгеймом⁵⁵.

⁵⁴ Ibid., p. 450, 451, 452, 457.

⁵⁵ Дюркгейм, по сути, следует поиску того, что Джеймс, ссылаясь на Вордсворта, называл 'вечным покоем, неизменным в сердце бесконечного волнения'.

СУБЪЕКТИВИЗМ И РОМАНТИЧЕСКАЯ, РЕЛИГИОЗНАЯ
АХИЛЛЕСОВА ПЯТА СОЦИОЛОГИИ

Начиная с того времени, когда Кондорсе наметил в общих чертах стадии прогресса человеческого разума и стало ясно, что история уводит нас от теологии к тому, что было названо более позитивным состоянием, позитивистская традиция основывалась на теориях чувств⁵⁶. Для Сен-Симона настрой и чувство были существенно значимы для социального прогресса, так же как и для Конта, который раз за разом говорит о том, что мы устаем от мышления и действия, но никогда не устаем от любви. Дюркгейм, также, делает чувства (социальные чувства) источником жизненной силы всей своей системы. Этот подход к социальной жизни посредством чувств разделялся также романтизмом и трансцендентализмом⁵⁷.

Подобно позитивистам, Джеймс твердо верит в главенство чувств. Можно вспомнить, что он определял рациональность как, по сути, *чувство* целесообразности. У субъективизма, пишет Джеймс, есть «три великих ответвления – мы можем назвать их, соответственно, научным подходом, сентиментализмом и сенсуализмом». Все они подкрепляют наш опыт, свидетельствующий о том, что все, что, в действительности, случается «вне нас», имеет вторичную значимость по сравнению с тем, что мы постигаем и чувствуем. «Все эти три ответвления, по сути, находятся в согласии относительно вселенной, полагая, что то, что в ней происходит, второстепенно по отношению к тому, что мы думаем или чувствуем в этой связи»⁵⁸.

⁵⁶ Так, позитивисты в своих трудах отталкивались от таких работ, как Теория нравственных чувств (1759) Адама Смита (Введение Е. G. West, Indianapolis: Liberty Press/Liberty Classics, 1976). Позитивисты, следуя этой работе Смита и другим, приняли предположение конца эпохи Просвещения, что нравственные чувства должны основываться не на идеях, а, скорее, на чувствах и ощущениях. В противном случае было вообще невозможно разработать науку о морали, так как она не обладала бы никаким эмпирическим базисом. Теория морали для них, как и для Смита, необходимо была теорией нравственных чувств.

⁵⁷ Однако, насколько мне известно, данная связь не проводилась достаточно твердо современными авторами в области общественных наук, что свидетельствует о том, что они ее недостаточно осознают.

⁵⁸ The Writings of William James ... , p. 599.

Фокусируя свое внимание, как это делают Дюркгейм и Фрейд, на системах представления, Джеймс предлагает «воспринимать целое как великий нескончаемый романс, который дух вселенной, пытающийся осознать собственное содержание, беспрестанно продумывает и представляет себе». «В теологии, - добавляет он, - субъективизм развивается как 'левое крыло' антимонизма. В литературе, ее левым крылом является романтизм. А в практической жизни, - продолжает он, - это либо бессильная сентиментальность, либо сенсуализм без границ».

А для тех, кто не верит, для скептиков, таких как Эрнест Ренан и Эмиль Золя (которые цинично смотрят на мир как на 'поле экспериментального опыта'), всё является невыразимо безотрадным. Такие современные гностики со своим «нескончаемым нытьем относительно страданий и бед не могут быть позитивными ни в каком отношении, так как заточили себя в то, что Томас Карлейль назвал «безбрежной, мрачной, обособленной Голгофой и мельницей смерти». Сходным образом, Джеймс резко возражает против погруженности Артура Шопенгауэра в скуку и внутреннюю пустоту. Для людей, подобных Шопенгауэру, замечает Джеймс, жизнь на высшем уровне является не чем иным, как «всё теми же беспрестанно повторяющимися глупостями, всё тем же лаем собаки, всё тем же жужжанием мухи». Джеймс сурово критикует таких пессимистов за отказ нести свою ношу ... «за отказ полагать, что результатом всякой добродетельности будет некое позитивное универсальное улучшение»⁵⁹.

Акцент на «позитивном универсальном улучшении», о котором следует судить посредством чувств, с самого начала был характерен для позитивистов во Франции. Я утверждал в данной статье, что этот акцент продолжает действовать в нашей американской традиции. Даже красота для Джеймса становится вопросом функции. Он смотрит на произведения искусства как на руководства относительно жизни – и чувства. Если произведения искусства содействуют «позитивному универсальному улучшению», тогда они «хороши». Джеймс иллюстрирует свою идею цитатой из Уильяма Вордсворта:

«Каждой природной форме, плоду или цветку,
Даже широким камням, которыми вымощен главный путь,

⁵⁹ Ibid., p. 602, 604, 605, 712.

Я приписываю моральную жизнь;
Я представляю, что им присущи чувства,
Или связываю их с некоторым чувством: громадную массу,
Лежащую в основе некой живой души, и всё,
Что я вижу, наполнено внутренним смыслом».

Для Джеймса, «поддерживать представление, думать, ... это исключительно моральное действие, как для импульсивных и заторможенных людей, так и для здравомыслящих и лунатиков»⁶⁰. В этом отношении Джеймс, Фрейд и Дюркгейм все разделяют общую точку зрения: для всех них представление – это то, что должно быть объяснено. Какое бы знание мы не могли получить о «внешнем» мире (естественные науки), оно становится подчинено человеческим интересам и потребностям мышления, которые ставят представления и их функционирование в центр человеческого понимания⁶¹.

Однако в отличие от других позитивистов, ясно представляет себе Джеймс, никакая психология сознания и чувства не может быть полной или адекватной, если она не включает в себя «неправильные образы действий» и чувства «неправоты», которые их сопровождают⁶².

«Какой интерес, заинтересованность или стремление могут наличествовать в достижении правильного образа действий, если мы не способны осознавать, что неправильный образ действий столь же возможен и естественен – более того, что возможен злобный и несущий угрозу образ действий? И какой смысл может быть в осуждении себя за выбор неправильного образа действий, ибо нам не следовало

⁶⁰ Ibid., p. 712.

⁶¹ Такое определение психологических реалий человеческого опыта, конечно, существенно важно для психоанализа, для которого психологическая жизнь – это наиболее существенная реальность.

⁶² Здесь можно возразить, что дюркгеймовское понятие «негативного культа» охватывает такие «неуместные чувства». Однако для Дюркгейма негативный культ служит позитивным социальным функциям и не является в теории «неуместным чувством». Также, в то время как Джеймса интересует теория индивидуальной воли и то, что делает действие возможным, Дюркгейм сосредоточил свое внимание на идеях души и целого, которые необходимым образом внедряются в сознание индивидов как представления о лежащих в основе реальности социальных силах.

ничего подобного делать, если для нас также ни был открыт правильный образ действий?»⁶³

Полагаясь на чувства для определения того, что «правильно», Джеймс необходимым образом изучает взаимоотношения чувств друг к другу, проводя исследование, которое он считает необходимым для ответственного, морального поведения. «Я не могу понять убеждение в том, что действие является плохим, - пишет Джеймс, - без сожаления о том, что оно происходит. Я не могу понять сожаления без признания реальных, подлинных возможностей в мире. Лишь в таком случае оно воспринимается не как насмешка, после того как нам не удалось сделать всё возможное, так что невероятная благоприятная возможность ушла из мира, утрату которой беспрестанно следует оплакивать»⁶⁴.

Наконец, как для французских позитивистов, так и для Джеймса требуется наличие веры. Однако здесь имеются важные различия. В отличие от французских позитивистов, которые с подозрением относятся к индивидуальному эгоизму и заботе о собственном благополучии и которые определенно считают, что индивиды должны подчинить свои интересы интересам группы, Джеймс определяет сферу психологии как такую область, в которой воля может проявляться естественным образом. Для французских позитивистов ограничение индивидуальной воли является основой социального порядка и, возможно, морали; для Джеймса понимание того, как индивидуальная воля ограничивается нашими собственными психологическими процессами, дает нам такой объем свободы, каким мы в состоянии обладать. «Предел психологического процесса волевого акта, - пишет он, - та цель, на которую непосредственно направлена воля, всегда является идеей ... Единственное сопротивление, которое наша воля может, вероятно, испытывать, является тем сопротивлением, которое оказывает сопутствующая ей идея»⁶⁵. Так как для Джеймса мы неизбежно обречены видеть то, во что верим, и верить в то, что ви-

⁶³ The Writings of William James ..., p. 605.

⁶⁴ Ibid., p. 605 – 606.

⁶⁵ Ibid., p. 713. Определение сопротивления, с которым Фрейд искренне бы согласился.

дим, необходимо сколь можно больше понимать как то, что мы видим и не видим, так и то, во что мы верим и не верим.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этой статье я попытался установить корни и базисные эпистемологические положения позитивизма. Будучи странной комбинацией картезианского скептицизма, христианского идеализма и эмпиризма, позитивизм основывается на ряде базисных допущений, которые объединяют Сен-Симона, Конта, Дюркгейма и Джеймса.

Во-первых, позитивизм тщательно избегает обсуждения первых причин, утверждая, что исследующий общество ученый должен располагать в определенном порядке имеющиеся данные для выстраивания своей аргументации. Несомненно, Джеймс разделяет подобную идею. Однако в отличие от Джеймса Дюркгейм и французские позитивисты полагаются на эволюционную/историческую модель. Подобно археологу, Дюркгейм пытается просеять слои отложений, чтобы получить доступ к первым и самым базисным формам социальной жизни (*Les formes elementaires de la vie religieuse*). Другими словами, французские позитивисты утверждают, что они могут создать на основании доступных данных теорию, согласно которой становится возможно, как это имело место, определять и располагать в порядке следования различные притязания на главенство. Таким образом, при избегании обсуждения первых причин, генезиса мифов и мифов творения, позитивизму требуется эпистемология, которая сможет проводить отличия между первичными и вторичными феноменами. Используя исторические и сравнительные методы, позитивизм утверждает, что он способен объединить идеи относительно общества и политики как в пространстве, так и во времени.

Во-вторых, позитивизм основывает свои притязания на теориях человеческой природы и теориях эмоций, нежели чем на каком-либо особом мыслимом содержании или доктрине. Перефразируя Хаксли, можно сказать, что с его притязаниями на всемирность позитивизм - это католицизм без христианства. Христианские идеи и понятия порядка становятся в системах Конта и Дюркгейма частью того, что делает возможным самосознание общества в гегелевском смысле. Для

Сен-Симона христианская любовь занимает центральное место в его социальной философии, а для Конта социальный порядок зависит от любви, порядка и прогресса. Для Дюркгейма кровеносной системой социального тела является социальное чувство, представленное в коллективных репрезентациях и усиленное коллективными ритуалами. Для всех этих позитивистов особые идеи связаны с социальными условиями и индивидуальными ситуациями. Однако, как гласит их аргументация, общие идеи (особенно сама идея об общем целом, сам принцип единства), так как они укоренены в универсальных человеческих реакциях, представляются объективными и внешними, приобретающими такую мощь, которой не может обладать никакая индивидуальная идея.

В-третьих, позитивизм называет в качестве фундаментальной реальности, которую изучает позитивная наука, те силы, которые лежат в основе человеческих действий. Этот постулат, этот принцип, в свою очередь, подразумевает ясные ограничения относительно способности индивида *в качестве* индивида думать о том, что им движет. Для Фрейда, так же как для Дюркгейма и Джеймса, рационализации жестко ограничены. Ибо должен иметь место некий способ оценивания рационализаций, и знания, как отфильтровывать бред и иллюзии. Для позитивистов вещи не являются такими, какими кажутся, так как лежащие в их основании реальности, относительно которых индивид может быть позитивен, никогда не являются непосредственно наблюдаемыми или непосредственно видимыми. Должно предполагать об их существовании из поведения и человеческих действий. Дюркгейм, Джеймс и Фрейд все пытались найти некий средний путь, избегая крайностей как материализма, так и идеализма. «Прагматизм, - замечает Джеймс, - может быть удачным примирителем эмпирических способов мышления с более религиозными требованиями людей»⁶⁶.

В-четвертых, позитивисты утверждают и верят в то, что они понимают любые фундаментальные реальности, которые они называют (для Фрейда, бессознательное, для Дюркгейма, социальные силы), посредством изучения их воздействий. Таким образом, в позитивизме наличествует сильная функционалистская нагрузка. Вот почему, как

⁶⁶ Ibid., p. 386.

я обосновывал это в данной статье, Уильям Джеймс и прагматизм могут рассматриваться как часть позитивистской традиции в широком смысле этого слова. Если возможно, как полагает Джеймс, оценивать действие, верование, обман чувств, чувство или мысль на основе «реального знания» ее воздействий, нежели чем на основе какого-либо врожденного морального качества, и если в эту концепцию вносятся последствия признания в качестве истинного одного из них, а не другого (результаты обдумывания последствий), тогда главным фактором в «реальности» этого знания, которое позволяет оценка идей, является самосознание их удержания. Этот главный гегелевский пункт не был утерян кем-либо из позитивистов. А Джеймс делает его одним из критериев истинности своих философских положений.

Наконец, позитивизм может восприниматься как романтическое (анти-рационалистическое) и религиозное движение, которое проводит различие между чувством я и самосознанием, и привлекает картезианское сомнение для помощи в задаче социальной реконструкции, или, в случае Джеймса, для помощи в задаче сведения рационализма к субъективному чувству пригодности. Акцентируя внимание на том, как идеи прогресса могут породить прогресс, представляемый подобным образом, и, в то же самое время, избегая рационалистических предписаний, позитивисты использовали картезианские понятия сомнения и скептицизма для укрепления веры в ценность эмоций, которые, от Сен-Симона, через Конта, крайне специфическим образом включали в себя христианские добродетели любви и порядка.

Таким образом, религиозное возрождение в начале XIX века обеспечило позитивистов образцом социальной связи в период средневековья, на основе которого была смоделирована новая социология, которая одновременно являлась наукой о религии и религией общества, программой для социального возрождения. Однако эти позитивисты не могли избежать озабоченности по поводу того, что эта социология может оказаться недееспособной, и поэтому для своего функционирования она необходимым образом должна была основываться на вере. Если эта ветвь позитивизма оказалась источником затруднений для либеральных, рационалистических социальных теоретиков XX века, тогда примите во внимание последствия всецелого игнорирования религиозного измерения.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие редактора русского издания	5
Вступление.....	10
Глава 1. Важное значение стыда в клинической работе.....	24
Самые предварительные определения стыда.....	24
Стыд и вина.....	25
Стыд и вина у Готорна.....	27
Травма и стыд.....	29
Стыд, совместный настрой, травма, и развитие.....	31
Высокомерие, стыд, и тревога.....	34
Заключительные замечания.....	36
Список литературы.....	37
Глава 2. Когда травма поражает душу: стыд, расщепление и душев-	
ная боль.....	38
Травма и расщепление.....	40
Травма, расщепление и стыд.....	43
Нора (случай 1).....	45
Травма, боль и повторение.....	48
Дороти (случай 2).....	48
Травма анализа и идентификация с агрессором.....	54
Боль, амбивалентность и аналитическая ситуация.....	56
Заключение.....	59
Литература.....	60
Глава 3. Дилеммы сверх-я.....	63
Глава 4. Исчезающий некто: Кьеркегор, стыд и я.....	72
Что такое отчаяние?.....	74
Стыд отчаяния.....	76
Отчаяние и идентичность.....	78
Отчаяние, тщетность и иллюзия.....	80
Отчаяние, взгляд и регуляция аффекта.....	84
Грех, стыд и рассматривание.....	88
Список литературы.....	94
Глава 5. Конфликты стыда и трагедия в «алой букве».....	95
Стыд Гестер Принн.....	101
Стыд Димсдейла.....	104
Стыд, конфликт, трагедия и репрезентация.....	108
Литература.....	116

Глава 6. Человеческие слабости и психоаналитическая техника:	
Фрейд, Ференци и Жизелла Паллош	118
Ощущение пульса психоаналитической истории	118
Подоплека и хронология	120
Фрейд и Ференци: соперничество и стыд	129
Расширяющееся расхождение во взглядах	136
Смещение языков и сердец	141
Список литературы	147
Глава 7. Травма и бессознательное: двойное сознание, жуткое и жестокость	150
Введение	150
Двойное сознание	153
Пьер Жане и подсознательное	154
Бессознательное и двойное сознание	155
Фрейд, бессознательное и жестокость	156
Ференци и травма	161
Всё в семье: клиническая иллюстрация	163
Сновидения, бессознательное и травма	166
Список литературы	170
Глава 8. Травма и «мудрый младенец»	174
Мудрый младенец реагирует на травму	176
Ольга	181
Ольгины сны	183
Клинический дневник и мудрый младенец	188
Мудрый младенец и Эдипов стыд	193
Список литературы	200
Глава 9. Сновидения, катарсис и тревога	202
Асклепий и Аристотель	203
Артемидор и другие влияния в толковании сновидений	210
Декарт: сомнение и cogito	211
Фрейд, сновидения и тревога	213
Список литературы	222
Глава 10. О сновидениях, воображаемом знании и незнании: внешний облик, идентичность и стыд	226
Внешний облик и идентичность	226
Стыд, неполнота и человеческие связи	229
Фрейд, защиты и стыд	230
Андре Бретон, Фрейд и воображение	231
Фрейд, сновидения и бессознательное	233
Незнание и стыд	235
Воображаемое знание	238
Эдип, слепота, незнание и стыд	239

Эдипов стыд и сон ференци о мудром младенце.....	242
Литература.....	244
Глава 11. Сновидения.....	247
Послание царю и апокалиптические сны.....	247
Древняя Месопотамия (сновидения и богоподобное царствова- ние).....	249
Греция и Рим.....	251
Медицина и религия (Древняя Греция и Рим).....	255
Излечения во сне.....	258
Аэлиус Аристид.....	260
Влияние противоборства религий.....	260
Христианство, сновидения и предсказывание будущего.....	262
<i>Oneirocritica</i> Артемидора.....	264
Инициаторные сновидения: сибирский шаманизм.....	267
Снящийся миф, история и религия: религии северо-американских индейцев.....	268
Сновидения, боль и публичный ритуал: Австралия и южное тихо- океанское побережье.....	270
Демоны, одержимость и религия.....	272
Заключение.....	273
Библиография.....	274
Глава 12. Антропология и человеческое воображение.....	278
I.....	278
II.....	283
III.....	287
IV.....	288
Глава 13. Роль веры в общественных науках	295
Уильям Джеймс и наследие позитивизма.....	301
Сен-Симон, политическая жизнь и религиозное возрождение.....	302
Огюст Конт, верховный жрец позитивной религии человечества.....	305
Эпистемология Дюркгейма, священный поиск целого и гипотеза о «некоторой фактически существующей реальности».....	308
Джеймс, чувство рациональности и проблема спонтанного обобщения.....	314
Джеймс, позитивизм и вопрос веры.....	319
Субъективизм и романтическая, религиозная ахиллсова пята социологии.....	324
Заключение.....	328

Научное издание

Килборн Б.
ТРАВМА, СТЫД И СТРАДАНИЕ

Редактор-составитель Старовойтов В.В.

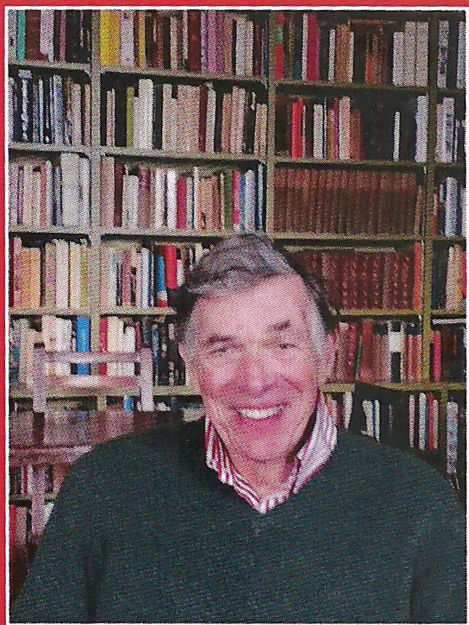
Художник Никулин А.Ю.
Компьютерная верстка Кислюк В.

Сдано в набор 16.10.2019.
Подписано в печать 21.11.2019
Формат 60х90 1/16.
Гарнитура Minion Pro. Печать офсетная.
Объем 20,8 усл.печ.л. Тираж 1000 экз.

Заказ №

ООО Издательство
«Институт Общегуманитарных Исследований»
119071, Москва, Ленинский проспект, д.18

Комплектование библиотек, оптовая продажа в Москве
ООО «Торговый дом ИОИ»
Т/ф 8(495) 605-01-84
E-mail: ioi_sklad@mtu-net.ru



Бенджамин Килборн обладает глубокими познаниями в истории, философии, антропологии и психоанализе. Он является антропологом, который долгое время занимался этнографическими исследованиями во Франции, доктором этнопсихологии, историком, доктором философии, в течение ряда лет преподававшим студентам философию в Калифорнийском университете Лос-Анджелеса. В Лос-Анджелесе он, далее, окончил Институт психоанализа и стал практикующим психоаналитиком и преподавателем психоанализа. В настоящее время Б.Килборн – член Международной психоаналитической ассоциации, редколлегии Американского журнала

психоанализа, Международной ассоциации по изучению травматического стресса, Общества Ференци и ряда других организаций. Он также является теоретиком психоанализа, воспринимающим психоанализ как часть европейской культуры, литературы и философии. В России в 2007 году была издана его книга «Исчезающие люди. Стыд и внешний облик».

Концепция эдипова стыда как отличной от фрейдовской концепции эдиповой вины – центральная для этой книги. Движущие силы стыда загоняют нас в непримиримый конфликт между желанием быть признанным и ужасом быть выставленным на всеобщее обозрение. Понятие эдипова стыда важно из-за его прямой связи как с травмой, так и с этикой. Эдипов стыд несет с собой понятия границ человеческих возможностей, воли и постижения, и роли случая, страдания и судьбы в человеческой трагедии. Акцент Фрейда на вине и его нежелание принимать во внимание стыд и границы человеческих возможностей порождают пропасть между понятием трагедии у Аристотеля и эдиповым комплексом психоанализа. После Фрейда аналитики были не склонны признавать центральную роль стыда во всех человеческих связях, предпочитая фокусировать внимание на эдиповой вине и агрессии, а не на стыде, уязвимости и душевной боли.

Данная монография предназначена для специалистов в области психоанализа и глубинной психотерапии. Она также рекомендуется всем страждущим душевного здоровья и всем желающим помогать им в этом.