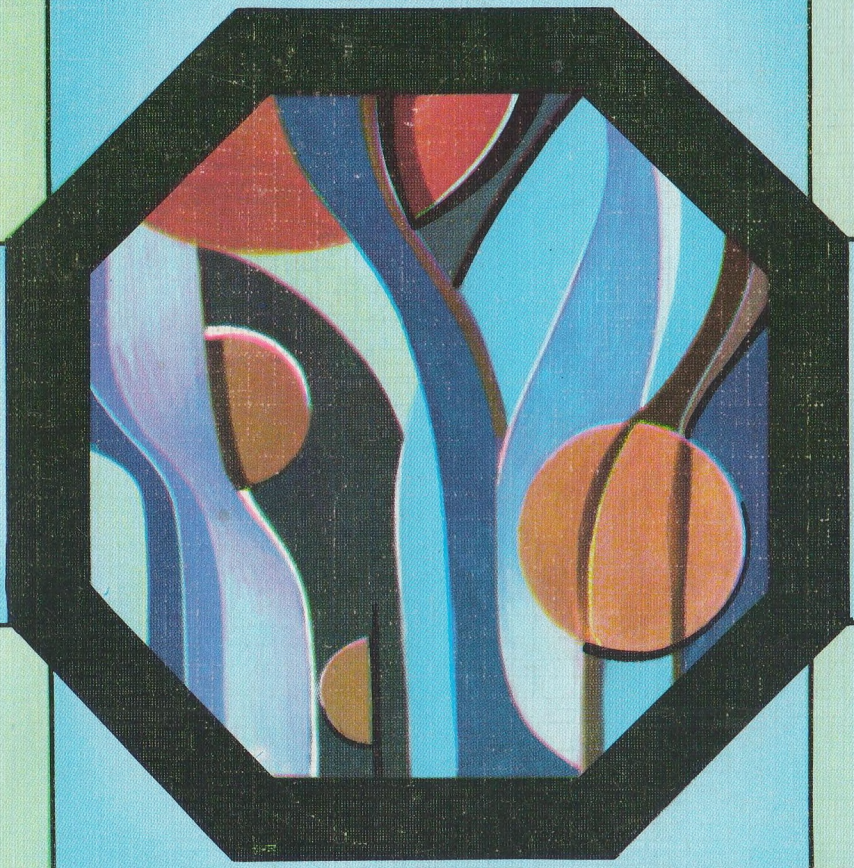
ПРОГРАММА
ОБНОВЛЕНИЕ
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
В РОССИИ



Психоанализ: культурная практика и терапевтический смысл

ПРОГРАММА
ОБНОВЛЕНИЕ
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
В РОССИИ

РОМАНОВ И.Ю.

ПСИХОАНАЛИЗ: КУЛЬТУРНАЯ ПРАКТИКА И ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ

ВВЕДЕНИЕ В ТЕОРИЮ, ПРАКТИКУ И ИСТОРИЮ ПСИХОАНАЛИЗА

ПОСОБИЕ ДЛЯ УЧИТЕЛЕЙ

Москва
ИНТЕРПРАКС
1994

ББК 53.57
Р 69

Романов И.Ю.

Р 69 Психоанализ: культурная практика и терапевтический смысл. (Введение в теорию, практику и историю психоанализа.) Пособие для учителей. М.: — Интерпракс, 1994. — 288 с.

ISBN 5-85235-156-3

Книга представляет собой опыт рассмотрения психоаналитического учения в широком культурно-историческом контексте раскрытия влияния фрейдовского учения на современную науку (психологию, философию, лингвистику) и искусство — описания психоанализа как феномена культуры. Рассматривается влияние психоанализа на развитие различных школ современной психологии и психотерапии.

Предназначается для преподавателей, а также студентов IV — V курсов педагогических институтов и университетов.

ББК 53.57

ISBN 5-85235-156-3

© Романов И.Ю., 1994

В 1992 году в рамках общей российской образовательной реформы была развернута программа «Обновление гуманитарного образования в России». Эта программа реализуется совместными усилиями Министерства образования России, Государственного комитета РФ по высшему образованию, Международного фонда «Культурная инициатива» и Международной ассоциации развития и интеграции образовательных систем.

Основная цель программы — гуманизация образования, создание нового поколения вариативных учебников и учебных пособий, ориентированных на ценности отечественной и мировой культуры современного демократического общества.

В целях реализации программы было организовано три тура конкурса, в котором приняло участие более полутора тысяч авторских коллективов из различных регионов России. В конкурсной комиссии работали как отечественные, так и зарубежные эксперты.

Другими направлениями программы являлись: организация творческих мастерских для авторов учебников и учебных пособий, переподготовка преподавателей гуманитарных дисциплин, создание региональных экспериментальных площадок, центров гуманитарного образования, Международного центра экономического образования, Международной лаборатории гуманитарного образования и т.д.

Спонсором программы выступил известный американский предприниматель и общественный деятель Джордж Сорос.

Данное издание представляет оригинальную авторскую рукопись, вошедшую в число победителей на конкурсе, и предлагается в качестве экспериментального учебного пособия. Международный фонд «Культурная инициатива» с благодарностью примет отзывы, а также замечания и предложения в адрес издания, проходящего экспериментальную проверку в учебных аудиториях.

Стратегический комитет программы:

ЭДУАРД ДНЕПРОВ
ТЕОДОР ШАНИН } сопредседатели

ВИКТОР БОЛОТОВ
НИНА БРАГИНСКАЯ
ДЭН ДЭВИДСОН
МИХАИЛ КУЗЬМИН
ЕЛЕНА ЛЕНСКАЯ
ЕЛЕНА СОБОЛЕВА
ЕВГЕНИЙ ТКАЧЕНКО

ВВЕДЕНИЕ

Как настоящий ученый, Фрейд актуален прежде всего сегодня.

Ю. Хабермас

Кто в состоянии ждать, тому нет надобности делать уступки.

З. Фрейд

Если верно выражение, что классика — это не то, что читают, а то, что перечитывают, то труды З. Фрейда можно считать гиперклассикой XX века. Их продолжающееся по сей день перечитывание породило необозримый спектр оценок и интерпретаций как самого психоаналитического учения, так и личности его автора. Лозунгом «Назад к Фрейду!» (Ж. Лакан) начинались самые разные инновации в современной западной психоаналитике — терапевтической, психологической, филологической, философской Психоанализ отвергался, кочевал из практики в теорию и обратно, умирал и вновь возрождался, но споры вокруг него никогда не стихали. Он продолжает оказывать будоражащее и провоцирующее воздействие на все области культуры. Уникальным образом Фрейд основал традицию, заключающуюся в постоянном перепрочтении, «кривочтении» (Х. Блюм) его работ.

Парадоксальность нашей отечественной ситуации заключается в том, что акт повторного прочтения Фрейда совпадает, по сути, с первым знакомством. В отношении психоанализа для нас «вчерашний день еще не родился» (О. Мандельштам), мы вынуждены «вспоминать» то, чего никогда не знали. Мы оказываемся в странном положении людей, пытающихся читать, не зная алфавита, или, скорее, вступающих в разговор о непонятном

предмете и на незнакомом языке. При этом установка «сначала алфавит» не срабатывает. Ведь как можно просто «читать Фрейда», если сегодня существуют уже десятки «Фрейдов»: «терапевтов» и «философов», «великих писателей» и «религиозных мыслителей», французских и американских, всегда правых и неизменно заблуждающихся? И как можно знакомиться со всеми этими персонажами, если не состоялось исходное событие встречи с психоанализом?

Трудно указать, отчего не прижился психоанализ в России. Чтобы это оставалось проблемой, не затемненной слишком легкими ответами о «репрессии психоанализа» сталинской властью, отметим лишь несколько моментов. В 10—20-е годы, когда восприятию учения Фрейда еще не было поставлено внешних препон, происходило оно достаточно своеобразно, чтобы не сказать однобоко. Свой отзвук психоанализ нашел, прежде всего, в среде психиатров-клиницистов. Тем самым он был узаконен как терапевтический метод, наряду и в дополнении с гипнозом и т.д., что резко расходилось и с условиями распространения его в западных странах, и с оценками своего подхода самим З. Фрейдом. Вместе с тем, большая часть его метапсихологических построений либо критиковалась с одиозно марксистских или узко научных позиций, либо попросту игнорировалась. И уж вовсе говорить не приходится о каком-либо резонансе психоаналитических идей с культурной жизнью тогдашней России, как это было в Австрии, Германии, Франции, Америке. Здесь нет возможности подробно исследовать этот факт и нет надобности гадать, «что бы было, если бы...». Достаточно, как говорил Фрейд, «довольствоваться объяснением наличности и не тратить усилий на объяснение того, что не произошло». Наличность же такова — если на Западе на всем протяжении XX века психоанализ приобретал равно великих поклонников и хулителей, то в России последние явно преобладали. Практически невозможно назвать писателя, художника или критика, в творчестве которых идеи Фрейда оставили бы значительный след. Некоторые соприкосновения случались (достаточно назвать С. Эйзенштейна, Д. Хармса, А. Крученых или завзятого антифрейдиста В. Набокова), однако погоды они не делали. «Революция европейского самопонимания» (Ю. Хабермас) не затронула наше сознание, занятое другого рода битвами. От-

сутствие серьезного культурного контакта с психоанализом и в эмигрантских кругах заставляет лишний раз задуматься о загадках «русской души».

Однако, если мы не можем однозначно ответить на вопрос, «почему мы не знаем психоанализа?», то ответ на вопрос, «почему мы должны его знать?», достаточно очевиден. Прежде всего, сам психоанализ стал культурным явлением первостепенного значения, без знания которого невозможно понять культуру современного Запада. Его влияние распространилось на все ее уровни и области — от массового сознания до творчества великих художников и от науки до политической деятельности. Сам психоанализ уже неотделим от своих трансмутаций; в единстве свой истории и теории, традиции и отклонений, он представляет собой уникальный духовный феномен. Но, вместе с тем, психоанализ запрещает отстраненно-созерцательное отношение к себе. Гораздо важнее его «культурного» значения, его индивидуально-терапевтический смысл. Стать культурной революцией психоанализ смог прежде всего потому, что изначально был нацелен на «микрореволюцию» индивидуального самосознания, на психологическое измерение культуры. Философское устремление к истине он соединил с практикой самопознания и самоизменения, теорию сблизил с интересом «заботы о себе» (М. Фуко). Именно поэтому сегодня изучение психоанализа для нас — это шаг навстречу самим себе, попытка понять себя как людей XX века.

И здесь вновь от вопросов «почему» и «зачем» мы должны обратиться к вопросу «как изучать психоанализ?». По-видимому, что-то безвозвратно утеряно с непосредственностью его восприятия. Однако входить сегодня в проблематику психоанализа — это значит знакомиться не только с теорией Фрейда или его ближайших последователей-оппонентов, но и с историей психоаналитических идей, культурным контекстом их зарождения и распространения, и трансформацией в далеких от психологии областях. Проходя между Сциллой «наивного» чтения психоаналитических текстов и Харибдой их позднейших толкований, мы должны попытаться понять то мощное революционное воздействие, которое оказал психоанализ на весь строй современной культуры. Однако, вряд ли такое понимание будет достигнуто, если «работа анализа» не будет постоянно замыкаться на уровень нашей собственной душевной жизни.

Решению этих задач и подчинена структура данного пособия. Оно призвано познакомить читателя с основными положениями учения Фрейда, его переосмыслениями в альтернативных психоаналитических подходах, а также с рядом художественных, философских и психопрактических течений, испытавших на себе влияние психоанализа. Полноты здесь, безусловно, достигнуть не удастся. Рассмотрения хотя бы нескольких основных ответвлений и интерпретаций психоаналитического подхода будет, на наш взгляд, достаточно для понимания его основных особенностей и характера его существования в культуре XX века. Отличительной чертой «психоаналитического дискурса», по М. Фуко (129), является допущение бесконечного числа различий внутри своей области, пересекающей все дисциплинарные и профессиональные границы. Таким образом, понимание того, **что** такое психоанализ в его истории и **каким образом** осуществляется психоаналитическое мышление во вне-психологических сферах — еще одна задача нашего курса. Именно на этой пограничности психоанализа — между психологией и гуманитаристикой, «высокой» культурой и психотехникой, собственно психоанализом и «уже не» психоанализом и т.д. — будет сосредоточено наше внимание. Не теряя из виду линий философии, теории, художественного творчества, мы постараемся постоянно удерживать в поле зрения восходящую к психоанализу традицию современных психо-культурных практик. Являясь своеобразными формами самодетерминации западного человека XX столетия, они ориентированы, прежде всего, на опытное, духовно-практическое освоение. Этой цели призваны послужить упражнения и задания, сопровождающие концептуальное изложение разных подходов современного «психологического практикума».

Структурно пособие разделено на три части. Первая — это основной текст, являющийся авторским обзором основных аналитических, пост-аналитических и контр-аналитических течений и их культурного и историко-биографического контекста. Большее место мы постарались отвести голосу самих основателей подходов, их главных критиков и толкователей. Тем не менее, в этом тексте превалирует авторская оценка, хотя, в основном, она выражена не в прямых суждениях, а в столкновении мне-

ний, вопросах и проблематизациях. Ни в коей мере нам не хотелось бы навязывать ее читателям. Именно поэтому основная работа, по замыслу, должна осуществляться самостоятельно, в формах семинаров и индивидуальных занятий. Для этого в конце каждой главы представлены примерные темы и вопросы для изучения и аннотированный указатель литературы (полная библиография — в конце книги). Конечно, такая работа подразумевает определенный уровень подготовленности и требует умственных усилий. Это неизбежно, ибо психоанализ глубоко интеллектуализированное учение и упрощать нам бы его не хотелось. Но требования эти и не чрезмерны. Достаточно самой общей философской и культурной грамотности, остальное же — за интересом к познанию себя и к мысли другого человека. Пособие рассчитано лишь на введение в широкий круг психоаналитической проблематики, не требует и не обещает специальных познаний. Наконец, третьей частью является практическое приложение, нацеленное на укоренение знаний о психоанализе в опыте терапевтического самоисследования. Здесь снова мы ограничиваемся лишь кратким знакомством с основными психотехническими подходами, представляя читателю возможность дальнейшего самостоятельного углубления и развития навыков работы с собственной психикой.

Вслед за Фрейдом мы понимаем психоанализ трояко: как терапевтическую практику лечения психических расстройств; как метод изучения психических процессов, недоступных прямому наблюдению; как метапсихологическое учение о бессознательной природе человеческой души. Мы попытаемся исследовать «дело Фрейда» на этих трех уровнях, а также те последствия, которые возымела каждая из сторон его учения. Автор психоанализа сумел парадоксально сочетать в своем мышлении устремленность к истине с ограничением претензий разума, веру в освобождение человеческого «Я» с пониманием его глубинной сверх-детерминированности, утонченное умозрение с презрением к философским спекуляциям. В этом он остается для нас примером и недостижимым образцом. Меньше всего нам хотелось бы превращать великого «потрясателя основ» в «образовательное чтение», упрощать и сглаживать углы его мысли. Представляя на суд читателей свою скромную попытку понимания психоанализа, мы, повторив Фрейда, можем прои-

нести в свое оправдание только одно: «Наша смелость — вынужденная».*

Заключить это краткое введение мне бы хотелось выражением признательности всем тем, кто своим умом и терпением способствовал появлению этой книги. Это — В.Л. Данилова, которой я обязан пониманием герменевтических аспектов аналитической техники, А.С. Кочерян, с очевидностью демонстрировавший бесконечные возможности терапевтических практик, А.А. Мамалуй, В.Ю. Карасев и Л.И. Бондаренко, оказавшие неоценимую помощь в понимании того философского контекста, в котором существует современный психоанализ. Я благодарен А.В Баженову за его усилия по двойному переводу работ К.Г. Юнга на русский язык, доступный разумению автора этих строк. Обсуждение ряда тем пособия с ним и с другими членами философско-психологического семинара — Н.Н Мироненко, А.П. Поршенко, И.В Маркевичем — несомненно усовершенствовало его, насколько это вообще было возможным. Всем этим людям я благодарен за эту щедроть, с которой они дарили свои идеи. Жаль, что ссылкой на авторство мне не удастся вернуть им первозданный вид и уберечь от неизбежных искажений.

---

* Несмотря на то, что сейчас появился целый ряд работ, знакомящих с основами психоанализа, ни одна из них не ставит себе тех задач, которые преследуем мы. Они либо узко специальны (например, практикум «Психодинамическая психотерапия»(119)), либо ограничены точкой зрения автора того или иного подхода (как «Введение...» Э. Берна (16) или изложение психоаналитических идей в книге С. Грофа (41)). В отечественной литературе, на наш взгляд, отсутствует серьезное углубление в логику и историю психоанализа. Обо всех исключениях мы постарались упомянуть в приложениях к соответствующим главам.

ГЛАВА 1

ИСТОКИ И ПРЕДПОСЫЛКИ

Данная глава посвящена возникновению психоаналитической концепции Зигмунда Фрейда и той почве, из которой она вырастала. Как и всякий другой культурный феномен, психоанализ укоренен в конкретной исторической ситуации и тысячей нитей связан с предшествовавшими ему традициями мысли. И подобно любому явлению культуры, он выходит за рамки своей эпохи, преобразуя в новое качество доставшееся ему наследие. С учетом этого нашей задачей будет рассмотрение тех исторически определенных силовых линий, в напряжении которых формировались идеи психоанализа. Мы попытаемся не просто проследить направления заимствований и отталкиваний в мышлении Фрейда, но понять это мышление как продукт и выражение своего времени, как продолжение определенных интеллектуальных, художественных и идеологических традиций, питавших целостную австрийскую культуру конца XIX — начала XX веков. Мы последовательно остановимся на взаимосвязях психоанализа с философскими и эстетическими течениями, создававшими особую атмосферу Вены на грани веков, затем попытаемся определить место, занимаемое учением Фрейда в истории научного мышления нового и новейшего времени, и в заключении остановимся на той роли, которую сыграл практический психоанализ в становлении совершенно нового типа психо-культурной практики, активно развивающейся в XX века. Руководить же нашим исследованием интеллектуальной биографии психоаналаза будет личная история его автора. В следующей главе мы подробнее рассмотрим ту оригинальную

форму, в которую претворились выявленные нами источники и детерминанты, образовав сложное и синкретическое единство психоаналитического подхода — как науки, терапии и учения о человеке.

ВЕНА НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ

Австрийская культура — это осознание сомнительности цивилизаторской роли закона как чего-то окультуривающего, преобразующего стихии или человеческую органику, или человеческое естество.

М.К. Мамардашвили. «Вена на заре XX века»

Здесь то новое, что мы наконец можем противопоставить подавляющему нас наследству!

Ф. Алерс-Хестерман.

Зигмунд Фрейд родился 6 мая 1856 года в городе Фрейбурге, что в Моравии (сейчас это город Пршибор в Чехии), в еврейской семье небогатого торговца шерстью. Однако и детство, и юность Фрейда прошли в Вене, куда семья перебралась в связи с материальными затруднениями, когда ему было четыре года.

В семье, несмотря на ее многочисленность (у Зигмунда было семь братьев и сестер), всячески поощрялось стремление детей к учебе и юный Фрейд рано проявил свои способности к ней. В гимназии он регулярно пользовался привилегиями, как один из лучших учеников, и, закончив ее с отличием в 1873 году, решил поступать в знаменитый Венский университет. Правда, еврейское происхождение сужало возможности обучения до выбора между медицинским и юридическим факультетами. И нужно заметить, что это была не последняя ситуация, в которой происхождение играло не лучшую роль в судьбе Фрейда. Оно отчуждало его от пронизанной антисемитскими настроениями студенческой и, затем, академической среды, оно предопреде-

лило его трагическое изгнание из захваченной фашистами Австрии и гонения на его учение. Но в то же время, по воспоминаниям самого Фрейда, оно вырабатывало способность независимого суждения и умение не бояться мнений «единодушного большинства». Позднее он напишет своей невесте из Парижа (2 февраля 1886 года): «Уже в школе я всегда был среди самых дерзких оппозиционеров. Я всегда выступал в защиту какой-либо крайней идеи и, как правило, готов был платить за это... Мне часто казалось, что я унаследовал дух непокорности и всю ту страсть, с которой наши предки отстаивали свой Храм, и что я мог бы с радостью пожертвовать своей жизнью ради высокой цели...»(см. 137, с.146—157). Эти черты характера очень пригодятся будущему автору психоанализа в той борьбе, что развернется вокруг его учения.

В университете Фрейд выбирает медицинский факультет. В первые годы обучения он активно штудирует гуманитарные предметы и даже участвует в студенческом кружке по изучению истории, литературы и общественных дисциплин. Это безусловно оставит свой след на всем творчестве великого ученого, всегда отличавшемся широтой культурных ассоциаций и охвата материала. Фрейд не просто был классически образованным человеком, он очень сложно и тонко мыслил, свободно ориентируясь в богатом наследии мировой культуры. Его тексты изобилуют неожиданными поворотами мысли, дополнительными ходами размышлений, что побуждает читателя вновь и вновь обращаться к ним и стимулирует его собственную активность. Все это и обусловило богатую традицию чтения фрейдовских текстов и многообразие их трактовок, в том числе и с точки зрения их художественного построения (недаром З. Фрейд в 1930 году был удостоен премии Гете по литературе). Даже неискушенный читатель без труда обнаружит, как отличаются по стилю труды Фрейда от традиционных научных текстов. И это несмотря на то, что сам создатель психоанализа старался не отступать от канонов естественнонаучного мышления. В течение шести лет он работает в лаборатории Э. Брюкке, изучая строение нервной системы, оставаясь ради этого на три года больше положенного в стенах университета. Покидает его он лишь в 1882 году, будучи уже доктором медицины, но без всяких надежд на продолжение академической карьеры...

Вена этого периода представляла собой целостный культурно-исторический феномен. Духовная атмосфера столицы Австро-Венгерской империи была перенасыщена, в ней конденсировались те идеи, которые затем — в 90-х годах XIX века и первых десятилетиях XX в. — обеспечат бурный рост австрийской философии, искусства, литературы, науки. Этим воздухом в одно и то же время дышали Витгенштейн и Отто Вагнер, Музиль и Мах, Климт и Шенберг, Кафка и Вейнингер. Лекции Ф. Брентано о возможности новой психологии слушали в одно время основатель феноменологической философии (и борец с психологизмом в логике) Э. Гуссерль и будущий автор психоанализа. Вена этого времени мыслила себя по аналогии с древнегреческим полисом — неким городом-государством, объединенным свободным духом общения и творчества. Это было историческое сгущение смысла, культурное ядро, заложившее основы разнообразным линиям последующего развития человечества. Какие же идеи и настроения объединяли и структурировали это разнообразие?

Пожалуй, основной проблемой, над которой бился разум эпохи, была проблема сложных взаимоотношений жизни и культуры. Оппозиции, утвержденные романтизмом (дух Ф. Ницше, Р. Вагнера, йенских романтиков еще был жив в обществе венских интеллектуалов) и подхваченные философией жизни, во многом определяли мышление. Противопоставления витального порыва, дионисийского начала, порождающей мощи Природы и сковывающего законосообразия цивилизации полны были смысла и новизны. Исследователь искусства этого периода Дольф Штернбергер пишет: «Это путь не логики, а биологики, и жизнь, единство жизни, единобытие с жизнью, со всем живым становится разгадкой, волшебным словом эпохи. Не разум, не дух, не закон, не свобода, не долг или добродетель. А именно жизнь» (см. 110, с. 29—30). Внимание художников привлекает все, в чем можно обнаружить нарушение обыденной логики и порядка: безумие, сновидение, экстаз, архаика и мифология. И вместе с тем усиливалось понимание природы как царства необходимости, в которое человек вынужденно погружен и которое он должен преобразить по закону свободы. Средством такого преображения выступала эстетика и художественная практика.

Общий дух, распространившийся по всей культурной Европе того времени, часто именуют французским выражением fin de siecle — конец века. Это ассоциируется с настроением упадка, декаданса, «усталости от груза старой культуры». Действительно, все это характерно для этого периода, в том числе и для Вены. Но, наряду с этим, fin de siecle характеризуется страстной жаждой нового, его поисками и его творчеством. Особой популярностью начинает пользоваться стиль, получивший название «модерна».

Сегодня понятие модерна получает разнообразные, зачастую весьма расширительные толкования. Иногда пытаются различать «модерн» как определенную культурную эпоху, «модернизм» как совокупность направлений в философии и искусстве XIX — XX веков и «модерн» как обозначение частного стилевого направления в искусстве, возникшего на рубеже веков и получившего названия «Ар нуво» во Франции, «Югендстиль» в Германии, «Сецессион» в Австрии, «стиль Либерти» в Италии, «модернизм» в Испании... (см. 110 и 29). Мы не видим особого смысла углубляться здесь в понятийные дефиниции и подчеркнем лишь то, что за сходным словесным наименованием скрываются хоть и различные, но все же в глубине своей родственные реальности. Так Ю. Хабермас (см. 131) пишет, что история слова «модерн» восходит к V веку, когда им пользовалось христианство, для отделения собственной новизны от древнего античного мира. С тех пор это самообозначение всякий раз возникало в те культурные эпохи, когда обостренным становилось ощущение новизны, неповторимости происходящего и его резкого отличия от предшествующих времен. Модерность — особый тип исторического самосознания. Именно он царствовал и в Вене конца XIX — XX века, когда господствующее положение в художественной жизни занял стиль модерн, названный здесь по имени сообщества художников «Сецессионом». В последнее входили Г. Климт, архитекторы Й. Хофман и Й. Ольбрих (построивший в Вене в 1889 — 1899 гг. здание Сецессиона — образец архитектуры модерна), Р. Еттмар, К. Мозер и другие. С помощью общества Вена превратилась в один из международных центров модерна. Оно проводило выставки и акции, знакомило публику с творчеством выдающихся зарубежных художников и скульпторов. Но этим не ограничивалось его

влияние на городское пространство обитания. Идеи «эстетической утопии», захватившие тогда умы, требовали активного переустройства окружающей среды. Так, Густав Климт в начале века расписывает панно Венского университета, чем вызывает возмущение профессорской среды, раздраженной наличием обнаженных тел в аллегорическом изображении.

Как уже отмечалось, модерн конструировал себя как новый стиль. «Он должен был и хотел быть или стать стилем без образца, без примера, совсем новым, самостоятельным, современным стилем», — пишет Д. Штернбергер (см. 110, с. 23). Его тяготит груз старых культурных форм, это искусство «утомленное самим собой» (Д.В. Сарабьянов) и, как следствие, — пытающееся сбросить оковы традиций. Подобное сознание собственной новизны было в высшей степени присуще и психоанализу. Анализируя то сопротивление, которое вызывает его подход, Фрейд писал впоследствии: «Источником этого неудовольствия являются те требования, которые предъявляет к душевной жизни н о в о е, та психическая затрата, которой она требует, та повышенная неуверенность, которую оно приносит с собой и которая может доходить до ожидания, исполненного страха»(154, с. 526). В то же время, в самом модерне эта установка не доходила до всепоглащающего внимания к мгновенному и преходящему, как в идущем вслед за ним экспрессионизме и авангардных течениях XX века.

Путь обновления виделся деятелям модерна в обращении к мифу и аллегории, архаической символике и сказке. Здесь обнаруживается его родство с идеями символизма. Миф воспринимается как «движущийся символ»(В.И. Иванов) и как бесконечная кладовая образов. Вакханки и саломеи, титаны и сфинксы, демоны и кентавры переполняют полотна живописцев. Причудливо переплетаются мотивы библейской, античной национальной мифологии. Миф кажется более реальной реальностью, чем та, что открывается познавательной установке реалистического искусства. Он дает возможность увидеть игру скрытых и необузданных сил там, где недавно царствовала рационалистическая картина мира. Эротика и экстатическая чувственность становятся популярнейшими темами.

Леон Шерток и Раймон де Соссюр, историки психоанализа пишут, что: «В Вене конца XIX века несмотря на царившее там

(по крайней мере внешне) викторианское пуританство, а возможно и благодаря ему, много рассуждали о сексуальности» (7, с. 134). В 1886 году выходит в свет ставшая классической книга психиатра Р. фон Крафт-Эбинга «Сексуальная психопатология». Любопытно, что если труд Крафта-Эбинга считался в то время научным, то выход работ Фрейда, в которых он акцентировал внимание на общих для всех аспектах сексуальности, вызвал скандал и обвинения в неприличности. Сегодня оценки зачастую строго противоположны. «Цензура и терпимость в XIX веке сильно отличалась от наших; тогда допускалось больше рассеянной сексуальности, при меньшей физиологической и психологической точности», — пишет Жиль Делез, анализируя восприятие тогдашней публикой произведений Леопольда фон Захер-Мазоха. Творчество последнего было особо популярно в Австрии того времени, и именно ему мы обязаны термином «мазохизм», впервые введенном в вышеупомянутой работе Крафт-Эбинга. Но если Эбинг писал о патологиях и извращениях в наукообразном стиле медицинского исследования, то Мазох обладал «очень своеобразной манерой одновременно „десексуализировать" любовь и сексуализировать всю историю человечества» (30, с. 11, 13). Подобная двойственность в отношении эротизма, как и вообще всего натуралистически-природного, характерна для искусства эпохи модерна. Достаточно вспомнить огромное число «Поцелуев» Родена, П. Беренса и особенно Климта. На картинах последнего эротическое начало зримо превращается в «знак любви», поцелуй становится изобразительной формулой, тела причудливо переплетаются с декоративными плоскостями орнамента. Части женского тела, символизирующие сексуальное начало, — волосы, груди — в работах модернистов превращаются в детали орнамента (напр., у И. Аросениуса, Я. Торопа). Думается, что картины Климта могут служить иллюстрациями ко многим Фрейдовским рассуждениям об эротизме. В первых же декларациях венского Сецессиона тема извечной борьбы сил любви и смерти была заявлена как одна из основных.

Все это и позволяет сегодня авторам говорить о глубокой связи философских идей Австрии того времени с господствующими там культурными веяниями. Вот что пишет П. Кампиц, характеризуя вышедшую в начале века книгу «Пол и характер»

О. Вейнингера (которого Фрейд как-то назвал «талантливым и сексуально больным молодым философом»): «Какими бы утрированными и воспаленными ни казались идеи Вейнингера, все же на фоне двойной морали, характерной для этой позднебуржуазной эпохи, на фоне превращения эротики в игру и импрессионистскую светотень человеческих отношений, эти идеи предстают таким же продуктом своего времени, как и психоанализ Фрейда, не случайно выросшего в душной атмосфере интеллектуальной оранжереи fin de siecle»(63, с. 157). В такой оценке могут послышаться ноты снисходительного сожаления, как будто связь философии со своим временем лишает ее актуальности сегодня. На наш взгляд, ситуация здесь прямо противоположна, выявление этой связи лишь придает новые возможности сегодняшним прочтениям данных концепций. Тем более, что нельзя не учитывать то преломление и «сублимацию», которые претерпевает умонастроение эпохи в целостности авторского произведения или подходов.

Отношение к эротике выражало двойственное отношение модерна к природе. Он отступал от установок натуралистического реализма с его позитивистскими познавательными ориентациями. Позиции художников распределялись между двумя крайними положениями, точно сформулированными Сомовым и Врубелем. Первый считает, что в изображении натуры обязательно должна быть какая-то ошибка, неточность, без которой оно становится просто-напросто скучным. Второй же рекомендовал начинать картину с точного изображения какой-нибудь детали, в остальном же полагаться только на воображение (см.110). С одной стороны, природное обожествлялось в его противопоставленности окультуренному, с другой же в этом обожествлении мифологизировалось и переходило в целиком воображаемый мир. Популярными были идеи эстетического переустройства мира, утопии, построенной по законам красоты. Внутри модерна формировалась идеология дизайна, осуществлялись попытки разрушить перегородки между прикладными видами художественного творчества и классическими жанрами, между массовым и элитарным искусством. Популярностью также пользовались идеи синтеза искусств в организации окружающей человека предметно-пространственной среды. Орнамент становился частью живописных полотен, а скульптура превра-

щалась в элемент архитектуры. Это порождало такие противоположные явления, как принцип «удобного кресла» (иронически сформулированный Матиссом), прикладной ориентации искусства, и как «мебельная скульптура» (так современный исследователь назвал практику, в ходе которой моделью для изготовления мебели служили скульптурные изделия), изготовление предметов обихода, в которых с большим трудом можно было угадать их предназначение.

Особо почитаемым предметом приложения конструктивных сил художника становится интерьер. Лозунг «Мой дом — моя крепость» получает большое признание. Вот что пишет о модерне В. Беньямин: «Впервые для частного человека жизненное пространство выступает как противоположность месту труда. С самого начала оно конструируется в интерьере. Салон частного человека — это ложа в мировом театре. Конечно, по своей идеологии «модерн» пытается дать законченный образ интерьера. Его цель — прославление одинокой души; его теория — индивидуализм. У Вандервельде дом является выражением личности. Интерьер — не только вселенная, но и футляр для частного человека. Жить — значит оставлять следы. Это закрепляется в интерьере. Выдумываются чехлы и нарукавники, футляры и кожухи, в размерах которых отпечатываются следы предметов повседневного употребления. Следы живущих также отпечатываются на интерьере. Возникает детективная история — идти по следам» (14, с. 241 — 242). Позднее психоанализ подхватил эту «детективность» в своей попытке расследовать скрытую жизнь души, проникнуть во внутреннее пространство бессознательного из внешнего — сознания. Индивидуалистская ориентация на частного человека также войдет в его идеологию.

Вообще психоанализ наследут многочисленным антиномиям культурного модерна. Противоречия природного и культурного, законосообразного и стихийного, массового и элитарного, рационального и эмоционального пронизывают теорию Фрейда. Так или иначе она явилась попыткой их разрешения. И одной из центральных проблем, преодолеть которую пытался модерн, а затем психоанализ, была проблема нововременной специализации эстетической научной и моральной сфер, и их изоляции от жизненного мира человека (см. 131). Ю. Хабермас считает проект модерна незавершенным в этой части. Надежду на со-

единение ценностных сфер красоты, истины и справедливости с жизненным миром он видит в сохраняющих практическую направленность науках о духе и поведении. И наиболее ярким примером, демонстрирующим возможность сближения «познания и интереса», стремления к истине и «заботы о себе» (М. Фуко), он считает психоаналитический подход. Обратившись непосредственно к психоанализу, мы увидим, каким образом пересечение этих противоположных интенций определило своеобразную форму, да и всю историю распространения этого подхода.

Психология никогда не могла полностью изолироваться от иных сфер жизнедеятельности и культуры. И история психоанализа, пожалуй, один из ярчайших тому примеров. Психологии навряд ли удастся когда-либо стать полностью «нормальной наукой» (Т. Кун), занятой решением собственных задач-головоломок и не связанной напрямую с социальными запросами и проблемами. Бóльшая часть распространенных в ней понятий либо пришла из других областей культуры (как, например, термин из эстетической теории «катарсис» в психоанализе), либо исходно соотносилась с культурными явлениями (так, понятие «истерия» уже Шарко применялось для объяснения средневековых шабашей ведьм). В итоге, в психоанализе интерпретация определенных фактов отчетливо понималась как некоторый язык описания, дополнительный к другим и не заменяющий их. Несмотря на все обвинения в «редукционизме», психоанализ всегда осознавал условность своих построений и их реальные пределы, оставляя место иным описаниям такого многомерного явления, как душа человека. Это и позволяло Фрейду в письме С. Цвейгу говорить, что всего Достоевского можно «дать» через его истерию, но что это совершенно не затрагивает Достоевского-писателя. Нам же это дает возможность всего Фрейда рассматривать как культурный феномен (текст), временно не касаясь его психологической концепции (Х. Блум пишет, что прошло время для фрейдовского анализа Шекспира и наступило время для шекспировского анализа Фрейда [см. 117]).

Мы совершенно не касались связей психоанализа с традицией философско-научной рефлексии, также весьма сильной в австрийской философии. Частично мы попытаемся восполнить этот недостаток в следующем разделе, рассматривая его место

в истории научного разума. Здесь же, в заключение, отметим, что связь психоанализа с художественными течениями на модерне не заканчивается. В двадцатом веке его интенции развивались в дадаизме и сюрреализме (Хабермас считает эти движения апофеозом модерна) и других авангардных школах. Практически каждая из них имела какое-либо отношение к психоанализу, а такие, как сюрреализм или аналитический роман, прямо пытались воплотить его идеи в собственной практике. Кроме того, психоаналитические традиции в литературной критике, искусствоведении, культурологии, антропологии, историографии и т.п. зачастую даже заслоняли в двадцатом веке главное направление фрейдовского мышления — психологию и психотерапию.

НАУКА О ЖИЗНИ ДУШИ

> И на этот раз моей основной целью было не стремиться к кажущейся простоте, полноте и законченности, не скрывать проблем, не отрицать пробелов и сомнений. Ни в какой другой области научной работы не нужно было бы выказывать такой готовности к разумному самоотречению. Всюду она считается естественной, публика иного и не ждет. Только в психологии все по-другому, здесь органическая непригодность человека к научному исследованию проявляет себя в полной мере. От психологии как будто требуют не успехов в познании, а каких-то других достижений; ее упрекают в любой нерешенной проблеме, в любом откровенно высказанном сомнении. Кто любит науку о жизни души, тот должен примириться и с этой несправедливостью.
>
> *З. Фрейд*

Споры о научности психоанализа начались в пору его возникновения и продолжаются по сей день. В начале положения Фрейда были встречены в штыки венским научным

сообществом психиатров и физиологов, затем, по мере распространения психоанализа, волна его опровержений захватывала все новые и новые научные «профессии», пока не достигла области методологии науки, где обвинения в «несоответствии научным канонам и логике» приобрели окончательную форму. По другую сторону баррикады оказался конечно же сам З. Фрейд, считавший психоанализ научным мировоззрением, а «разум и сознание — такими же объектами научного исследования, как и прочие вещи, существующие вне человека» (156). Но и не только он. Таких ученых, как А. Эйнштейн, И.П. Павлов, П.Л. Капица, трудно заподозрить в некомпетентности по поводу критериев научности. Однако все они сходились в том, что Фрейд является основателем новой и многообещающей науки о человеческой психике.

Нетрудно заметить, что только от выбора критериев зависит, признаем ли мы психоанализ наукой о человеке или же, вслед за К. Поппером, объявим его новой мифологией. Так, на сегодняшний день имеется солидная традиция интерпретации фрейдовского наследия, с точки зрения его гуманитарной ориентированности. Самого автора глубинной психологии зачастую обвиняют в «сциентистском самонепонимании»(Ю. Хабермас), подчеркивая этим, что он фактически создал теорию, близкую «наукам о духе», хотя и мыслил о ней в понятиях классического естествознания. Бесспорно, сам Фрейд дает поводы для подобных прочтений. Не обязательно обращаться за ними к его работам, впрямую посвященным проблемам культуры и творчества. Достаточно обратить внимание, какое место в его языке занимают понятия «гуманитарного» ряда: «толкование», «символ», «перевод», «высказывание»... Ведь конструируя совершенно новый предмет изучения — бессознательную психическую реальность, Фрейд был вынужден отказываться от многих чисто естественно-научных мыслительных ходов (например, от поиска органического субстрата невротических заболеваний) и искать оригинальный метод и логику исследования. В этом поиске учитывались им и гуманитарные методологии. Прекрасно демонстрирует это работа «Толкование сновидений», в начале которой Фрейд последовательно рассматривает подход к сновидениям, редуцирующий его к **физическим причинам,** и подход, приписывающий им **фиксированные значения**, при этом противопоставляя свой метод им обоим. Интересно, как в этих

поисках особой психической причинности он противоречит собственным многочисленным утверждениям о единстве методов изучения явлений внешней природы и человеческого сознания.

Остановимся подробнее на методологических исканиях Фрейда в период становления его концепции и попробуем точнее определить ее место на карте философии науки. Наука ли психоанализ, и если «да», то какая наука?

В 1876 году, еще будучи студентом Венского университета, Фрейд начинает работу в лаборатории Эрнста Брюкке. Здесь занимались изучением анатомии и физиологии мозга известнейшие ученые того времени из разных стран мира (так, например, у Брюкке учился И.М. Сеченов). Проработав в лаборатории шесть лет, Фрейд, не дождавшись места ассистента, оставляет научное поприще и, по совету учителя, обращается к врачебной практике. За это время он провел ряд самостоятельных исследований по гистологии, анатомии и неврологии и в 26 лет получил звание доктора медицины. Впоследствии Фрейд неоднократно вспоминал, что «никогда не был так счастлив, как в годы, проведенные за учением под микроскопом клеток спинного мозга». Не менее часто он повторял, что лишь необходимость вынудила его обратиться к профессии врача, к которой он не имел ни малейшей душевной склонности. Даже более ранний выбор — медицинский факультет — был не свободным. Его предопределило еврейское происхождение Фрейда, ограничивавшее альтернативы до одной-единственной — юриспруденции. При этом именно преклонение перед именами великих естествоиспытателей И.В Гете и Ч. Дарвина побудило его избрать медицину. Заметим на будущее эту вынужденность обращения к практике лечения создателя одного из величайших методов психотерапии и науки, в которой исцеление — единственное доказательство истинности теоретических построений.

Тем не менее, оказавшись в незнакомой для себя области, Фрейд с энтузиазмом принимается за ее изучение. После нескольких лет занятий психиатрией в венской клинике, он, благодаря И. Брейеру, обращается к проблеме **истерии**. Это заболевание было явно не в чести у венских психиатров того времени. Мнения о нем в основном разделялись на две крайние позиции: с одной стороны находились те, кто искал органи-

ческие основания болезни (от поражений нервной системы до патологии половых органов — гипотеза, подсказанная происхождением слова «истерия» от греческого "гистерон" — матка), с другой же — те, кто вообще отказывал истерии в статусе болезни, считая ее просто-напросто симуляцией. Фрейд, однако, очень рано (еще в 1882 году) столкнулся с клиническими проявлениями истерии, не позволявшими уклониться от этой проблемы (знаменитый в психиатрии случай Анны О., описанный Брейером). При истерии наблюдались самые разнообразные психические и соматические симптомы, при явной сомнительности какого-либо органического поражения. Позднее Фрейд писал: «Важнейшей характеристикой истерических расстройств является то, что они ни в какой форме не отражают картину анатомического состояния нервной системы. Можно сказать, что истерии неведома наука о структуре нервной системы, так же, как она была неведома нам, пока мы ее не изучили» (см. 137, с. 113). Вторым уроком истерии было то, что многие из ее тяжелых проявлений (среди которых раздвоение личности, бред, спазмы и конвульсии, паралич конечностей и множество других телесных симптомов) иногда можно снимать чисто психологическими средствами. Так, в случае Анны О. Брейер применил гипноз, в ходе которого пациентка вспоминала ситуацию, впервые породившую определенный симптом, и таким образом освобождалась от симптома. Брейер назвал этот метод катартическим (от греческого слова «катарсис» — очищение), и позднее он в трансформированном виде занял центральное место в психоаналитической практике. Но чтобы эти семена дали свои плоды, должно было произойти еще некоторое время.

В 1886 году Фрейд отправляется в Париж для стажировки в клинике прославленного «короля неврозов» Ж.М. Шарко. Своей невесте Марте Берней от пишет в это время: «Я поеду в Париж, стану великим ученым и вернусь в Вену, окруженный великой, огромной славой, мы сразу поженимся, и я вылечу всех неизлечимых нервнобольных» (см. 137). И Париж не обманул ожиданий. Письма Фрейда были переполнены восторгами в адрес Шарко, оказавшим на него громадное влияние. Французский мэтр разрушил все сложившиеся представления о природе психических расстройств, экспериментально доказывая их психическое происхождение. Воздействие его лекций

Фрейд сравнивал с театральным зрелищем — так много они давали уму, переворачивая устоявшиеся мнения и будоража воображение открывающимися невиданными перспективами. Шарко был блестящим экспериментатором. Используя гипноз и внушение, он вызывал у больных экспериментальные параличи и другие истерические симптомы, которые затем с легкостью купировал. Тем самым он демонстрировал, что болезнь может порождаться ничем иным, как мыслью без всякой физиологической почвы. Вначале это ставило в тупик естественнонаучный разум Фрейда. Хотя он и был уже знаком с гипнозом, но подобно всем почти врачам того времени относился к нему с крайним подозрением. Кстати, и гораздо позже для него чрезвычайно важным было отделение психоанализа от внушения и гипноза, но это уже другая история. Сейчас же важно, что в случае с гипнозом и истерией Фрейд столкнулся с явлениями, которые требовали своего объяснения без редукции к физиологии, нуждались в особого рода психологических причинно-следственных схемах. Здесь открывалась возможность новой науки со своей областью и предметом исследования.

Многие биографы отмечали глубокий кризис, пережитый Фрейдом во время его пребывания в Париже. Чувство одиночества не покидало его в стране с абсолютно чуждым образом жизни. Он неоднократно порывался вернуться в Вену до окончания стажировки. Не последнюю роль в этом сыграло то, что у Шарко Фрейд вплотную столкнулся со значением сексуальности в генезисе неврозов. Будучи человеком пуританского склада, он переживал настоящий шок, обнаруживая сексуальное происхождение многих расстройств. Да и раскованность парижской публики воспринималась им с трудом. Воспитанный в соответствии со строгими нравами венской буржуазной среды, Фрейд на долгие годы сохранил непростое отношение к проблемам пола. В письме доктору Патнэму от 8 июля 1915 г. он писал: «Сексуальная мораль современного общества, особенно в ее крайней, американской форме, достойна презрения. Я сторонник полной свободы в сексуальной жизни, хотя сам я пользовался такой свободой очень мало»* (см. 137, с. 101). В

---

* Имеется в виду пуританский характер общественной морали современной Фрейду Америки.

то же время, по воспоминаниям детей Фрейда, как отец, он разделял многие предрассудки своего времени (в частности, в отношении мастурбации). Автор одной из подробнейших биографий Фрейда и его ученик Э. Джонс считает, что долгое время отношение основателя психоанализа к сексуальности определялось классическим феноменом «вытеснения». Это обусловило его невнимание к многочисленным указаниям на роль сексуальности в этиологии истерии, которые делались Шарко и Брейером, и которые он «вспомнил» лишь переоткрыв заново ряд фактов. Этим в значительной мере определялись и многочисленные душевные кризисы в жизни Фрейда — в Париже и позже. Серьезную форму они приобрели в 1890 г., обострились в 1895, вынудив Фрейда провести серьезный самоанализ, и практически исчезли к 1990 году. В то же время, по свидетельству того же Джонса, часто эти периоды тревоги и фрустрации совпадали с наибольшей творческой активностью. Именно они подталкивали Фрейда к изучению определенных областей психической жизни и именно они зачастую служили основным материалом этого изучения. Так, например, было в случае с неврастенией, котрой он посвятил отдельное исследование, где связал ее с сексуальной фрустрацией и чувством вины, и с которой связывал свои парижские переживания.

Вообще, в истории психоанализа как нигде трудно отделить личную жизнь его создателей от их творчества. Недаром под влиянием психоаналаза сформировался новый жанр исторической работы — психобиография. Именно такого подхода требуют к себе многие труды Фрейда, являющие нам поразительные документы самоанализа. Их можно рассматривать как автобиографический роман души автора, почти исповедь, внутренний диалог со скрытыми силами своей психики, явлений на суд читателей. Именно такой путь — от глубоко личного опыта самоанализа к познанию другого — и завещал Фрейд как «царскую дорогу» психоанализа. И все же, вырастая из индивидуального опыта, не формировала ли исследовательская и терапевтическая практика в итоге сам этот опыт? Не коренились ли многие психологические конфликты Фрейда в научных противоречиях, и не исследовательский ли интерес руководил его душевными движениями? «Фрейд был прежде всего первооткрывателем: его всегда привлекали такие проблемы, которые

открывали возможность интересных научных исследований. Если же он такой возможности не предвидел... его интерес быстро угасал...» (Э. Джонс: см. 137, с. 153).

Вернувшись из Парижа, Фрейд становится практикующим врачом. Какое-то время он пытается работать с помощью гипноза и внушения, однако вскоре оставляет эти попытки. Позднее, в лекциях о психоанализе, прочитанных в Америке, он так опишет этот эпизод: «Когда я обнаружил, что несмотря на все усилия, я могу погрузить в гипнотическое состояние лишь небольшую часть своих больных, я отказался от этого метода». И назовет его «ненадежным средством, в котором есть налет мистицизма». Мы еще будем касаться фрейдовского отношения к гипнозу в разделе, посвященном психотерапии. Сейчас же необходимо отметить его значение в конкретизации Фрейдом идеи предмета психологии.

В 1888—1889 годах Фрейд знакомится с экспериментами нансийской школы гипноза (опыты Бернгейма и Льебо) с постгипнотическим внушением. Испытуемому давали инструкцию совершить по пробуждении определенные действия, причем сама инструкция должна была быть забыта (так называемая постгипнотическая амнезия, не менее существенная для Фрейда). Проснувшийся больной совершал положенные действия, например, в эксперименте Бернгейма раскрывал зонт над головой врача. На вопросы о мотивах своего поступка он, как правило, выдвигал достаточно логичные, но абсолютно ложные объяснения. Эти опыты на долгие годы стали для всех психоаналитиков одним из самых очевидных доказательств существования **бессознательной психики**. В «Очерке психоанализа» Фрейд вспоминал: Теперь в процессе гипноза оно (бессознательное. — *И.Р.*) впервые стало чем-то реальным, ощутимым и доступным экспериментальному исследованию». Потребовалось более десяти лет, чтобы эти идеи приобрели окончательную форму в главной книге Фрейда «Толкование сновидений» (1990 г.). Еще нужно было открыть метод свободных ассоциаций, явление переноса (трансфера), найти новые, наряду с невротическими симптомами, предметы исследования — сновидения и ошибки повседневных действий, но главное направление было определено. Оно вело к определению, появившемуся лишь в заключении «Толкования сновидений»: «Бессознательное

есть истинно реальное психическое, **столь же неизвестное нам в своей внутренней сущности, как реальность внешнего мира, и раскрываемая данными сновидения в столь же незначительной степени, как и внешний мир показаниями наших органов чувств».**

Любая наука начинается там, где делается шаг от видимой формы явлений, данной непосредственному восприятию, в сторону сущности вещей. Психология же (та, которая не желала растворяться в физиологии) долгое время замыкалась в кругу изучения феноменов сознания, т.е. непосредственно данных в интроспекции психических явлений. Именно о ней писал У. Джемс: «Куча сырого фактического материала, порядочная разноголосица во мнениях, ряд слабых попыток классификаций и эмпирических обобщений чисто описательного характера... но ни одного закона в том смысле, в каком мы употребляем это слово в области физических явлений, ни одного положения, из которого могли бы быть выведены следствия дедуктивным путем» (см. 98). Наверное, именно такое видение современной психологии позволило Джемсу в 1909 году сказать Фрейду «За Вами будущее» (см. 155). Бессознательное стало тем предметом, который возможно было изучать чисто психологическими методами, но именно изучать.

З. Фрейд не был первооткрывателем идеи бессознательного. Из близких ему по времени мыслителей достаточно назвать лишь имена философов А. Шопенгауэра и Ф. Ницше — одного из которых он часто цитировал, а другого, по собственному признанию, долго не читал, опасаясь возможного влияния, — и психолога Т. Липпса. И все-таки, по-видимому, навсегда именно его имя прежде всего будет ассоциироваться с понятием бессознательного. С последним сам Фрейд связывал и тот переворот в умах, который вызвал психоанализ, и то неприятие, которое он долгое время встречал. Бессознательное, писал он, это удар по человеческому нарциссизму (самовлюбленности). Первым ударом по нему был удар космологический, нанесенный Коперником. Он показал, что Земля вовсе не центр Вселенной, а рядовая планета в Солнечной системе. Следующим был биологический удар Дарвина, показавшего, что человек не венец творения, а рядовое звено в цепи эволюции. И, наконец, психоанализ стал третьим — психологическим — ударом, провозгласив, что «человеческое «я» не является хозяином в собствен-

ном доме» («Трудности на пути психоанализа», 154). И этот удар достигает последнего прибежища — человеческой души, где «униженный извне человек чувствует себя самодержцем». Оказывается, и здесь человек вынужден иметь дело с «неукротимой и неразрушимой силой», «с демоническим элементом» души, являющимся его истиной, но скрытой от него природой. По-прежнему сознание остается вершиной духовных сил человека, «однако, привилегия сознательной деятельности, которой она так часто злоупотребляет, и состоит именно в том, что она скрывает все остальное» (см. 156, с. 319). Путь раскрытия этих тайн и есть путь познания и исцеления — катарсиса.

На наш взгляд, фрейдовское сравнение открытий психоанализа с коперниковской революцией — не просто красивая аналогия. Здесь действительно наличествует сущностное родство, а вернее, наследование. Сравним метафору Фрейда с гротескным описанием последствий научной революции нового времени для нашего сознания из книги А.Ф. Лосева «Диалектика мифа»(77, с. 405): «То я был на земле под родным небом, слушал о вселенной «яже не подвижется»... А то вдруг ничего нет, ни земли, ни неба, ни «яже не подвижется»... Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию. А за что?» Эти слова заставляют нас вспомнить другого мыслителя, стоявшего у самых истоков новой науки и нового образа мира, — Б. Паскаля. «Видя слепоту и ничтожество людей, глядя на эту немую вселенную, на человека, лишенного света, предоставленного самому себе и как бы затерянного в этом уголке вселенной, не зная, кто его туда поместил, что ему делать, что станет с ним по смерти, и неспособного это узнать, я прихожу в ужас, как человек, которого спящим перенесли на пустынный и жуткий остров и который пробудился, не зная, где он находится, и не имея средств уйти оттуда» (см. 9, с. 88). «Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня», — писал Паскаль. И современный исследователь «идеи природы» замечает: «... Именно паскалевский ужас и удивление лежат в начале новой эпохи» (там же). В конце эпохи он отзовется в работе З. Фрейда, который по словам комментатора, «похоже, только один во всем XX в. еще помнит, что такое настоящий страх» (153, с. 288). Метафизическую несоизмеримость чело-

века и природы, бытийную чуждость и непостижимость последней он обнаружит в собственной душе и в этом, как ни странно, окажется ближе ученым XVI — XVII веков, чем философам XIX.

Начало европейского нового времени знаменовало фундаментальное культурно-метафизическое открытие, в корне изменившее взаимоотношения мира и человека. Это было открытие природы. Глазу естествоиспытателя этого времени природа впервые предстала как бесконечно чуждое человеку, отторгающее его и, в то же время, поглощающее его, пространство. Монтенем и Паскалем, Бэконом и Лейбницем это осознавалось не просто как познавательная ситуация, но как глубинный онтологический и экзистенциальный сдвиг. Человек получит возможность взглянуть на себя глазами безмерного могущества природы. Он как будто проснулся, пришел в сознание в новом мире. И первое, что он ощутил — это собственную затерянность и глубину незнания. «Я не знаю, кто поместил меня в мир, не знаю, что такое мир и что такое я сам; я в ужаснейшем полнейшем неведении; я не знаю, что такое мое тело, мои чувства, **что такое та самая часть меня, которая мыслит то, что я говорю, которая размышляет обо всем и о себе самой и знает себя ничуть не лучше, чем остальное**» (Б. Паскаль; см. 9, с. 90; выделено мной.— *И.Р.*). Не в этом ли состоит весь пафос работы З. Фрейда? Не подписался ли бы он под каждым этим словом?

Позднее стратегия научного разума была осознана как экспериментальный метод. Последний стал не просто способом познания, но и особой «онто-логикой», силлогизмом, формирующим понятие бытия (см. 9 и 21). Бытие стало двуединым — это теоретическая картина мира и это неопознанное, остающееся в остатке, загадочное бытие как предмет познания. Дальше мы увидим, как преобразуется эта формула в отношении понятия бессознательного. Сейчас же важно подчеркнуть, что метод Фрейда был методом экспериментальным по самому высокому счету. По одному из определений, психоанализ — «метод исследования психических процессов, недоступных наблюдению иным способом». Все так называемые психоаналитические феномены проявляются только в ситуации психоаналитического сеанса, где становится очевидным действие скрытых сил (либидо, мортидо...) природы (бессознательного). Интересно, что в

той же экспериментальной режиссуре инсценируется и психоаналитическая терапия. Ее главные действующие лица — это наблюдатель-психотерапевт (и — «я» пациента) и пассивный клиент (вернее, его бессознательне вместе с бессознательным аналитика). Тот же театр, по замыслу, разыгрывается в психике каждого человека. Он-то и «производит» особого «психоаналитического субъекта», который находится в сложных сознавательно-познавательных отношениях с собственной природой. Эта природа всецело определяет его бесчисленными способами, но странным образом она же дает возможность переопределения через сознание и разум.*

Психоанализ смог стать культурной революцией потому, что изначально был нацелен на революцию индивидуального сознания. Аналитик всегда слышал «да», когда ему говорили «нет», во всем искал оборотную сторону (см. фрейдовскую заметку «Отрицание» в 30 и 154). Его логика, по словам С. Леклера, ставит подножку дневному сознанию. Но лишь для того, вправе мы продолжить вслед за З. Фрейдом, чтобы это сознание окончательно не заснуло, чтобы разум сновидений развеял «сновидения разума». В этом основатель психоанализа удивительно близок всей традиции научного мышления. Более того, замыкая и преобразуя ее, он возвращается к ее истокам, где познающий разум еще был нагружен экзистенциальным смыслом, где мысль еще не оторвалась от жизненного мира (см. 8 и 9). В этом начале способность человека взглянуть на собственную малость глазами бесконечной природы лишь обосновывала его величие. Поэтому вполне уместным будет процитировать здесь самые, пожалуй, известные слова Паскаля, как нельзя лучше выражающие идеологию Фрейда: «Человек всего лишь тростник, самое слабое в природе, но этот тростник мыслящий. Вселенной не нужно ополчаться на него, чтобы раздавить: убить его довольно будет пара, капли воды. Но если бы вселенная и раздавила его, он все же был бы благородней того, что его убивает, потому что он знал бы о своей смерти и о преимуществе вселенной, а вселенная ничего бы не знала.

Итак, все наше достоинство — в мышлении; в нем должны мы вставать на ноги, а не в пространстве и не в длительности,

---

* Конечно, затем они могут быть обнаружены и в «повседневной жизни» и во всей человеческой культуре. Но для этого уже априори сам взгляд должен быть устроен психоаналитически. А это и осуществляется в ходе сеанса.

которых нам не суметь заполнить. Постараемся же хорошо мыслить — вот принцип морали» (см. 9, с. 91).

Как это ни покажется странным, последние слова этой цитаты также вполне относимы к Фрейду. Недаром великий потрясатель основ, ставший синонимом бунта для многих поколений, сегодня рядом исследователей рассматривается как моральный мыслитель, «возрождающий мораль в человечестве, у которого явно больная совесть» (Ф. Риф), а его терапия — как «искусство выносить жизненные тяготы», сходное с религией (П.Рикер) (см. 117).

В заключении этого раздела хотелось бы сказать несколько слов о другой традиции, в которую включен психоанализ, и которая оказала громадное влияние на его современные интерпретации. Имеется в виду восходящее по крайней мере к средневековью понимание природы как Книги творца, параллельной священному тексту. Как и любой текст, она нуждается в чтении и толковании. Можно возводить эту традицию к древнеиудейским практикам толкования книг Торы, можно связывать ее с герменевтикой, можно считать порождением собственно средневековой культуры. В данном случае важно лишь то, что ее отголоски мы с легкостью обнаружим у Фрейда. Его «бессознательное» — не безмолвное бытие. Оно говорит, и задача аналитика — вслушиваться в его речь и пытаться разобрать его шифры. Он переводчик и толкователь. Самые разные явления — симптомы болезни, образы сновидений, оговорки и ошибки речи — он рассматривает как символы и знаки незнакомого языка и пытается выявить его скрытый смысл. Фрейд писал: «... Если вам кто-то, например пациент, во время психоанализа рассказывает о каком-то своем сновидении, мы предполагаем, что он делает нам одно из тех сообщений, к которым его обязывает лечение аналитическим методом. Правда, сообщение неподходящими средствами, ведь само по себе сновидение не является социальным проявлением или средством общения. Мы ведь тоже не понимает, что нам хотел сказать видевший сон, да и он знает это не лучше... Мы предполагаем, постулируем — признаюсь, достаточно произвольно, что даже это непонятное сновидение является полнокровным, осмысленным и весьма значимым психическим актом, который мы может использовать

при анализе как еще одно сообщение пациента. Правы ли мы, покажет только успешность исследования. Если нам удастся превратить сновидение в такое значимое высказывание, то перед нами, очевидно, откроется перспектива узнать новое, получить сообщения такого характера, которые иначе остались бы для нас недоступными»(146, с. 302).

Но, по Фрейду, психоанализ — «особая техника, а не привычный способ обращения с сообщением или высказыванием». Мы будет анализировать ее подробнее, сейчас же отметим только то, что связки «знак — значение» при анализе никогда не заданы заранее, «грамматика» языка бессознательного очень подвижна и глубоко индивидуализирована (символические интерпретации «в лоб» применяются редко и ограничены свободными ассоциациями). Все это и позволило затем воспринимать психоанализ как знаковую концепцию психики (Р. Барт) и лого-терапию (П. Рикер)* Самим же психоаналитикам это дало возможность развивать подход к бессознательному как к «языку» и речи «другого» и искать «истину терапевтической практики» через понятие смысла (Ж. Лакан).

Таким образом, мы рассмотрели вкратце те научные традиции, под воздействием которых складывались основные установки психоанализа — на познание истины и на толкование смысла. Их сочетание и сложное переплетение складывалось в поле напряжения терапевтической практики, в свою очередь выросшей из этих интенций. К ней мы и переходим.

---

* Последнее не нужно путать с экзистенциальной логотерапией В. Франка. О ней см. гл. 4.

НЕВОЗМОЖНАЯ ПРОФЕССИЯ

> Учение психоанализа основано на бесчисленных наблюдениях и на опыте, и только тот, кто повторит эти наблюдения на себе и других, может составить себе самостоятельное суждение о нем.
>
> *З. Фрейд*

> Если психоанализ призван стать наукой (ибо пока он ею не является) и если ему не суждено выродиться в простую совокупность приемов (а, может быть, это уже произошло), то мы должны обнаружить смысл нашего опыта.
>
> *Ж. Лакан*

Если Иммануил Кант считал, что «психология как наука либо невозможна, либо неинтересна», то для Фрейда психоанализ стал «невозможной профессией». Вопрос об интересе и насущности этой профессии уже не стоял.

Современный исследователь психоанализа пишет: «На Западе уже несколько десятилетий существует так называемая „психокультура", составной частью которой является психоанализ. Фрейдовскую философию необходимо рассматривать в связи с психотерапевтической практикой, задающей особую „форму жизни", которая не сводится ни к философии, ни к экспериментальному научному познанию. Она произрастает из опыта трансформации установок, ориентаций индивида в процессе овладения собственными душевными процессами при помощи аналитика» (106, с. 172). Противопоставляя психоанализ чистому познанию и умозрительной философии, автор сближает его с **этически ориентированными практиками** Востока и Запада: буддизмом и даосизмом, пифагорейством и францисканством. В другой своей статье он отмечает: «Сегодня психоанализ представляет некий суррогат религии для утративших веру и выбитых из традиционной культуры европейцев и американцев. Вместе с экзотическими восточными учениями, оккультизмом, биоэнергетикой и другими „плодами просвещения" психоанализ зан[illegible]

мает в душе западного человека место, освобожденное христианством» (107, с. 261). В таком ракурсе психоанализ предстает в виде современной мифологии (а психоаналитик — в образе шамана), поставляющей индивиду индустриального общества приемлемые схемы для «собирания своей личности», организации внутреннего опыта и интерсубъективных отношений. Частной иллюстрацией этого может служить «вера в наличие бессознательного», распространенная среди рядовых американцев.

Трактовка психоанализа как «мифа» возникла чуть ли не одновременно с самим учением. Мифом называл свою метапсихологию сам Фрейд (отличая ее от клинической практики и экспериментального наблюдения), мифом считали психоанализ К. Поппер и Л. Витгенштейн (противопоставляя его научной рациональности), мифом называет его А.М. Пятигорский (сравнивая практическую ориентацию психоанализа с философской незаинтересованностью). Как правило, аргументация таких аналогий вращается вокруг двух главных идей: а) положения и выводы психоанализа неверифицируемы, непроверяемы ни посредством фактов, ни посредством рациональных процедур доказательства-опровержения, и, следовательно, требуют безусловного принятия на веру; б) основная направленность психоанализа — практическая и жизнестроительная, в этом смысле он является своего рода идеологией или религией по своим социальным функциям. Вопроса о месте психоанализа в истории научности мы уже касались. Разделяя с наукой познавательную устремленность к истине, он, тем не менее, возникает в эпоху кризиса классической рациональности, осознания ее границ. В письме А. Эйнштейну в 1932 году Фрейд писал: «Может быть, Вам покажется, что наши теории являются своего рода мифологией, а в данном случае к тому же и нестройной. Но разве не каждая наука приходит в конце концов к такого рода мифологии? Разве нельзя то же самое сегодня сказать о Вашей физике?» (см. 24, с. 441). Через тридцать лет после Фрейда Томас Кун сказал о физике приблизительно то же самое. В своей книге «Структура научных революций» он рассмотрел историю науки как процесс смены парадигм, т.е. определенных «систем верований», «образов мира», задающих ученым возможность ставить и решать определенные проблемы. Чем бы ни

определялись в конечном итоге эти парадигмы — чисто социально-психологическими факторами, как считал Кун, культурологическими или эпистемологическими, — ясно, что знания ученого о мире опосредованы, что он, по словам И. Канта, предстоит природе не в качестве ее ученика, а в качестве судьи, задающего вопросы. По этому критерию обвинения психоанализа в «недонаучности» явно не проходят.

С другой стороны, не менее распространены обвинения психоанализа в «недомифологичности» («недо-религиозности», «недо-традиционности»). Он слишком индивидуалистичен и недостаточно традиционен, слишком расчленяющ и мало «синтезирующ», сводит все к «низшему» и не указывает никаких «высших» ориентиров (а если и указывает, то не там, и не те). По словам Р. Генона, он носит «откровенно «сатанинский» характер» (38). Чтобы понять эти обвинения, обратимся к подходам, сближающим психоанализ с мифологическим мышлением, но лишенным апологетики последнего.

Структурная антропология К. Леви-Строса является одним из первых и наиболее влиятельных из них. В статьях «Колдун и его магия», «Эффективность символов» и ряде других он рассматривает черты, роднящие психоаналитическую практику с архаическим шаманизмом и их различия (71). В обоих случаях, по мнению автора, мы имеем дело с лечением посредством «отреагирования», т.е. перевода в сознание безсознательных конфликтов и их причин (реальных или воображаемых). Этот перевод является чисто символической процедурой — больной получает определенный «язык», позволяющий таким образом пережить конфликт, что он лишается своей действующей силы. Создается (или воссоздается) своего рода миф (индивидуальный или коллективный), который затем про- или переживается. Действующим лицом этого мифа становится и сам лекарь (психоаналитик или шаман).

Чтобы уяснить себе ход мысли Леви-Строса, обратимся к истории создания психоаналитического метода.

С 1887 по 1892 годы Фрейд работает с применением гипноза, используя его как прямое внушение и в русле катартического метода. Однако, постепенно он отказывается от этой процедуры. Позднее Фрейд назовет две причины собственного

отхода от гипноза: во-первых, он не мог применяться достаточно широко, т.к. не все пациенты достаточно гипнабельны; во-вторых, он маскирует бессознательные сопротивления больных психоаналитической работе. Именно анализ данных сопротивлений стал позднее основой психоаналитического метода. Неизбежно возникающее в ходе лечения противодействие пациента обнажению его бессознательных конфликтов (ведь и сам невроз, по своей сути, является бегством от реальности в болезнь), должно стать предметом пристальнейшего внимания и аналитика, и анализируемого.

Одним из «мест», где с наибольшей отчетливостью проявляется сопротивление, является так называемый «трансфер» — эмоциональное отношение пациента к аналитику, возникающее в результате переноса на него чувств, испытываемых ранее по отношению к другим людям (главным образом — родителям). В пространстве трансфера заново разыгрываются неизжитые детские комплексы и конфликты, он становится своего рода «экспериментальным неврозом», дающим возможность обнаружения и полноценного эмоционального проживания скрытых в прошлом причин болезни. В обнаружении этого феномена роль толчка также сыграл гипноз. В 1925 году Фрейд вспоминал: «Однажды мне довелось пережить опыт, который в самом ярком свете доказал мне то, что я давно уже подозревал. В этот день я проводил сеанс гипноза с одной из наиболее податливых мне пациенток, с которой мне блестяще удавалось связывать приступы болей с породившими их в прошлом причинами. Таким образом, я снял очередной приступ и, когда затем разбудил больную, она бросилась мне на шею. Неожиданный приход одной из служащих избавил меня от неприятного объяснения, но с этого дня мы, с обоюдного согласия, прекратили гипнотические лечения. Я был достаточно хладнокровен, чтобы не отнести этот инцидент на счет своей личной неотразимости, и мне казалось , что я уловил природу мистического элемента, скрытого в гипнозе. Чтобы устранить или хотя бы избежать его, мне пришлось отказаться от гипноза» (см. 137, с. 160—161). Природой этой и был трансфер — перенос положительных или отрицательных эмоций (в пределе — эротических или агрессивных) на терапевта. Фрейд предположил, что между ним и его пациенткой находилось некое «третье лицо», которому и были

адресованы столь ярко проявившиеся чувства. Именно так он объяснял этот случай Брейеру, уговаривая его в начале 90-х годов опубликовать случай Анны О. Дело было в том, что ее лечение прервалось в 1882 году достаточно драматично — сильно привязавшись к врачу, она не могла перенести разрыва и пережила сильный криз в форме мнимой беременности и последовавших вслед за ней родов. Этот эпизод настолько потряс Брейера, что он уехал сразу же после него и долгое время вообще не хотел иметь дело с истерией (позже такую включенность Брейера в ситуацию лечения психоаналитики охарактеризовали бы как положительный контртрансфер). Фрейда же повторяемость таких ситуаций натолкнула не только на мысль о трансфере и трансферной природе гипноза, но и на идеи сексуального происхождения неврозов.

Отказавшись от гипноза, Фрейд стал применять более «мягкий» метод «свободных ассоциаций». Заключался он в том, чтобы побуждать больного говорить совершенно спонтанно все, что приходит ему в голову, без всякого контроля и отсеивания. Пациент при этом лежал на кушетке, не видя сидящего за его спиной терапевта. Все это давало возможность избежать прямого внушения и получить доступ к сопротивлениям пациента. Трансфер из препятствия становился союзником в исследовании бессознательного. Он, наряду с симптомами, превращался в главный предмет обсуждения на сеансе психоанализа и подвергался истолкованию так же, как высказывания, ассоциации и сновидения больного. Таким образом вскрывались и перерабатывались укорененные в далеком детстве конфликты, определяющие течение болезни. Долгие месяцы и даже годы выслушивая бессвязные исповеди пациентов, психоаналитик должен создавать из них целостную картину биографии их души, истинность которой проверяется совместной терапевтической работой и ее результатом. Через обращение к личной истории и лечение словом (и — на основе слова) происходит очищающее самопознание и исцеление. Одним из его незаменимых средств становится «трансферентная любовь», проецируемая, как на экран, пациентом на аналитика.

Возвращаясь к архаическим параллелям психоанализа, мы теперь яснее сможем понять слова Леви-Строса от том, что психоаналитик, как и шаман, становится действующим лицом

мифа больного. И тот, и другой лечат чисто психологическими средствами, хотя направления их движения часто противоположны. Шаман говорит и внушает, психоаналитик — слушает и поощряет спонтанность, шаман предлагает для интерпретации готовые символы и «приводит» болезнь к социальному мифу, психоаналитик — помогает создавать индивидуальный миф из элементов своего прошлого и изжить его конфликтующую с реальностью часть. Шаману для успешного врачевания необходимо существование магическо-социальной системы, поддерживающей и разделяющей его убеждения. Для психоанализа же существует лишь опасность превращения в такую систему. Тогда он будет заниматься не лечением, а обращением, перестройкой всех психических функций пациента в соответствии с психоаналитическими интерпретациями и созданием, таким образом, чувства безопасности. Тенденция к этому видится Леви-Стросом в распространении психоанализа за пределы терапии.

Здесь мы видим, как известный антрополог противопоставляет мифологическое устремление к мироустроительному и душевному единству направленности научной медицины на устранение причины заболевания. В другой статье («Эффективность символов») он, напротив, настаивает на сходстве психоанализа и мифологической системы, определяя бессознательное как «совокупность структур» и «символическую функцию», общую всем людям и независимую от культурных вариаций. В таком ракурсе аналитик и шаман видятся лишь как трансформации некой общей культурной роли, инвариантны единой универсалии, и обращение к магической практике может прояснить психоаналитику истоки его деятельности. (Не случайно статья «Эффективность символов» посвящена Раймону де Соссюру, ученику Фрейда, одному из основателей Парижского психоаналитического общества, президенту Европейской ассоциации психоанализа. Близость интересов Леви-Строса и Р. де Соссюра определялась не только тем, что последний был сыном основателя структурной лингвистики Фердинанда де Соссюра, труды которого стали методологическим фундаментом структурной антропологии, но и постоянным интересом его к истории дофрейдовских психотерапевтических учений [см. 137].) Мы еще будем возвращаться к левистросовской трактовке бессознательного в разделах об аналитической психологии Юнга и о струк-

туралистских интерпретациях фрейдизма. Сейчас же несколько слов о «психопрактических» сближениях мифа и психоанализа.

Действительно, как и миф, психоанализ ставит целью внести упорядоченность в некий первозданный хаос (если в мифе это состояние мира в нераздельности микро- и макрокосма, то в психоанализе это принципиально «внутреннее» психическое, бессознательное). Как и миф, психоанализ пользуется для этого средствами слова (не случайно и обилие мифологически-образной терминологии в психоанализе) и ритуализированного действия. Начиная с работы Фрейда «Психопатология обыденной жизни» (1901 г.), а фактически и с первой собственно психоаналитической работы «Толкование сновидений», психоанализ предендует не только на объяснения и терапию невротических феноменов, но и на целостное объяснение-толкование и толкование-оформление человеческой психики. Он совершает путь от ориентированного на науку целительства к причудливо сочетающимся метапсихологическому умозрению и вееру психопрактик. Собственно говоря, эта новая, по сравнению с традиционной европейской наукой, связность «практического» и «интеллектуального» и составляет ту особенность психоанализа, которая воспринимается как его «мифологичность». Именно в архаических культурах принято сегодня видеть пример неразрывности мифа и ритуала, словесного и действенно-практического, дискретного и непрерывного, и именно это оказывается новым и актуальным в психоанализе (см. 118). Он располагается именно в том разрыве мира культуры (науки, текстов, идеалов) и мира жизни (см. предыдущий раздел), который начинает осознаваться как болезненный и тягостный в XX веке и в его преддверии.

Осознание это ярко выразил французский экзистенциализм, провозгласив бесплодность всех научных и философских вопросов перед извечно человеческим вопросом — «быть или не быть?» И вопрос этот был задан самим существованием, бытием и бытом человека XX века. Выбитость из социальных луз войнами и революциями (О. Мандельштам) оставляла человека один на один с угрозой собственного небытия. И — один на один с историей. «Психолог в концентрационном лагере» (В. Франкл), «интеллигент в особых обстоятельствах» ленинградской блокады (А.Я. Гинзбург) оказывались не только перед угрозой небытия

физического, но и перед лицом небытия смысла. На глазах рушащийся осмысленный мир, XIX век, убиваемый в лагерях XX-го (В. Шаламов), делали невозможным опору на традиционные ценности и требовали создания своего уникального смысла. Все эти тенденции (а кроме них — автоматизация и отчужденность жизни в современном индустриальном обществе, порожденный ею «экзистенциальный вакуум») полностью проявились лишь к середние века. Однако уже на его заре они тревожно ощущались как требование соединения искусства и жизни (модерн), техники и культуры, познания и духовности. Не только необходимость лечения нервных заболеваний, но и отчетливое сознание «неудовлетворенности культурой» (название поздней работы Фрейда) предопределили возникновение психоанализа. Впоследствии Фрейд достаточно пессимистически оценивал терапевтические успехи психоанализа и возможности разумного преобразования цивилизации. На это у него были основания — судьба автора учения о бессознательном провела его через самые страшные коллизии времени. В тридцатых годах его книги сжигались нацистами на кострах, а после оккупации Австрии арестован был он сам. Благодаря усилиям мировой общественности, учеников и пациентов Фрейда, ему разрешено было покинуть страну (за него был внесен выкуп немецкому правительству Союзом психоаналитических обществ). Четыре сестры Фрейда сгорели в печах Майданека и Освенцима, а сам он, прожив год в Англии, измученный болезнью горла, попросил лечащего врача сделать ему смертельный укол. Произошло это 21 сентября 1939 года. До последних дней он вел прием больных до 10 часов в день.

Сегодня, несмотря на фрейдовский пессимизм, мы можем сказать, что его учение — в единстве его терапевтической и философской сторон — стало одной из мощнейших попыток преодоления разорванности европейского сознания. Оно стоит у начала совершенно особого феномена XX века называемого пси-культурой. Характерны сближения его с различными «культурами психической деятельности» (1) Востока, как и вообще с любыми духовно-практическими учениями, ставящими задачу преобразования и оформления душевной жизни человека. Скажем, с восточными практиками психоанализ роднит не только ориентация на внутреннюю, чисто психическую деятельность

самопознания и самоизменения, но и принцип «избавления от страданий» (буддизм, индуизм), поставленный в центр мировоззренческой системы. Многие из этих течений в своеобразно преломленном виде вошли в пси-культуру сегодняшнего Запада.

Однако любые аналогии хромают. Как бы ни привлекали усталого европейца целостность и органичность восточных учений, они выросли в другой социокультурной среде и решали другие задачи. Интеграция человека в извечно существующий мир ценностей и устоявшийся порядок вещей и социальных иерархий, требующая целиком внутренней работы при минимальных внешних изменениях, мало соответствует интенсивному миро- и жизнетворчеству европейца. То же можно сказать и о базисных культурных идеалах личности — европейской «индивидуальности» и восточного отказа от «я». Поэтому с обвинениями психоанализа в «недо»-мифологичности и «недо»-традиционности вполне можно согласиться. Ведь зародился он в лоне западной культуры «горячего» (по Леви-Стросу) типа, т.е. нацеленной на трансформацию традиции, поиск нового, выделение и культивирование неповторимого. Такой тип развития порождает не только свои бесконечные проблемы (такие, как «непоспевание» эмоционального развития человека за прогрессом цивилизации), но и совершенно оригинальные попытки их разрешения.

Психоанализ наследует всей европейской культуре, ее науке, искусству и философии. Отрекаясь от многого (скажем, от чистой философии), он лишь подчеркивает это родство. Ведь он не просто подчинил теорию практике, а радикально эту практику трансформировал. Он одновременно расширил границы медицинской практики (говоря о **лечении** того, что ранее не считалось болезнью), и вышел за их пределы (в область философствования и самопознания). Это принципиально отличает психоанализ от классических видов психиатрии нового времени, сколь бы «нетрадиционными» ни были их методы (см. 137). Опыт лечения, созданный Фрейдом, располагаясь «между» миром жизненно-практическим и миром культуры (истины, блага, красоты), трансформирует каждый из них средствами другого. И в этом он оказывается близок именно миру культуры, в его творчески-преобразующем понимании. Сталкивая человека с его сокрытой

природой, он оказывается близок самопознающему вопрошанию Сократа и событию греческой трагедии, признанию исповеди и зрелищу бесконечной вселенной. Как пишут французские исследователи: «Этот опыт необходимо помыслить как особый вид творчества, как особый тип воздействия на людей, производимого вопросом об истине...» (138, с. 89). Как видим, поиск ответа на вопрос о своеобычности психоаналитической практики привел нас к теме предыдущего раздела. Подчеркивание же творческого характера ее возвращает нас к первому разделу главы. Смещение и совмещение этих смыслов — этического, эстетического, гносеологического — и обусловило противоречивый образ такого учения и такой профессии как психоанализ. Относительно последней уместно закончить наше изложение размышлением искреннего почитателя Фрейда С. Цвейга: «В крайней малочисленности таких истинных знатоков души человеческой склонен я видеть причину того, что возможности применения психоанализа ограничены и что в будущем он может стать призванием единиц, но не рядовой профессией и карьерой, что слишком часто встречается, к сожалению, в наши дни. Но в данном случае Фрейд смотрит странно-снисходительно, и когда он заявляет, что успешная работа при помощи его метода, хотя и требует такта и опыта, но «легко поддается изучению», то позволительно поставить здесь жирный и почти яростный знак вопроса» (136, с. 280).

ПРИЛОЖЕНИЕ

ДЛЯ ТЕХ, КТО ОРИЕНТИРОВАН НА ПРАКТИЧЕСКУЮ РАБОТУ

Данное пособие призвано не только расширить Ваш интеллектуальный горизонт, но послужить толчком к самопознанию и самоизменению. Пути и возможности понимания себя Вам будут указывать, вместе с автором, величайшие психотерапевты XX века. Проделав предложенные упражнения, Вы не станете профессиональным психологом-практиком и не избавитесь чудодейственным образом от болезни и вредных привычек. Но мы гарантируем Вам увлекательнейшее и полное неожиданностей путешествие вглубь своей души, которое поможет Вам открыть доселе неведомые стороны своей личности. Поворотов и извивов этого пути никто не может предугадать — ведь это Ваш путь к самому себе. Наверняка, что-то из предложенного покажется Вам более подходящим, а что-то менее. Выбирайте! Важно лишь помнить, что легкость не является критерием правильности выбранного пути, что каждый подход несет возможность выявления новой грани **Вашей** души и что только личный опыт может помочь Вам в понимании **чужой** души, воплощенной в тексте.

И еще — это только начало. Дальнейшее и основное — в ваших руках.

Перед тем, как раскрыть первую страницу «практического приложения», постарайтесь ответить себе на следующие вопросы.

Что бы я хотел узнать о себе?

Что бы в себе я хотел изменить?

Что может помочь мне в том и другом?

Что может помешать?

Как я смогу узнать о том, что достиг своей цели?

Вы можете записать ответы на эти вопросы для того, чтобы впоследствии иметь возможность сверять свои достижения с ожиданиями.

I. ПРИМЕРНЫЕ ТЕМЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ И ЛИТЕРАТУРА

1. Жизнь З. Фрейда и культурная атмосфера рубежа веков.

а) Сведения о биографии основателя психоанализа можно почерпнуть прежде всего в работах самого Фрейда («О психоанализе», «Толкование сновидений»), в предисловии М.Г. Ярошевского к изданию «Психология бессознательного» (М., 1989) и книге Л. Шертока и Р. де Соссюра «Рождение психоаналитика», содержащей оригинальную интерпретацию многих фактов из самой подробной биографии Фрейда, принадлежащей перу Э. Джонса (на русском языке не опубликованной). Книга Ф. Виттельса «Фрейд. Его личность, учение и школа», которую автор позже называл «клеветнической», являет собой превосходный пример «воспоминаний психоаналитика», сочетающих научную и житейскую наблюдательность с глубочайшей эмоциональной вовлеченностью. В этом же плане интересны и воспоминания К.Г. Юнга. Интересующимся можно посоветовать сценарий Ж.П. Сартра «Фрейд» и одноименное произведение С. Цвейга из трилогии «Врачевание и психика». Первое из этих произведений является чисто художественным, второе же — беллетризированной биографией, содержащей, вместе с тем, обширный материал о культуре эпохи.

б) Прекрасный анализ и иллюстрированный материал содержится в книге Сарасьянова «Стиль модерн». По проблемам философии и эстетики «модернизма» см. статьи Ю. Хабермаса «Модерн — неосуществленный проект», М.К. Мамардашвили «Вена на заре XX века» и В. Вельша «Постмодерн. Генеалогия и значение одного спорного понятия».

2. Является ли психоанализ наукой и каков его эпистемологический статус?

а) Литература по проблеме научности психоанализа практически необозрима, но до знакомства с основным корпусом

психоаналитических текстов достаточно познакомиться с материалами, помещенными в «Вопросах философии», № 4 за 1991 год. Вводят в проблематику также статьи А.М. Руткевича и Л. Радзиховского. Интересующимся философским аспектом вопроса рекомендуем статью Ю. Хабермаса «Познание и интерес». Точка зрения советской психологии и психофизиологии полнее всего выражена в книге Ф.В. Басина «Проблема бессознательного». Много можно почерпнуть и в материалах Тбилисского симпозиума по бессознательному (19).

б) Введению в социально-психологическую и культурологическую проблематику философии науки могут послужить книги Т. Куна «Структура научных революций» и А.В. Ахутина «Понятие природы в Античности и в новое время». Для первого ознакомления можно посоветовать статью того же автора «Познание и экзистенция». Герменевтического прочтения психоанализа касается П. Рикер в статье «Что меня занимает последние 30 лет».

в) Особый интерес представляет вопрос о месте психоанализа в научной истории психологии. Прояснить его помогут книга М.Г. Ярошевского «История психологии» и статья Л. Радзиховского. (См. также «Психологию» У. Джемса (гл. XI, XII).)

3. Исторические аналоги психоаналитической практики: миф и ритуал, восточная психокультура, психиатрия и терапия.

а) По данной теме, кроме указанных в тексте статей К. Леви-Строса, рекомендуем читателю статью В.Н. Топорова «О ритуале. Введение в проблематику», содержащей глубокий анализ соотношения практически-действенного и вербального в мифологическом сознании. Лучшей работой о культуре психической деятельности традиционного Китая является книга Н.В. Абаева «Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае». Статья В.С. Семенцова вводит в мир психо-практических традиций Индии. Полезна также упомянутая книга Шертока и Соссюра, вводящая психоанализ в контекст учений о гипнозе (см. также книгу Л. Шертока «Гипноз»).

б) Еще до рассмотрения концепции К.Г. Юнга имеет смысл ознакомиться с его статьями «Психотерапия сегодня», «Психотерапия и мировоззрение» (24), «Парацельс как врач» (143).

4. Пси-культура современного Запада: человек в экзистенциальном вакууме.

Понятие пси-культура объясняется в ряде статей А.М. Руткевича, названных выше. Лучшее представление об истории и практике современных направлений можно получить из книг Д. Фейдимена и Р. Фрейгора. «Личность и личностный рост» и К. Роджерса «Группы обсуждения общих проблем» (к сожалению, существующих на русском языке лишь в переводах ВЦП). Обе работы касаются так называемого гуманистического подхода в психотерапии. К нему же примыкает и книга В. Франкла «Человек в поисках смысла», вводящая понятие «экзистенциального вакуума» как терапевтической проблемы. Любопытной также является работа Дж. Наэма «Психология и психиатрия в США». Являясь карикатурно-марксистской, она, тем не менее прекрасно демонстрирует общественное восприятие пси-культуры в Америке (тем более, что основным источником автору служат газетные публикации). В книге описываются более дюжины психологических школ и движений.

II. ПРОБЛЕМНЫЕ ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ И ОБСУЖДЕНИЙ

1. Может ли человек стать предметом научного познания? Какой должна быть наука, имеющая целью познание души?

2. Чем является психотерапия (и психокультура) для современного человека: мировоззрением?; способом адаптации?; обезболивающим лекарством? ...Почему не развивалась психотерапия в нашем обществе и что сегодня занимает ее место в нашем сознании?

III. ПРАКТИЧЕСКИЕ ЗАДАНИЯ

1. Свободное наблюдение, самонаблюдение и ассоциирование

а) Попытайтесь сидя дома или в городском транспорте фиксировать в течение нескольких минут все, что попадает в поле вашего внимания. Ни на чем специально не сосредотачиваясь,

мысленно проговаривайте все, что видите, слышите, ощущаете. В каждую секунду на нас воздействует практически бесконечное число «раздражителей», так что упражнение может длиться любое время без всяких затруднений. Понаблюдайте отрешенно за потоком впечатлений и слов, которые их описывают. Расширьте поле своего сознательного восприятия. Прислушайтесь к размышлению Л.Н. Толстого: «Я обтирал пыль в своей комнате и, обойдя кругом, подошел к дивану и не мог вспомнить, обтирал ли я его или нет. Так как движения эти привычны и бессознательны, я не мог и чувствовал, что это уже невозможно вспомнить. Так что, если я обтирал и забыл это, т.е. действовал бессознательно, то это все равно, как не было. Если бы кто сознательный видел, то можно бы восстановить. Если же никто не видел или видел, но бессознательно; если целая сложная жизнь многих людей происходит бессознательно, то эта жизнь как бы не была» (запись из дневника 1 марта 1887 г.).

Продолжая это упражнение, Вы сможете заметить, что порой выпадаете из восприятия реальности, уходя «в себя», грезя наяву, сосредотачиваясь на чем-то одном... Замечайте эти моменты и «способы» ухода от реальности...

б) Проделайте то же самое посредством «взгляда, обращенного внутрь». Лучше всего это делать с закрытыми глазами, лежа или сидя в удобном кресле, в спокойной обстановке. Попробуйте дать полную свободу потоку своего сознания, наблюдайте за ним. Возможно, перед Вами будут проноситься обрывки недавних впечатлений, образов, звуков, слов, ощущений, мыслей. Не пытайтесь это сразу выразить словами. Лучше чуть позже попытайтесь описать свои переживания. Сделать это, как Вы убедитесь, будет не просто. Но задача эта благодарная и интересная. Подобной практикой пользовались многие художники и писатели. Литература «потока сознания» пыталась искусственно воссоздать впечатления, которые Вы испытываете, проделав упражнение. Сравните их, например, с последней главой из «Улисса» Дж. Джойса.

в) Попрактикуйтесь в свободном ассоциировании. Вместе с кем-то или в одиночестве проговорите и запишите все, что Вам приходит в голову по поводу какого-либо слова. Пусть им будет слово КОШКА (конечно, можно брать любое другое). После этого попробуйте «поассоциировать» по поводу какого-нибудь

собственного чувства, впечатления о чем-то или о ком-то. Что Вам прежде всего пришло в голову? О чем напомнило? Что Вы еще можете об этом сказать? Не отбрасывайте ничего незначительного или неприятного. Будьте предельно откровенны и дотошны.

2. Дневник сновидений

Прежде чем научиться толковать сновидения, необходимо научиться их фиксировать. Сделайте своей привычкой ежедневно по пробуждении записывать в особый дневник наиболее интересные сновидения. Не откладывайте это на потом! Сновидения имеют особенность очень быстро забываться. Пусть тетрадь и ручка лежат поблизости от Вашей кровати, чтобы можно было проснувшись набросать хоть несколько слов, а затем восстановить весь сон.

Если Вы принадлежите к той редкой категории людей, которые не видят снов, Вам потребуются дополнительные усилия! На самом деле сны видят все. Просто некоторые их очень быстро забывают. Попробуйте, ничего вначале не записывая, просто понаблюдать за процессом пробуждения своего сознания лежа утром в кровати. Наверняка Вы заметите, как постепенно стираются ночные впечатления и Ваше сознание включается в дневную жизнь. Через какое-то время Вам удастся восстановить подробности своих сновидений без особого труда. Если же, паче чаяния, трудности останутся, обратитесь к упражнениям из книги Р. Боснака «В мире сновидений».

ГЛАВА 2

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ З. ФРЕЙДА

В данной главе мы сталкиваемся с наиболее сложной задачей. Ограниченные объемом и направленностью этого пособия, мы не можем дать хоть сколько бы то ни было целостного и детального изложения фрейдовского психоанализа. В то же время, нет никакой возможности указать читателю научное или популярное, современное или давнее описание концепции, удовлетворяющее минимальным требованиям точности, полноты и непредвзятости. Выходом был бы совет читать труды самого З. Фрейда, но и они изданы далеко не полностью, весьма избирательно и в переводах, не отвечающих сегодняшним требованиям.

Единственный возможный путь в данной ситуации, согласующийся, впрочем, с замыслом нашей работы, — дать выборочный, но структурированный обзор фундаментальных идей Фрейда на всех уровнях его учения — психотерапии, науки, метапсихологии. Конечно, ни в текстах самого Фрейда, ни в логике его подхода невозможно провести четких границ, разделяющих терапию, метапсихологию и научное исследование. Самым радикальным изобретением психоанализа можно считать его собственную «топику», перевернувшую привычные соотношения теории и практики, философии и психотехники. Критерии научной и философской истинности, медицинской эффективности, этической ценности зачастую сдвигались и менялись местами. Попытке понять эти смещения и прояснить общие контуры фрейдовской концепции и призвано послужить исходное различение ее разных срезов. Неизбежная мозаичность такой картины будет оправдана, во-первых, реальной незавершенностью

и противоречивостью учения Фрейда, во-вторых, необходимостью соотнесения его узловых идей с разными жанрами современного психоаналитического дискурса и, в-третьих, возможностью читательской реконструкции мысли Фрейда по тем ее моментам, которые будут здесь представлены. Только встречное движение мысли читателя может стать залогом понимания всех сторон психоаналитического учения — в его истоках, развитии и последствиях.

ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА

Есть много способов и путей психотерапии. Хороши все, которые ведут к цели излечения.

З. Фрейд

Терапия не дает ничего, кроме превращения болезни в страдание.

А. Митшерлих

В 1915 году З. Фрейд начал чтение курса лекций по введению в психоанализ с указаний на ряд его отличий от всех других видов психотерапии. Нам тоже хотелось остановиться по крайней мере на двух из них, сохраняющих значение до сего дня и выделяющих психоанализ из числа предшествовавших ему и следующих за ним психопрактик. Это, во-первых, характер изучения психоанализа, способ передачи его терапевтического опыта. «Психоанализом овладевают, прежде всего, на самом себе, при изучении своей личности», — писал Фрейд (146, с. 10). Такое исследование может осуществляться самостоятельно или под руководством опытного аналитика. В первом случае самоанализ собственных проблем, сновидений, симптомов становится аналогом самонаблюдения, философского самопознания, а ученик как бы заново изобретает

сам метод анализа, повторяя путь его создателя. Во втором же, на преимуществах которого Фрейд позднее все больше настаивал, более жестко осуществляется преемственность психоаналитического метода, он осваивается быстрее и более квалифицированно. Но, прежде всего, и тот и другой способы нацелены на приобретение личного опыта, недостижимое никакими другими средствами. ...Этот прекрасный путь доступен лишь каждому отдельно, а не всем сразу» (там же). Уже здесь очевидны отличия трансляции психоаналитической традиции от передачи научно-философских знаний или практическо-медицинских умений.

Вторым отличием и, может быть, ограничением психоанализа, которое было указано Фрейдом уже в 1904 году и впоследствии неоднократно снималось и вновь восстанавливалось, является его **интеллектуализированный характер.** Это предъявляет особые требования к пациенту аналитической терапии, своеобразные показания к ее применению. «Аналитическая психотерапия не является методом лечения невропатической дегенерации; скорее наоборот, такая дегенерация ставит границы ее влиянию», — писал Фрейд (154, с. 53). Кроме очевидного психиатрического, это высказывание содержит и второй смысл. Пациент, подвергающийся аналитическому лечению, должен быть достаточно умен и образован, чтобы включиться в совместную с врачом «работу анализа», понять и принять интерпретации собственного поведения. Вместе с тем, он должен быть «интересен» для аналитика, представлять определенную ценность как личность. То, что Фрейд настаивает на подобных «недемократичных» требованиях (во всяком случае в начале своей аналитической деятельности), выявляет подлинную «гуманитарность» его подхода. В самом деле, ни в медицинской практике, ни в научном исследовании невозможно требовать «ценности» от объекта и «интереса» от субъекта работы. И в то же время, в «науках о духе» — истории, культурологии, филологии, гуманитарно ориентированной философии — такие требования неотделимы от самой сути методов понимания. Все это радикальным образом отличает психоанализ от абсолютного большинства современных психотерапевтических подходов, особенно в их американском варианте. Последние складывались в оппозиции до-

рогой, долгой и сложной аналитической терапии. Требованием времени были быстрые и эффективные психотехники, применимые к возможно большему числу людей из самых разных слоев общества. К этому прибавлялось и недоверие ко всему интеллектуальному, аппеляция к реальности опыта, эмпирии переживания, в развитие чего немалый вклад внес сам психоанализ.

Рассматривая эти особенности психоанализа, мы обнаруживаем, что еще ни слова не сказав о своей сути, он уже выдвигает определенные требования к нам, задает условия своего понимания. Но, ограниченные ими, мы вольны во многом другом. Психоанализ вовсе не требует безусловного принятия на веру, напротив, подобное отношение противопоказано терапии, направленной на «катартическое» обнаружение скрытых сил своей души, истинное знание которых отвергается сознанием. Добытое в аналитическом сеансе, это знание потрясает сознание, кардинально перестраивает понимание своего Я. Поэтому ни исходная вера в аналитические постулаты, ни слепое принятие результатов лечения попросту невозможны для «глубинной психологии». Скорее, от пациента психоаналитической терапии, как и от нас, ее изучающих, требуется «благожелательный скепсис». Именно такое отношение, как замечает Фрейд, отличает его подход и от гипнотического (и любого другого) внушения, и от исповедального разговора. Первое настолько не верит пациенту, что считает необходимым что-то исправлять в нем, давать ему то, чего он сам не в силах сделать. Второе же, напротив, полностью доверяет самопониманию человека и его словам о самом себе. Психоанализ, подвергая критическому исследованию слова и рациональные построения пациента, пытается обнаружить за ними исходный смысл, истину и реальность, скрытые за явными феноменами сознания, но принадлежащие им, а не привнесенные извне. Он требует, прежде всего, критического отношения к любым конструкциям Я — в том числе, и собственно аналитическим.

Историю техники психоаналитической терапии Фрейд неоднократно описывал как последовательную смену трех этапов. На **первом**, когда аналитический метод совпадал с катартическим методом Й. Блейлера, было обнаружено терапевтическое воздействие воспоминаний о травмирующей ситуации. Больной,

находящийся в состоянии гипноза, вспоминал исходное конфликтное переживание, породившее тот или иной симптом. При полноценном эмоциональном «отреагировании» (повторном переживании) этой ситуации симптом исчезал. Таким образом, гипноз здесь использовался не для внушения, а для исследования забытых травмирующих переживаний и их перевода в сознание. Само отреагирование («катарсис») происходило в состоянии бодрствования. **Вторым**, после отказа от внушения, шагом стал отказ Фрейда от гипноза. ...Я ставлю этой технике упрек, что она закрывает от нас понимание игры психических сил, например, не показывает нам **сопротивления**, при помощи которого больные сохраняют свою болезнь, т.е. противятся выздоровлению, и которое одно только дает возможность понять поведение их в жизни», — писал он (154, с. 51). С отходом от гипноза психоаналитическая техника приобретала вид «беседы между двумя бодрствующими людьми», один из которых «рассказывает», «жалуется» и «признается», а другой — «слушает», «управляет ходом мысли», «дает объяснения» и «наблюдает» за реакциями на них (146 и 154, с. 8). Психоанализ стал лечением словом и через слово. При этом центральное место заняла в нем техника **свободных ассоциаций**, в ходе которой больного призывали говорить без утайки и какой-либо цензуры все, что приходит ему в голову. При этом терапевт, обращал особое внимание на сбои, задержки, пробелы ассоциаций, интерпретировал их с целью обнаружения скрытого содержания мыслей и симптомов пациента. Цель терапии оставалась прежней — превращение бессознательных содержаний психики в сознательные («там, где было ОНО, должно стать Я» — писал Фрейд впоследствии [154]), однако отреагирование отходило на задний план. Задачей аналитика становилась дешифровка, толкование явных сознательных феноменов для прояснения скрытого за ними содержания. Последнее понималось как основа сознательной психики, **вытесненная** ею за свои пределы. Зная те способы, посредством которых сознательная **цензура** вытесняет неугодные ей содержания, аналитик и проводит свою реконструкцию исходного смысла тех или иных психических явлений, преодолевая **сопротивление** сознательного Я пациента (модельной процедурой на этой стадии психоанализа стало толкование сновидений). **Анализ сопротивления** стал основной процедурой на **третьем** этапе развития психоаналитической техни-

ки. В противодействии больного процессу излечения Фрейд видел проявление той же тенденции сознательного Я к вытеснению нежелательных воспоминаний, мыслей и чувств в область бессознательного. Однако, сопротивления действуют более «актуально», они обнаруживаются здесь и теперь — в процессе терапевтического общения врача и больного. Если его удается преодолеть, через обращение на него внимания больного и интерпретацию, то последующее возвращение в сознание вытесненных содержаний происходит уже как бы само собой. В реальной практике сопротивление проявляется как торможение свободных ассоциаций, желание прервать лечение, отвержение интерпретаций и т.п. Все эти явления превращаются в психоанализе из врагов в помощников лечения, становятся путем достижения ее главной цели — возвращения забытого. При этом внимание терапевта сдвигается с интерпретации импульсов ОНО на анализ Я, которому «принадлежат» сопротивления. Такое понимание терапевтического процесса стало позднее фундаментом т.н. «эго-психологии».

На этом же этапе выдвинулся еще один метод аналитической терапии, ставший одним из ее основных достижений и получивший в дальнейшем многочисленные переосмысления. Это анализ **переноса** или, иначе говоря, **трансфера.** Под ним Фрейд понимал эмоционально окрашенное отношение пациента к врачу, воспроизводящее его прошлые чувства к другим людям, как правило, — родителям. В переносе пациент не вспоминает, а как бы воспроизводит свое прошлое, навязчиво довлеющее его жизни, разыгрывает его в новой ситуации. «...Перенесение является частью воспроизведения, а воспроизведение представляет собой перенесение забытого прошлого не только на врача, но и на все другие области и ситуации настоящего», — писал Фрейд (154, с. 104; термин «перенесение» — результат старого перевода на русский язык). Навязчивое воспроизведение прошлых ситуаций он считал сутью любого невротического поведения и причиной его неадекватности и непонятности в настоящем. Трансфер же становится своего рода «экспериментальным неврозом», процессом, в котором врач получает возможность контролировать воспроизводящиеся отношения пациента. Он сам становится как бы экраном, на который больной проецирует свои чувства к значимым для него людям, повторявшиеся на протяжении его жизни. Поскольку аналитик понуждает паци-

ента говорить обо всех переживаниях в ходе лечения, трансферное отношение становится предметом тщательного анализа. Эмоциональная привязанность к терапевту или отчуждение, эротические чувства или отвращение, восхищение им или ненависть к нему, — все это подробно разбирается в ходе психоанализа, сравнивается со сходными переживаниями прошлого и истолковывается через них. Здесь эмоциональное отношение, складывающееся в доверительной атмосфере, используется для целей понимания себя, реконструкции своего прошлого, возвращения вытесненных истоков болезни. Как и с сопротивлением при переносе делается шаг в сторону работы с происходящим здесь и теперь, и сходным образом при этом «помеха» превращается в главную опору терапии. В начале своей работы Фрейд склонен был считать эмоциональное отношение больного к врачу преградой или, по крайне мере, отклонением пути лечения. В соответствии с научными идеалами он во главу угла ставил стремление к истине. Так, врач должен был заниматься исследованием-отгадыванием смысла симптомов и ассоциаций, о результатах которого он сообщал пациенту. Последний же волен был принимать или не принимать эти толкования, снимая, во втором случае, с аналитика ответственность за результаты лечения. С введением анализа трансфера подобное «субъект-объектное» отношение было полностью преобразовано. «Не существует никакого иного метода лечения, при котором врач добровольно становится объектом самых сильных чувств больного и позволяет тому видеть в себе причину его страданий ради того, чтобы последующее вмешательство оказалось эффективным», — пишут авторы современного руководства по психодинамической терапии (119, с. 65). При этом важны обе составляющие этой процедуры: как реальность проживаемых в данной ситуации чувств, так и возможность их немедленного анализа и понимания. То же происходит и с чувствами самого терапевта, проявляющимися в виде так называемого **контртрансфера**, который также должен подвергаться анализу.

С учетом всех этих особенностей и изменений техники и строилась процедура аналитической терапии. Для полноценного развития трансфера и глубокой его проработки вместе с сопротивлениями она должна была быть достаточно долгой и иметь небольшие перерывы между сеансами. Фрейд настаивал на сроках от девяти месяцев до нескольких лет с возможно боль-

шей частотой сеансов (по крайне мере, 3—4 раза в неделю). Всем попыткам интенсифицировать аналитическую терапию он противопоставлял свою убежденность в том, что в данном случае «трудный путь является самым коротким». Точно так же настаивал Фрейд и на исторически сложившейся форме проведения психоаналитического сеанса — больной должен был полулежать на кушетке (рудимент гипнотического метода), а врач — сидеть сбоку и немного сзади от него, избегая прямого взгляда пациента. Подобная «сценография» стимулировала свободное ассоциирование пациента и способствовала развитию трансферного отношения к терапевту. Вместе с этим она снимала дополнительное напряжение с врача, освобождая его от необходимости выдерживать взгляды пациентов на протяжении долгого приема.

Многие аналитики впоследствии считали либо личной причудой, либо консервативной авторитарностью фрейдовское требование соблюдения столь многих правил проведения аналитической терапии. Но думается, что автор психоанализа, на десять—пятнадцать лет опередивший в работе своих первых учеников, имел право и на то, и на другое. Ведь только свой собственный опыт он мог противопоставить вначале ожесточенному неприятию психоанализа, а затем его «дикому» распространению и угрозе девальвации.

Страх перед неконтролируемым и произвольным применением психоанализа подвиг Фрейда и на выдвижение строгих требований к желающим его практиковать. Этим правом обладали только члены психоаналитического общества, прошедшие курс личного обучающего анализа у опытного терапевта. Вынужденный поставить преграду дилетантскому и безответственному психоанализу, Фрейд перекрыл «царскую дорогу психоанализа», по которой когда-то прошел он сам, — самостоятельный анализ собственных сновидений.

С выхода в свет в 1900 году книги Фрейда «Толкование сновидений» начинает отсчет реальная история психоанализа. Именно в ней был провозглашен и обоснован главный тезис психоаналитической терапии о том, что различные психические явления имеют скрытый смысл, могущий быть выявленным с помощью определенной техники. Еще раньше была высказана идея об осмысленности психопатологических симптомов, а пси-

днее, в «Психопатологии обыденной жизни» (1901 г.), она была перенесена на такие повседневные явления, как оговорки, ошибочные действия, забывания и т.п. Тем самым была продолжена работа «обоснования психопатологии на психологической почве», начатая в «Толковании сновидений» (156, с. 317). В этой работе впервые интенция к поиску скрытого значения и причин психических феноменов, к исцеляющему переводу их в поле сознания превратилась в развернутую и подробную технику толкования. Сновидения стали тем «обыденным», но загадочным для сознания явлением («маленьким помешательством»), на котором возможным стало разработать методику анализа и обосновать «грамматику» бессознательных процессов. До сего дня «Толкование сновидений» является основной работой для изучения фрейдовского психоанализа, содержащей в свернутом виде все его идеи и положения. Многое было развито, уточнено и переосмыслено Фрейдом впоследствии, однако данная работа остается как бы «матрицей» его подхода.

Итак, сновидения по Фрейду, являются не случайными «отклонениями» в психической жизни и не бессмысленными сбоями работы нервной системы. Они, как он писал, имеют «смысл и намерение», собственно психологическую обусловленность. Чтобы выявить их значение, необходимо перейти от «явного содержания сновидения» (того, что обычно называют сновидением), к его «скрытому содержанию» или «скрытым мыслям». Первым шагом к этому является свободное ассоциирование по поводу тех или иных элементов сновидения — образов, персонажей, сюжетов, переживаний и т.д. Эти ассоциации являются тем материалом, который никаким образом не может быть получен из явного содержания сновидений. «Сновидение является краткой выжимкой из ассоциации, которая была сделана по пока еще непонятным правилам, а его элементы выступают как бы избранными представителями всего их множества», — писал Фрейд в поздней работе (146, с. 304). Но ассоциации всего лишь материал, а не сами скрытые мысли сновидения. Их гораздо больше, чем последних, они хаотичны, и, к тому же, зачастую также скрывают мысли, тормозятся и прерываются, подходя к ним, как и сами явные сновидения. Для того, чтобы перейти от ассоциаций и явного содержания к скрытым мыслям

сновидения, необходимо понимать законы и механизмы **«работы сновидения».**

Главный постулат фрейдовской теории сновидений гласит: «Сновидение есть осуществление желания». Таким образом, в отличие от всех традиционных или оккультных подходов к сновидению, психоанализ считает, что оно говорит не столько о будущем, сколько о прошлом человека. «Толкование сновидений» заканчивается такими словами: «Сновидение, рисуя перед нами осуществление желания, переносит нас в будущее, но это будущее, представляющееся грезящему настоящим, благодаря неразрушимому желанию представляет собой копию и воспроизведение прошлого» (156, с. 323). Здесь же заключается сходство сновидения с невротическим симптомом, являющимся воспроизведением прошлой ситуации и иллюзорным удовлетворением скрытого желания. В обоих случаях по каким-либо причинам закрыт путь прямого осуществления желания и, вследствии этого, само оно не допускается до сознания. Срабатывает, так называемая, «цензура» сознания. В случае сновидения она препятствует прямому выражению скрытых мыслей, которые, благодаря ослаблению во сне контроля сознания, все же проявляются в искаженном виде. Работа аналитика по их дешифровке должна заключаться в распутывании этих искажений, она, таким образом, противоположна «работе сновидения».

Работу сновидения Фрейд считал самой сутью последнего и в 1932 году в статье «Пересмотр теории сновидений» осуждал пренебрежение ее анализом в среде терапевтов. Сам он выделил ряд наиболее существенных ее механизмов, учитывая которые можно проводить процедуру толкования скрытых мыслей. Первым является процесс **смещения.** В его результате происходит замещение одних образов другими, перенос аффективной значимости и эмоций. Так, более значимые элементы сна могут казаться малосущественными, безобидные образы вызывать страх и т.д. При смещении происходит как бы «переоценка психической ценности» элементов сновидения. Второй механизм работы сновидения называется **сгущением.** Он приводит к тому, что целый ряд скрытых мыслей совмещается в одном элементе явного содержания. Так, в сновидении возможно появление сложных, «составных» персонажей, смешанных обра

зов и т.д. Такой процесс Фрейд сравнивал со стихосложением, где общая часть разных мыслей заменяется созвучием или другим общим выражением (Ю. Тынянов называл этот феномен поэтической речи «знаком единства»). Кроме того, возможно и противоположное явление — выражение одной скрытой мысли в нескольких явных элементах. Сгущение и смещение являются основными «приемами» работы сновидения, однако, существуют и другие. Фрейд описывал такие, как **драматизация** (превращение содержания в ситуацию), **наглядная переработка** (перевод на язык образов), **интеллектуальная рационализация** (стремление сделать сновидение более понятным) и некоторые другие. Сновидение обладает своей особой логикой и особым языком, на который переводится язык и логика обычного рассудка. Отношения подобия, общности, причинной зависимости и т.п. выражаются в сновидении на языке образов, их последовательностей и взаимопревращений. Сновидение не знает слова «нет» и одна часть может быть превращена в свою полную противоположность. Зачастую желание реализуется в сновидении по контрасту, «с точностью наоборот». Точно так же сновидение не выражает альтернативу «или — или», заменяя ее связкой „и"» (т.е. противопоставляемые элементы могут быть совмещены в одном выражении или представлены последовательно). Особое место в системе Фрейда занимает **символическая** трактовка сновидений. Она подразумевает придание какому-либо типичному образу сновидения фиксированного значения, независимо от индивидуальных особенностей видевшего сон. Столкнувшись с повторяемостью ряда образов и сюжетов сновидений, Фрейд попытался дать им однозначное истолкование через выраженные в них сексуальные желания. Так, подъем по лестнице или полет должен был символизировать половой акт, стол-кровать, женская туфля — половой орган и т.д. Подобное толкование, ставшее той самой «крайностью» психоанализа, которая запоминается легче всего и объясняет очень мало, имело под собой несколько оснований. Во-первых, как уже говорилось, необходимо был объяснить появление типических образов в сновидениях. Во-вторых, в исследованиях неврозов Фрейд пришел к выводу об их сексуальной этиологии, что привело к построению теории либидо (о чем мы еще скажем ниже). И, в-третьих,

необходимо было преодолевать ряд трудностей практической работы. На разных этапах своего творчества автор психоанализа больше или меньше внимания отдавал символической интерпретации, однако и в первых работах о сновидении и в последних он всячески ограничивал ее притязания. В частности, прибегать к ней Фрейд считал возможным лишь в случае затрудненности доступа к свободным ассоциациям пациента. Понимая символ более узко, чем некоторые из его последователей (например, К.Г. Юнг), т.е. сводя его лишь к одному ряду значений — сексуально-либидинозному и, позднее, деструктивному, он, вместе с тем, не расширял и области приложения символического толкования.

Концепция сновидений является моделью психоаналитического учения во многих отношениях. В следующих разделах мы увидим, какую роль она сыграла в выработке специфического аналитического метода и в метапсихологических определениях психической реальности. Здесь же необходимо отметить практическую направленность толкования сновидений. Являясь и по генезису, и по замыслу терапевтической процедурой, толкование дает возможность увидеть работу особой логики «практического рассуждения». Она осуществляется в многообразных пересечениях и взаимоопределениях с логикой чисто «познавательной», направленной на выявление конечной истины о реальном «положении дел». Но общую рамку «работы аналитика» задает именно практический интерес терапии. Обнаруживаемая истина должна лечить, вызывать терапевтические изменения и это не «конечная задача», а ее внутреннее определение. Оно требует включения всех получаемых знаний в индивидуализированный контекст, учета сущностной неоднозначности извлекаемого смысла психических явлений, его определяющего влияния на всю сознательную жизнь. «Иерархия желаний», удовлетворению которых служит сновидение, выстраивается следующим образом: от самого общего «желания спать», не реагируя на раздражители (теория сновидений), к «либидинозным желаниям», так или иначе присутствующим на заднем плане психической жизни (теория либидо), затем к «инфантильным желаниям», возрождающимся из забвения во сне (здесь сочетаются общие всем людям и сугубо личные биографические реалии) и,

наконец, к желаниям, провоцируемым актуальной ситуацией, вплоть до ситуации лечения (так многие сновидения своих слушателей и пациентов Фрейд объяснял желанием опровергнуть теорию «осуществления желания»). Для психоанализа как «каузальной терапии» (т.е. нацеленной все же на устранение причин невротических конфликтов, а не симптомов) характерно особое внимание к «средней» части этого ряда — инфантильным желаниям. В связи с этим достижение терапевтического эффекта как бы отодвигается, он может наступить лишь в результате глубокой перестройки личности (Фрейд требовал от пациентов отказаться от принятия важных решений на период проведения лечения). Если учесть сроки проведения терапии — обычный срок около трех лет при частоте сеансов свыше трех раз в неделю, — становится ясным, как далеко нужно отвлечься от реальности, чтобы в нее вернуться. Практическая «эффективность» психоанализа достигается в результате организации труднейшей практики перестройки собственной психики, собственно психологической практики, которая, в свою очередь, тесно переплетается с поиском истины о самом себе (собственно психологической истины, разумеется).

В этих чертах аналитической терапии заключены ее значительные трудности и даже опасности. Так Р. Гринсон, автор фундаментального учебника по психоаналитической терапии, говорит о том, что до конца понять ее, что значит почувствовать на себе ее действенность, может только излечившийся от невроза с помощью анализа человек. А Ф. Виттельс даже предупреждает, что углубление в анализ собственного бессознательного без крайней нужды может быть опасным. В качестве примеров этого он вспоминает череду имен первых аналитиков, добровольно простившихся с жизнью. Спуск в подземелья своей души — предприятие чреватое многими неожиданностями. Но, как говорил Фрейд, может быть попутно мы чему-нибудь научимся? Во всяком случает научиться психоанализу иначе нельзя.

Однако, если процесс подготовки психотерапевтов-аналитиков на сегодняшний день устоялся (как правило, они проходят многолетнюю подготовку в чисто психоаналитических институтах, наряду с изучением теории проходя курс обучающего анализа у опытного терапевта), то определение целей терапии

до сих пор вызывает споры. Ясно, что для учения, ориентированного на практическое осмысление собственных положений, эти цели должны иметь первостепенное значение, и чуть ниже мы увидим, как строилась собственно медицинская теория психоанализа. В более же общем плане наиболее классической формулировкой задач терапии считается «усиление функции Я», принятая в американской эго-психологии. Усиление Я призвано примирить импульсы ОНО с требованиями реальности, интегрировать личность в единое целое. Другие же психоаналитики склонны ориентироваться на раннюю «топическую» схему Фрейда (сознательное — предсознательное — бессознательное) и подчеркивать иллюзорный, «воображаемый» характер Я. С этой точки зрения Я является социально детерминированным образом себя, который изначально раскалывает субъекта. Отношения индивидуальной психики с порядком культуры здесь понимаются как внутренне и неизбывно противоречивые и осознанно отказывающиеся и от целей адаптации, и от иллюзии безконфликтной интеграции личности. Так или иначе, оба этих подхода коренятся в самых истоках фрейдовской мысли.

Разработка теории сновидения и техники толкования позволяли Фрейду приблизиться к пониманию истоков невротических нарушений, создать метод их исследования и терапии. В свою очередь, именно внимание «к форме и содержанию» невротических симптомов, процедура их смыслового толкования давала возможность подойти к теории бессознательного. «...Возможность придать смысл невротическим симптомам благодаря аналитическому толкованию является неопровержимым доказательством существования — или, если угодно, необходимости предположения — бессознательных душевных процессов», — говорил Фрейд в 1915 году (146, с. 177). К учению о бессознательном мы обратимся в следующих разделах, сейчас же вернемся к фрейдовскому пониманию неврозов и их терапии. Модельными для психоанализа стали такие патологии, как истерия и невроз навязчивых состояний. В них наиболее отчетливо прослеживались те закономерности, которые психоанализ считал основными для возникновения любого психического нарушения — вытеснение и навязчивое повторение. Двигаясь от внешних психических проявлений к скрытому смыслу, от настоящего к прошлому, психоаналитическое исследование обна-

ружило истоки невротических феноменов в раннем детстве человека, его давно забытой «предыстории». Период от 2 до 4 лет, по Фрейду, характеризуется особой восприимчивостью ребенка и бурным расцветом «инфантильной сексуальности». В постулировании последней и видели часто особую провокационность и «неприличность» фрейдовской теории. Автор психоанализа расширил понятие сексуальности за пределы ее чисто «генитальной» формы, с которой имеет дело взрослый человек. Ребенок, считал он, отнюдь не лишен сексуальных стремлений и удовольствия, напротив, он гораздо больше живет под их властью, чем взрослый. Все его действия, начиная с поиска материнской груди и заканчивая играми, подчинены поиску удовольствия. Однако уже в этом возрасте ребенок сталкивается с различными преградами на пути удовлетворения своих потребностей. Социальные запреты, вводимые родительским воспитанием, требования реальности, не дающей возможности немедленно осуществить свое желание, — все это приводит к необходимости откладывать и тормозить свои стремления. В связи с этим развиваются различные конфликты, психологические травмы, которые при определенных обстоятельствах приводят к развитию невроза. Характерно, что эти «травмы» закономерно происходят в жизни любого человека, через их преодоление осуществляется его развитие. Но при определенном стечении обстоятельств они могут привести либо к последующему изменению Я, формированию определенных черт характера, либо к образованию невротических симптомов. В полной мере они проявляются по прошествии долгого **латентного** периода, характеризующегося замиранием сексуальной активности. Таким образом, сексуальная жизнь человека имеет, по Фрейду, «двойное начало», которое детерминирует и развитие неврозов.

Одним из наиболее общераспространенных и известных конфликтов, выделенным психоанализом в индивидуальной истории человека, является т.н. «комплекс Эдипа». Заключается он в рано проявляющемся эротическом отношении ребенка к своей матери и амбивалентном отношении любви-ненависти к отцу, как сопернику в борьбе за нее (первоначально выделенный для ребенка мужского пола, этот комплекс был впоследствии модифицирован и для женского «варианта» — как «комплекс Электры»). Фрейд считал, что греческий миф о царе Эдипе, в

неведении убившем своего отца и женившемся на матери, является аналогичной сновидению реализацией бессознательного желания человека. Точно так же последовавшее за выяснением истины самоослепление Эдипа символизирует присущее человеку чувство вины за свои желания, происходящее из страха отцовского наказания. Видимая необычность такого понимания отношений ребенка к своим родителям имеет за собой серьезную традицию. Еще в античности история Эдипа рассматривалась как «парадигма», модель поведения человека, преступившего все культурные законы (брак с матерью или сестрой был в ходу у греческих и римских тиранов) (3). А в XVIII веке Дени Дидро писал: «Если бы маленький дикарь, предоставленный самому себе, сохранил все свое неразумие, а с глупостью грудного младенца еще соединил в себе бурные страсти тридцатилетнего мужчины, он свернул бы шею отцу и обесчестил бы свою мать» (52, с. 116). Впоследствии и сам Фрейд применял структуру эдипового комплекса для объяснения развития всей человеческой культуры (впервые в книге «Тотем и табу» в 1912 году), но исходно она была достоянием терапевтической практики. Психологическая работа выявляла за явными невротическими феноменами их укорененность в детских переживаниях и комплексах. Неизжитые по каким-либо причинам, они постоянно требуют своего разрешения и получают его в навязчивых и непонятных для сознания симптомах. Неконтролируемые действия, мысли, чувства, телесные недомогания являются лишь неудачными и бесконечно повторяющимися попытками изживания прошлых травм. Выведение же их в сознание из бессознательного, в настоящее из прошлого, дает возможность реального преодоления конфликта, овладения своей психикой.

Несмотря на то, что структуры типа эдипового комплекса являются общими всем людям, их индивидуальные проявления бесконечно разнообразны. Так или иначе психоаналитическое исследование всегда превращалось у Фрейда в глубоко индивидуализированный анализ маленького Ганса, президента Шребера, Вудро Вильсона, Леонардо да Винчи и т.д. Если исследования исторических лиц или вымышленных персонажей иногда и грешили схематизацией и «приведением к общему», то психотерапевтическая работа по необходимости протекала как уникальное исследование особенного случая. Поэтому-то Фрейд и говорил,

что практическому психоанализу можно обучать только так, как и игре в шахматы, где описанию поддаются только начало и финал партии. Все остальное можно понять, лишь обращаясь к примерам партий прославленных гроссмейстеров. Такими образцами и могут служить ставшие для психоанализа традиционными различные интерпретации классических случаев. Так, к шизофрении Шребера обращались вслед за Фрейдом, Юнг, Лакан, Клейн Гаттари и Делез, каждый со своей особой позиции. Еще более широкие переосмысления получили фрейдовские анализы Гамлета, Достоевского и т.д.

Появление подобных альтернативных интерпретаций каждый раз ставили перед психоанализом проблему критериев истинности его результатов. Слишком очевидной становилась ее зависимость от положений и инструментов исследования той или иной концепции, личности ее автора и основного предмета его исследований (так, М. Клейн главное внимание уделила исследованиям не истерии, а шизофрении и, как следствие, развила отличный от фрейдовского вариант аналитической теории). В применении к практике Фрейд всегда настаивал на таком критерии, как эффективность лечения. Однако, мы уже знаем, что и на этой почве впоследствии психоанализ подвергался серьезной критике. И все же последняя не замечает очень существенной черты психоаналитической терапии. Часто психоанализ обвиняли в том, что закономерности психопатологии он перенес на психологию здорового человека и всю культуру. Но гораздо важнее то, что при этом сами психопатологические феномены стали рассматриваться как вполне нормальные и осмысленные, к ним стало возможным применять не чисто медицинские методы понимания. Если каждый из нас «невротик» во сне или в детстве, то каждый невротик, в какой-то мере, нормален, его необъяснимое поведение имеет свой смысл и несет элемент истины. Именно так подходил Фрейд и к анализу шизофренического бреда, и к переживаниям меланхолика (170 и 151). Грань между нормой и патологией была разрушена им с двух сторон: то, что считалось патологией, было признано нормальным и обнаружилось в жизни каждого человека (бессознательные психические проявления, отклонения сексуального влечения и т.п.), а то, что называли «нормальной симуляцией» (исте-

рию), подлежало лечению. Естественно, при таком подходе критерии эффективности становились столь же подвижными, сколь и критерии истинности. Больше того, они взаимопересекались, перетекая друг в друга и друг друга опровергая. Разница между психоаналитическим самопознанием, стремлением к истине во что бы то ни стало, невзирая на все «нормально-терапевтические» последствия, и психоаналитическим лечением, требованием эффективного облегчения душевных страданий другого человека и своих собственных, — оказывалась чисто количественной. Хотя в каждой точке континуума эти тенденции противоречили друг другу. Это очень хорошо чувствовал и сам Фрейд, пытавшийся в разные периоды преодолеть это противоречие, каким-либо образом «снять» его. Так, вначале исследовательские и терапевтические аспекты психоаналитического метода тесно переплетались и почти совпадали. Затем, приблизительно с 1910 года; Фрейд стал активно подчеркивать именно лечебно-терапевтическую сторону психоанализа, его эффективность по сравнению с другими видами психотерапии (154). Еще позднее, обратившись к метапсихологическим и гуманитарным исследованиям, автор психоанализа с гораздо меньшим оптимизмом стал оценивать преимущества своего подхода, как и вообще возможности психотерапии помочь человеку нести свое бремя в современном мире (знаменитая статья «Анализ конечный и бесконечный»). Все больше занимаясь философскими и историческими проблемами, он, тем не менее, до конца своих дней оставался практикующим терапевтом и считал аналитический опыт исходным для своего мышления. В пост-фрейдовском психоанализе противоречивое единство устремлений к истине и исцелению, как правило, распадалось, скрыто определяя, тем не менее, его историю и облик.

Бессознательным мы называем психический процесс, существование которого мы должны предположить, поскольку выводим его из его воздействий, ничего не зная о нем.

З. Фрейд

Нет, я не все знаю. То, что я сознаю, — это только часть моего духа. Та часть, которую я не сознаю, Африка моего духа, простирается беспредельно. Я ее боюсь. На свету чудовища не живут. Но в бескрайней тьме еще что-то таится.

Р. Акутагава

Уже в «Толковании сновидений» Фрейд сформулировал основное научно-теоретическое положение психоанализа о бессознательном как «истинно реальном психическом» (см. предыдущую главу). Так же, как внешняя реальность доступна нашему восприятию лишь в малой степени и может быть познана глубже с помощью научного исследования, бессознательная природа души лишь приоткрывается невооруженному взгляду в сновидениях и симптомах, изучать же ее можно только посредством психоаналитического метода. Два качества этого метода придают ему, по мнению Фрейда, научный статус. Это, во-первых, **апелляция к опыту**, «либо непосредственному впечатлению от наблюдения, либо результату его переработки» (146, с. 155). Углубляясь в проблематику философии, культурологии, эстетики и т.д., автор психоанализа всегда оставался верен убеждению в опытном характере своего учения. Он не уставал противопоставлять его укорененность в практике психотерапии всем видам чистого умозрения. Во-вторых, это **детерминистская** установка по отношению ко всем явлениям психической жизни. «У вас есть идея личной психологической свободы, и вы не хотите от нее отказаться, — говорил Фрейд во время своих лекций. — Мне очень жаль, но в этом я самым серьезным образом расхожусь с вами во мнениях» (146, с. 28).

Он отрицал свободу в смысле случайности и необязательности каких-либо психических проявлений, включая непреднамеренные оговорки, ошибочные действия, сновидения. Центральная идея психоанализа — бессознательное — появляется именно в связи с необходимостью объяснения этих отклонений от сознательной логики и здравого смысла. Бессознательное есть некая причина (область причин), выводимая из своих следствий (явлений сознания и всякого рода нарушений их связности). Сознательная же часть психики — лишь малый островок в океане бессознательного, обладающий опасной привилегией «скрывать все остальное» (156, с. 319). Вместе с тем, только она дает возможность познания реальности — внешней и внутренней. По сути дела, в этом состоит единственная задача психоанализа — научная и терапевтическая: там, где было ОНО, должно стать Я; Я примиряет влечения ОНО с требованиями реальности; функция Я аналогична работе психоаналитика.

Психологическая наука начинается там, где за очевидным планом психических явлений — сознанием, поведением, деятельностью и т.п. — предполагается скрытая причина, источник всех психических процессов. В качестве такового может выступать мотив, установка и т.п. научные понятия, конструируемые исследователем для объяснения наблюдаемых психических феноменов. Трудность заключается в том, что эти понятия, описывающие сам **предмет** психологического исследования, должны находиться целиком в психологической плоскости и не сводить психическое ни к физиологии, ни к социологии, ни к каким-либо иным внешним формам детерминации. «...Я всегда стараюсь удалить из области психологии все чуждое ей, в том числе и биологическое мышление», — не уставал повторять Фрейд (150, с. 107). В «Толковании...» он писал: «...Представления, мысли и вообще все психические образования должны быть локализованы не в органических элементах нервной системы, а, так сказать, **между ними**» (156, с. 318) (выделено автором.— *И.Р.*). Всю эту работу можно рассматривать как поиск чисто психологической предметности и причинности, отличной и от естественно-научной, и от гуманитарной (не зря Фрейд здесь отказывается от знаково-символической трактовки сновидения, приписывающей его элементам фиксированные значения). В разговорной речи мы не различаем выражения «из этого следует,

что...» и «это означает, что...». Между тем, в Новое время на этом различии строились два противоположных идеала научности (33). Например, еще Г.В. Лейбниц указывал, что отношения слов и вещей строятся не через причинные связи, а произвольно (по закону ассоциации). В XIX веке это породило разведение гуманитарных «наук о духе» и естественных «наук о природе», отличающихся и методом (описательным, в первом случае, и объясняющим, во втором), и идеалами истинности, и представлениями о причинности. Разгорались многочисленные споры о месте психологии (науки о душе) в этой схеме. Так, например, В. Дильтей считал ее центральной и модельной наукой о духе, изучающей явления сознания по их «объективированным» культурным формам. Однако, к началу XX века «гуманитарные» проекты психологии постепенно слились либо с философией (как «наукой об опыте сознания»), либо с философской герменевтикой, семиотикой и культурологией (науками об объективированных формах человеческого духа — знаках, текстах, культуре). Название «психология» сохранялось главным образом за течениями, ориентированными на естественно-научные идеалы (причем, где-то образца XVIII—XIX веков). Торжествовали различные формы редукционизма — бихевиоризм (наука о поведении), рефлексология, психология деятельности и т.д. Пафос этих подходов состоял в отказе от субстанциирования неопределенной души («псюхе»), в замене ее более конкретными и очевидными предметами изучения. Но психоаналитический проект психологии на иных путях искал преодоления старой психологии сознания и всех ее философских предпосылок. В этом отношении он остался, пожалуй, единственным подходом, сохранявшим в себе напряженное противопоставление гуманитарной и естественно-научной ипостаси психологии, что и доказала вся его последующая история.

Безусловно, Фрейд разделял все научные идеалы и предрассудки своего времени. Впоследствии это позволило Ю. Хабермасу обвинить его в «сциентистском самонепонимании» собственных открытий (см. 42) (под которыми философ имел в виду прежде всего практику и метапсихологию психоанализа). Тем не менее, как мы уже писали выше, нельзя недооценивать роли научного миросозерцания в учении Фрейда. Напротив, оно выражено у него с силой и пафосом, невиданными со времен

эпохи зарождения европейской науки. И возможным это стало именно благодаря экспансии научного познания на новую для него область психического, которая, в то же самое время, потребовала трансформации и самих методов познания.

Психоаналитический сеанс мыслился Фрейдом по аналогии с экспериментальной лабораторией, в которой создаются искусственные условия для обнаружения скрытых природных сил. Так же, как для исследования силы тяжести или трения необходимо создать определенные условия, для выявления бессознательного необходима процедура аналитического сеанса. Эксперимент является для классических естественных наук тем самым опытом, на основании которого добывается знание о природе. Она становится очевидной только для вооруженного глаза — микроскопом, электронным прибором и т.д. Реальность элементарной частицы фиксируется лишь при помощи приборов экспериментальной лаборатории, можно сказать, что она не существует вне ее стен (точнее, обнаруживается там «задним числом»). Сходным образом перенос или вытеснение в очищенном виде обнаруживаются, а в пределе — создаются, внутри «психоаналитической лаборатории». Современные исследователи подчеркивают такое свойство психики, как зависимость от языка ее описания (59). В частности, это позволяет обвинять психоанализ в том, что он не исследует, а создает определенные психические феномены. Однако, в свете новейшей философии науки становится очевидным, что в этом природа психического не отличается, а скорее сближается с природой, изучаемой естественными науками.

«Мы имеем право, даже обязанность, проводить исследование, не считаясь с непосредственным полезным эффектом», — писал Фрейд, разграничивая «объясняющую» и терапевтическую сторону своего учения (146, с. 162). Но при этом практика оставалась истоком и критерием истинности всех его гипотетических построений. В то же время сама она была и обустроена, и осмыслена на научный лад.

Содержательную основу психоаналитической концепции составляет **теория либидо** (libido). Под либидо Фрейд понимал психическую энергию, являющуюся по происхождению сексуальной. В многочисленных спорах внутри и вне психоанализа он отстаивал примат сексуального влечения над всеми остальными. Он отказывался расширять понятие либидо за пределы

сексуального до понятия психической энергии вообще, как это делал К.Г. Юнг. При этом, однако, Фрейд значительно расширил саму сферу сексуальности, включив в нее многочисленные проявления потребности в любви, эмоциональной привязанности, общении и т.п. С первых же своих работ по «теории сексуальности» он подвел под это понятие ряд невротических проявлений и все психическое развитие ребенка. Впоследствии же, в приложении его к феноменам культуры и социальной психологии, автор психоанализа сближал понятие либидо с Эросом Платона и христианской любовью (154, с. 439). С другой стороны, он все больше ограничивал притязания сексуальности на всевластие в сфере психического (см., например, лекцию «Пересмотр теории сновидений» в 146), в частности, **влечением смерти** (энергией **мортидо** или **деструдо**, как называли ее уже впоследствии). И все же, несмотря на все ограничения, психоаналитическая теория души базируется на понятии либидо.

Говоря о той роли, которую занимает сексуальность в концепции Фрейда, нужно подчеркнуть несколько моментов. Прежде всего, попытка понять психику через действие и трансформации исходной силы или энергии является прямым следствием научного способа познания. Фрейдовское либидо аналогично физическим энергиям, оно имеет количество, способность менять направление движения, «запруживаться» и т.д. Фрейд не отказывался от возможностей будущего поиска биологического носителя либидо, хотя и считал, что его психологическая теория не нуждается в нем для своего обоснования. Из всех биологических инстинктов именно сексуальное влечение лучше всего выполняло роль посредника между биологическим и психологическим. Ведь нельзя отрицать его существенных отличий от всех других человеческих потребностей. Оно является единственной исходно социальной потребностью, требующей для своего удовлетворения другого лица. Человеческая сексуальность чрезвычайно пластична, либидо, как писал Фрейд, имеет возможность отщепляться от одних объектов и переноситься на другие (в том числе, воображаемые). То, что в отличие от всех других живых существ, человек обладает сексуальным влечением постоянно и не привязан к временным циклам, выделяет его из царства природы не меньше, чем прямохождение или обладание речью. Все это выдвигает либидинозное влечение на

первый план в психоаналитическом понимании человеческой психики, ее функций и происхождения. Являясь пограничным между биологическим и культурным, индивидуальным и родовым в человеке, оно властно ограничивает права Я. «Индивид действительно ведет двойное существование — как самоцель и как звено в цепи, которой он служит против или, во всяком случае, помимо собственной воли. Даже сексуальность он принимает за нечто вполне соответствующее своим желаниям, между тем как, с другой стороны, сексуальность является только придатком к его зачаточной плазме, которому он отдает все свои силы в награду за наслаждение, являясь смертным носителем, быть может, бессмертной субстанции...» (150, с. 107). Либидо как нельзя лучше подходило для описания динамики овладения Я природными силами и, обратно, ограничения его притязаний.

Либидо, по Фрейду, врождено человеку и проходит в своем развитии несколько стадий (автор психоанализа говорит о **психосексуальном** развитии человека, лишний раз подчеркивая взаимосвязь психики с удовлетворением либидинозных стремлений). Он выделил последовательные стадии оральной, анальной и генитальной сексуальности. Первая стадия связана с зоной рта и процессом кормления, в результате которого ребенок получает долю эротического наслаждения. Вторая связана с овладением процессами дефекации и приучением к туалету. На этой стадии ребенок впервые сталкивается с культурными требованиями чистоты и ограничения удовольствия. Всем известно, что маленькие дети не испытывают никакого отвращения к собственным испражнениям, любят играть ими и «одаривать» других. Родители же вынуждают ребенка отказываться от этого развлечения, впервые ставя его перед культурным запретом. В связи с этим и развивается наиболее глубоко усвоенное нами отвращение ко всему «грязному», связанному с туалетом и т.п. Ребенок же, научась управлять своими физиологическими отправлениями, открывает и возможность использовать их для удовлетворения своих сексуальных потребностей — прямая кишка и анальное отверстие становятся его эрогенными зонами. Приблизительно в это же время развивается и Эдипов комплекс, о котором мы уже писали. Анальная стадия сменяется продолжительным периодом латентности (также присущим лишь человеческой сексуальности). В это время сексуальное развитие как

бы замирает, развиваются различные защитные механизмы — отвращение, стыд, мораль. Это готовит почву для возможностей сублимирования сексуальной энергии, т.е. ее переключения на несексуальные цели. Второе начало сексуальной жизни происходит с половым созреванием. Наступает фаза генитальной сексуальности, т.е. того ее вида, который мы обычно считаем единственным.

Подобное понимание развития человеческой сексуальности позволило Фрейду создать стройную теорию либидо, систематизировав и включив в нее все известные сексуальные отклонения. «Очерки по теории сексуальности» являются образцом научного мышления, хотя в описании и оценке ряда фактов они сегодня и устарели. Относиться к ним нужно не как к пособию по сексологии, а именно как теоретической конструкции, исходящей из психоаналитического опыта и осмысляющей его. Используя ее, Фрейду удалось объяснить многочисленные сексуальные нарушения и, с другой стороны, неврозы, как регрессию либидо, или его фиксацию или другие отклонения в развитии. Так, к примеру, либидо с самого начала подразделяется на нарциссическое (направленное на самого себя и свое тело) и направленное к объекту. У ребенка это сказывается, с одной стороны, в разнообразных проявлениях аутоэротизма (от сосания своего пальца до мастурбации), а с другой, в любви к родителю противоположного пола. В случае неврозов либидо отщепляется от внешних объектов — невротик попросту неспособен любить вследствие сильных вытеснений. Но, в одном случае, эти объекты заменяются образами фантазии (в случае т.н. актуальных неврозов, или неврозов перенесения — истерии, невроза навязчивых состояний и некоторых других), в другом же либидо обращается на самого субъекта, возвращаясь к первичному нарциссизму (так происходит при шизофреническом или параноидальном уходе от реальности). Через динамику нарциссического-обращенного к объектам либидо Фрейд также описывал различия мужской и женской сексуальности, ипохондрию и процессы сновидений.

Другим приложением теории либидо является психоаналитическое учение о характере. Первоначально Фрейд выделил на эмпирическом материале анальный тип характера, связанный с фиксацией на соответствующей стадии развития либидо. Он

обнаружил, что такие черты характера, как скупость (бережливость), чистоплотность (аккуратность) и добросовестность (педантичность) очень часто взаимосвязаны и появляются только в совокупности. На основе психоаналитических наблюдений он связал их с повышением роли анальной сексуальности и сильным ее вытеснением, следствием чего являются проблемы с кишечником, свойственные таким людям. В связи с этим вспоминается Ф. Ницше, говоривший, что вся немецкая культура происходит из больного кишечника. Впоследствии такие ученики Фрейда, как Задгер, Джонс и другие, описали ряд других типов характера и попытались свести их в связную систему (см. 152). (См. схему на рис. 1, поясняющую фрейдовское понимание генезиса анального характера и его символики.)

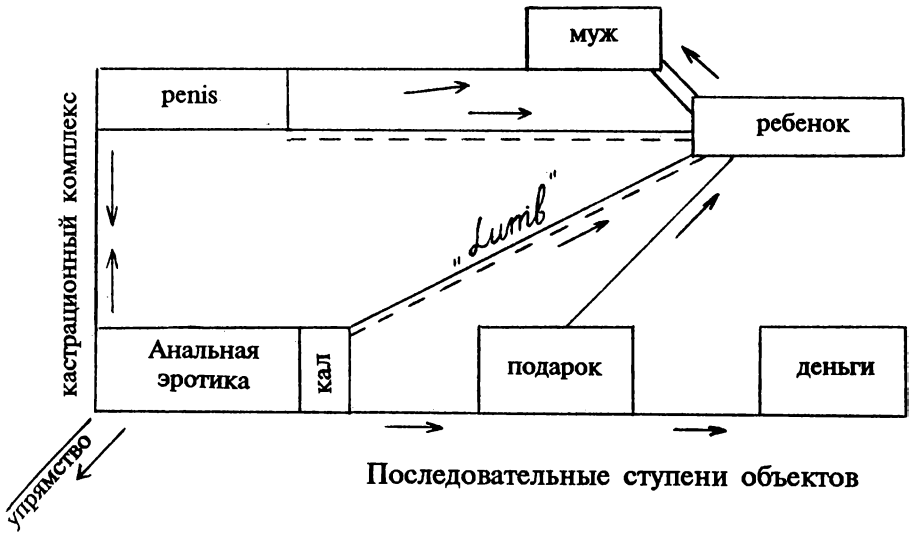


Рис. 1

Опираясь на теорию развития либидо, Фрейд задался вопросом: «Куда деваются анально-эротические влечения и какова их роль после развития других видов сексуальности?» Сохраняются ли они неизменными и вытесняются, сублимируются ли (меняют свой объект), превращаются в черты характера или полностью растворяются в новой форме сексуальности?

В данной схеме Фрейд оттолкнулся от того факта, что в продуктах бессознательного — сновидениях, симптомах, фантазиях, свободных ассоциациях — происходит свободная замена понятий: «кал» (подарок, деньги), «ребенок» и «penis». Запутанные отношения этих представлений в бес-

сознательном автор описывает следующим образом: (1) Из анальной эротики возникает упрямство, как защитная реакция «Я» на требования окружающих. (2) Интерес к калу переходит в интерес к подарку, а затем к деньгам. (3) У девочки, узнавшей о существовании penis'a, возникает желание обладать им, зависть и, как следствие, желание иметь мужа (носителя penis'a). (4) Еще раньше желание иметь penis превращается в желание иметь ребенка (органическая [и — символическая] аналогия между penis'ом и ребенком изображена пунктирной линией). (5) Желание иметь ребенка рационально связывается с желанием иметь мужа (двойная линия). (6) Мальчик, открывающий отсутствие penis'a у женщин, узнает в нем нечто, что может отделяться от тела. Это дает повод аналогии между ним и калом. (7) На основе этого анальное упрямство переходит в кастрационный комплекс — страх лишится penis'a. (8) Ребенок и анальный эротизм связываются и непосредственно. Так, «маленький Ганс» считал, что дети появляются подобно испражнениям («Lumpf», как он их называл) (см. статью «Анализ фобии пятилетнего мальчика»). Конечно, данная схема дает лишь приблизительное представление о фрейдовском способе работы с так называемой сферой «психосексуального», где наблюдаются многочисленные соответствия психических и органических явлений.

Фрейд, таким образом, не просто «реабилитировал» сферу сексуального. Он предложил совершенно новый способ ее рассмотрения. Прежде всего область сексуального была **расширена** далеко за пределы привычных о ней представлений, включила в себя инфантильную сексуальность, разнообразные формы сублимаций, абстрактный мир платоновского Эроса... Во-вторых, сексуальность у Фрейда была **де-натурализована**, выведена из царства «естественного». Именно поэтому Фрейд предпочитал говорить не о «сексуальном», а о «психосексуальном», подчеркивая его принадлежность сфере «имманентно психического» (сходную задачу очищения психического от всего природно-натурального иными средствами решал Э. Гуссерль в своей феноменологии, см. гл. 4). В связи с этим яснее становится третья особенность фрейдовского понимания сексуальности — ее **релятивизация**. В «Очерках по теории сексуальности» автор психоанализа подчеркивал, что описываемые им проявления сексуального влечения (инфантильные и т.п.) не могут быть обнаружены посредством простого наблюдения. Лишь в результате психоаналитического исследования становится очевидным то, что скрыто за передним планом явлений. Понимать это, на наш взгляд, можно двояко. Если в психоаналитическом сеансе усматривать аналог экспериментальной процедуры, то открываемая в нем реальность есть до и независимо от нас существу-

ющая истинная природа. Если же понимать психоанализ как исторически обусловленную культурную практику, то любая реальность, с которой он имеет дело, оказывается «произведенной» в его собственном пространстве. Это второе толкование открывает широкие возможности для новых пониманий сексуальности, в том числе и для анти-психоаналитических (достаточно назвать «Историю сексуальности» М. Фуко и «Анти-Эдипа» Ж. Делеза и Ф. Гаттари).

Все эти особенности фрейдовского понятия «сексуального влечения» и позволили ему приобрести то фундаментальное значение для психоаналитического учения, которое во многом предопределило его судьбу.

К истории психоанализа мы обратимся чуть позже, сейчас же вернемся к классическому описанию «судьбы влечений».

Характернейшей чертой инфантильной сексуальности является ее «забытость», вытеснение сознанием в более поздние периоды жизни. Именно поэтому добыть сведения о ней можно лишь в процессе тщательной аналитической работы. Впрочем, и здесь многое не может быть восстановлено, так как никогда не было допущено в сознание. Поэтому инфантильная сексуальность составляет существенную часть нашего бессознательного, ценность которой и обуславливает необходимость обращения к ней в процессе психоаналитической терапии. Почему же вытесняется эта пора жизни влечений и каким образом это происходит?

Понятие **бессознательного** имеет для психоаналитической теории не меньшее значение, чем понятие либидо. Кроме описательного смысла (то, что не осознается), оно имеет и смысл динамический. Бессознательное — это то, что подверглось вытеснению со стороны сознания и продолжает удерживаться вне поля восприятия. Таким образом, именно процесс вытеснения является образующим динамическим фактором психической жизни. Фрейд не уставал повторять это исходное положение психоанализа, хотя впоследствии и корректировал его (156 и 148). Вытеснению подвергаются все те психические явления, которые не согласуются с требованиями реальности или культуры. Вследствии этого вытесняется значительная часть либидинозных стремлений и связанных с ними переживаний детства. «Я», по Фрейду, подвергается тирании с трех сторон: влечений,

реальности и норм — запретов (инстанции Сверх-Я). ОНО призвано примирить и интегрировать все эти требования. Вытеснение, в частности, является одной из попыток такого примирения, однако попыткой нереалистичной и односторонней. Вытесненные из сознания переживания не исчезают бесследно, они продолжают жить в бессознательном, оказывая модное и, зачастую, роковое воздействие на сознательную психику.

Многочисленные проявления инфантильного либидо наталкиваются на требования реальности и приводят к разного рода травматическим переживаниям. Иначе и быть не может в соответствии с представлением о полиморфной сексуальности ребенка, о его амбивалентном эротическом отношении к родителям и т.д. Часто этот травматический опыт легко переживается в начале и дает о себе знать лишь по прошествии периода латентности, в связи с повторным началом сексуальной жизни и ее бурным расцветом. Как и любой феномен бессознательного этот опыт может прорваться в сознание благодаря ослаблению вытеснения (во сне, в психоаналитическом сеансе), повторному столкновению со сходной ситуацией и увеличению силы влечений. Последнее и происходит с половым созреванием. Эта своеобразная «фиксация на травме» может проявиться двояким образом — как изменение самого Я через развитие черт характера, или как приобретение навязчивых невротических симптомов, воспринимаемых как чуждые Я. И то, и другое развивается между полюсами положительной и отрицательной фиксации, т.е. в стремлении к воспроизведению травмирующей ситуации и попыткой избегания ее, различных способах психологической защиты.

Первоначальная фрейдовская схема психики выглядела как разделение сознательной, предсознательной и бессознательной частей. К предсознательному относилось то бессознательное содержание, которое потенциально могло быть осознано и на его границах располагалась «цензура» вытеснения. С постепенным развитием понимания того, что Я не совпадает с сознанием, а «вытесненное» с бессознательным, эта схема была заменена другой, рисующей психику как соотношение инстанций Я, Сверх-Я и ОНО. В генетическом плане Я возникает из ОНО, как его «слуга», призванный осуществлять его желания в ре-

альном мире. Их отношения — это отношения всадника и лошади, слуги и слепого господина. ОНО (Id) обладает энергией влечения (сексуального, агрессивного), в нем царствует принцип удовольствия, ничего не желающий знать о реальности. Я же (Ego) происходит из системы восприятия и призвано примирить принцип удовольствия с принципом реальности. Самым поздним образованием является Сверх-Я (Super-Ego) — инстанция самонаблюдения, совести и идеалов. Фрейд неоднократно ссылался на опыт бреда преследования при паранойе, как на гипертрофированное развитие этой инстанции. Если ОНО бессознательно полностью, а Я — лишь в некоторой степени (бессознательны, например, исходящие от него вытеснения), то Сверх-Я снова приобретает качество бессознательности, сближаясь в этом с ОНО («Не только самое низменное, но и самое возвышенное в человеке может быть бессознательным», — писал Фрейд [154]). Для прояснения фрейдовской топической системы психики обратите внимание на рисунок 2 и пояснения к нему.

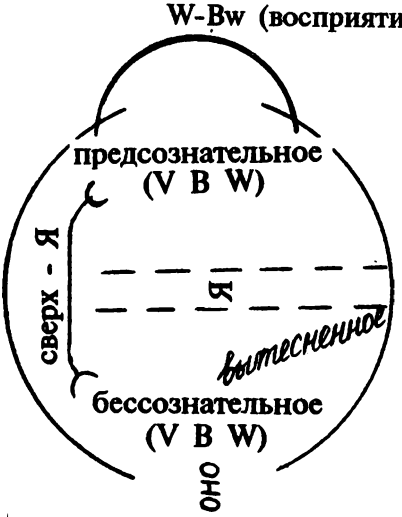


Рис. 2

Данная схема поясняет поздние представления Фрейда о структуре психического аппарата и о сложных соотношениях двух «топик»: сознание — бессознательное — предсознательное и Я — ОНО — СВЕРХ-Я. Как видно на рисунке, сознание происходит из системы восприятия, выполняет функцию взаимодействия с миром и представляет собою позднюю надстройку над основой психики. «Я» располагается главным образом в области предсознательного, открытой тем не менее и сознанию, и бессознательному. С областью бессознательного его соединяет такая часть как вытесненное и сами механизмы и силы вытеснения. В бессознательное же погружено и Сверх-Я, являющееся наследником Эдипова комплекса и отстающее гораздо дальше от системы восприятия, чем Я. Сфера ОНО полностью располагается в бессознательном и открыта в бесконечное пространство непсихической живой материи.

В после-фрейдовском развитии психоанализа его основные идеи претерпевали самые различные трансформации. К.Г. Юнг предельно расширил и десексуализировал понятие либидо, В. Райх, напротив, пытался найти его материальный источник, большинство же других психоаналитиков либо вообще отказывались от него, либо ограничивали его влияние другими силами. В то же время представление о психике как функции задержки, отсрочки удовлетворения желания и вся теория либидо получили резонанс в многочисленных направлениях философии. Появились исследования по либидинозной социологии и даже экономике (Лиотар). Сходная участь постигла понятие «вытеснение». В то время, как Эго-психология отрицала его ведущую роль в психической динамике и ставила его в один ряд с другими защитными механизмами (проекцией, регрессией, отрицанием и т.п.), возникали вне-психологические концепции, ставящие вытеснение в центр своих построений (например, этнологическая теория Б. Малиновского). Наибольшее же количество толкований получило понятие бессознательного, оставшееся фундаментом всех психоаналитических концепций, но получившее распространение и далеко за их пределами.

Фрейдовское бессознательное, как предмет психологического познания (т.е. собственно душа, истинно психическое), обладало всеми признаками объективированного научного предмета. Под исследующим взглядом оно расслаивалось на доступное опыту явление и некую «вещь в себе», непрозрачный для познания остаток, скрытое бытие. В этом качестве оно выступало как подлинная **природа** психического (см. о понятии природы в истории науки в 9). Недоступное нашему изучению бессознательное являлось некоторым онтологическим (бытийным) основанием человеческого существования, по поводу которого возможны лишь метафизические (метапсихологические) спекуляции, но не его опытное познание. Подобно Канту, Фрейд разрушал метафизику («сновидения разума») лишь для того, чтобы создать новую, более истинную. Он фактически восстановил одну из каптовских антиномий. «Признаком научного мышления как раз и является способность довольствоваться лишь приближением к истине и продолжать творческую работу, несмотря

на отсутствие окончательных подтверждений», — говорил автор психоанализа. Поэтому-то психоанализ является трудным делом, а шарлатанство легким (Виттельс), и всегда будет больше людей, готовых верить в чудеса святой Девы, чем тех, кто доверяет истине, добытой аналитическим исследованием (Фрейд, 146). Но практические задачи психотерапии ждут своего разрешения независимо от уровня наших сегодняшних знаний. «Практический разум» ставит вопросы, которые недоступны научному познанию и провоцируют всякого рода спекуляции. От психологии ждут как будто не успехов в познании, во всяком случае, не только их. Величие Фрейда состояло в найденной им взвешенной позиции между крайностями сциентизма и жесткой идеологии, подчиненной практическим задачам. Познание понималось им как путь к исцелению и освобождению человеческого Я, что и позволило Ю. Хабермасу считать, что в основе психоанализа лежит эмансипационный интерес (132). Повторяя слова о том, что терапия превращает болезнь в страдание, философ добавлял, что это страдание не ограничивает человеческой свободы (133). Здесь мы видим, как психоаналитическая терапия сближается с культурой, понимаемой как практика самодетерминации и «техника возведения в сознание» (7 и 21). Как и всякий другой культурный феномен, она служит целям эмансипации человека от всех сил, пытающихся детерминировать его извне. Вместе с тем, ограничивая притязание Я, фрейдовская теория указывает, что эта самодетерминация есть (быть может, никогда не достижимый) предел бесконечного движения психоаналитического познания. Психологический субъект («Я мыслю») оказывается свергнутым со своего пьедестала и его место занимает бессознательное. Но, в свою очередь, оно оборачивается неким «чужим сознанием», неизвестным нам, но говорящим, действующим и спорящим с явным сознанием (148, с. 56). Желание оборачивается структурой, а бытие — языком и речью. Дальнейшее развитие все эти темы получат в структурно-аналитическом учении Ж. Лакана и следующей за ним психологии и философии.

МЕТАПСИХОЛОГИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

...Так как мы разрушаем иллюзии, то нас упрекают в том, что мы угрожаем идеалам.

З. Фрейд

Даже никогда не раскрывавший книг Фрейда человек с легкостью воспроизведет «основные» идеи психоанализа — выделение определяющей роли **бессознательных** и **сексуальных** сил в психической жизни и во всей человеческой культуре. Эти «легко запоминающиеся крайности» (Фрейд) слишком просты, чтобы быть неверными, и слишком тривиальны, чтобы хоть что-нибудь объяснить в сущности психоанализа и в его влиянии на культуру XX века. Действительно, именно своими крайностями зачастую воздействовал психоанализ на умы (133), однако объясняют ли они силу его воздействия? Говоря аналитическим языком, мы должны понять действенность учения Фрейда, исходя из содержащейся в нем «исторической истины», а не из лежащих на поверхности ее «искажений». Для этого же мы должны отнестись к нему так же, как пациент к психоаналитику — не с верой или отрицанием, а с «критической благожелательностью» или «благожелательным скепсисом» (154, с. 54, 146, с. 154).

Говоря о теории влечений, структуре психики и определениях бессознательного, мы уже вступили на почву метапсихологии, т.е. фрейдовской философии человека. Сам автор психоанализа неустанно подчеркивал, что все эти неукорененные в опыте умозаключения являются лишь вспомогательными конструкциями, не фундаментом, а той верхушкой аналитической концепции, которая может быть отброшена без ущерба для всего остального. Условно можно разделить фрейдовскую метапсихологию на учения о структуре, генезисе и динамике человеческой души (т.е. собственно обоснование психологии), о силах и влечениях ее детерминирующих и о социо-культурных явлениях (религии, творчестве, массовой психологии, происхождении человека).

О первой из этих составляющих мы уже достаточно сказали в предыдущем разделе. Там же мы коснулись и фрейдовского представления о детерминации психических процессов. Она понималась как полиморфная сверхдетерминация, т.е. как сеть причинно-следственных отношений (153, с. 229; 24). Так, при выяснении генезиса невротических отклонений осуществлялось обращение к личной истории пациента, его забытому прошлому. В индивидуальной биографии затем обнаруживались определенные общие структуры типа эдипового комплекса или фиксаций либидо, к которым и «приводились» те или иные психические проявления. Исходной же областью детерминации признавались инстинктивная энергия влечений — сексуальных, агрессивных и т.д. Отличительной чертой этих влечений является их бессознательный характер, покрывало рациональности для них слишком коротко (146, с. 168). Вслед за А. Шопенгауэром Фрейд считал, что голод и любовь правят миром, когда ограничена власть разума.

Характерна история развития фрейдовского представления о влечениях. Вначале безусловное первенство отдавалось сексуальной энергии (libido), а все другие влечения понимались либо как ее эпифеномены, либо как ничего не значащие для развития психики. Впоследствии, однако, у сексуальности появился серьезный конкурент, названный вначале «влечениями Я». Под ними понимались стремления Я к самосохранению, эгоистические и агрессивные по своей природе. Фрейд отмечал несколько фактов, обративших его внимание к изучению человеческой агрессивности и деструктивности. Одним из них было обнаруживавшееся в многочисленных военных неврозах навязчивое стремление к повторению травмирующего переживания. Да и эпоха первой мировой войны поневоле заставляла задуматься о роли инстинкта разрушения. В некоторых размышлениях работы «По ту сторону принципа удовольствия» он вообще приобретает значение основного влечения, по отношению к которому все другие являются лишь отклонениями и обходными путями. Стремление к удовольствию есть стремление к уменьшению напряжения, а следовательно, в пределе, к возврату в полный покой неорганического состояния. В этом выражается «консервативная природа живущего», проявляющаяся в том числе и в явлении «навязчивого повторения одного и того же» —

«более первоначальном, элементарном, обладающим большей принудительной силой, чем отодвинутый им в сторону принцип удовольствия» (155, с. 334). Эта же точка зрения развивается и в цикле работ Фрейда о «первичном мазохизме» (30). В поздних работах оппозиция либидо и влечений Я превратилась в борьбу Эроса и Танатоса, извечно происходящую в глубинах ОНО. Такое понимание человеческой природы было изначально конфликтным. Оно не сулило ни возможностей окончательного разрешения индивидуальных конфликтов, ни излечения «общечеловеческих неврозов». Это был открытый и лишенный розового оптимизма взгляд на все проявления человеческого духа.

Фрейдовское отношение к культурным феноменам с самого начала строилось по аналогии с такими психическими явлениями, как сновидение, невротические симптомы, ошибки речи и т.д. То, что можно было бы назвать **психоаналитической текстологией**, прежде всего обращалось к пробелам, противоречиям и несуразностям любого текста — будь то произведение литературы, религиозное писание или речь пациента. Ко всем свидетельствам явного текста должно было относиться с подозрением, ибо они в значительной мере были обусловлены искажающей тенденцией цензуры. Таким образом, отношение к тексту было амбивалентным — в видимых бессмыслицах обнаруживался смысл, а все очевидные значения признавались ничего не значащими. Истина или «историческая реальность» обнаруживалась в бреде шизофреника (170) и в суждениях меланхолика (151), в сновидении и симптоме, в религиозном тексте (153) и в художественном произведении. Естественно, что при таком подходе к тексту достаточно произвольно выделялись одни его элементы и игнорировались другие. Эту произвольность отчетливо сознавал сам Фрейд, говоря в то же время о том, что иначе и невозможно подходить к свидетельству, которое многократно искажено самыми разными влияниями. Только знание механизмов этих искажений дает возможность восстановить «первоначальный текст», хотя любая подобная реконструкция останется произвольной. Ведь в такой работе отсутствует критерий реальности — той реальности, которая выявляется и структурируется в пространстве психоаналитического сеанса.

Происхождение культуры Фрейд связывал с необходимостью обуздания и вытеснения первичных человеческих влечений. Его понимание постепенно эволюционировало от протеста против репрессирующих, подавляющих функций культуры («Неудовлетворенность культурой») к признанию необходимости и ценности ее. Собственно говоря, речь здесь идет лишь об акцентах, ибо оба эти полюса были представлены в самых ранних работах Фрейда. То же самое можно сказать о фрейдовском понимании религии, колебавшемся между признанием ее массовой невротической иллюзией, вызывающей у человека болезненное чувство вины, и выделением ее позитивного смысла в развитии человеческой духовности и нравственности. Исходя из вышеизложенных положений аналитической текстологии, такая противоположность в оценке одних и тех же явлений становится совершенно ясной. Ведь, несмотря на все искажающие наслоения, они содержат в себе долю истины и исторической реальности. Вряд ли эта реальность соответствует тому, что обычно понимают под научным фактом. Скорее, это особый тип именно психологической реальности, действующей как мотив психической деятельности и как ее смысл (см. об этом 33 и гл. 5).

Фрейдовское понимание природы психического лучше всего может быть понято из анализа метода, которым она познается. Это вынуждает нас вновь обратиться к первому психоаналитическому труду «Толкование сновидений», где тесно переплелись все три линии учения Фрейда — терапевтическая, метапсихологическая и научная. Последняя же всякий раз разделяется на «причинно-объясняющую» и «интерпретационную», демонстрируя своеобразие аналитического метода «опосредованного понимания» (Хесс). Попробуем уяснить его, обратившись к тексту книги. Первое, что бросается в глаза внимательному читателю книги, — ее разительная разноплановость. Изложение разворачивается как бы в двух несводимых жанрах — в жесткой форме и логике научного трактата и в исповедально-биографическом, почти романном ключе. Традиционный канон, жестко выдержанный в самой композиции книги — формулировка проблемы, обзор литературы, метод исследования, основное положение, выводы и следствия, перспективы и т.д., — снова и снова взрывается глубоко личным голосом автора, интимным матери

алом, резко контрастирующим с холодной отстраненностью научного стиля и не вмещающимся в положенные ему «объектные» рамки. В этом смешении стилей можно видеть выражение внутреннего конфликта самого автора, пытавшегося найти равновесие между величием культуры и мощью природы («Ганнибал и Рим символизировали для юноши противоречие между **живучестью** еврейства и **организацией** католической церкви» [«Толкование...» с. 134; выделено мной.— *И.Р.* Ср. также толкование фрейдовского сновидения у Э. Фромма, гл. 3, раздел 4]). Но для нас важнее, что здесь воплотилась исходная двойственность психоаналитического метода познания, диктуемая спецификой самого объекта исследования. Говоря во вводной главе об отличиях своего подхода к сновидению от всех предшествующих, Фрейд выделяет следующие положения. Во-первых, психоанализ последовательно исключает все непсихологические объяснения и причины сновидения (физиологические, мистические и т.п.). Пока это только требование, которое наполнится содержанием лишь по мере прояснения характеристик «психологического». Во-вторых, отвергаются чисто символические методы толкования, приписывающие однозначные значения частям сновидения, и «расшифровка» с помощью единого ключа. Таким образом, аналитический метод утверждает подвижность и неоднозначность языка сновидений. Это проясняется третьим, самым важным отличием психоаналитического метода — толкователем в нем является сам «сновидец». Конечно, помогает и даже ведет его в этом опытный аналитик (иначе зачем же нужен метод), но основную работу проводит сам пациент, не только проверяющий верность и действенность толкований, но и участвующий в их производстве. Его роль проясняется при рассмотрении процедуры толкования. Начинается она с разбивки сновидения на элементы. Мы не найдем у Фрейда «методического» описания этой процедуры. Выбор элементов остается достаточно произвольным, ими могут быть образы, персонажи ситуации, слова сновидения и т.д. Критерий тут, на наш взгляд, двойной: элемент является непонятным в общей линии сновидения, вызывает удивление и потребность толкования, и он должен провоцировать свободные ассоциации. Собственно, последние и являются тем индивидуальным контекстом значений, к которому обращаются для толкования «темного

места» сновидения. Обнаружение же этого места опирается, повторим, на полностью субъективный критерий, то, что Фрейд неоднократно называет «внутренним чувством». Только оно может указать, нуждается ли что-нибудь в дополнительном толковании, скрывает ли что-то позади себя или понятно само собой. Итак, сбор ассоциаций — это второй шаг толкования. Вместе с элементами сновидения они составляют тот исходный «словарь», с которым приходится работать дальше по превращению сновидения в отчетливое сообщение. Словарь этот уникален — один и тот же знак может иметь различные значения психической жизни разных людей. Вместе с тем для выявления скрытого содержания сновидения необходимо опираться на знание общих закономерностей. Это, во-первых, закон осуществления желаний и, во-вторых, механизмы работы сновидения. На основании этих законов и производится реконструкция той «бессознательной фразы», которую «произносит» сновидение, удовлетворяя то или иное желание.

Каждый ход психоаналитической работы требует, как мы видим, замыкания на уникальное поле смыслов, индивидуализации и контекстуализации. Результат же ее оказывается неоднозначным. Выявив смысл сновидения и лежащее в его основе желание, мы (вслед за Фрейдом) вынуждены признать, что сновидение сверх-детерминировано, что за ним прячется не одно, а несколько желаний. Это делает несколько сомнительным вывод об одном-единственном значении психического явления, приводит к пониманию его принципиальной «двусмысленности» (156, с. 109). Это и неудивительно для мира бессознательного, не соблюдающего закона противоречия. И, кроме этого, «в каждом сновидении есть, по крайней мере, одно место, в котором оно действительно непонятно; это служит пуповиной, соединяющей сновидение с неизвестностью» (156, с. 88). Все это, по сути дела, и характеризует особую реальность психического. Возникает вопрос, в какой мере мы можем говорить о методе в отношении столь «произвольного» подхода, как психоаналитическое исследование? Ведь метод на то и метод, чтобы не зависеть от обстоятельств его применения и гарантировать однозначность результатов. И в какой мере мы можем говорить об истине (как соответствии с реальностью) в отношении подвижной, сверх-детерминированной и двусмысленной психиче-

ской природы? Психоаналитическое учение явилось попыткой высказать эту истину на адекватном ей языке. «Каждому вменяется в обязанность пользоваться той валютой, которая в исследуемой стране является господствующей. В нашем случае это невротическая валюта», — писал Фрейд (154, с. 42). Бессознательное не знает критерия реальности, и, говоря о нем, мы всякий раз должны это учитывать. Демаркационные линии между фантазией и действительностью, истиной и искажениями не имеют к нему никакого отношения, что требует от нас трансформации рациональных методов его познания. Сам Фрейд оставался сторонником научных идеалов и научного мировоззрения, оставляя тем не менее за читателями право определять, чего больше — бреда в его теории или истины в бреде шизофреника (170). Чем они и не преминули воспользоваться. В конечном счете этим путем движемся и мы, пытаясь соотносить толкование жизни и идей автора «Толкования...» с практикой анализа.

«Я говорил вам, что психоанализ начал как терапия, но я хотел бы вам его рекомендовать не в качестве терапии, а из-за содержания в нем истины, из-за разъяснений, которые он нам дает, о том, что касается человека ближе всего, его собственной сущности, и из-за связей, которые он вскрывает в самых различных областях его деятельности», — писал Фрейд в начале 30-х годов (146, с. 399). Он относился к своему детищу так же, как и ко всем другим проявлениям человеческого духа. Его интересовала прежде всего содержащаяся в них истина. И если, откликаясь на насущные проблемы современного мира (24), его голос действительно возвышался до пророческого пафоса, если в нем можно было расслышать не только тревожные ноты, но и надежду на силу человека противостоять хаосу и безумию, то происходило это только в бескомпромиссном стремлении к ней. Фрейд стал трагической фигурой XX века. Подобно Моисею в его собственном толковании (153), он много раз оказывался чужим среди своих, был вынужден «избрать новый народ» для проповеди своих идей и подвергнуться изгнанию — вначале символическому, из научной среды, а затем и реальному, из оккупированной Австрии. Как и великому религиозному реформатору, ему суждено было видеть, как искажаются и забываются его идеи, и лелеять надежду лишь на то, что когда-либо

кто-нибудь найдет в его размышлениях созвучие своим. Он до конца оставался беспокойным гением, понимающим и принимающим все возможные неудобства такого положения, встречающим их с открытым забралом (см., например, о подготовке книги «Моисей и монотеизм» в Англии, 153, с. 183). Он верил в прогресс духовности, в воспитательную силу культуры и готов был сколь угодно долго ждать торжества Разума. На этом пути автор «мифологии XX века» не сулил быстрых побед и не принимал отклонений. Свое учение он не считал мировоззрением, дающим окончательные ответы, надежду на воздаяния и руководства к достижению счастья. «Мировоззрение, основанное на науке, кроме утверждения реальности внешнего мира, имеет существенные черты отрицания, как-то: ограничение истиной, отказ от иллюзий. Кто из наших современников недоволен этим положением вещей, кто требует для своего успокоения на данный момент большего, пусть приобретает его, где найдет. Мы на него не обидимся, не сможем ему помочь, но не станем из-за него менять свой образ мыслей», — заканчивал Фрейд лекцию о мировоззрении (146, с. 416).

Конечно, фрейдовские представления о научности во многом устарели, да и мы сегодня уже не возлагаем на нее всех своих надежд. Сам психоанализ своей практикой самопознания и метафизикой (метапсихологией) толкования смысла существенно изменил наши представления о науке. Однако в главном он остался близок ее классическим образцам — в принципиальной устремленности к истине и в вере в ее освобождающую силу. Нельзя однозначно ответить, что это за истина, какова она и где критерии ее достоверности. Это прежде всего единая природа, лежащая в основе и религии, и традиции, и невротических симптомов (153). Это природа души, всякий раз оборачивающаяся неким текстом или пратекстом. Предельные феномены, обнаруживаемые анализом в основании всех душевных проявлений, не грешили окончательностью. Принцип удовольствия, бесконечное повторение, страх перед Отцом — все это отнюдь не ответы, а скорее, предельные вопросы, жгучие и требующие своего осмысления проблемы человеческого бытия.

В заключение нам бы хотелось привести еще одну пространную цитату, на этот раз из манифеста А. Бретона: «Если в

глубинах нашего духа дремлют некие таинственные силы, способные увеличить те силы, которые располагаются на поверхности сознания, либо победоносно с ними бороться, то это значит, что есть прямой смысл овладеть этими силами, овладеть, а затем, если потребуется, подчинить контролю нашего разума. /.../ Однако следует заметить, что не существует ни одного средства, заранее предназначенного для решения подобной задачи, что до поры подобное предприятие в равной мере может быть как делом поэтов, так и делом ученых и что успех его не будет зависеть от тех более или менее прихотливых путей, по которым мы пойдем» (86, с. 45). Психоанализ действительно встал в один ряд с искусством как в деле познания, так и в практическом смысле — ведь он служил тем же целям замены бессмысленного вытеснения, что и культурная сублимация. Но, продолжая аналогию, можно заметить, что в этом деле индивидуальный путь приобретает не меньшее значение, чем бесконечно отодвигаемая цель. Исследования отдельного случая, терапия индивидуального лица гораздо больше говорят в психоанализе, чем обобщенные данные (146, с. 396). То же можно сказать и о самом психоанализе, «прихотливостью путей» которого мы и займемся в следующей главе.

ПРИЛОЖЕНИЕ

I. ВОПРОСЫ И ЛИТЕРАТУРА

1. Основные принципы и процедура психоаналитической психотерапии.

1) История возникновения катартического метода.

2) Причины отказа Фрейда от гипноза. Отношение психоанализа к другим методам терапии.

3) Психосексуальное развитие и неврозы.

4) Процедуры толкования. Вытеснение и сопротивление лечению.

5) Понятие трансфера и его место в терапевтическом подходе Фрейда.

6) Фрейдовское понимание неврозов и психозов. Истерия, меланхолия, шизофрения, невроз навязчивости в интерпретации психоанализа.

7) Критерии эффективности терапии. Отличия психоанализа от других медицинских практик.

Для первичного ознакомления с психоаналитическим подходом к терапии можно обратиться к «Введению...» Э.Берна, где он излагается в доступной и увлекательной форме. Несмотря на популярность и легкость стиля, достоинством данной книги нужно признать точность описания психоаналитических идей и глубокое проникновение в сам дух фрейдовской мысли. Кроме того, можно порекомендовать недавно изданное «Руководство по психодинамической психотерапии» Урсано, Зонненберга и Лазара. Это практически первое введение в практику современной аналитически ориентированной терапии, появившееся на русском языке.

Но ни одна из этих или каких-либо иных книг не заменит чтения трудов самого З.Фрейда. Для фундаментального изучения

психоаналитической практики прежде всего необходимы работа «Толкование сновидений» и цикл статей «Методика и техника психоанализа». Хорошим, но более общим знакомством может послужить работа с книгой «Введение в психоанализ. Лекции». Кроме того что здесь содержится общее изложение всех сторон психоанализа и ряд статей, отражающих поздние переосмысления его положений, книга дает возможность насладиться блестящим стилем Фрейда — лектора и популяризатора. Лекция «Пересмотр теории сновидений» знакомит с оценкой автора психоанализа своей ранней работы и последовавших за ней исследований других аналитиков. Наиболее кратким изложением теории сновидений является статья «О сновидении» (154 и 155).

Громадный интерес представляют примеры фрейдовской терапевтической работы. Мы рекомендуем обратиться прежде всего к статьям «Анализ фобии пятилетнего мальчика» (154, 155) и «Из истории одного детского невроза» (154). В теоретическом плане важны работы «Очерки по теории сексуальности, «Печаль и меланхолия» (151), «Психоаналитические этюды» (154).

2. Психоанализ как исследовательский метод и психологическая теория.

1) Модель экспериментального познания и аналитические процедуры.

2) Что такое истина в психоанализе и каковы ее критерии?

3) Смысл и процедуры его толкования. «Работа аналитика» и искажение истины.

4) Психоаналитическая характерология: эмпирические наблюдения и теория.

5) Причины развития неврозов и типов характера.

6) Теория либидо. Его развитие и отклонения.

7) Понятие бессознательного и его динамический смысл. Бессознательное как предмет психологии.

8) Структура психики.

Истоки научного метода Фрейда также лучше всего изучать по «Толкованию сновидений». Изложение теории либидо содержится в работе «Очерки по психологии сексуальности». Она же является прекрасным источником для ознакомления с самой логикой фрейдовского теоретического мышления. Статья «Ос-

новные психологические теории в психоанализе» содержит краткое разъяснение всех основных понятий концепции (148).

Сборник «Психоаналитическое учение о характерах» представляет собой две статьи Фрейда и работы его учеников по этой теме. Структура психики лучше всего описана в работе «Я и Оно» (148) и в соответствующих разделах «Введения...».

Специально теме «Психоанализ и научная методология» посвящена работа А.В.Соколова «Структура, генезис и проверка психоаналитической теории». Это лучшая попытка концептуализации теории Фрейда на русском языке.

3. Основные особенности метапсихологического учения Фрейда. Его основания и противоречия.

1) Выход психоанализа за границу психологии: культура и «обыденная жизнь».

2) «Психоаналитическая текстология»: от терапевтического толкования к анализу текста и культуры.

3) Фрейдовское учение о влечениях и психологической детерминации. Принцип удовольствия и его противоположность.

4) Развитие идеи «влечения смерти».

5) Сущность религии, морали и социальности. Культура, вытеснение и Сверх-Я. Понятие «исторического факта» и его отличия от факта «терапевтического».

6) Фрейд и научное мировоззрение.

Работы «Я и Оно» (148), «По ту сторону принципа удовольствия» (155), «Тотем и табу» (147), «Недовольство культурой» считаются основными метапсихологическими работами Фрейда. Первые две содержат учение о структуре психики и основных влечениях. Вторые — теорию культуры и гипотезы о ее происхождении (153 и 24). Сущность религии рассматривается в статьях «Будущность одной иллюзии» и «Человек Моисей и монотеистическая религия» (здесь же Фрейд касается и понятия «исторический факт») (153).

Первая книга, вышедшая после «Толкования сновидений», «Психопатология обыденной жизни» посвящена психоаналитическому истолкованию ряда повседневных явлений. Эта же тема исследуется в статье «Остроумие и его отношение к бессознательному, являющейся прекрасным образчиком фрейдовского

отношения к слову. См. об этом также статьи в «Психоаналитических этюдах» (особенно статью «Отрицание» [30 и 154]).

Работы о Достоевском и Леонардо да Винчи дают возможность понять психоаналитический подход к личности художника. Образцовым примером «заочного психоанализа» такого типа является книга «Вудро Вильсон...».

В сборнике «Венера в мехах» помещен цикл работ Фрейда о мазохизме и влечении смерти, прекрасно переведенный и прокомментированный. Кроме всего перечисленного представляют интерес статьи из «Введения в психоанализ», выражающие отношение Фрейда к ценностям научности и разного рода идеологиям, и его переписка с А.Эйнштейном по проблемам войны и агрессивности (153 и 24).

ПРАКТИЧЕСКИЕ ЗАДАНИЯ

1. Проводить психоанализ самостоятельно — дело практически безнадежное. Однако всегда открытая Via regia (царская дорога) дает возможность углубить понимание самого себя и познакомиться с аналитическими методами.

Прежде чем приступить к анализу собственных сновидений, ознакомьтесь с основными принципами и механизмами «работы сновидения» по соответствующим главам «Толкования...» или, в крайнем случае, статьи «О сновидении». Ряд полезных сведений можно почерпнуть во «Введении...», в «Руководстве по психодинамической психотерапии».

Разбейте сновидение на элементы (образы, сюжетные ходы, слова и т.п.). Это будет основа «словаря», с которым Вам придется работать. Затем зафиксируйте собственные ассоциации по поводу каждого из этих элементов. Замечайте также собственные сопротивления свободному ассоциированию и чувства по поводу тех или иных образов сна. Работу толкования можно начинать после того, когда перед вами будет весь этот материал.

Теперь с ним можно работать по принципу разгадывания ребуса. Зная механизмы работы сновидения (смещение, сгущение, драматизация, перевод в зрительный план, рационализация и др.), Вы можете попытаться разгадать его смысл. Руководить Вашим поиском должен вопрос: «Кокое скрытое желание осуществляет этот сон?» Помните, что сновидение не только осу-

ществляет желание, но и скрывает его. Многие его элементы могут служить только целям искажения и маскировки.

Хорошо, если Вы составите несколько вариантов толкования своего сна. Критерием их правильносит может быть лишь Ваше внутреннее чувство. Но и оно может Вас обмануть, говоря «Нет» тому, что вытесняется. Прислушивайтесь к собственным сопротивлениям процессу познания скрытого.

2. Запишите на двух отдельных листках, какие качества Вы больше всего цените в мужчинах и женщинах, а какие, напротив, не любите. На других листках запишите, какие качества Ваших родителей раздражали Вас больше всего сейчас и в детстве, а какие восхищали. Сравните все эти списки. Если Вы обнаружите между ними сходство, проанализируйте, каким образом сказываются на ваших отношениях к людям «сценарии» детского отношения к родителям. Постарайтесь также расспросить их о своем раннем детстве. Возможно, это кое-что объяснит Вам в вашем сегодняшнем поведении.

3. Вспомните свои, как можно более ранние, сексуальные впечатления. Быть может, Вам удастся обнаружить какие-либо повторяющиеся чувства в отношении к этой сфере жизни — страх, повышенный интерес, отвращение... Задумайтесь об истоках этих эмоций. Сексуальная жизнь человека имеет двойное начало — в раннем детстве и после полового созревания. Вполне возможно, что именно ранние отношения к родителям наложили отпечаток на Ваше дальнейшее поведение в этой области. Конечно, добраться к этим воспоминаниям очень не легко. Помочь в этом Вам могут все те же процедуры толкования сновидений и свободных ассоциаций.

Подумайте о том, какой тип «выбора объекта» доминирует в Вашей жизни — нарциссический или «дополняющий»? Ищете ли Вы в партнере самого себя (часть себя, идеального себя, близкого себе) или опоры и заботы («кормящую женщину», «защищающего мужчину»). Не замечаете ли Вы в этом выборе черт детского отношения к отцу, матери, своему телу и отражению (дети около полугода начинают узнавать его и радоваться ему)?

4. Попробуйте определить тип своего характера или хотя бы отношение к наиболее «чистым» формам анального, орального и т.д. характера. Каковы вообще ваши наиболее отличительные

черты, могущие тем не менее быть типичными (т.е. встречающиеся и у других людей)? Замечали ли Вы какую-либо их связь с физическими особенностями — наиболее частыми заболеваниями и т.п.

5. Испытайте технику толкования на каком-либо художественном тексте. Лучше, если это будет произведение, написанное без прямого воздействия психоанализа. Именно на подобных текстах удобнее всего применять такие «общие» процедуры, как символическое толкование или интерпретация через структуры Эдипового комплекса и т.п. Помните, что подобный анализ выявляет лишь один, достаточно специфический, план текста и никак не исчерпывает его понимания. Но и не противоречит ему, как доказала вся история психоаналитической критики.

ГЛАВА 3

ПЕРВЫЕ ОТСТУПНИКИ

Апостолы так и не могли прийти в себя от изумления.

Ф. Виттельс

Человек — всего лишь капля /.../, но какая высокомерная!

А. Адлер

...Что нам делать с нашим неразумием и что заменит нам разрушенную иллюзию?

К.Г. Юнг

Существуют две крайние позиции в отношении личности к традиции — научной ли, философской или литературной. В соответствии с одной из них человек пытается полностью отождествиться с заданными традицией нормами и максимально нивелировать все индивидуальные привнесения, проявления своего «Я». Такое отношение было предельно выражено в эпоху Средневековья с ее пафосом отказа от индивидуального авторства, следования канонам и постоянной ориентации на авторитеты. В значительной мере оно воспроизводится в современных стандартах научности (следование «парадигме», стилистические нормативы и т.д.), в локальных традициях философских и литературных школ и жанров. В расширенном и смягченном виде данная позиция требует от автора претендующей на познавательную ценность концепции знания «истории вопроса» соблюдения более или менее общих законов логики, указания истоков используемых понятий и определений. Более сложно, но вполне определенным образом может происходить ограничивание своего места в традициях искусства.

Другая позиция, напротив, акцентирует внимание на оригинальности и новизне подхода, на несводимости его к предшествующим течениям. Такая установка требует полной самообоснованности этого подхода, что вынуждает его основателя переступать дисциплинарные границы и быть «универсалом».

При всей продуктивности такой позиции, ведущей к обновлению существующей традиции и основанию новых, она опасна соскальзыванием в некритическую банальность и «провинциализм». Пародией на универсализм «титанов Возрождения» становится столь распространенное сегодня житейское философствование «обо всем», примеров коему не счесть. В любом книжном магазине вы с легкостью обнаружите книжку, где на 20—30 страницах объясняются все тайны мироздания.

Оппозиция данных установок имеет самое непосредственное отношение к фрейдовскому учению. Само оно существует в силовом поле этих двух полюсов, — отрицая собственные философские истоки, играя с канонами научности, нарушая границы медицины, подвергаясь нападкам охранителей этих и других традиций. Вместе с тем это противоречие вновь разыгрывается внутри психоаналитического сообщества, в пространстве новой идеологии психоанализа. Уже в 1914 году Фрейд писал: «Подобно тому, как моим противникам пришлось убедиться, что невозможно остановить новое движение, так и мне предстояло убедиться в том, что его не удается вести по тому пути, который я для него нарисовал» (149, с.51). Психоанализ ускользал от власти его создателя и от возможного единства. И драма идей здесь неотделима от драматизма человеческих отношений.

ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Фрейд основал психоаналитический кружок (ферейн) в 1903 году, и его первыми членами стали Вильгельм Штекель, Альфред Адлер, Макс Когане и Рудольф Рейтлер. Вскоре к ним присоединились П.Федерн, Э.Гичман, М.Штейнер, И.Задгер, О.Ранк, Ф.Виттельс. Кружок собирался регулярно по средам на квартире Фрейда, и кроме постоянных участников — врачей, — сюда заходили и многочисленные гости самых разных профессий. С 1906 года психоанализ стал получать международное распространение, оставаясь в то же самое время изолированным у себя на родине в Вене. Появились его сторонники в Америке и Англии, в Будапеште путем Фрейда пошел Ш. Ференчи, ставший впоследствии одним из его ближайших сподвижников; из Цюриха пришло письмо М.Блейлера (1907 г.), в котором он писал о внимательном изучении психоанализа в клинике Бурхгельце. Весной 1907 года оттуда на встречу к Фрейду приехал К.Г. Юнг. С присоединением цюрихской группы (кроме названных — Абрахам, Мэдер, Риклин, Эйтингон) кружок превратился в психоаналитическое общество, и весной 1908 года в Зальцбурге состоялся первый психоаналитический конгресс. Весной 1910 года в Нюрнберге состоялся второй конгресс, на котором было принято решение организовать Международное общество психоанализа и избрать его главой Юнга. Он и председательствовал на третьем конгрессе в Веймаре (сентябрь 1911 года), где уже не было **Альфреда Адлера** — одного из основателей кружка и первого «диссидента» психоанализа. В связи с анализом паранойи Шребера * (см. 31) Фрейд говорил о «солнце» как символе отца в бредовых построениях и об «орле» — единственном существе, могущем прямо смотреть на солнце. Большим успехом на конгрессе пользовалась шутка

* Книга «Мемуары нервнобольного», принадлежавшая перу бывшего председателя судебной палаты Даниэля Пауля Шребера, увидела свет в 1903 г. Подробное воспоминание автора о перенесенном им психическом расстройстве предоставило бесценный материал для психиатрических, психоаналитических и философских интерпретаций. Вслед за Фрейдом к этой книге обращались К.Юнг, Ж.Лакан, Мелани Клайн, Ж.Делез и Ф.Гаттари, Э.Канетти.

Штекеля о том, что Фрейд оставил дома орла, осмелившегося прямо посмотреть на солнце (орел по-немецки — Adler) (см. 31, с. 141).

Адлер родился в предместье Вены 7 февраля 1870 года в семье еврейского купца. В детстве он перенес несколько тяжелых заболеваний, был близок к смерти и вынужден был усилиями воли преодолевать собственное физическое несовершенство. Это и предопределило впоследствии обращение к медицине. Закончив университет, он получает в 1895 году докторскую степень и становится практикующим офтальмологом. Постепенно, однако, его интересы смещаются, вначале в область общей медицины, а затем — психиатрии. В 1901 году он выступает в печати с защитой «Толкования сновидений» Фрейда и в 1902 г. становится одним из первых четырех членов внутреннего кружка Фрейда, наиболее активным из всех и пользующимся особым уважением мэтра. В 1910 году, по предложению Фрейда, он был избран первым президентом Венского психоаналитического общества.

К моменту встречи с Фрейдом Адлер уже начал свою теоретическую работу и имел публикации в сферах социальной медицины и образования. Современники замечали, что за столом кружка Фрейда он вел какую-то свою линию и что в нем происходила определенная борьба между собственной идеей и положениями психоанализа, которые, по-видимому, он разделял в очень малой степени. Долгое время это оставалось не очевидным, т.к., с одной стороны, Фрейд избегал прямого спора со взглядами Адлера, а с другой, Адлер, опасаясь разрыва, не спешил с их презентацией. Такова была характернейшая черта мышления Фрейда, сказывавшаяся на «психоаналитической политике», — он не видел ценности открытой полемики со своими сотрудниками и часто справедливо считал, что нет нужды ставить преждевременно те вопросы, «до которых нужно дойти хромая» («Я и ОНО»). Он предпочитал собственную неторопливую походку на пути к объяснению психических феноменов максималистским требованиям учеников. В случае с Адлером это привело вначале к периоду уступок и взаимных компромиссов, а затем — к резкому и окончательному разрыву. Плодом первого периода можно считать работу Адлера о «неполноценности органов» (1907 г.) и фрейдовское понятие «влечений „Я"»,

ограничивающее всевластие сексуального. Результатом же разрыва стала вполне самостоятельная «индивидуальная психология» Адлера, отрицающая основные философские и практические положения психоанализа, и поздние разработки Фрейдом понятий «нарциссизма», «комплекса кастрации», дуализма Эроса и Танатоса. Можно сказать, что разрыв был закономерен и плодотворен, хотя происходил он в крайне резких формах.

Весной 1911 года Адлеру предоставили возможность выступить с изложением и обоснованием своего подхода на трех заседаниях венского кружка. На четвертом заседании началась невиданно горячая и раздражительная дискуссия, на которой Фрейд и его сторонники пытались разгромить отчаянно сопротивлявшегося оппонента. На пятом заседании один из членов кружка предложил указать Адлеру на необходимость покинуть общество, с главой которого у него столь принципиальные разногласия. Отказавшись от председательства, Адлер оставил сообщество вместе с девятью из 23 его членов. Многие подчеркивали еще и политическую окраску этой акции, так как все вышедшие члены были социал-демократами. Вскоре они организовали Общество свободных психоаналитических исследований, которое затем стало **Ассоциацией индивидуальной психологии** * постепенно распространившейся по всей Европе. С этих пор Фрейд не отзывался о работах Адлера иначе, как о «жалких и бессодержательных», искажающих основные психоаналитические факты, наполненных «массой мелочной злобы» и «необузданной страстью в претензиях на первенство».

Какие же теоретические расхождения скрывались за столь резкими эмоциональными оценками? Прежде всего Адлер восстал против всесилия сексуального и на место «первичного феномена» поставил «стремление к превосходству» и связанный с ним «комплекс неполноценности». Современный исследователь с иронией замечает, что в идиоматическом выражении «овладеть женщиной» Фрейд всегда подчеркивал второе слово, а Адлер — первое (2). Воля к могуществу, аналог ницшевской «воли к власти, движет и ребенком, и невротиком, и величайшими историческими персонажами. Все они так или иначе стал-

---

* Принимая правоту переводчиков, называющих учение Адлера «индивидуалпсихологией» мы позволили себе остановиться на традиционном термине (176).

киваются с собственной неполноценностью, с тем, что другие люди могут быть больше, сильнее, взрослее, совершеннее их. Это ведет к образованию комплекса неполноценности, влияние которого амбивалентно — он может привести к «бегству в болезнь» (так невротик требует повышенного внимания и заботы, тираня окружающих), а может, напротив, вызвать «гиперкомпенсацию», «сверхполноценность» (так заикающийся становится Демосфеном, парализованный — молниеносным полководцем Стилихоном, боящийся высоты — альпинистом и т.д.). Недостаток восполняется односторонним развитием какой-либо способности. Между уходом в болезнь и гиперкомпенсацией располагается «успешная компенсация», которая происходит в результате совпадания стремления к превосходству с социальным интересом (роль последнего особо подчеркивалась в поздних работах Адлера).

С Адлера начался штурм бастионов научности в психоанализе. Критике подверглись два важнейших положения теории Фрейда: понимание бессознательного как природы (т.е. его натурализация и субстанциализация) и психический пандетерминизм. По мнению Адлера, Фрейд «материализовал» (reification) бессознательное и искусственно поставил его в антагонистические отношения с сознанием, окружив такими понятиями, как «вытеснение», «цензура» и т.п. На самом же деле бессознательное является лишь частью нашего опыта и даже сознания (!), не получившей адекватного выражения в символах и понятиях. «Бессознательное — не что иное, как то, что мы неспособны сформулировать в ясных понятиях. Это не предмет понятий, скрывающийся в неких бессознательных и подсознательных тайниках нашей психики, но одна из частей нашего сознания, значение которой мы не можем полностью понять» (168, с. 371). Таким образом бессознательное полностью лишалось того онтологического статуса, который придавался ему в системе Фрейда. Естественно, что вместе с рудиментарным биологизмом автора психоанализа при этом отбрасывалась и вся диалектика желания, да и вообще детерминирующая функция бессознательного психического. Его отношения с сознанием мыслились Адлером как **синергетические** (термин, введенный его учеником Л.Сейфом и позднее подхваченный А.Маслоу [см. 168]) — сознание и бессознательное понимались как две стороны единой

психики, направляемой стремлением к конечной цели. Именно целеустремленность, телеологическую причинность противопоставил Адлер фрейдовскому пониманию каузальности. Вовсе не прошлое определяет наши поступки и мысли, считал он, а глубоко индивидуализированное стремление к цели, к будущему финалу нашей осмысленной жизни. В самом общем плане он представляет собой тенденцию к завершенности, целостности нашей жизни, усиление нашей самости и достижение совершенства. Однако цель всегда уникальна и личностна, ее специфическим выражением служит индивидуальный стиль жизни (или «жизненный план»), складывающийся в промежутке от 2 до 5 лет. В значительной мере он остается бессознательным (т.к. формируется на некотором пред-понятийном, до-словесном уровне), но путь к пониманию и самопониманию личности лежит только через его осознание. В течение всей жизни «стиль» и «цель» в их взаимопереходе задают единую «схему апперцепции» индивида, единство его личности и образа мира. Они преломляют и трансформируют все внешние, в том числе «каузальные», влияния в целевую причинность. Но это причинность своеобразная, не жестко принудительная. В противоположность Фрейду Адлер пишет: «Вряд ли всегда существуют причины огромного множества человеческих заблуждений» (см. 176, с. 136). Отказ от жесткого детерминизма научного типа позволяет основателю индивидуальной психологии выдвинуть принцип **бессознательной самодетерминации** (формулировка наша. — *И.Р.*). «Индивид является и картиной, и художником. Он является художником своей собственной личности» (168). Совершенно очевидно, что в свете нового понимания бессознательного это сопряжение «бес» и «само» лишается той взрывоопасной парадоксальности, которая преследует нас при любых попытках соотнести его с учением Фрейда.

Дез-онтологизация бессознательного, понимание его как «эвристической фикции» и «рабочей гипотезы» психолога усиливались в поздних работах Адлера. В последних выступлениях «научная онтология» полностью вытесняется «свободой интерпретации», «сила слова» замещает «энергию влечений». «Ничего нет в бессознательном. Например, все значение сновидения изобретается интерпретатором, его не было здесь раньше. Где прежде был просто недостаток понимания, даются интерпрета-

ции, или даются новые интерпретации старым понятиям... Комплекс неполноценности лишь идея, данная нами пациенту. Он ведет себя «как если бы» он имел комплекс неполноценности». «Я сам как изобретатель комплекса неполноценности не мыслил о нем как о духе, зная, что он не существует в сознании или бессознательном пациента, но лишь в моем собственном сознании» (см. 168, с. 374).

Вышесказанное высвечивает **первую** из существеннейших проблем психоанализа, которую поставил Адлер и которая актуальна до сего дня. Что такое бессознательное — реальность или фикция? Существуют ли реальные пределы произволу интерпретации и где они пролегают? Эти вопросы впоследствии активно обсуждались теоретиками и практиками анализа, разрабатывавшими его герменевтические и структуралистские версии. Так, в тезисах представителя последней Ж.Лакана «бессознательное есть язык» и «бессознательное есть утерянное означающее», как и в его отказе заниматься реальным (=означаемым), можно видеть параллель адлеровскому «бессознательное есть часть сознания, а не предмет понятия». Резко разводит же их адлеровская редукция вытеснения и центрирование отношений сознания и бессознательного вокруг функции «Эго» (опора на Я и отказ от «глубинных» интерпретаций противопоставил Адлера практически всем течениям психоанализа, за исключением, пожалуй, эго-психологии, где вытеснение из конституирующего бессознательное феномена превращается в одну из эго-защит, функций Я). Размежевание же с Фрейдом в этом пункте адлеровской теории очевидно. Подхватив вслед за Адлером кантовское «как если бы», отец психоанализа мог бы выразить свое отношение к проблеме «реальность — интерпретация» приблизительно в следующих словах: все значения симптомов, сновидений и т.п. действительно изобретаются аналитиком. Но изобретаются как если бы они были присущи самой бессознательной природе до всякой интерпретации, «на самом деле»; они скорее из-обретаются.

Второй проблемой, поставленной перед психоанализом адлеровской теорией, как ясно из предыдущего, стала проблема места, роли и значения Я в структуре психики. Усложнение структуры Я и его функций стало в дальнейшем одним из продуктивнейших направлений развития психоаналитической

теории (Хорни, Салливен, А.Фрейд), а позднее — гуманистической психологии. С другой стороны, сопротивление «анализу Я» нарастало и внутри ортодоксального психоанализа, и в его новейших интерпретациях. В теории Фрейда адлеровскому «комплексу» вскоре был противопоставлен «комплекс кастрации». Страх кастрации является наказанием за желание стать Отцом, занять его место. Таким образом, «неполноценность» вписывалась в структуру Эдипового комплекса и шире — в общую теорию сексуальности, язык которой сам Адлер считал лишь неудачной метафорой социальных отношений. Видимая натянутость фрейдовской конструкции имеет существенные метафизические основания — ведь умирающий теряет только свое Я и продолжает жить в потомках, кастрированный же «умирает навечно» (см. 31). Здесь сосредоточено центральное противоречие классического психоанализа его многочисленным гуманистическим толкованиям. Последние всячески акцентируют первичность индивидуального Я, которое для психоанализа является лишь эпифеноменом, нарциссической иллюзией, «воображаемым» (по Лакану). В аналитической терапии клиенту не доверяют, его подозревают в обмане и самообмане, стремятся вывести на чистую воду бессознательных содержаний. Достаточно резко это выразил Ф.Виттельс: «Если Я — конструкция, то, с другой стороны, наши влечения в такой мере реальность, что, кроме них, вообще нет реальности, действительности: лишь они одни действуют» (31, с. 129). Последователи Адлера замечают, что их учитель не субстанциировал «самость» (и Я), что она являлась для него динамической конструкцией, выводимой из «стиля жизни». Да и коррекцию иллюзий относительно своего Я Адлер, как всякий терапевт, прошедший аналитическую выучку, видел своей целью. Коррекция эта, однако, виделась ему как происходящая в направлении «приемлемых» для пациента образов себя и «правдоподобных» интерпретаций. В отсутствии идеи «реального» как критерия истинности ее место пришлось занять «правдоподобию», согласию пациента с терапевтом и их обоих со всеобщим «социальным интересом»... Относительно же динамики Я следует подчеркнуть, что именно выделение моментов целостности, гармоничности, единства личности сформировали лицо индивидуальной психологии и обусловили ее громадное влияние на творчество неофрейдистов (Э.Фромма, К.Хорни,

Г.Салливена), гуманистически и экзистенциально ориентированных психологов (К.Роджерса, В.Франкла, А.Маслоу и др.). С этой точки зрения «психоаналитическая личность» видится как «конфликтная», расколотая на неинтегрируемые области сознания — бессознательного, Эроса-Танатоса, Я — Сверх-я — Оно и прочее, и прочее. При всей неуютности подобной картины она, возможно, более «реальна» и уж во всяком случае не грозит заслонить действительные проблемы предзаданными, иллюзорными единствами и целостностями, сколь бы свойскими и правдоподобными они ни казались. По-видимому, полного развития эта сторона психоаналитического учения достигает в философии и в том, что можно было бы назвать «философско ориентированными практиками» (не нацеленными на адаптацию, нормализацию и т.п.).

Наконец, **третьей** проблемой, поставленной индивидуальной психологией, можно считать новое понимание причинности. Без фрейдовского пафоса пандетерминизма не мог возникнуть сам замысел объяснения аномалий сознания, здравого смысла и речи (т.е. симптомов, сновидения, ошибок). Не возникла бы сама идея бессознательного как области **причин и связей** обыденного сознания. Но уже у Фрейда очевиден сдвиг в понимании причинности, лишь интуитивно обозначенный в особой «психической детерминации». Адлер заостряет (но вряд ли решает) проблему, выделяя причинность телеологическую. Трудность и эвристичность такого поворота выяснится позднее, когда психоанализ встретится с феноменологической идеей интенциональности (направленности) психического (см. соотв. раздел). Здесь же укажем, что главная трудность видна уже в адлеровском подходе — это странное и почти невозможное взаимовключение интенциональной причинности и самодетерминации (во всей психоаналитической вопросительности этого «само»).

Работа А. Адлера «Невротическая конституция», которую сам он расценивал как начало индивидуальной психологии, вышла в свет в 1912 году. Пути психоанализа и индивидуальной психологии с этого момента разошлись и не пересекались до самой смерти их основателей (Адлер умер в 1937 году в эмиграции). Большинство аналитиков не приняли гуманистических нововведений Адлера, рассматривая его терапию как регрессию к методам доаналитической психиатрии. Ведь индивидуальная тера-

ния не занималась толкованием сновидений, анализом вытесненных содержаний пациента, настаивала на единстве сознания и бессознательного в его личности и искала в нем опоры для своих интерпретаций. Адлер доверял суждениям анализируемого и апеллировал зачастую не к тонким теоретическим построениям, а к здравому смыслу, и потому был более понятен обычному человеку, чем традиционным аналитикам (психические расстройства он считал нарушением прежде всего здравого смысла, кантовской «способности суждения»). Это обусловило значительные успехи индивидуальной психологии в области педагогики и социальной профилактики психических заболеваний. Именно здесь «любовное проникновение» в личность другого могло дать больше, чем многотрудный поиск глубинной психологии. Да и сама терапия рассматривалась Адлером по аналогии с воспитанием. Прежде всего — как усмотрение «завитков и мелодий» индивидуального стиля жизни, прозрение человека за болезнью. И затем — развитие его возможностей компенсации, в том числе социального чувства, развиваемого в трех направлениях: дружбы (Я-Ты отношений), любви и практической творческой деятельности. Психотерапия, по Адлеру, есть упражнение в кооперации, направленное развитие социального интереса — единственного продуктивного способа преодоления чувства неполноценности.

Общую оценку теории Адлера Фрейд дал в 1914 году. Трансформацию в ней собственных идей он сравнивал с «вторичной обработкой» материала сновидений сознанием в угоду рационализациям Я. «Теория Адлера характеризуется не столько тем, что она утверждает, сколько тем, что отрицает, — писал он. — Она состоит из трех неравноценных элементов: довольно приличных вкладов в психологию Я, излишних, но приемлемых переводов установленных психоанализом фактов на новый жаргон и из искажений и запутывания последних, поскольку они не соответствуют предпосылкам Я» (149, с. 59). Весь порыв индивидуальной психологии автор психоанализа считал регрессивной попыткой подчинить сексуальность стремлениям Я. Его изумляло, что ради этого была проявлена готовность выдвинуть на первое место агрессивно-эгоистические импульсы «влечений Я» (как уже отмечалось, впоследствии Адлер настаивал на

ведущей роли социального интереса и стремления к сотрудничеству в структуре личности).

Мы видим, таким образом, что разрыв Фрейда с Адлером, имевший как теоретические, так и личные истоки, был закономерен для обоих мыслителей. Каждый шел своим путем. Можно критиковать ограниченность Фрейда, можно видеть в поведении Адлера лишь «дифференциацию из страха полнейшей идентификации», но нам интересно другое. В перипетиях психоаналитических баталий мы надеемся усмотреть характерные особенности самого учения, необходимые для его понимания. Сам психоанализ, скорее, «конфликтное», чем «целостно-гармоническое» образование, однако его «жизненный стиль» безошибочно узнается в самых разнообразных областях современной культуры. Драматические попытки Фрейда присвоить право давать имя психоанализа тому или иному подходу приходили в противоречие с реальностью, не подчиняющейся сознательно-авторитарному диктату Я. Уклонения от основного направления так же присущи психоаналитическому стилю, как и магистральная дорога. К этой мысли приводит их повторяемость.

Очерк истории психоаналитического движения (1914 г.) Фрейд заканчивает такими словами: «Люди сильны, пока защищают великую идею; они становятся бессильными, когда идут против нее. Психоанализ перенесет эту потерю и взамен этих сторонников приобретет других. Я могу только закончить пожеланием, чтобы судьба даровала приятное путешествие ввысь всем тем, кому не по себе от пребывания в подземном царстве психоанализа. Да будет позволено другим без помех довести свою работу в глубинах до конца» (149 и 31). К этому времени в число еретиков попали В. Штекель и К.Г. Юнг. Первый из них разделял с Адлером его практическую и, в известном смысле, антипознавательную направленность. Второй же — то самое устремление «ввысь», которое и стало мишенью иронии отца психоанализа.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Разрыв с Юнгом носил гораздо более драматический характер, чем расхождение с Адлером, и имел далеко идущие последствия не только для непосредственных участников событий, но и для всего психоаналитического движения, да и самой психоаналитической теории. С первого разговора, продолжавшегося около 13 часов, между Юнгом и Фрейдом установились близкие доверительные отношения. Если Юнг нашел во Фрейде более опытного и мудрого «отца», открывшего ему неизвестные горизонты науки и самопознания, то последний видел в нем «милого сына, который доставляет много удовольствия» (см. 31, с. 115) и связывал с ним надежды на теоретическое развитие и практическое распространение своего учения. С помощью цюрихской группы, работавшей под руководством Юнга в психиатрической клинике, он надеялся получить новые данные из области психопатологии, выйти из дисциплинарной и национальной изоляции. После поездки с циклом лекций в Америку, организованной Юнгом по приглашению С. Холла в 1909 году (сопровождали их также Ш. Ференчи, Э. Джонс и А. Брилл), Фрейд на конгрессе в Нюрнберге (1910 г.) предложил сделать Юнга **пожизненным** главой только что организованного международного общества. Ф.Виттельс считает этот момент началом «психоаналитической политики», причем началом чисто насильственным. В связи с сильной оппозицией венской группы Юнг был избран председателем сроком на 2 года. Когда на 4-ом конгрессе в Мюнхене (в 1913 г.) Фрейд заявил, что занятия швейцарцев нельзя считать «законным продолжением психоанализа», он, по-видимому, с благодарностью вспоминал консерватизм своих соотечественников. Хотя подобное развитие событий было вполне прогнозируемо уже в 1910-ом, когда многие швейцарцы выступали против «излишнего» подчеркивания роли сексуальности в генезисе неврозов. Вначале эти протесты обосновывались тактическими соображениями. Однако Фрейд был непоколебим: «Я не вижу какой-либо заслуги

в том, чтоб стыдиться сексуальности; греческое слово эрос, долженствующее смягчить позор, ведь, в конце концов, не что иное, как перевод слова любовь; и, наконец, кто в состоянии ждать, тому нет надобности делать уступки», — писал он в 1921 году (154 и 31). Столь же категоричен был он и на конгрессе в Мюнхене в 1913 году, где стали очевидны принципиальные возражения Юнга против фрейдовской теории либидо. К этому времени вышла в свет вторая часть книги Юнга «Трансформации и символы либидо», окончательно прояснившая главные пункты разногласий: десексуализацию либидо и его символическую трактовку. На конгрессе выступил Мэдер с докладом, противопоставляющим «понижающему» толкованию сновидений его символически-«повышающую» трактовку, выявление «божественной» составляющей бессознательного. Несмотря на резкую критику Фрейда, Юнг вновь был выбран 3/5-ми голосов председателем международного общества. Это ознаменовало раскол в аналитическом движении между венской и цюрихской школами. Сегодня, когда число подобных расколов перевалило за несколько десятков, достаточно трудно указать самых «правоверных» психоаналитиков. При жизни Фрейда критерием оставался он сам. Юнгианцы вышли из положения, назвав свой подход **«аналитической психологией»**.

Безусловно, концепция Юнга настолько своеобразна, что свести ее к влиянию и отрицанию фрейдовского психоанализа невозможно. Однако детальное изложение многообразных и порою весьма запутанных разработок аналитической психологии увело бы нас далеко от намеченной цели. В соответствии с ней мы попытаемся показать, какие, собственно, из фундаментальных положений психоанализа трансформировались в учение Юнга; что, тем не менее, делает его учением аналитическим; в чем принципиальная разнонаправленность терапий и философий Фрейда и Юнга; какие новые проблемы поставил Юнг перед психоанализом и какие новые культурные горизонты перед ним раскрыл. Думается, что, отталкиваясь от этого, читатель сможет понять логику и движущие силы юнговской мысли и не только разобраться в конкретных текстах (слава Богу, они сегодня активно публикуются), но и продолжить возможный и всегда неоконченный спор мыслителей — «за Юнга» и «за Фрейда». Сейчас же обратимся к истокам этого спора...

Карл Густав Юнг родился 26 июня 1875 года в местечке Кесвиль в Швейцарии. Отец его был священником евангелическо-реформистской церкви, а мать происходила из семьи пастора. Так что мир протестанской теологии окружал Юнга с самого детства. Но очень скоро он стал казаться мальчику невыразимо скучным. Сухому катехизису, догматизму и «избитым сентиментальностям» противостоял другой опыт — живой опыт божественного, который Юнг обнаруживал в собственных сновидениях, размышлениях и фантазиях. С детства он был замкнут, погружен в собственный внутренний мир (один из последних своих автобиографических трудов он назвал «Воспоминания, сновидения, размышления»). Тот же живой дух нашел Юнг в романтическом умонастроении художественной и философской литературы — «Фаусте» Гете, «Заратустре» Ницше, мистике Экхарда, философии жизни Шопенгауэра. На долгие годы это предопределило двойственное отношение Юнга к религиозным догматам, поиск неиссякаемого источника всей религиозности в безднах человеческой души. «Интровертированный»* характер также оставил свой след. В 12 лет Карл Густав пережил невроз — в течение 6 месяцев он страдал обмороками и находился как-бы в полусонном состоянии. Вскоре он, однако, осознал опасность такой изоляции и решительно стал бороться за свой путь к внешней и взрослой реальности. Гармонизация внутреннего и внешнего, бесконечный путь к ней и станут впоследствии целью его психотерапии.

Закончив медицинский факультет университета в Базеле, Юнг переезжает в Цюрих и начинает работать в клинике Бургхельце, под руководством Э. Блейлера. Серьезно увлекаясь философией, языками, историей, он выбрал самую «личностно-ориентированную» медицинскую специальность — психиатрию. Романтические увлечения Юнга сказались и здесь — его докторская диссертация носила название «О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов» (1902 г.) (здесь же он впервые ссылается на «Толкование сновидений» Фрейда).

---

* Юнг разработал свою типологию, основой которой стало разделение направленности сознательного и бессознательного интереса на внешний объект (экстравертированная установка) и на самого субъекта (интровертированная). Позже классификация усложнилась введением «доминирующих функций»: мышления, интуиции, ощущения и эмоций».

В ее основу легли объективные наблюдения автора за девушкой-медиумом, дальней родственницей Юнга. Было обнаружено, что в состоянии транса, близкого по форме и болезненным галлюцинациям, и «сверхнормальным» состояниям поэтов и пророков, девушка получает доступ к некоторым интуитивным «праформам», дающим выход за пределы сознания. Медиум как будто получал доступ к источникам информации, далеко превосходящим его сознательные возможности.

Таким образом, еще до встречи с Фрейдом сложились контуры юнговской психологии или, во всяком случае, ее основные ориентиры. Известность Юнгу, кроме того, принес разработанный им словесно-ассоциативный тест (благодаря которому он ввел в психологию понятие аффективно заряженных «комплексов» — причин задержек ассоциаций) и исследование «Dementia praecox» (шизофрении), опубликованное в 1907 г. В первом письме к Фрейду в октябре 1906 года Юнг пишет, что «подступается к Dementia praecox и ее психологии» с фрейдовской точки зрения (174). В этом же письме он высказывает сомнение в «исключительно сексуальном» генезисе истерии. После опубликования исследования Фрейд пригласил давно известного ему по работам и переписке автора в Вену, где в феврале 1907 года и состоялся достопамятный разговор.

Вскоре Юнг стал одним из самых яростных защитников фрейдовских идей. Он занимал административные посты в аналитических обществах, занимался издательской деятельностью, пропагандировал психоанализ на международной арене, ожесточенно полемизировал с его противниками. Одновременно завязалась дружеская переписка с Фрейдом, будущие противники увлеченно анализировали друг друга при встречах. В сентябре того же 1907 года Фрейд писал Юнгу (готовившемуся в это время к выступлению в защиту его теории на Первом Международном конгрессе по психиатрии): «Я не знаю, добились ли Вы успеха и будет ли вам сопутствовать удача, но сейчас, больше чем когда бы то ни было, я хотел бы быть вместе с Вами, с удовольствием ощутить то, что ныне я уже не один, и, если Вы нуждаетесь в ободрении, рассказать Вам о долгих годах моего гордого, но наполненного страданием одиночества, которое началось сразу после того, как я кинул первый взгляд в новый мир; о безразличии и непонимании ближайших друзей;

об ужасающих мгновениях, когда мне начинало казаться, что я сбился с пути, и я гадал, как же я могу все-таки сделать свою потерянную жизнь полезной для моей семьи; о моей постепенно растущей убежденности, которая опиралась лишь на интерпретацию сновидений, как на скалу в штормовом море, и о спокойной ясности, которая постепенно овладела мной и велела ждать голоса, который ответит мне из неведомой толпы. Этот голос оказался Вашим... Благодарю Вас за это, и пусть ничто не колеблет Вашей уверенности, Вы увидите наш триумф и примите в нем участие...» (177, с. 144). На этом этапе теоретические расхождения еще казались открывающими новые горизонты общего дела, а «разность стилей жизни» — поводом к сближению и взаимному интересу. Выход первых глав юнговской книги «Трансформации и символы либидо», где само либидо трактовалось еще вполне в русле теории сексуальности, восторженно приветствовался Фрейдом. Возникла особая доверительная атмосфера, в которой происходил непрерывный обмен идей и где стиралась граница между общением личным и общением умов.

Однако чем дальше, тем более явно давали о себе знать разногласия. Каждый из персонажей драмы действовал, неся за плечами солидный эмоциональный и интеллектуальный багаж и зачастую лишь отыгрывая на общей сцене давно привычные роли. А может быть, у каждого просто был свой путь... Обгоняя научный спор и как бы иллюстрируя теорию вытеснения, стали возникать пропуски в переписке, взаимные умолчания в анализе, недоверие. Тексты писем отчетливо демонстрируют, как по-разному толковались эти множащиеся «симптомы». За каждым личным высказыванием или обидой учителя Юнг был склонен видеть стремление к утверждению собственной правоты и преграду развитию других теорий; каждое теоретическое опровержение психоанализа со стороны учеников казалось Фрейду проявлением «отцовских комплексов» и личных амбиций. Все чаще звучало фрейдовское недовольство увлеченностью Юнга астрологией, религией, оккультизмом, все меньше удовлетворял последнего фрейдовский перенос психоаналитической техники «с больной головы на здоровую». С конца 1911 года друг за другом следуют выяснения по поводу лечения общей пациентки (фрау Ц.), фрейдовское недовольство необязательностью Юнга в переписке, знаменитый «крейцлингенский жест» (обида Юнга

на то, что Фрейд, будучи неподалеку от Цюриха, не навестил его, поспешив к Л. Бинцвангеру) и окончательный разрыв отношений на рубеже 1912-1913 годов. Увенчался он выходом 2-й части «Трансформаций...», определившей основные положения юнговской психологии.

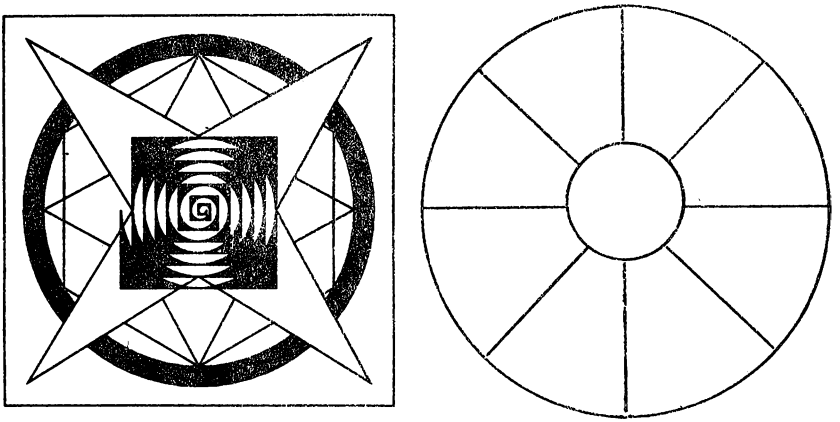
В своей концепции Юнг предельно расширил и десексуализировал понятие либидо. «Можно сказать, что понятию Libido придается в функциональном отношении то же значение в области биологической, какое в области физики придано со времен Роберта Мейера понятию энергии», — писал он (см. 24, с. 108). Сексуальное влечение Фрейда превращалось, таким образом, в абстрактную «психическую энергию», «волю» Шопенгауэра, «душу мира», «бесконечное всей жизни». Несмотря на то, что впоследствии Фрейд и сам расширил понятие либидо до платоновского Эроса, в 1914 году он писал, что Юнг вводит понятие, которое «осталось одинаково таинственным как для мудрецов, так и для глупцов» (149). Так понимаемое либидо описывалось генетически: в детстве оно воплощено в инстинкте питания, позднее — в сексуальности. Дальше либидо способно трансформироваться, отделяться от половой потребности и даже противостоять ей как сущностно иное. Некоторыми «каналами», по которым когда-то происходило преобразование либидо в духовную деятельность, являются **архаические символы**. В «Трансформации...» Юнг еще понимает их как основу символической имитации половой деятельности (см. 24, с. 121), позднее же их заменит центральное для всей его теории понятие «архетипа», как содержания «коллективного бессознательного».

Вслед за Фрейдом Юнг обнаруживал в сновидениях и галлюцинациях психически больных элементы архаического образа мышления. Однако он отказывался сводить их к сексуальному или семейно-биографическому значениям. Напротив, последние он также трактовал символически, т.е. как воплощение того или иного архетипа (например, так он интерпретировал комплекс Эдипа и инцестуозные стремления). В свою очередь Фрейд трактовал эти изменения аналитических идей как уступку теологии и обывательским страхам перед реальностью сексуального начала: «Все изменения, которые Юнг предпринял в психоанализе, обнаруживают стремление устранить все предосуди-

тельное в семейном комплексе, дабы не обрести его вновь в религии и этике» (149, с. 69).

Юнг предвосхитил собственное положение Фрейда о том, что не только низшие, но и самые высшие устремления человека могут оставаться бессознательными. Он провозгласил наличие более глубокого, чем личное бессознательное, слоя — коллективного бессознательного. Если содержанием личного бессознательного являются вытесненные комплексы, то их аналогом в коллективном бессознательном выступают общие всем людям (или — одному народу) архетипы. Достаточно трудно определить это понятие, тем более что сам Юнг неоднократно уточнял и изменял такие определения. Аналогом его являются эйдосы Платона и идеи Августина. В первом приближении это определенные изначальные образцы, пра-формы, структурирующие протекание психических процессов, фантазии и поведения. Их ближайшими выражениями являются образы мифов, сказок и тайных учений. Именно здесь архетипы впервые приобретают осознаваемую форму, главным образом посредством символов, повторяющихся в текстах и фантазиях разных народов (см. «Архетипы коллективного бессознательного», 141). В отличие от знаков, «символ — это термин, имя или изображение, которые могут быть известны в повседневной жизни, но обладают специфическим добавочным значением к своему обычному смыслу. Это подразумевает нечто смутное, неизвестное или скрытое от нас» (141, с. 25). Для правильного понимания символов им необходимо давать «нумипозное» (божественное) толкование, выявлять их высший, «анагогический» (Зильберер) смысл. По мере погружения в бессознательное архетипы предстают перед нами как определенные личностные воплощения, герои или персонажи (сходным образом и юнговские «комплексы» обладали «собственным голосом», в чем сказалось исследование расщепления личности при шизофрении). Юнг описал несколько таких архетипов в их невротическом и мифологическом воплощении. Первый — это Тень. Собственно говоря, это некоторый пред-архетип, аналог личного бессознательного. Это изнанка нашего Я, или, вернее, его социально-обращенной стороны — Маски. Здесь сосредоточены все негативные, вытесненные части личности, и потому дальнейшее погружение в

бессознательное невозможно без преодоления своей Тени, без встречи со своим двойником, «черным человеком». Следующий архетип — Анима или Анимус. Это воплощения идеального мужского и женского начала, с которыми мы встречаемся в своей душе. Их символическим выражением могут являться образы коня, воды и т.д. Кроме этих, Юнг описывал также «архетипы» «мудрого старика/мудрой старухи» (символ учителя), «дитя» (образ умирающего-возрождающегося бога-ребенка, символ обновления) и др. Центральное же место занимает архетип самости, побуждающий человека к процессу индивидуации и целостной интеграции своей личности. В отличие от центра сознания Я, самость является центром всей личности в единстве сознательной и бессознательной частей. А следовательно, самость никогда не может быть данной, известной, осознанной. Она есть лишь идея, регулятивный принцип, ведущий личность путем самопознания. Она может воплощаться в образах и героях мифов, в таких символах, как мандала (сочетание вписанных друг в друга кругов и квадратов) и тао (китайские инь и ян, взаимопереход и дополнительность оппозиций жизни/смерти, мужского/женского и т.д.) (см. рис. 3).

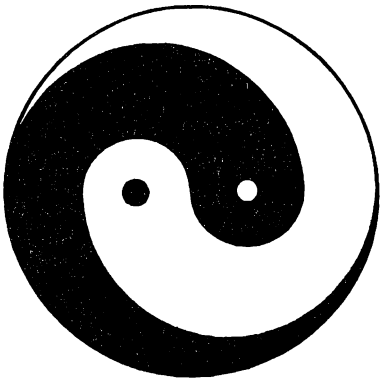


а) *б)*

Рис. 3

Два изображения мандалы. Первое (а) принадлежит пациентке, проходившей сеансы психоделической психотерапии (см. Грофа). Второе (б) т.н. «солнечное колесо», часто встречающееся в архаической живописи. Символ мандалы, по Юнгу, один из наиболее универсальных и

распространенных в человеческой культуре. Он является выражением идеи целостности и единства души человека и всего человеческого рода. Появляясь в рисунках и сновидениях больных, он свидетельствует о пробуждающейся самости и начале выздоровления.



в)

Родственный мандале символ тао, выявляющий вечное движение и взаимоперетекание мужского и женского, темного и светлого начал (инь и ян). По мысли Юнга, бессознательное «двуполо» и дифференциация возникает лишь на уровне сознания. Однако с его развитием душа вновь должна обрести утерянную целостность. Поэтому еще одним значением символа будет единство и взаимопревращение сознания и бессознательного.

Мы видим, таким образом, в юнговской концепции попытку «гуманитаризировать» психоанализ, ввести более сложно структурированное понимание бессознательного и выработать новый язык его описания. Фрейд очень рано стал говорить об общем всем людям, «коллективном» уровне бессознательного (см., напр., главу о типических сновидениях в «Толковании...»). Как и Юнг, он считал мифы, предания и искусство тем материалом, в котором нам сказывается древняя истина бессознательного. Но, усматривая в «великой мощи религии» ту же природу, что и в невротических состояниях, Фрейд оставался в ее понимании «реалистом». Именно частица реальности, скрытая в пра-историческом начале и искажаемая позднейшими культурными напластованиями, сообщает истинность (и действенность) и религиозным феноменам, и невротическим симптомам. Часто эта «историческая правда» понимается Фрейдом как некое событие,

произошедшее в древности и возвращаемое из прошлого подобно вытесненным содержаниям*. Для Юнга же коллективное бессознательное есть реальность символическая. Такова она не только по способу своего проявления (и соответственно понимания), но и по самой своей сути. Она есть некая сверх-реальность, предположение которой только и может придать смысл любому иному бытию. Движение «от реального к реальнейшему» резко разводит Юнга с классическим психоанализом и вводит его психологию в пространство символически понимаемой культуры.

Характерным образом эта пограничность юнговской концепции и амбивалентность ее отношений с психоанализом Фрейда может быть прослежена в известном докладе «Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству» (1922 г.). Тема эта чрезвычайно значима для учения Юнга (и, как мы уже понимаем, не только для него), можно сказать, что она образует смысловое ядро его подхода. И начинает он свои размышления с решительного размежевания «епархий» психологии и искусства. Психология, по мысли Юнга, может заниматься лишь изучением «процесса художественного образотворчества», «художнической деятельности» и не может претендовать на постижение самой сокровенной сути искусства, доступной только художественно-эстетическому рассмотрению (141, с. 267-268). Претензия психологии на объяснение «всего» искусства является примером редукции и именно она имеет место во всех фрейдовских интерпретациях художественных произведений, сводящих их к личностно-биографической сфере (да еще и трактующих последнюю по аналогии с «невротической ментальностью»). Фрейд не ухватывает ничего специфического для искусства, сводя его к общечеловеческим проблемам автора, обвиняет Юнг, как бы забыв, что страницей раньше назвал это родовым признаком любого психологического рассмотрения. И отсюда он прямо переходит к проекту аналитической психоло-

* В контексте психологии индивида реальность этого пра-исторического события есть именно психическая реальность. На это нам указывает «революция 1897 года», состоявшая в отказе от опоры на реальные события в объяснении происхождения неврозов (теория совращения) и переход к объяснению психического психическим (теория фантазмов и Эдипового комплекса). В «психологии народов» этот принцип Фрейдом строго не соблюдается.

гии, которая должна наконец-то порвать с «медицинскими предрассудками» и подступиться к самому смыслу произведения (141, с. 273). Первое, что такая психология должна понять, это то, что произведение «это такая вещь, у которой нет личности и для которой личное не является поэтому критерием. И особенный смысл подлинного произведения искусства как раз в том, что ему удается вырваться на простор из теснин и тупиков личностной сферы, оставив далеко позади всю временность и недолговечность ограниченной индивидуальности» (там же). Далее Юнг говорит о двух типах художественных произведений: полностью подчиненных воле автора и независимых от него, «приносящих с собой свою форму»; о двух типах автора: интроверте и экстраверте («Для интровертивной установки характерно утверждение субъекта с его осознанными намерениями и целями в противовес притязаниям объекта; экстравертивная установка отмечена, наоборот, покорностью субъекта перед требованиями объекта» [141, с.275]); и соответственно о двух типах психологического изучения искусства. Естественно, что понять его может только та психология, которая с должным почтением отнесется к «золотому сиянию высокого творчества». Именно такого отношения к себе требует второй тип произведения, который и оказывается тайной любого творчества вообще «интровертивное» же отношение автора (и читателя-психолога) к тексту представляет собой не более чем рационализацию бессознательных влияний, попытку подчинить их субъективному диктату.

Безусловно, Юнг отмечает здесь чрезвычайно существенную черту художественного произведения — его относительную независимость от своего создателя. Достаточно вспомнить пушкинскую Татьяну, которая, к удивлению поэта, «взяла и выскочила замуж», или мандельштамовское «то, что я говорю, говорю не я». Но от того, как мы поймем эту особенность, как мы ответим на вопрос: «А кто же все-таки говорит?», — очень многое зависит. В частности, зависит то, останемся ли мы в рамках психологии, перейдем ли в сферу эстетики и теории литературы или займемся метафизическими изысканиями. «Не мы говорим языком, а язык говорит нами», — сказали бы (и скажут в соответствующей главе) структуралисты; «я это тот,

кто говорит „я"» (Э. Бенвенист). «Художником „владеет" форма произведения», — сказали бы близкие к структурализму литературоведы, поэтому-то лучше говорить не о «произведении» (кем-то произведенном), а о «тексте» (Р. Барт). «Говорит язык, который есть дом бытия», — скажет М. Хайдеггер... Юнг же явно «романтизирует» эту отчужденность автора от собственного творения. Голосом художника говорит «коллективное бессознательное» человеческого рода, нечто значительно более мудрое и мощное, чем его малое Я. Именно оно (но не фрейдовское ОНО) является истинным субъектом высказывания (143, с. 300). Правда, не любого, а именно истинного высказывания, архетипического, каковым и является, в частности, подлинное произведение искусства. Архетип — содержание коллективного бессознательного, — таким образом, выступает одновременно и как побудительная причина (энергия), и как формальная (априорные категории, оформляющие деятельность воображения и других психических процессов). В анализируемом докладе акцент делается на последней ипостаси архетипа (формотворческой возможности, реконструируемой из уже реализованного художественного произведения), но без учета «психо-энергетического» измерения выводы Юнга остаются непонятными.

Так Юнг понимает искусство. А какое же понимание психологии из этого возникает? Прежде всего мы видим, что развиваемая здесь концепция явно не желает оставаться только психологией. Ей тесно в очерченных рамках, и она недвусмысленно берется объяснять саму суть и смысл искусства. При этом вполне естественно происходит двойной сдвиг: психология «гуманитаризируется», включает в себя изучение структурно-формальных связей, и искусство «психологизируется», рассматривается с точки зрения его порождения мировой душой (коллективным бессознательным), замещающей индивидуальное и природное бессознательное Фрейда. Но различия психологии и искусства все же остаются. Оставаясь наукой, психология пытается истолковать художественное явление, обнаружить в нем скрытый смысл, становится во внешнюю позицию. «Вопрос о „смысле" не имеет с искусством ничего общего. Когда я смотрю на искусство изнутри, я волей-неволей должен подчиниться

правде этого закона. Когда мы, напротив, говорим об отношении психологии к художественному произведению, мы стоим уже вне искусства, и тогда ничего другого нам не остается: приходится размышлять, приходится заниматься истолкованием, чтобы вещи обрели значение, — иначе мы ведь вообще не можем о них думать» (143, с. 280). Однако, как показывает развитие юнговской психологии, и это различие оказывается преодолимым. «Не толковать, но понимать», — так можно было бы сформулировать юнговскую максиму в отношении к проявлениям бессознательного (позже ее провозгласит Э. Фромм, вложив несколько иной смысл). Кроме собственных изысканий Юнга, основой этого подхода послужили открытия Зильберера. В 1909 году он описал так называемый «функциональный феномен», названный Фрейдом вторым по значимости открытием в теории сновидений после его описания «вторичной обработки». Зильберер заметил, что в состоянии между сном и бодрствованием, когда мысли легко и непосредственно превращаются в зрительные образы, последние зачастую изображают не предмет или желание, а «состояние» самого сновидца, некий «процесс» (например, усилие проснуться, попытку разрешить проблему и т.д.). Отсюда могли следовать сразу два вывода: во-первых, что содержанием сновидения может быть не только вытесненное желание и, во-вторых, что таковым содержанием могут выступать «высшие психические процессы». Здесь уже совсем недалеко до юнговской идеи «мудрого» и «истинного» бессознательного, поддающегося лишь «проспективному», повышающему толкованию. Но если так, то собственно толкование является невозможным, ибо часть (человеческое Я, разум) не может познать целого, да и ненужным, — не толковать, а слушать нужно «голос бессознательного» (говорящий им говорит тысячью голосов) (141, с. 284 и 143, с. 300). Это и понятно, если учесть, что юнговское бессознательное, с одной стороны, слой гораздо более глубокий, чем фрейдовское (оно ведь никогда не было осознано), а с другой — гораздо более явно себя выражающий в символах, архетипических образах и фигурах (оно вовсе не скрывается механизмом вытеснения) (см. схему на рис. 4).

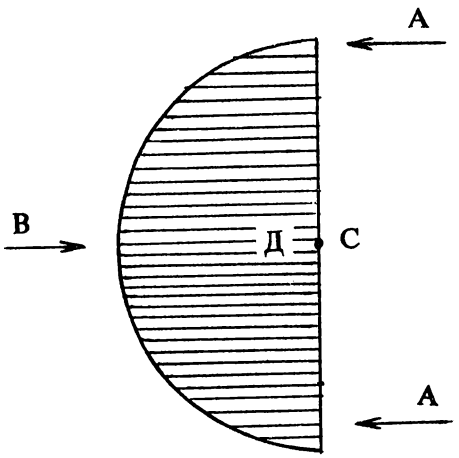


Рис. 4

Эта схема иллюстрирует всю сложность юнговского понимания психики. Автор предлагает усовершенствовать не только фрейдовское представление о бессознательном, но и психоаналитическую структуру психики и Я. Область В — это сфера взаимодействия эктопсихических функций сознания с внешним миром. К таким функциям Юнг относит мышление, ощущения, интуицию и чувства. Эта сфера сознания в свою очередь граничит с эндопсихическими функциями (Д): памятью, субъективными компонентами функций и инвазиями. Эти компоненты сознания направлены на переработку внешней информации и взаимодействие с бессознательным. Необходимо иметь в виду, что Я существует в сложной динамике эндо- и эктопсихических функций, имеет как бы внешнюю и внутреннюю стороны. На схеме оно изображено точкой Д. Область А — это преддверие сознания, его выход к личному бессознательному. Здесь Я оказывается в точке С, оборачиваясь своей теневой, скрытой от субъекта стороной.

«Выйдя из детства, человек не может принять мир, в котором нет родителей, и создает сам себе справедливого Бога и добрую природу, две самые худшие антропоморфные фальсификации, которые можно придумать», — писал Фрейд Юнгу в 1910 году. Вряд ли его мог понять будущий автор идеи «голоса всего человечества», живущего в нас. В свою очередь отец психоанализа, писавший: «Эрос и Логос — мои боги», не мог принять содержание бессознательного, которое принципиально разумно не обосновано и не может быть разумно опровергнуто. Архетипам, считал Юнг, «нечего делать с разумом» (143, с. 300).

Есть ли что разуму делать с ними? И что это может быть за разум?

Юнговское учение, аналитическая терапия, а в миниатюре — любой его текст демонстрируют нам образ такого «логоса». Говоря о формальных отличиях «экстровертивного» типа произведения, Юнг пишет: «Здесь естественно было бы ожидать странных образов и форм, ускользающей мысли, многозначности языка, выражения которого приобретают весомость подлинных символов, поскольку наилучшим возможным образом обозначают еще неведомые вещи и служат мостами, переброшенными к невидимым берегам» (141, с. 277-278). Нужно ли добавлять, что «экстравертивная психология» вполне соответствовала этому образу? Нужно ли удивляться, что в юнговских работах «содержание цитат не вмещается в рамках работы», а в его терапии «одно неизвестное объясняется другим неизвестным» (Виттельс: 141, с. 143)? Ведь человек, по Юнгу, и призван выразить неизвестное еще более неизвестным (143, с. 302). Конечно, на рационалиста Фрейда подобные мысли не могли произвести впечатления (а сказаны они были как раз в отношении любви-Эроса). Каждое сновидение имело для него элемент, связывающий его с неведомым, и через широко понимаемое либидо психика соединялась с бесконечностью непознаваемой природы, но это лишь учит наш разум смирению, а вовсе не требует отказываться от него. Что мы сможем ему противопоставить?

Усложнив отношения Юнга с научным сообществом, подобные особенности его текстов и мышления вместе с тем способствовали его широкому влиянию на художественную интеллигенцию. Так, громадное и прямое влияние оказала аналитическая психология на творчество Германа Гессе. Вследствие нервного потрясения он был вынужден обратиться в апреле 1916 года к ученику Юнга И.Б. Ланге, у которого и прошел 72 психоаналитических сеанса. Впоследствии писатель всерьез увлекается психоанализом, изучает труды Фрейда, Юнга, Штекеля, повторно берет сеансы у Лонге и самого Юнга, ведет с последним активную переписку. В 1920 году Гессе пишет своему другу: «После войны и нескольких лет, потерянных на чиновничьей службе, я уже не мог начать с того места, на котором остановился... я научился по-новому смотреть на мир, а именно путем сопереживания времени и психоанализа я со-

вершенно переориентировал свою психологию» (39, с. 529). Писатель и впоследствии активно пользуется анализом как средством самопознания и терапии, само свое творчество рассматривает как непрерывный процесс индивидуации. Вместе с тем, входя в духовный опыт литератора, аналитическая психология претерпевала своеобразный «перевод» на язык художественных принципов построения произведения. Так, в романе «Степной волк» герои не являются целостными «характерами», а воплощают отдельные архетипы — стороны души. Сама сюжетная линия романа может интерпретироваться как схема индивидуации — «инициация во внешний мир» заканчивается неудачей и сменяется «инициацией в мир внутренний». В таких поздних романах, как «Игра в биссер», уже сложнее отыскать прямые воплощения архетипов «по Юнгу» (хотя они, безусловно, есть), однако сохраняется главный прием «драматического» построения романа, в котором герои являются не целостными, а взаимодополнительными персонажами, некими знаками-символами разных сторон души автора. Любопытно, что сходные художественные открытия могли применяться писателями и без прямого влияния аналитической психологии. Например, в романе «Волшебная гора» Томаса Манна (как раз друга и поклонника Фрейда, а не Юнга) с легкостью обнаруживаются многие архетипические символы, а в его же «Иосифе и его братьях» смешение разнообразных мифологических мотивов подчинено сюжетной схеме индивидуации героя. Лучшим изложением концепции архетипа С.С. Аверинцев считает слова Т. Манна: «...В типическом всегда есть очень много мифического, мифического в том смысле, что типичное, как и всякий миф, — это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные ей приметы» (2).

Таким образом, мы видим, как причудливо переплелись в учении Юнга наука о душе и гуманитаристика, психическое и культурное. Сказалось это и на содержании концепции, и на тех текстовых и терапевтических формах, в которых она находила свое выражение, и на ее восприятии. Осуществлялся двойной сдвиг: искусство, культура, миф понимался психологически (через процесс индивидуации как основную ось структуры пси-

хического) и **научно** (через выявление общего и типологизацию); другой же стороны, психическое понималось на основе **«формальной каузальности»** и описывалось в **полулитературной форме** (см. 2 и 83). Все это в корне отличает юнговское понимание бессознательного (и культуры) от разного рода его структуралистских интерпретаций (К. Леви-Строссом, Э. Бенвенистом и т.д.). Юнговское бессознательное не индивидуально, но психологично. Оно представлено в образах и фигурах архетипов, обладающих собственным голосом и лицом. Примером тому служит описание самости как «психологической структуры субъекта до всякого развития сознательной личности» (самость является центром всей психики, не совпадающим с центром сознания — Я) (142, с. 63). Вместе с тем бессознательное трактуется Юнгом «символически», опасность чего Фрейд предвидел еще в связи с открытием «функционального эффекта». Он видел в этом отход от нововведений психоанализа к старой склонности давать абстрактно-философские интерпретации феноменам бессознательного (167, с. 648). И опасения автора психоанализа имели под собой серьезные основания — ведь символическая трактовка психики опасна выходом не только за рамки индивидуально-психического, но и утратой какого бы то ни было реально-бытийного понимания души. Стоит прислушаться к замечанию Фрейда: «Когда слышишь от Юнга, что **„инцесткомплекс"** надо понимать только символически, что ведь реально он не существует, ведь дикарь не чувствует никакого влечения к старухе, но предпочитает молодую и красивую женщину, то хочется допустить, что слова **„символически"** и **„отсутствие реального существования"** означают именно то, что в психоанализе называется **„бессознательно существующим"**, если принять во внимание его проявления в виде патогенного действия; таким образом, то есть прибегая к слову **„символически"**, хотят разрешить кажущееся противоречие между бессознательно существующим комплексом и отсутствием его **„реального существования"** в сознании» (149, с. 71-72). Современный критик символизма спрашивает: «Способен ли символ указывать на то, что безусловно другое, чем он, символ?» (20, с. 52). Безусловно, другим, несхожим, не подобным символу выступает только бытие, опыт реального. Здесь символ упирается в безусловно другое себе, в самосимволизируемое, в ад (последнее положение автор находит у одного из выдающихся «философов

символа» А.Ф. Лосева). Собственно говоря, именно такую роль бытийно определенного, большего, чем Я и сознание, «иного» играет во фрейдовской концепции libido. С этой точки зрения становятся понятными его претензии к юнгианству: «На самом же деле из симфонии мироздания выхватили несколько культурных обертонов и вновь прошли мимо первобытно мощной мелодии влечений» (149, с. 70). Пожалуй, «архетип» Юнга, как бесконечный предел символизма, мало подходит на роль «другого», по отношению к символу. Как правильно замечает Фрейд, в этом споре речь идет не о «сексуальном жаргоне», а об «аде реальности», которая не зависит от нашего сознания — индивидуального или символического.

Иной поворот эта же проблема приобретает в приложении к терапии. Юнг предлагает дополнить психоанализ «психосинтезом», направленным на восстановление единства личности в ее устремленности в трансцендентальные сферы сверх-личного бессознательного и включенности в жизненные задачи. Процесс терапии совпадает с процессом индивидуации, Юнг описывает его как разочарование в интеграции во внешний мир и затем разворачивание интровертивного углубления в собственное бессознательное, с выходом к над-личностным сферам (именно так воспринимал он собственный путь выхода из кризиса в отношениях с Фрейдом). Собственный подход он иногда называл «западной йогой», а терапевт, по его мысли, должен был занять место учителя-гуру (многие религиозно ориентированные мыслители в свою очередь отмечали необоснованность подобных претензий психотерапии [см. 38]). Естественно, что Фрейд не мог согласиться с такой трактовкой терапии. Ему был ближе пастор Пфистер из Цюриха, выявляющий с помощью анализа сексуальную подоплеку религиозно-мистических фантазий, чем аналитик Юнг, превращающий терапию в квази-религиозное учение. Критическая установка анализа вполне достаточна для лечения, и синтез наступает в его результате автоматически, утверждал он. Возможно, аналитику и приходится иногда брать на себя роль воспитателя, но никогда не следует выдвигать ее на первый план, тем более в ущерб роли врача и исследователя. Иначе он лишь будет отвлекать больного от «первой частицы реальности, с которой ему приходится считаться» — его болезни, — в мир грез и иллюзий (149, с. 73). Здесь мы видим, как Фрейд оказывается близок в своем ограничении притязаний на

авторитет к современным философам. Вот каким примером поясняет принципы новой этики А. Глюксман: «...Существуют два типа врачей: одни — назовем их скромными медиками — лечат от какой-то хорошо известной определенной болезни, другие — назовем их медиками-гордецами — воображают себя магами, способными преподнести всем идеальное абсолютное здоровье. Я предпочитаю первый тип врачей и соответствующую терапию, когда врач скромно признается, что он не знает, что же такое полное и абсолютное здоровье и как его дать человеку, но он хорошо знает определенную болезнь и знает, как с ней бороться. Несомненное и достоверное знание об абсолютном здоровье не является условием существования медицины» (40, с. 87). Конечно, необходимо видеть за болезнью человека, чтобы окончательно не заслонить его совокупностью симптомов и функций, однако такое видение и чрезвычайно опасно — оно наделяет смотрящего неподъемными полномочиями и авторитетом. Может ли он знать, что такое человек?

Зигмунд Фрейд, во всяком случае, старательно избегал роли воспитателя, как и столь часто приписываемой ему роли пророка и основателя религиозного движения. Возможно, началом расхождения с Юнгом стало как раз различное понимание будущих форм и задач психоаналитического сообщества. Трудно удержаться, чтобы не процитировать восторженное описание будущего психоанализа из письма Юнга Фрейду в феврале 1910 года: «Я думаю, мы должны дать ему время просочиться в людей в самых разных центрах, оживить среди интеллектуалов чувство символа и мифа, незаметно превратить Христа снова в пророческого Бога вина, которым он и был, и впитать экстатические инстинктивные силы христианства для **единственной** цели — сделать культ и священный миф тем, чем они действительно являются, — пьянящим праздником радости, на котором человек обретает дух и святость животного» (177, с. 146). Что мог ответить на это Фрейд? «Ну и бурное у Вас вдохновение; оно докатывается до меня, как раскаты грома...». И чуть ниже: «Я хочу, чтобы Братство * стало религиозной организацией не в большей степени, чем хотел бы этого от Добровольного пожар-

* Речь идет об «Этическом братстве», организации, предлагавшей союз аналитической ассоциации. Юнга не удовлетворял светский характер идеологии братства. Впрочем, слова Фрейда в полной мере относятся и к психоаналитическому сообществу.

ного общества». Ирония всегда помогала ему держаться на достаточном расстоянии от религиозного экстаза. Непризнанный же в психоаналитическом отечестве Юнг вынужден был, по примеру Моисея и самого Фрейда, избрать новый «народ» и новое «отечество», достойные великого призвания...

Разумеется, теория архетипов коллективного бессознательного и концепция индивидуации не исчерпывают и малой доли наследия Юнга. Однако можно вполне уверенно говорить, что они составляют смысловое ядро его учения. Разные его стороны оказали глубокое воздействие на многочисленные сферы культуры: юнговская теория до сих пор используется в психологии, хотя и во все более неожиданных интерпретациях ее основных понятий (например, экстраверсии и интраверсии); анализ архетипов вошел в арсенал литературоведения и психологии народов (антропологии); понимание причинности через принцип синхронности (соотносительной одновременности происходящих событий, не связанных каузально) привлекает внимание методологов науки и самих ученых в самых различных областях знания. Но, разумеется, главной проблемой, поставленной Юнгом, явилось отношение личности к сверх-личному, транс-персональному. Проблема эта получила дальнейшее развитие как в области психотерапевтических подходов (в гуманистической психологии, психосинтезе Р. Ассаджоли, трансперсональной терапии С. Грофа), так и в художественной литературе.

Конечно, можно обвинять Юнга в архаизации современности (сведении ее к проявлениям архетипов) и в модернизации архаики (привнесении в мифологию несвойственного ей мотива индивидуации), в смешении психологического и культурно-исторического, в недооценке индивидуального и исторического перед общим и типическим. Можно с укоризной изобличать биографические зигзаги его судьбы, увлекавшие его и в сторону сугубо личной полемики, и в сторону сомнительной политической и идеологической ангажированности. Но нельзя только забывать, что основной путь вел Юнга к борьбе за идеалы «воссамления» человека, за преобразование демонов ночи бессознательного в гениев и муз человечества. А оценить сделанное на этом пути, как и результаты всех смешений и смещений жанров в глубоко индивидуальном стиле Юнга, каждый сможет самостоятельно, обратившись к его произведениям.

ФРЕЙДОМАРКСИЗМ И ТЕРАПИЯ ТЕЛА

Еще в 1913 году известный психиатр, в будущем — один из ведущих представителей экзистенциализма, К. Ясперс утверждал, что в психоанализе так перемешаны процедуры объяснения и герменевтического понимания, натурализм и ментализм, что это выводит психоанализ за пределы и естественных, и гуманитарных наук. Мы уже видели, что именно эта особая пограничность психоанализа, укорененная в культурных антиномиях XIX-XX веков, и стала залогом его всепроникающего влияния на современную науку. Кроме весьма осторожных методологических оценок, подобных ясперсовской, психоанализ вызвал к жизни и многочисленные попытки прямого синтеза социального и биологического, гуманитарного и психологического знания. Зачастую они носили весьма радикальный характер. Однако, по меткому замечанию известного философа, в психоанализе нет ничего интересного, кроме его крайностей (133).

Именно подобными крайностями снискал себе известность один из первых фрейдомарксистов и апологетов «сексуальной революции», основатель телесно ориентированного психоанализа и изобретатель фантастической жизненной энергии «оргона» В. Райх. Впоследствии Фредерик Перлз назовет его жертвой беспорядочного мышления и семантических ошибок. Однако он же и признает, что неожиданные совмещения социального, психологического и физиологического планов приводили Райха к удивительным открытиям и к постановке новых проблем.

Вильгельм Райх родился в Галиции (в те времена — части Австро-Венгерской империи) в семье еврейского крестьянина 24 марта 1897 года. Будучи приверженцем немецкой националистической идеологии, отец Райха изолировал своих детей и от еврейских, и от украинских сверстников. Очень теплые и близкие отношения с матерью были прерваны ее внезапной смертью. Она покончила с собой, когда Вильгельму было 14 лет (по одной из версий, в результате того, что Райх раскрыл отцу ее любовную связь). Через 3 года умер от туберкулеза и

отец. Продолжая учиться, Райх вынужден был в полную силу заниматься семейной фермой.

В 1916 году война выгнала Райха из родного дома. Он поступил на службу в австрийскую армию, стал офицером, воевал в Италии. В 1918 году он поступает в медицинскую школу при Венском университете и через год начинает психоаналитическую практику, становясь членом Венского психоаналитического общества. В университете Райх знакомится с Анни Пинк, которая становится его пациенткой, а впоследствии — первой женой. Здесь же он увлекается политикой и марксистской теорией.

Райх принадлежал к новому поколению психоаналитиков, не учившихся непосредственно у самого Фрейда и заставших психоанализ уже достаточно сформировавшимся как теория и как общественный институт. Тем не менее отношения с отцом психоанализа существенно повлияли на судьбу Райха. В 1922 году он получает медицинскую степень и становится первым клиническим ассистентом Фрейда в основанной тем Венской психоаналитической клинике. Позже Райх становится ее вице-директором, а в 1924 году — директором ее семинара по психоаналитической терапии. Это было первое чисто аналитическое учебное заведение, и многие начинающие проходили личный анализ у Райха. Самого же его преследовали в этом неудачи. Его личный анализ у разных психоаналитиков несколько раз прерывался, а Фрейд в 1927 году отказался его анализировать. Дело в том, что членов так называемого «внутреннего кружка» Фрейд не анализировал (по-видимому, наученный горьким опытом «трансфера» с Адлером и Юнгом) и не стал делать для Райха исключения. Для последнего же это стало причиной серьезной обиды, которая, вкупе с нарастающими теоретическими разногласиями, привела к конфликту. Фрейда, в свою очередь, отталкивали как марксистские увлечения Райха, так и его провокационные заявления о том, что причиной невроза являлось отсутствие сексуального удовлетворения.

Тем не менее Райх продолжал исполнять свои обязанности в клинике. Одновременно он вступает в коммунистическую партию и в 1929 году активно участвует в создании первых клиник сексуальной гигиены для рабочих. Задачей этих центров, в полном соответствии со взглядами Райха на сексуальное

раскрепощение масс, было предоставление информации и просвещение в вопросах контроля рождаемости, полового воспитания, профилактики заболеваний и т.п. Эту работу он продолжает в Германии, куда переезжает в 1930 году для прохождения личного анализа у Шандора Радо, ведущего берлинского психоаналитика. Другой причиной переезда было давление венского сообщества, не одобрявшего политическую ангажированность Райха.

Вскоре внутреннее объединение психоанализа с марксизмом оказалось невозможным примирять с внешней реальностью. В 1933 году Райха исключили из Германской коммунистической партии, не разделявшей его сексуального радикализма. В 1934-ом его отторгла Международная психоаналитическая ассоциация. С этого времени Райху пришлось работать в полной изоляции, ведя ожесточенную полемику на нескольких фронтах. Исследователи замечают: «В его случае некоторая доля параноидальности представляла вполне реалистическую оценку ситуации, а вовсе не иррациональную или неоправданную склонность» (166).

В 1933 году Райх эмигрирует в Данию. К этому времени он расстается со своей первой женой и вступает в брак с Эльзой Линденберг, балериной и членом коммунистической партии. Спорные теории и взгляды вызывают огонь критики, и Райх с женой вынуждены вскоре покинуть Данию, а затем Швецию. В 1934 году они переезжают в Осло, где живут и работают в течение пяти лет. Однако травля не прекращается и здесь, все большее неприятие вызывают не только сексуалистические построения Райха, но и его новое увлечение — эксперименты с биоэнергетикой. Ухудшаются и в конце концов приводят к разрыву его отношения с Эльзой.

С будущей третьей женой, Ильзой Оллендорф, Райх встречается уже в Нью-Йорке, где ему был предложен пост адъюнкт-профессора медицинской психологии Новой школы социальных исследований. Здесь он вновь собирает свою лабораторию и вскоре организует Институт Оргона (т.е. жизненной энергии, которая, по мысли Райха, лежит в основе всех органических процессов и является биологическим эквивалентом либидо). С 1950 года он ведет эксперименты с «аккумуляторами оргона» — специальными аппаратами, накапливающими «энергию» и

помогающими излечению многих заболеваний. Собственно говоря, это было повторение известных «магнетических» опытов Месмера (см. 137). Во многом сходной стала и судьба авторов этих идей.

В 1954 году распространение оргонных аккумуляторов было запрещено на основании того, что претензии их создателя на успешное лечение безосновательны. Также запрещены были многие книги Райха. Не послушавшись запрета, он продолжал свои исследования. Слова Райха о том, что суд не может компетентно судить о полученных фактах, и его поведение были расценены как неуважение к суду, и он был заключен в тюрьму на 2 года. В 1957 году Райх скончался от сердечного приступа в федеральной тюрьме, оставаясь до конца верным своим открытиям и заблуждениям.

Драматическая и в достаточной мере авантюрная биография Райха предопределялась его интеллектуальной склонностью доводить до крайности определенные положения психоаналитической теории, то давая им излишне буквальное истолкование, то, напротив, произвольно смешивая различные семантические планы. В результате психоаналитическим понятиям сопротивления и защиты было найдено физическое соответствие в «мышечной броне», либидо — в оргоне, а вытеснение трактовалось как социальная репрессия, противостоять которой может лишь революционное освобождение сексуальной энергии. По поводу последнего Райх писал: «Что будет пациент делать со своей естественной сексуальностью, освобожденной от подавления? — Фрейд ничего не говорил по этому поводу, даже не признавал самого этого вопроса, как выяснилось позже. Наконец, из-за избегания этого вопроса, Фрейд сам создал гигантские теоретические трудности, постулировав биологический инстинкт страдания и смерти». Конечно, можно видеть здесь лишь путаницу и недиалектичность мышления, подобную той, которую Фрейд усматривал у Адлера (в противоположность Райху, тот вообще отрицал вытеснение): «С самого начала Адлер обнаружил полное непонимание вытеснения. Во время одной дискуссии в Вене он заявил: если вы спросите, откуда берет начало вытеснение, то вы получите ответ — от культуры. Но если вы потом снова спросите, откуда берет начало культура, то вам ответят: от вытеснения. Вы видите, таким образом, что дело идет лишь о

фонтлировании словами. Даже небольшой доли остроумия, которое Адлер обнаружил в своем «Нервном характере», было бы достаточно, чтоб указать ему выход из вышеприведенной хитросплетенной аргументации. За этим кроется только одно: культура зиждется на результатах вытеснения прежних поколений и от каждого нового поколения требуется сохранение этой культуры путем аналогичного вытеснения. Я слышал о ребенке, который счел себя одураченным и начал кричать лишь потому, что на его вопрос: откуда берутся яйца? — он получил ответ: от кур; на следующий вопрос: а откуда берутся куры? — он получл ответ: из яиц. Разумеется, здесь не было игры словами, и ребенку была сказана правда» (см. 31, с. 122; см. также 149, 83). Фрейд писал это в 1914 году, а в 1969-м Ф. Перлз пишет уже в другой связи: «Вопрос: „Как много ангелов могут танцевать на кончике иглы?" — был дешевым трюком, смешивающим символы и предметы. „Что появилось вначале — курица или яйцо?" — не только приостанавливал общую картину постоянного процесса, но и особым образом упускал отправную точку — „какая курица, какое яйцо?" Райх был типичной жертвой подобного беспорядочного мышления» (161). Все это, видимо, справедливо. Но мы помним психоаналитический урок о том, что часто ошибка высказывает суть дела с большей отчетливостью, чем логически безупречное мышление. И, может быть, «диалектика» была для Райха слишком простым решением вопроса?

В двух сферах Райх оказался первопроходцем, торившем пути будущим ис- и по-следователям: в терапии и в марксистско-аналитической социальной психологии (третьим направлением можно считать ориентированную на последнюю социальную практику). В терапии им был сделан важный шаг в направлении более активного и широкого воздействия на пациента, по сравнению с классическим психоанализом. Здесь Райх присоединился к череде «ревизионистов» психоаналитической техники, последовательно отторгнутых Фрейдом. В их числе оказались — О. Ранк, выдвинувший теорию «травмы рождения»; Ш. Ференчи, пропагандировавший «активный» анализ с более смелой включенностью терапевта в отношения с пациентом; В. Штекель, сторонник краткосрочной и наступательной терапии, направленной на актуальный конфликт... Как терапевт, Райх

также подхватил освобождающе-лечебную направленность психоанализа и меньше уделял внимания его познавательной стороне.

Его главным терапевтическим открытием стал так называемый «мышечный панцирь» (или «броня») — индивидуальный паттерн защит и сопротивлений, образующий характер человека, и телесно выраженный в наличии тех или иных мышечных блоков, зажимов и т.д. Развивая фрейдовское учение о характере, Райх предположил, что характер образуется в результате подавления сильных эмоциональных импульсов (главным образом сексуальных) и дальнейшей автоматизации подавляющих эго-защит. «Установление характерной черты... указывает на разрешение проблемы репрессии: это либо делает процесс подавления ненужным, либо превращает однажды установленное подавление в относительно ригидную, принятую в эго, формацию», — писал он. Таким образом, черта характера отличается от невротического симптома тем, что осознается как принадлежность самого Я человека, его неотрывная часть. Как эффективные защиты «невротизированные» черты трудно поддаются осознанию и лечению, однако нуждаются в них. Райх обнаружил, что характерные черты отражаются в типичных позах, мышечных зажимах и ригидности, анализ которых значительно катализирует психотерапию. Он начал свою работу с анализа телесного выражения конфликтов и эмоций пациента. Затем Райх выяснил, что методы прямого воздействия на мышечные блоки, направленные на их расслабление, могут способствовать высвобождению эмоций и либидинозной энергии.

Исходно наличие хронических мускульных зажимов связывалось Райхом с подавлением энергии либидо. Цель терапии виделась им в последовательном «распускании» блоков, высвобождении энергии, достижении «генитального характера», дающего взможность достигать сексуального оргазма. «Каждый, кто сохранил хоть каплю естественности, знает, что лишь одно не в порядке у невротиков: отсутствие полного и повторяющегося сексуального удовлетворения», — писал он. (Безусловно, здесь Райх усиливает ранние положения Фрейда, который в «Трех очерках по теории сексуальности» писал, что возможны сексуальные нарушения без невроза, но не бывает невроза без сексуальных нарушений.) Райх обнаружил, что человеческое

тело разделено на ряд сегментов, зажимы в которых подавляют различные эмоциональные и мышечные реакции. Он насчитывал семь таких сегментов: область глаз, рта, шеи, груди, диафрагмы, живота и таза. Если, например, зажим в области рта, выражающийся в слишком сжатой или расслабленной челюсти, губах и т.д., удерживает реакции плача, кусания, крика и прочее, соответствует «оральному» типу характера в аналитических терминах, то блок таза (мертвый, неподвижный таз) говорит о подавленной сексуальности. Определенные блоки ответственны также за подавление агрессивно-враждебных импульсов. Терапия заключается в последовательном, движущемся сверху вниз, снятии зажимов в сегментах тела. Основным способом такого снятия является сочетание интенсивного глубокого дыхания с прямым воздействием на определенные мышцы — посредством массажа и самомассажа, имитации рефлекторных действий (ударов, рвоты, крика и т.д.), принятия специальных поз. Работа с телом непременно должна сочетаться и закрепляться на уровне вербальной терапии и эмоционального сотрудничества с терапевтом, где производится анализ сопротивлений и многие другие классические приемы психоанализа. По мере продвижения пациента к полноценной сексуальной организации происходят глубинные личностные изменения. Райх считал, что посредством терапии восстанавливается единство «оргастического рефлекса», вместе с ним возвращается и чувство **глубины и искренности**, ранее утерянное.

В связи с этим пациенты вспоминали периоды раннего детства, когда единство ощущения тела еще не было разрушено. Как маленькие дети, они чувствовали единство с природой, чувствовали себя живыми и свободными от разрушающего воздействия культуры.

Первоначально свою терапию Райх рассматривал лишь как дополнение к традиционному психоанализу. Он обнаружил, что телесные процедуры ускоряют ход аналитического лечения, дают богатый и эмоционально насыщенный материал для анализа. Так, манипуляции с определенными мышечными блоками, при соответствующей психологической установке пациента, высвобождали давно забытые и прочно подавленные эмоции, зафиксированные в хроническом зажиме. Но, кроме того, телесная терапия давала мощное средство воздействия на такую

фундаментальную структуру личности, как характер. Фрейд считал, что травматические переживания детства могут проявиться либо в невротических симптомах, либо в чертах характера взрослого человека. Последние же не подвержены терапии и могут лишь служить ей опорой или помехой. Райх же, полагая характер сконструированным социальным подавлением инстинктивных желаний, видел в нем помеху нормальному функционированию личности и искал пути его изменения. Последовательное «распускание» мышечных блоков, отреагирование и осознание лежащих в их основе эмоций «от гнева, печали и тоски к сексуальному переживанию» и явилось терапевтическим вариантом такого пути. Телесные техники открывали каналы свободной циркуляции оргонной энергии по телу, восстанавливали полноценную «сексуальную экономию». Венцом этого процесса, как и критерием успешности терапии, считалась способность к переживанию интенсивного телесного и сексуального оргазма, приобщение к свободно текущим потокам накапливающейся и разряжающейся энергии удовольствия. В конечном итоге только это, по мнению Райха, может дать избавление от симптомов. Однако «аналитическая вегетотерапия характера» (так автор называл свой подход в поздний период его разработки) подразумевала не только работу с телом. Характер, как сложное психофизическое (эмоционально-телесное) единство, с очевидностью переживаемое в терапевтическом процессе, для своего изменения требовал и встречного движения со стороны нормального «разговорного» психоанализа. В противном случае ничто не гарантировало, что блоки не вернутся в том же самом или измененном виде.

Райховская терапия предъявляет особые требования к проводящему ее терапевту. Он должен быть предельно «продвинут» в собственном излечении и телесной интеграции, ибо в противном случае он не сможет даже заметить проблемы и блоки пациента, совпадающие с его собственными. Сам Райх, по воспоминаниям, был способен работать с самыми «трудными» пациентами (так, Ф. Перлзу посоветовали Райха как единственного терапевта, способного с ним «справиться»). Вместе с тем в поздний период своей работы постоянная необходимость защищаться и пристрастие к фантастическим построениям приводили его к излишне категорическому противопоставлению своего

метода всем остальным и отсутствию критики результатов. Тот же Перлз вспоминает, что у пациентов Райха часто встречались параноидальные симптомы, хотя и в не очень серьезной форме. Сам Перлз возводит этот факт к общей «параноидальной окраске» теории Райха (т.е. преувеличению роли «панциря» как защиты от чего-то внешнего организму). При этом он отмечает, что совершенно очевидно эти недостатки не идут ни в какое сравнение с гигантскими открытиями Райха. Мы уже видели, что именно непризнание последних некоторые исследователи склонны считать причиной и самих «параноидных» заблуждений Райха. Как и Фрейд, он считал, что люди с ненавистью относятся к тем, кто пытается разрушить их невротическое равновесие. Это представление о «заговоре невротиков» (Сартр), поддерживающих и охраняющих болезненную социальную отчужденность человека от собственной природы, было вполне в духе ранних революционно-марксистских устремлений Райха. Сегодня, тем не менее, его открытия активно используются в самых разных терапевтических направлениях. Все больше и больше школ используют в своей практике направленные на тело техники — это и работа с сознаванием тела (гештальт-терапия), и различные способы телесного отреагирования (терапия первичного крика Янова, риберфинг Грофа), и работа с образом тела (практики М. Эриксона, психосинтеза, нейролингвистического программирования), и техники прямого физического воздействия на мышечный панцирь (рольфинг, биоэнергетика Лоуэна), и многочисленные восточные гимнастики (ушу, йога). Конечно, не все эти практики являются райхианскими, однако заслуги автора «телесно ориентированного психоанализа» в реабилитации интереса к человеческой телесности неоспоримы. Так же, как и его первенство в изучении социальных механизмов формирования характера.

Последний вопрос подводит нас к теме фрейдомарксистского синтеза в ранних работах Райха. Сам фрейдомарксизм имеет богатейшую традицию, достаточно вспомнить прославленные имена представителей франкфуртской школы Г. Маркузе и Э. Фромма или обратиться к трактовке Фрейда советскими марксистами 20-х годов (например, А.Б. Залкиндом и молодым А.Р. Лурией). Подробнее эта тема будет освещаться в следующем разделе, сейчас же зададимся вопросом, как соединялись

марксизм и психоанализ, ориентации на социум и на тело в учении Райха?

«Любой социальный порядок порождает в массах принадлежащих ему людей те структуры, которые нужны ему для достижения его целей», — писал В. Райх в книге «Массовая психология фашизма» (1933), первой работе на эту тему, появившейся на много лет раньше знаменитых исследований авторитаризма и социального характера Э. Фромма. Усиливая фрейдовский тезис «культура есть результат вытеснения прежних поколений», он считал, что социальные репрессии формируют определенный тип невротизированного тела, запечатлевающий востребуемый данным обществом психологический характер. Так Райх выявлял сексуальную основу фашизма, заключавшуюся, по его мысли, в особого типа невротическом характере, формируемом на уровне патриархально-семейных отношений. В традициях воспитания мелкобуржуазной немецкой семьи он видел основу того типа психики, который оказывается восприимчивым к идеологии фашизма, к покорности и массовому влечению к вождям, к идеям национальной исключительности и т.д. «Фашизм — желание масс», — провозгласил Райх, и этот тезис стал первым предупреждением надвигающейся опасности. Фашизм дает массам возможность замещающего удовлетворения их либидинозных стремлений к возникающей в результате их фрустрации агрессивности (в отличие от Фрейда Райх отказывал агрессивности в инстинктивном статусе). Так либидо вводилось в социальную структуру. Вместе с ним вводилось и тело, «панцирь» которого рассматривался как «концентрированный социологический процесс данной эпохи» (см. 65, с. 124). В теле обеспечивается структура **социального характера** данного класса или общественной группы.

Блестяще проанализировав «секс-отрицание» современного общества, Райх призывал к революционному переходу к культуре «секс-утверждения», аналоги которой он видел в архаических матриархальных сообществах (здесь он опирался на исследование антрополога Б. Малиновского) (см. 65, с. 121). В отличие от Фрейда, он активно подчеркивал социально-революционные потенции психоанализа, возможность рационального переустройства общества: «Психоанализ в состоянии показать, что экономическая структура общества не прямо превращается

и идеологию «в голове человека», а через преломление в видоизменении функции сексуальной энергии. Более того, оказывается, что общественное ограничение цели полового влечения якобы вводят в общественный трудовой процесс новые производительные силы, отчасти в форме более сложных продуктов сексуальной сублимации, таких, как религия, мораль, наука и т.п.» (см. статью «Диалектический материализм и психоанализ»). Утопическое переустройство общества виделось Райху не просто как уничтожение всех репрессий, а как его радикальное переустройство на принципах «сексуальной экономии» (так он именовал новую науку, развивающуюся на соединении марксистской политэкономии и психоаналитической теории либидо).

«Принцип реальности есть принцип данного общества», «вытеснение есть общественная проблема», «общественное бытие наполняет как цели влечений, так и моральные сдержки», — эти тезисы Райха стали революционными для своего времени (100, с. 187, 183, 197). Они дали толчок не только сексуально-революционным общественным настроениям, но и последующим попыткам политического и философского анализа сложных взаимодействий власти и телесности, социальности и сексуальности. Так, М. Фуко в своей «Истории сексуальности» показывает, что не только «принцип реальности», но и «принцип удовольствия» определен властью, формирующей и продуцирующей наши тела и нашу сексуальность (188). Но это уже очень далеко от райховского понимания желания. Как мы уже отмечали, оно отличалось предельной конкретностью. Энергия «оргона» непосредственно явлена и ощутима в сексуальном переживании, она измерима и даже может быть определенным образом искусственно собрана, как считал Райх в конце жизни. Поэтому-то, несмотря на «космическое» понимание оргазма (как слияния с вселенским началом), Райх отрицал все квази-религиозные или мистические интерпретации либидо (например, у К.Г. Юнга). Он искал ощутимой конкретики, на которую можно было бы опереть абстрактные аналитические понятия. В частности, поэтому он не смог принять и фрейдовский «инстинкт смерти», не имеющий вещественного соответствия и не могущий стать частью психического опыта (см. 100 и 41, с. 130). Поэтому же, видя в сексуальности силу, требующую революционного освобождения, а в психоанализе единственную практику,

способную его осуществить, Райх не принимал никаких уступок «психологии Я» (поздний Фрейд) и «буржуазной морали» (Юнг, Адлер). Будущее анализа могло быть реализовано только в условиях радикального переустройства мира...

Тем не менее постепенно Райх все больше отходил от радикальных политических проектов в сторону того, что он называл «индивидуализмом», сочетающимся с критикой современной репрессивной цивилизации. Он писал: «Из-за трещины в современном человеческом характере природа и культура, инстинкт и мораль, сексуальность и успех считаются несовместимыми. Единство культуры и природы, работы и любви, морали и сексуальности, которого человечество вечно жаждет, остается несбыточной мечтой, пока человек отвергает удовлетворение биологических требований (оргастической) сексуальности. При этих условиях истинная демократия и ответственная свобода остаются иллюзией... Свою терапевтическую практику Райх рассматривал наподобие фроммовского «отрицающего жизнетворчества», дающего возможность противостоять гибельным импульсам современной культуры.

При всей кажущейся эклектичности и односторонности райховской концепции, в ней заострены реальные проблемы и науки о человеке и обществе, и самих основ человеческого существования в сегодняшем мире. Темы «культура и тело», «социальность и индивидуальная психика» получили дальнейшее развитие в исследованиях философов, социологов и социальных психологов. При всех преимуществах тонких научных и феноменологических методов, нельзя забывать, что заслуги постановки проблемы важны не менее, чем попытки ее решения. Кроме того, радикальный подход Райха к таким решениям также имел свое продолжение — в различных революционных идеологиях и контр-культурных течениях XX века, а также в психологических практиках, ориентированных на них (например, терапевтических коммунах и т.п.). В следующем разделе мы и коснемся этого социального аспекта, с такой отчетливостью проявившегося в работах В.Райха. Здесь в полной мере прозвучал революционный пафос психоаналитической терапии.

ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА И ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

В отличие от Адлера, Юнга и Райха Э. Фромм никогда не изучал психоанализ непосредственно у Фрейда и входил в него через учеников уже второго поколения. С 1920 по 1933 годы он последовательно проходил курсы анализа у Фриды Рейхманн (ученицы Ганса Сакса), Вильгельма Виттенберга (первого германского ученика Фрейда), Карла Ландауера, самого Ганса Сакса (одного из шести членов кружка Фрейда в 1909 году). Кроме того, дружеские отношения связывали его со многими известными психоаналитиками Германии, в основном критически настроенными по отношению к ортодоксальному фрейдизму. Особое место занимают здесь контакты Фромма с неофрейдистами Гарри Сток Салливеном, Карен Хорни и В. Райхом, ориентированными на социологическую интерпретацию психоанализа, в частности — в марксистском ключе.

Фромм открыл новую страницу в критике классического психоанализа и в попытках синтеза его с идеями К. Маркса. В поздней работе «Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом» он писал, что этих двух мыслителей объединяет, по крайней мере, три положения: критический настрой по отношению к «идеологиям» и «рационализациям», вера в освобождающую силу истины и ее научного познания, гуманистическое отношение к человеческим нуждам и заботам (124 и 171). Кроме того, Фромм писал об общем обоим мыслителям диалектическом духе, без понимания гегелевских истоков которого невозможны ни понимание марксизма, ни психоаналитическая работа (почему-то эти высказывания Фромма опущены в русском издании книги). Безусловно, марксизм и психоанализ имеют общие истоки, с разных сторон производя критику классической философии идеализма и субъективизма. Если Маркс делает шаг в сторону социально-исторических и экономических условий человеческого бытия, то Фрейд направлен к индивидуально-биографическим и биологическим факторам. Понимание

этих сходств и различий породило немало попыток синтезировать эти учения для выработки некой целостной теории человека как общественного существа и психологического индивида. Так, основатели франкфуртской школы социальной философии видели в психоанализе методологический пример преодоления узкого экономизма марксистской теории, хотя и не приветствовали излишне прямолинейных, на их взгляд, попыток слияния двух концепций В. Райхом и Э. Фроммом. В письме 1942 года к Лео Левенталю Хоркхаймер писал: «Психология без либидо — это не психология. Психология в подлинном смысле — это ведь всегда психология индивида. /.../ Фромм и Хорни ударились в психологию „здравого смысла" и психологизировали даже „культуру и общество" (130, с. 88-89). Франкфуртцы первого поколения настаивали на самостоятельности путей психологии и социологии. В отличие от них, второе поколение, наиболее известными представителями которого являются Ю. Хабермас и К.О. Апель, не только разрабатывает «критическую теорию общества», но и подробно исследует специфику метода психоанализа. Последняя получает герменевтическую интерпретацию. В то же время в 60-70-е годы в связи с революционными выступлениями западного студенчества вспыхивает волна интереса к трудам Райха, Фромма и Г. Маркузе. Они воспринимаются как идеологи молодежного протеста. Все это дает новый импульс фрейдомарксистским течениям в философии (например, шизоанализ Ж. Делеза и Ф. Гаттари), политике (движение «новых левых»), психологии (глубинная герменевтика А. Лоренцера).

Начало применению психоанализа к социально-психологической проблематике положил сам З. Фрейд в работе «Психология масс и анализ человеческого „Я"» (1921). В начале этой работы он писал: «В психической жизни человека всегда присутствует „другой". Он, как правило, является образцом, объектом, помощником или противником, и поэтому психология личности с самого начала является одновременно также и психологией социальной в этом расширенном, но вполне обоснованном смысле» (154, с. 422). Для объяснения феноменов массовой психологии Фрейд прибегает к аналогиям с гипнозом, рассматривая его как отождествление сверх-Я (я-идеала) в группе с единым объектом. Таким образом, он опускает структуру личности на

психологию группы, подводя ее к действию либидинозных сил по аналогии с семейными эдипальными отношениями. Правда, для этого ему приходится максимально расширить понятие либидо до Эроса Платона, то есть сделать именно то, против чего он протестовал в споре с Юнгом (154, с. 439) (в то же время фрейдовское либидо сохраняет «референцию» к первичной сексуальности и не становится целиком символической функцией). Однако эти социально-психологические штудии отца психоанализа произвели мало впечатления как на традиционно ориентированных социологов, так и на аналитиков, искавших свой путь к науке об обществе. Эриха Фромма этот путь привел к отрицанию концепции либидо и универсальности Эдипового комплекса, а в дальшейшем и к пересмотру всего здания психоаналитической концепции.

Судьба Фромма являет удивительный образец цельного воплощения собственной философии в жизненную практику, биографической укорененности научных поисков. Родился он 23 марта 1900 года во Франкфурте-на-Майне в семье еврейского виноторговца. Отец и мать Эриха происходили из богатых иудейскими традициями семей раввинов (так, к роду отца принадлежал знаменитый «Вюрцбургский рабби» Зелигман Бэр Бамбергер, авторитетнейший иудаист и толкователь Торы XIX века). В юности и сам Эрих мечтал изучать Тору и, хотя впоследствии и отошел от ортодоксального иудаизма, всегда с благодарностью вспоминал уроки своих предков, научившие его способности противостоять буржуазному обществу, ориентированному на зарабатывание денег. Жизненный мир иудаизма остался примером отрицающей практики, реализующей альтернативные общепринятым ценности творчества и подлинного коллективизма. В подобные тона была окрашена и первая встреча Фромма с анализом. Изучать его он начал в организованном Фридой Рейхман в 1924 году санатории, который в шутку называли «Торапойтикум». Здесь образовалось некое подобие коммуны, где коллегиально решались все организационные вопросы и царила атмосфера дружеского участия. Вместе с тем в санатории тщательно соблюдались правила еврейской кухни, ежедневно обсуждались тексты Библии и отмечалась суббота. Каждый член общины обязан был проходить личный психоанализ у Фриды Рейхман. Анализировала она и самого Фромма, «результатом»

чего стала их свадьба 16 июня 1926 года. В этом Фромм пошел путями Ш. Радо и В. Райха. Несмотря на близкие отношения и взаимную приязнь, брак продлился недолго. Фактически уже через 4 года пути Фромма и Фриды разошлись. Всю жизнь она, будучи старше Фромма на десять лет, оставалась для него старшим товарищем и соратником.

Еще до занятий психоанализом Фромм изучал право и социологию в Гейдельберге у Альфреда Вебера (брата известного философа Макса Вебера). Здесь он получил в 1922 году ученую степень. Из университета Фромм вынес не только фундаментальное образование (психологию здесь читал К. Ясперс, а философию Г. Риккерт), но и социологическую проблематику, ставшую одним из основных направлений его работы. Уже первые его работы были посвящены ей. Так, его докторская диссертация была посвящена исследованию форм этоса еврейской диаспоры, особой жизненной практики, позволяющей удерживать целостность «души народа». Позднее эти интенции соединились с марксистскими положениями о соотношении экономического базиса и идеологической надстройки и с методологией психоанализа. Первые попытки этого синтеза обнаруживаются в статьях 1929 года «Психоанализ и социология» и 1930-го — «Развитие догмы Христа». В первой из них Фромм писал: «У этих людей нет „индивидуальной души", якобы функционирующей, когда человек выступает как индивид и является объектом психоанализа, нет у них и отдельной „массовой души" с разными смутными общественными эмоциями, массовыми инстинктами и т.д., выступающими, когда человек действует как часть массы и когда социолог создает себе некоторые, вызывающие недоумение, понятия для непонятных ему психоаналитических фактов. В груди человека — не эти две души, а только одна, в которой действуют одни и те же механизмы и законы, вне зависимости от того, выступает ли человек как индивид или люди как общество, класс, сообщество и т.д.» (см. 130, с. 60).

Каким же образом соединял Фромм марксистскую теорию общества с психологией? Центральное место в его системе заняло понятие о «социальном характере». В него, по мысли Фромма, входит «лишь та совокупность черт характера, которая присутствует у большинства членов данной группы и возникла в результате общих для них переживаний и общего образа

жизни». (123, с. 230). Таким образом, характер, определяющий мысли, чувства и действия индивида, является средним звеном между базисом и надстройкой. Он, с одной стороны, определяется базовыми экономическими структурами (а не либидинозными силами), опосредованными семейным воспитанием, а с другой, сам опосредует влияние этих структур на сферу культуры и идеологии. ...Для нормального человека субъективная функция его социального характера состоит в том, чтобы направлять его действия в соответствии с его практическими нуждами и давать ему психологическое удовлетворение от его деятельности» (123, с. 235). «Социальный характер — это результат динамической адаптации человеческой природы к общественному строю» (123, с. 247). Таким образом, посредством введения категории социального характера Фромм надеется преодолеть противоречия других объяснений социального процесса: «биологизаторских» — Фрейда и Райха, «экономических» — Маркса, «идеалистических» — М. Вебера.

Блестящим приложением этих методологических разработок является фроммовский анализ психогенезиса фашизма в книге «Бегство от свободы» и в особенности приведенная в ней характерология механизмов «бегства». Первое издание книги состоялось в Америке в 1941 году, куда Фромм вынужден был эмигрировать в 1934 году. Книга произвела фурор, продемонстрировав, что истоки фашизма коренятся в общих для современной цивилизации формах жизни, и стала бестселлером, выдержав более 25 изданий. Особое внимание заслуживает проведенный Фроммом анализ различных типов механизмов «бегства от свободы», с помощью которых человек современного общества преодолевает свое противостояние миру, чувства одиночества и бессилия. Эти механизмы, различные в фашистском и демократическом обществах, вместе противостоят «позитивной свободе» — подлинной связи с миром через любовь и труд.

Первый механизм, выделенный в «Бегстве от свободы», Фромм обозначил как **авторитарный характер**. Авторитарная личность стремится восстановить утраченное единство с миром через отказ от собственного Я, избавление от бремени его свободы и автономности. Крайней формой его выражения является единый садомазохистский комплекс, на обоих своих полюсах представляющий отказ от Я в пользу зависимости от

другого. Диалектика садизма-мазохизма — это диалектика господства-подчинения. «Я предложил бы назвать общую цель садизма и мазохизма **симбиозом**», — писал Фромм. (123, с. 137) В связи с этим наиболее полно этот тип «бегства» проявляется в фашистских обществах тоталитарного типа, где массы людей имеют возможность симбиотического слияния и подчинения авторитету. Однако черты этого типа характера можно обнаружить и в неявных формах: в симбиотической любви, так часто принимаемой за истинную; в авторитарных религиях и общественных движениях. В любом случае эти наклонности замаскированы и неосознанны, они «рационализированы», хотя и не рациональны. «...Изучение эмоциональных и психических расстройств показывает, что человеческое поведение может быть мотивировано побуждениями, вызванными тревогой или каким-либо другим непереносимым состоянием духа; что эти побуждения имеют целью преодолеть такое эмоциональное состояние, но в лучшем случае лишь подавляют его наиболее явные проявления, а иногда не могут даже и этого» (123, с. 133-134). Здесь Фромм демонстрирует психоаналитическое понимание различия между невротической и рациональной деятельностью, заключающегося в наличии или отсутствии соответствия результата деятельности мотивировке (естественно, это определение восходит к фрейдовской диалектике принципа удовольствия и принципа реальности).

Вторым значительным механизмом бегства Фромм называет **автоматизирующий конформизм.** Именно этот механизм, — писал Фромм, — является спасительным решением для большинства нормальных индивидов в современном обществе. Коротко говоря, индивид перестает быть самим собой; он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится точно таким же, как и все остальные, и таким, каким они хотят его видеть (123, с. 158-159). В описании личности, отвечающей этому типу, Фромм прибегает к многочисленным психоаналитическим примерам, демонстрирующим наличие в человеке чувств и мыслей, лишь ошибочно принимаемых за свои собственные. На самом деле человек, повинуясь требованию иметь **собственное** мнение, принимает за него навязанные ему извне представления. Именно подобное псевдомышление и псевдочувствование, превращающее челове-

ка в автомат, Фромм считает наиболее распространенным типом «бегства от свободы» в современных демократических обществах. В итоге он приводил к утрате собственной личности. Это и является путем уничтожения различий между Я и миром, путем, как всегда при невротическом поведении, ведущим в никуда.

Еще один тип бегства, выделенный Фроммом, — **разрушительность.** Нет ничего легче, чем преодолеть собственное отчуждение от мира, разрушая его (реально или в воображении). Любая высокая идея подходит для маскировки этого желания деструкции. В отличие от садизма, оно является не стремлением к господству, а стремлением к превращению живого и сложного в мертвое и простое. Более подробно Фромм разработал проблему деструктивности в поздних работах (126), но уже в этой книге он ввел свой главный тезис: «Разрушительность — это результат непрожитой жизни» (123, с. 157). Тем самым он, как и Райх, отрицал инстинктивное происхождение фрейдовского «влечения смерти», но шел дальше Райха, отрицая саму теорию либидо.

Позднее фроммовская характерология приобрела вид, который можно представить в такой таблице (приводится по 130).

Ориентации характера

	В процессе ассимиляции	В процессе социализации	
Непродуктивные ориентации	Рецептивный характер (пассивный)	Симбиотическая привязанность	мазохизм садизм
	Эксплуатационный характер	Привязанность через	равнодушие
	Накопительский характер	дистанцирование	нарциссизм
	Некрофильный характер	самоотстранение	некрофилия
Продуктивные ориентации	Продуктивная деятельность	Любовная привязанность	любовь, разум

Ориентации характера в процессе ассимиляции Фромм приводил в соответствии с типологией Фрейда-Абрахама (пассивная соответствует орально-пассивному характеру, эксплуататорские — орально-садистскому, накопительская — анальному). Кроме того, он описал особенности некрофильской ориентации на деструктивность и дополнительно рыночной ориентации на успех (превращающей человека в товар).

В поздних работах все больше внимания уделяется Фроммом описанию «позитивной свободы» и «продуктивных ориентаций». Здесь он занимает твердую позицию защитника фундаментальных ценностей свободы, любви, творческого саморазвития человека. Его идеи находят отзвук и в среде студенческой молодежи, и у профессионалов. Так, ученик Ф. Перлза Э. Шостром пишет свою знаменитую книгу «Анти-Карнеги, или Человек-манипулятор» под впечатлением его работ. Фромм все больше тяготеет к проектам социального переустройства («Пути выхода из больного общества»), к неавторитарной религиозности и утверждающей философии («Иметь или Быть»). Свою систему он часто именовал «гуманистической диалектикой». Именно след диалектического мышления и психоаналитической пытливости отличают ее от разных вариантов американской «гуманистической психологии».

Отношения же с самим психоанализом складывались у Фромма непросто. Он принадлежал к той плеяде последователей Фрейда, которые предприняли попытку ревизии психоанализа в направлении его социальной ориентированности. Еще до эмиграции дружеские отношения связали Фромма с наиболее теоретически близким ему психоаналитиком Карен Хорни, автором социально-психологической концепции невроза; Г.С. Салливенном, создавшим одну из первых психоаналитических теорий межличностных отношений и концепцию шизофрении; Маргарет Мид, представительницей школы «культура и личность», проводившей этнографические исследованвия национальных характеров. Собственный вклад Фромма в психоанализ лучше всего иллюстрируют два положения из его «Бегства от свободы». (1) «Наблюдения показывают, что сущность любого невроза — как и нормального развития — составляет борьба за свободу и независимость. Для многих нормальных людей эта борьба уже позади: она завершилась полной капитуляцией; принеся в жер-

тву свою личность, они стали хорошо приспособленными и считаются нормальными. Невротик — это человек, продолжающий сопротивляться... Невроз всегда можно понять как попытку — неудачную попытку — разрешить конфликт между непреодолимой внутренней зависимостью и стремлением к свободе» (123, с. 153). (2) «Психоаналитическая процедура — это, в сущности, процесс, в котором человек пытается выявить свою коренную личность» (123, с. 173). Эти высказывания демонстрируют главное направление движения Фромма — применение психоанализа к объяснению общественных и культурных феноменов. Конечно, движение это было рискованным. Оно требовало пересмотра ряда положений психоанализа, развитых в совершенно других исследовательских целях, и всей социологической методологии. Естественно, что ревизия теории либидо, роли эдипового комплекса и т.д. не могли понравиться ортодоксальным психоаналитикам, а методические претензии аналитической социальной психологии — социологам. В Америке произошел разрыв Фромма с Институтом социальных исследований, с которым он сотрудничал еще во Франкфурте. Отход его от психоанализа начался еще в 30-х годах и завершился двумя разрывами с Американской ассоциацией. Вначале группа во главе с К. Хорни покинула Нью-Йоркское психоаналитическое общество в 1941 году и основала Ассоциацию для развития психоанализа и Американский институт психоанализа. Затем, в 1943 году произошел конфликт Фромма с Хорни, частично обусловленный личными отношениями, которые обострились в связи с проводимым Фроммом личным анализом дочери Хорни Марианны, а частично — ограниченным статусом в Институте, связанным с отсутствием медицинского оборудования. Покинув вместе с группой сотрудников институт Хорни, Фромм организовал Институт психиатрии, психоанализа и психологии им. У.Э. Уайта (где работали Салливен, Фрида Рейхман, Д. Риош). Фромм продолжает сотрудничать со многими психоаналитическими центрами, где наряду с преподавательской деятельностью активно занимается и психотерапией.

Суть фроммовского подхода к терапевтической практике лучше всего выразил он сам. «Я никому не обещал вылечить его. Я пытался лишь доставить людям несколько продуктивных часов», — говорил он. Тем самым психотерапия выводилась

далеко за рамки медицины — в область развивающих и воспитательных практик. По-видимому, кроме принципиальных установок Фромма, в этом сказались и отсутствие у него специального медицинского образования, и ограничения, накладываемые аналитическими ассоциациями. В полной мере новое понимание терапии выразилось во фроммовском методе толкования сновидений (124). В соответствии с ним сновидение — это любая умственная деятельность в состоянии сна. Эта предельно широкая формулировка имела целью уйти от ограничений понимания сновидения через исполнения желания, актуальный конфликт, нуминозные смыслы и т.п. Сновидения, по Фромму, обладают собственной логикой и собственным символическим языком, которые, однако, нуждаются не в расшифровке, а в понимании. Здесь автору близок К.Г. Юнг, цитировавший высказывание «Талмуда»: «Сновидение само толкует себя» (ср. «функциональный феномен» Зильберера). Как и для него, для Фромма во сне мы можем оказаться мудрее, сильнее и решительнее, чем наяву, ибо вытеснению (отчуждению) может подвергнуться отнюдь не самая худшая часть нашего существа. Но в противоположность Юнгу Фромм отказывался видеть в ней выражение высших религиозных начал, неизмеримо превосходящих человеческое Я. Мы сами авторы своего сна, утверждал он, однако мы не знаем об этом, так как сами от себя отчуждены. Сновидение же является сообщением, идущим от нас к нам же, язык которого мы и должны изучить. Эти положения выявляют самую сердцевину радикального гуманизма Фромма в двух его ипостасях: а) как веру в высокое призвание и достоинство человека, упование на свободу и автономию его Я, и б) как убежденность в существовании изначально «доброй» природы человека, затемненной и подавленной влияниями социума. Отчужденной зачастую оказывается лучшая часть нашего сознания, нашего Я, нашей природы, не устает повторять Фромм, и потому во сне, в детстве, в бессознательном мы часто оказываемся продуктивнее, чем в сознательной жизни. В связи с этим его не устраивал и фрейдовский «натурализм», в котором усматривался редукционистский и нигилистический пафос. Во фрейдовском бессознательном Фромму чудилась попытка свести высшие побуждения человеческого духа к низшим и худшим, а вовсе не к «натурально-нейтральным», как того хотелось автору психоана-

лиза. В результате целью новой практики толкования становилось не столько понимание снов, сколько «понимание сном» — многие сновидения (отнюдь не все) предлагали в метафорической форме наиболее «рациональные», «развивающие» формы решения жизненных проблем. Наиболее же общей рамкой толкования сновидений, универсальным смыслом мифов, сказок и т.п. (аналогично фрейдовскому «исполнению желания») становилось отношение к власти и авторитету — позитивная тенденция к освобождению или невротическая — к покорности. Смысл этот усматривается, к примеру, в мифе об Эдипе, толкуемом как трагическое столкновение патриархальной символики закона и порядка и матриархальной природы, личностных связей и чувственности. Сходным образом появляется оригинальная интерпретация известного сновидения Фрейда «о монографии по ботанике» (124, с. 119, 131): «На самом деле это сновидение отражает глубокое противоречие, присущее всей личности Фрейда и связанное с тем, чем он занимается в жизни. Главный обект его научного интереса — любовь и половые отношения. Но он пуританин; мы замечаем в нем характерное для пуританской эпохи отвращение к сексуальности и удовольствию, сочетающееся с грустной терпимостью к слабости человека в этом отношении. Он засушил цветок, сделал вопрос пола и любви предметом научного исследования и теоретизирования, вместо того чтобы оставить его живым» (с. 221).

Оставим за читателем свободу суждения о том, какая из интерпретаций более изящна и какая более точно характеризует личность автора сновидения (а может быть, автора интерпретации). С точки зрения классического психоанализа фроммовское толкование, скорее всего, было бы описано как пример «интерпретации снизу вверх»: от наиболее примитивных проявлений бессознательного к наиболее близким сознательной психике, от инфантильного материала к современному, от индивидуальных характеристик к культурным и социальным. Последнее, однако, соответствовало самой сути нового приложения психоанализа.

Неофрейдистский пересмотр психоаналитической теории, пожалуй, не был столь радикален и оригинален, как подходы Юнга или Райха. Он в большей мере был направлен на сближение психологической концепции психоанализа с достижениями таких наук, как социология и культурная антропология, чем на

реформу терапии или философии. Однако работа неофрейдистов оказала огромное воздействие на культурную атмосферу Америки 50-х—70-х годов, главным образом через сферу политики и общественных движений. И К. Хорни, и Э. Фромма, и М. Мид, и Г.С. Салливена отличала глубокая включенность в происходящие вокруг них социальные процессы. Они пользовались широкой популярностью в среде революционно настроенной студенческой молодежи и участвовали в политических акциях (так, Фромм в 1962 году присутствовал в качестве наблюдателя на Московской конференции по разоружению, где выступил в защиту осужденного в ГДР Хайнца Брандта). Многие работы неофрейдистов были прямо посвящены насущным общественно-политическим проблемам (как работы «Невротическая личность нашего времени» Хорни, «О живой утопии» Мид, «Пути выхода из больного общества» Фромма), да и на их фундаментальных трудах сказалась вовлеченность в решение горячих вопросов времени. Например, под влиянием массовых выступлений движения протеста М. Мид разработала собственную типологию культур, в основу которой положены принципы взаимодействия между поколениями. Так, культура современного Запада была отнесена к «префигуративному» типу, ориентированному на будущее, где «отцы» вынуждены часто учиться у «детей», молодость которых проходит уже в совершенно обновленном мире (84). Мид также выдвигает собственный утопический проект «культуры участия», реализация которого может произойти в результате ряда так называемых «тихих революций». В западном мире они должны затронуть сферы семьи, культуры, религии, трансформация которых должна учитывать практики примитивных народов.*

Характерно, что за пределами США неофрейдизм практически не получил распространения. Он развивался по общей линии «американского психоанализа» — в направлении анализа сознательных компонентов психики, эго-психологии, учета культурной изменчивости и пластичности человеческой природы. Здесь не пользовались популярностью отдельные положения фрей-

* Собственно, М. Мид не относят к «неофрейдистам», т.к. она не была ни практикующим аналитиком, ни членом аналитических ассоциаций. Однако с неофрейдистами ее связывали и личные отношения, и общие ориентации на исследование пластичных, подверженных культурным изменениям элементов человеческой природы.

довского учения, утверждавшие неизменность человеческой природы и ее неподвластность культурной обработке. В неофрейдистских теориях человеческая сущность либо изначально определена социальностью, либо потенциально способна вступить с ней в «синергические» отношения (в последнем случае и появляется место для проектов переустройства общества на «гуманных основаниях»). В таком пересмотре психоанализа многие видели как раз ликвидацию всех внутренних возможностей для социального протеста. Например, литературный критик Л. Триллинг именно в биологизме Фрейда видит последнее прибежище человека от тирании культуры. Такой социальный пессимизм никак не мог привиться на американской почве. Зато она с легкостью принимала и ассимилировала любые формы социального протеста, если они сулили — хотя бы в виде цели и мечты — гармонию индивидуального и социального, природы и культуры. Но невзирая на такое положение дел неофрейдистская критика болезней западной цивилизации **сыграла свою провоцирующую роль** в массовом движении протеста 60-х.

Вообще, студенческая среда Америки, взбудораженная революционными выступлениями студентов Сорбонны в мае 1968 года, была чрезвычайно восприимчива к идеям Маркса и Фрейда. Оба они воспринимались как революционеры духа и «потрясатели основ» буржуазного общества. В моде было романтическое мировосприятие — с его тягой к естественному и мистическому, с культом бунта и творчества. В контр-культурных движениях в невообразимых формах сочетались рок-поэзия и психоанализ, восточные философии и террористические акции, борьба за мир и феминизм, эксперименты с наркотиками и троцкизм. В этом смешении виделось некое преддверие будущей цивилизации, свободной от оков принудительного труда, репрессивной культуры и машинизации человека. Эти настроения чрезвычайно увлекали и Э. Фромма, пользовавшегося громадным авторитетом среди студентов. Его «Революция надежды» стала для американцев тем же, что и «Эрос и цивилизация» Г. Маркузе для французской молодежи. Но если проповедник идеи «Великого Отказа» свои надежды возлагал на сексуальную революцию, «тотальную революционную войну» и авангардные опыты в искусстве, то Фромм видел перспективу главным образом в новых формах жизни, «отрицающих практиках», скла

дывающихся в коммунах, общинах, нетрадиционных типах семьи и т.п. Прекрасно сознавая опасности тоталитарной системы (при всех симпатиях к Советскому Союзу, он называл его «консервативным государством менеджеров»), Фромм видел и рискованность бунтарских настроений. Еще в «Бегстве от свободы» он указал, что «бунт против отцов» с легкостью может быть проявлением авторитарного характера. Здесь, как и во многих других случаях, в нем звучал недоверчивый голос психоаналитика, окончательно умолкнувший 18 марта 1980 года...

В следующих главах мы еще будем возвращаться к событиям 60-х годов в связи с вопросами о месте, которое занимала пси-культура в «колоссальной оргии самонаблюдения» (Роззак), захлестнувшей молодежные движения. Конечно, мы не только далеко не исчерпали всех «внутренних» попыток пересмотра психоаналитического учения, но и не смогли до конца углубиться в каждый из представленных здесь подходов. Однако, во-первых, мы рассмотрели наиболее, на наш взгляд, характерные из ревизий психоанализа и, во-вторых, попытались показать их выходы за пределы традиционно аналитических областей. Мы постарались проследить те пути, которыми распространялось влияние психоанализа на разные сферы культуры, и те метаморфозы, которым подверглись теория, практика и философия Фрейда.

1. ВОПРОСЫ И ЛИТЕРАТУРА

АЛЬФРЕД АДЛЕР

1. В чем новизна адлеровского понимания личности и его вклад в психологию Я?

2. Какие рекомендации к практической работе могут следовать из концепции Адлера?

К великому сожалению, труды А. Адлера до сих пор не переведены на русский язык (за исключением отрывка из «Индивидуальной психологии» и ранних статей о невротической конституции). Для тех, кто интересуется строгим изложением теоретических воззрений Адлера, рекомендуем книгу Б.В. Зейгарник «Теории личности в зарубежной психологии» и «Теоретические проблемы глубинной психологии» В.А. Какабадзе. Владеющие же английским языком могут познакомиться с блестящим изложением адлеровского понимания бессознательного в статье ведущего представителя индивидуальной психологии Х. Ансбахера «Взгляды Альфреда Адлера на проблему бессознательного» («Бессознательное... 1978 г., т. I). Место его терапии в традиции личностно-ориентированных практик освещается в американском учебнике Д. Фейдимена и Р. Фрейгора.

К.Г. ЮНГ

3. Спор Юнга и Фрейда о проблеме бессознательного.

а) Теоретические и личностные истоки разности подходов.

б) Психическая природа (libido) и психическая причинность в подходах Фрейда и Юнга.

в) Соотношение личного и сверх-личного бессознательного в концепциях Юнга и Фрейда.

г) Различие подходов в оценке соотношения биологического и ценностного измерений психики; психологического и символико-смыслового измерений культуры.

Биографическую канву споров Юнга и Фрейда можно проследить по их переписке, частично опубликованной в «Психологическом журнале» за 1989 г. (т. 10, № 5), и представленной полностью в американском издании «C. G. Jung-letters...». Хорошие изложения биографии Юнга содержатся в предисловии А.М. Руткевича к «Архетипу и символу» и в приложении Т. Кирша к 15-му тому собрания сочинений. Прямая критика юнговской концепции содержится в первой после разрыва работе Фрейда «Очерк истории психоанализа». Кроме того, аллюзии на аналитическую психологию рассыпаны и в новых изданиях «Очерков по психологии сексуальности», и в работе «Из истории одного детского невроза», и во всех поздних метапсихологических произведениях Фрейда. Точно так же и множество работ Юнга подчинено логике скрытой полемики против Фрейда. Прямо его двойственная оценка автора психоанализа выражается в эссе «Зигмунд Фрейд как культурно-историческое явление», некрологе «Зигмунд Фрейд» (15-й том собрания сочинений) и в статье «Противоречие Фрейда и Юнга» («Проблема души нашего времени»).

Фрейдовское понимание либидо заявлено в «Очерках по теории сексуальности» и затем трансформировалось в поздних работах — «По ту сторону принципа удовольствия», «Я и Оно» и др. (см. также «Введение в психоанализ. Лекции»). Представления Фрейда о причинности лучше всего исследовать по «Толкованию сновидений», статьям «Заметки о вечном блокноте» и «Отрицание» (из «Психоаналитических этюдов») и его практическим работам. Юнговский взгляд на природу психической энергии представлен прежде всего в «Libido, ее метаморфозы и символы» (Избр. произведения, т. II, Цюрих, 1939). Кроме того, в этом отношении важны статьи «Подход к бессознательному» и «Об архетипах коллективного бессознательного» («Архетип и символ»). Возможно, ко времени выхода этого пособия будет опубликована работа Юнга «Синхронизуемость» (в другом

переводе «Синхронность»), пока известная лишь в неавторизованных переводах. Она отражает поздние воззрения Юнга на психически-магическую причинность (см. также об этом в статье «Рихард Вильгельм», в 15-ом томе). Для интересующихся ранними психологическими воззрениями Юнга можно рекомендовать опубликованные на русском языке отрывки из «Психологических типов».

Представления Фрейда о Сверх-Я можно прояснить на основе работы «Я и Оно», а также, вкратце, в соответствующих разделах «Введения в психоанализ» (№ 31, 35).

К сожалению, несмотря на обилие работ о Фрейде, трудно посоветовать сколько бы то ни было исчерпывающее изложение его теоретических воззрений. Что касается Юнга, то представляет интерес статья А.М. Руткевича в «Вопросах психологии» за 1988 г., № 1.

4. Особенности Юнговского понимания психотерапии.

а) Психотерапия как путь индивидуации и психосинтеза.

б) Связь психотерапии с архетипами бессознательного.

в) Различие восточного и западного путей психотерапии и самопознания.

г) Фрейдовские аргументы против аналитической психотерапии Юнга.

Юнговское понимание психотерапии можно почерпнуть в работах «Йога и Запад» («Архетип и символ»), «Парацельс как врач» (15-й том), «Различие восточного и западного мышления» («Философские науки», 1988 г., № 10), «Психотерапия сегодня», «Психотерапия и мировоззрение» («Психоанализ и культурология»). Описание юнговской терапии содержится также у Фейдимена и Фрейгора в книге «Личность и личностный рост». Значительные заимствования из аналитической психологии можно обнаружить в практиках психосинтеза Р. Ассаджоли и холотропной терапии С. Грофа.

5. Аналитическая психология и культура.

а) Юнговское понимание культуры, религии и художественного творчества.

б) Фрейдовская культурология как ответ на вызов Юнга.

в) Преломление психоаналитических теорий в литературе.

Оба вышедших к сегодняшнему дню сборника произведений Юнга в своей львиной части посвящены его работам по культурологии, религоведению и т.д. Особый интерес представляют статьи «Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству» и «Психология и поэтическое творчество» (15-й том). Этой теме, а также преломлению идей Юнга в самом творчестве Г. Гессе и Т. Манна посвящены превосходные статьи С.С. Аверинцева («Аналитическая психология» Юнга и закономерности творческой фантазии») и Р.Г. Каралашвили («Функции персонажа как „фигуры" бессознательного в творчестве Германа Гессе», II том, «Бессознательное...»). Грамотная критика юнговской теории культуры с позиций историзма и структурной поэтики содержится в статье Е.М. Мелетинского «Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов» («Вопросы философии», № 10, 1991). Для тех, кто хочет глубже исследовать эту проблему, рекомендуем сравнить концепцию Юнга с теорией К. Леви-Строса и В.Я. Проппа (см. статьи, указанные в 1-й главе, а также «Структура и форма (Размышления над одной работой Владимира Проппа)» и книги самого Проппа «Морфология сказки», «Исторические корни волшебной сказки»).

Теория культуры Фрейда, как и его отношение к религии, отражены в работах «Тотем и табу», «Будущее одной иллюзии», «Моисей и монотеизм». Новый перевод последней работы снабжен превосходными комментариями и статьей В.В. Бибихина. См. также публикацию и статью в сборнике «Психоанализ и культурология». Представляют интерес для анализа фрейдовские исследования Достоевского, Леонардо да Винчи, Шекспира и др. См. также подборку публикаций и статью в «Вопросах литературы», № 8, 1990. Специально теме «Психоанализ и художественное творчество» посвящена книга Л.Т. Левчук «От бессознательного к „усталости от сознания"

6. Особенности и уроки истории психоаналитического движения. Личностное и теоретическое во внутрипсихоаналитических спорах.

Указанные выше статья Фрейда «Очерк истории психоанализа» и переписка ее автора с К.Г. Юнгом представляют первостепенный интерес в связи с этой темой. Кроме того, можно рекомендовать книгу Ф. Виттельса «Фрейд. Его личность, учение

и школа». Теоретический анализ истории институтов психоанализа дается в работе А.С. Автономовой «Власть в психоанализе и психоанализ власти».

В. РАЙХ

7. В чем суть характерологии Райха? Каким образом преодолевает он «психофизический параллелизм» (души и тела) и что нового вносит в учение о характере З. Фрейда?

С райховской теорией характера можно познакомиться по книге «Личность и личностный рост» Фрейгора и Фейдимена. Здесь же приводятся примеры ряда других телесно-ориентированных практик. Сборник «Характер и анальная эротика» содержит новаторские работы по психоаналитической характерологии З. Фрейда и его учеников — Джонса, Задгера и др. К сожалению, ни по теории характера, ни по телесной терапии Райха нет литературы на русском языке. Краткое изложение содержится лишь в книге К. Рудестама «Групповая психотерапия».

Представляет интерес также описание теории, техники и философии Райха в книге С. Грофа «По ту сторону мозга». Здесь же приводятся сходные с райхианскими телесно-ориентированные терапевтические процедуры.

8. Концепция социального характера в «сексуальной экономии» Райха.

Фрейдомарксизм Райха критически рассматривается в книге М.С. Кельнера и К.Е. Тарасова «Фрейдо-марксизм о человеке». На русском языке доступны несколько ранних марксистских статей Райха, например «Диалектический материализм и психоанализ».

Э. ФРОММ

9. Биография и жизненная практика Эриха Фромма.

Основным источником по биографии Фромма служит книга Р. Функа «Эрих Фромм. Страницы документальной биографии», имеющаяся в сокращенном русском переводе. Она же содержит и ряд интересных изложений малоизвестных работ Фромма.

10. Проанализируйте теорию и типологию характера Эриха Фромма. В чем принципиальные отличия ее от концепций Райха и Фрейда? Что нового внес Фромм в понимание детерминации психики и социальных отношений по сравнению с Марксом и Фрейдом?

Работы Фромма достаточно представлены на русском языке. Первостепенный интерес представляет его книга «Бегство от свободы» и издание «Душа человека», в котором много разделов, специально посвященных Марксу и Фрейду. Вышеупомянутая книга Функа также содержит ряд интересных замечаний по данной теме. Отсылаем читателя также к статьям П.С. Гуревича, анализирующим антропологию Фромма. См. также «Анализ человеческой деструктивности».

11. Философское мировоззрение Фромма. Гуманистические ценности, религия и психоанализ.

Основное философское произведение Фромма — его популярная книга «Иметь или Быть». В русском издании она дополнена также работой «Психоанализ и религия». Ряд важнейших работ помещен также в книге «Душа человека» («Искусство любить», «Из плена иллюзий»). Это же издание содержит работу «Забытый язык», дающую представление о психоаналитической работе Фромма, его способах толкования снов, символов, мифов и т.д.

12. Неофрейдизм и контр-культура 60-х годов.

Прекрасный очерк истории контр-культурных движений содержит книга К. Мялло «Под знаменем бунта». В ней выявлены многие культурные и философские истоки движений протеста. О неофрейдистских подходах можно прочитать в книге Б.В. Зейгарник. На русском языке издана также книга М. Мид «Культура и мир детства», содержащая ряд статей на данную тему. Первичная информация может быть почерпнута в Словаре западной социологии.

II. ПРАКТИЧЕСКИЕ ЗАДАНИЯ

1. Интерпретация жизненного стиля по Адлеру.

На своих лекциях А. Адлер часто проделывал следующий «трюк». Он предлагал присутствующим записать на отдельных листках свое **первое воспоминание**, а затем на выбор интерпретировал некоторые из них, поражая слушателей точностью проникновения. Дело в том, что в соответствии с его концепцией первое воспоминание, как и то, как оно излагается (как начинается рассказ, кто в нем фигурирует, какова стилистическая окраска рассказа и т.д.), наиболее рельефно характеризует устоявшиеся отношения личности с миром. Особое внимание уделялось им тому, присутствуют ли другие люди в воспоминании и каково отношение к ним, ищет ли человек поддержки или руководства, стремится ли он быть независимым или способен к кооперации и сотрудничеству; какова эмоциональная окраска воспоминания (подавленность, растерянность, самоутверждение и т.д.).

Попробуйте поупражнять свою психологическую интуицию и способность понимания. Попросите кого-нибудь из хорошо знакомых Вам людей поделиться с Вами своим первым воспоминанием и сравните его с Вашим целостным представлением об этом человеке. Затем попробуйте проинтерпретировать воспоминание человека, о котором Вы не знаете ничего или знаете очень мало. Сравните затем свою интерпретацию с представлениями этого человека о себе (согласится или не согласится он с Вашим толкованием?) и со своим от него впечатлением. Попробуйте истолковать собственное первое воспоминание (конечно, для этого вначале нужно отвлечься от **«критической»** способности и записать первое, что приходит Вам в голову по поводу своего детства). Что нового может сказать Вам о себе такая работа?

Конечно, достичь совершенства в такой интерпретации можно только с опытом. Важно только помнить, что детство продолжает оказывать определяющее влияние на жизнь человека и вместе с тем оно встроено в целостную структуру его личности, опосредовано его сегодняшним восприятием.

Свои толкования Вы можете сравнить с ходом интерпретации Адлера по книге «Личность и личностный рост».

2. Упражнение на выявление жизненных целей (по Д. Фейдимену и Р. Фрейгеру).

Найдите для этого упражнения 15 минут и 4 листа бумаги.

На одном из них напишите: «Каковы мои жизненные цели?» В течение 2—3 минут записывайте все, что приходит Вам в голову: личные и общие цели, общие или абстрактные, неожиданные и тривиальные. Просмотрите и дополните список, если это необходимо.

На втором листе напишите: «Как бы я хотел провести ближайшие три года?» Запишите свои ответы, ориентируясь на идеальные условия. Они помогут уточнить Ваши цели.

Третий лист озаглавьте: «Если бы я узнал, что мне осталось жить 6 месяцев с сегодняшнего дня, как бы я прожил их?» Цель этого вопроса — выяснить, что важное для Вас по каким-то причинам отодвинуто на задний план. Записывайте ответы также 2-3 минуты.

На четвертом листе выпишите три самые важные цели из всех, которые Вы записали раньше.

Теперь сравните записи. Есть ли на разных листах одинаковые цели или сквозные темы? Отличаются ли цели последнего листа от всех предыдущих? Относятся ли все Ваши цели к какой-либо одной категории — личным, семейным, социальным, творческим, целям благополучия?

Если Вы понимаете всю сложность анализа жизненных целей по Адлеру через выявление неосознаваемого стиля жизни, Вы догадаетесь, что данное упражнение его не исчерпывает. Однако оно может помочь прояснить отношение Ваших целей и повседневной деятельности. Полезно время от времени повторять это задание.

3. «Путешествие в комнату детства»

Это упражнение можно считать одновременно заданием на активное воображение, введение в анализ сновидений и интеграцию внутреннего и внешнего в личности. Оно взято автором из книги терапевта юнговской школы Р. Боснака и несколько переработано. Это упражнение дает Вам возможность научиться ориентироваться в пространстве сновидения и яснее осознавать его границы.

Перед началом упражнения попытайтесь вспомнить комнату, в которой Вы жили в детстве и в которую Вам бы хотелось на некоторое время вернуться. Прочитав до конца этот текст, начинайте упражнение.

Примите удобное положение, закройте глаза и на минуту сосредоточьте внимание на своем дыхании. Почувствуйте, как

воздух наполняет легкие и какие ощущения испытывает Ваше тело. Обратите внимание на свою позу, на растекающееся по всему телу расслабление, на разнообразные оттенки ощущений тепла и холода, касания одежды к телу и тела к стулу или кровати. Медленно, начиная с ног, двигайтесь вверх вдоль своего тела. Затем представьте себе ту комнату, в которую Вы хотите мысленно войти. Внимательно осмотрите ее со стороны, не упуская ни одной мелочи. Какого цвета дверь? Какой порог? Какой пол у Вас под ногами? Постарайтесь прислушаться к звукам, которые могут сопровождать Вас, почувствуйте пол под своими ногами.

Теперь медленно входите в комнату. Осмотритесь. Пусть глаза привыкнут к перемене освещения. Какое оно и откуда исходит? Есть ли в комнате окна или свет излучает лампа? Обратите внимание на расцветку стен, на знакомые с детства запахи и звуки. Если не хватает памяти, пустите в ход воображение. Приблизьтесь к стене и рассмотрите ее с близкого расстояния. Вы увидите мелкие дефекты покраски и шероховатости поверхности. Потрогайте ее.

Не спеша продолжайте осмотр. Посмотрите на потолок, оглянитесь назад. Вспоминаете ли Вы все здесь? Не изменилось ли что-нибудь? Внимательно все осмотрев, медленно подойдите к тому месту, где стоит Ваша кровать. Очень медленно приближайтесь к ней, постарайтесь замедлить свои движения, как в кино.

Теперь, когда Вы стоите перед своей кроватью, оглянитесь по сторонам. Как выглядит отсюда комната, окна, потолок? Что нового можно услышать? Рассмотрите саму кровать (из какого материала она сделана, не скрипит ли, новая или старая). Медленно сядьте на край. Затем — ляжте. Если на постели лежит одеяло, укройтесь им. Теперь закройте глаза и вспомните все ощущения, которые Вы испытывали, лежа в этой кровати. Возможно, Вы почувствуете желание забыться, и тогда Вы испытаете удивительные ощущения сна во сне или фантазии внутри другой фантазии. Может быть, Вы почувствуете, что этот сон сна и есть реальность, а реальность дня не больше, чем быстротечный сон, в который Вы погружаетесь, засыпая для реальности дня на кровати своего детства...

Отпустите свое бессознательное воображение на свободу и наблюдайте как бы со стороны за открывающимися картинами, звуками, ощущениями.

Затем, не изменяя положения тела, не спеша возвращайтесь в комнату детства. Откройте глаза и осмотритесь. Изменилось ли что-нибудь вокруг Вас?

После этого встаньте, не спеша оглядитесь вокруг и подойдите к двери, в которую Вы входили. В последний раз взгляните на комнату, постарайтесь ее запомнить. Теперь выходите наружу, открыв, если нужно, дверь. Остановитесь спиной к комнате. Медленно откройте глаза там, где Вы сидите, выполняя это упражнение. Внимательно следите за переходом сознания от фантазии к бодрствованию.

4. Переживание образов из символического мира алхимии (Р. Боснак)

Ваша задача состоит в том, чтобы вызвать в сознании образ, соответствующий каждому из представленных слов и словосочетаний. Они взяты из сновидений и алхимических текстов и отражают символику трех алхимических миров: черного, белого или красного. Начнем.

Мир **нигредо** (черный). **Пустыня и мерзость** запустения. Представьте себе, что Вы в безводной и безжизненной пустыне, совершенно один. Вы оказались здесь не по своей воле, а по роковой случайности или волею злой судьбы. Положение Ваше безвыходно. Вспомните жизненную ситуацию, в которой Вас посещали подобные чувства заброшенности, безысходности и отсутствия надежды.

Мир **альбедо** (серебристо-белый). Характерными словами этого мира являются: лягушка, катание на коньках и лед. Представьте себе, что Вы катаетесь на коньках по зеркальной глади льда. Вокруг заснежены поля, белым-бело. Возможно, это происходит ночью и Вас освещает яркий свет луны. Вы скользите по гладкому льду и с трудом удерживаете равновесие. В зеркальной глади льда Вы видите свое отражение. Вы замечаете сидящую на льду лягушку, которая прыгает в лунку. Она чувствует себя прекрасно и в воде, и на земле. Ощутите рзницу этих состояний твердого и зыбкого, воды и земли. Определите свое теперешнее состояние: устойчивое-неустойчивое, хладнокровное... Вспомните подобные переживания в своей жизни.

В дополнение к этому заданию можно прочитать юнговскую интерпретацию алхимической символики и ее приложение к толкованию сновидений в книге Р. Боснака.

5. Прочитайте примеры юнговского толкования сновидений в статье «Психология и религия» и в описании Фромма («Забытый язык», в кн. «Душа человека»). Ознакомьтесь также с конкретными толкованиями Юнгом произведений Джойса и Пикассо в 15-ом томе Собрания сочинений.

Попытайтесь применить замеченные Вами приемы анализа к знакомым литературным произведениям, фильмам, религиозным символам. Проинтерпретируйте собственные сновидения и фантазии. Что добавляет подобное толкование к уже знакомому Вам психоаналитическому?

6. Рисование мандал (по Дж. Келлог)

Положите перед собой большой квадратный лист бумаги с очертаниями круга на нем. Возьмите разноцветные карандаши, мелки или фломастеры и произвольно заполните его. Это может быть просто сочетание цветов, а может — сложный рисунок. Полученную таким образом мандалу можно подвергать сложному анализу, разработанному автором методики, а можно применять для документирования и передачи опыта особых состояний сознания. Так Вы можете применить метод группового анализа, представленный С. Грофом. Членов группы из 5-8 человек просят отразить в рисунке мандалы особый опыт своего сознания (Гроф документировал опыт психоделических состояний, но можно использовать и опыт сновидений, фантазий, трансперсональных переживаний и прочее). Затем члены обсуждают мандалы и каждого просят выбрать мандалу другого члена, которая вызывает у него наиболее сильную реакцию (позитивную или негативную). Затем человек, выбравший мандалу, описывает свою субъективную реакцию на нее. Любой из членов группы может ее дополнить. На последнем этапе сам создатель мандалы рассказывает о переживании, которое в ней выражено. Такая работа требует понимания, что в интерпретациях членов группы их личные проекции неотделимы от точного и ценного проникновения в душевную жизнь другого. Упражнение способствует развитию личностного самопознания и продуктивного взаимодействия.

Можно взять за правило вести дневник мандал, фиксирующий изменение душевной жизни. Другим способом графическо-

го документирования является **«дневник каракулей»** — спонтанное рисование на листе бумаги любых изображений. Это напоминает технику свободных ассоциаций, но в графическом исполнении. Целью работы является зафиксировать, каким образом изменения в душевных переживаниях отражаются в рисунках.

7. Серьезная **работа по снятию телесных блоков и интеграции** требует участия высококвалифицированного терапевта. Для ознакомления Вы, однако, сможете использовать несколько упражнений на сознавание тела из райховского и смежных с ним подходов.

Райх писал: «Возможно выбраться из ловушки. Однако, чтобы выбраться из тюрьмы, нужно понять, что ты в тюрьме. Ловушка — это эмоциональная структура человека, его характерная структура. Мало пользы в изобретении систем мысли по поводу природы ловушки: единственное, что нужно, чтобы выбраться — это знать ловушку и найти выход».

Обычно мы очень мало сознаем свое тело. Спортсмены в этом мало отличаются от обычного смертного. Мы привыкли пользоваться телом как инструментом — автоматически и без должного внимания. Только боль заставляет нас вспомнить о нем.

Сознаете ли Вы сейчас ту позу, в которой находитесь, читая эти строки? Не можете ли Вы изменить ее на более удобную и что Вам мешает это сделать? Быть может, какие-то мышцы излишне напряжены без всякой нужды?

Есть множество способов стимулирования чувствительности к собственному телу. Самый простой и прямой — просто попробовать осознать, какие мышцы напряжены, а какие расслаблены в данную минуту. Можно, приняв удобную позу, попытаться отвлеченно проследить, как меняются напряжения в теле, исчезая и вновь возвращаясь в другом месте. Главное — не пытаться произвольно расслабить мышцы или снять напряжение. В этом случае Вы просто перестанете их сознавать и они вернутся в скрытом виде. Просто прислушайтесь к множеству импульсов своего тела, к его тяжести, напряжениям, касаниям.

Обратите внимание на свою осанку, походку, типичные положения рук и ног, позы и походку. Может быть, окружающие обращали внимание на их особенности. Снова не нужно пытаться впрямую изменить их. Именно такие попытки, произвольная

«репрессия» по отношению к собственному телу и мешает сознаванию. Если же Вы научитесь сознавать свое тело, то вскоре станете замечать, каким образом оно реагирует на те или иные эмоциональные ситуации или проблемы. Вы сможете интегрировать тело в целостную структуру своей личности и изменить ситуацию в целом более гармонично.

Продуктивным способом повышения чувствительности является изучение сложных новых движений, восточные гимнастики и танец. Другим способом является прямое воздействие на определенные группы мышц, например, т.н. «кольцо Лоуэна». Чтобы принять эту позу, расставьте ноги, слегка поверните носки внутрь и, согнув колени, коснитесь пальцами рук пола. Глубоко дышите через рот. Медленно выпрямляйте колени. Ваши ноги начнут дрожать, что является естественной реакцией организма на напряжение. Это также показатель энергетизации мышц, сжимаемых «броней». Медленно выпрямитесь. Упражнение это имеет и определенный терапевтический эффект.

Кроме того, мышечные блоки можно почувствовать при прощупывании. В местах хронических напряжений будет чувствоваться боль или щекотка при более легком стимулировании. Попрактикуйтесь в прощупывании чужих блоков и в массаже. Также в паре можно проделать упражнение «прогулка вслепую». Оно заключается в том, что один партнер водит другого с завязанными глазами в течение 20—30 минут, сохраняя молчание. Такое упражнение не только расширяет диапазон кинестетических ощущений реальности, но и способствует развитию чувствования другого и доверия. Через определенное время поменяйтесь ролями и поделитесь приобретенным опытом.

8. Телесное отреагирование

Одним из способов отреагирования является имитация определенных эмоциональных реакций. Попробуйте высвободить свой гнев. Глубоко дыша, представьте себе человека, объект или ситуацию, вызывающие в Вас возмущение и злобу. Сильно, но расслабленно наносите удары чем-нибудь (палкой или кулаками) по мягким предметам: подушкам, дивану или стулу. При этом включайте в дело все тело и не сдерживайтесь. Можете кричать и использовать любые бранные слова или «отрицательные» выражения («нет!», «пошел вон!» и т.д.). Разумеется, необходимо выбрать уединенное место и время, дающие возможность полного отрешения.

Другим способом является частое и глубокое дыхание с одновременной концентрацией на телесных реакциях. Его можно проводить под спокойную ритмическую музыку. Скоро (через 5—10 минут) Вы заметите, как в определенных местах тела появляются спазмы. Позвольте телу «идти» за своими реакциями, усильте их. Возможно, у Вас появится желание более полного отреагирования — через действие или реакцию. Вы можете сдавливать определенные участки тела, кричать, имитировать плач и т.д. и т.п.. В идеале упражнение можно проводить с опытным напарником, общаясь посредством жестов. Тогда Вы сможете обращаться к его помощи для усиления реакций или их снятия (посредством массажа, имитации каких-либо действий и прочее).

9. Образ тела

Многие наши проблемы коренятся в дефектном, но неосознанном образе собственного тела. Работа с ним зачастую становится кратчайшим путем к излечению.

Станьте обнаженным перед большим зеркалом и внимательно осмотрите собственное тело. Проводите осмотр дотошно, двигаясь снизу вверх. Проговаривайте вслух свое впечатление от того, что Вы видите. Возможно, Вы заметите, что определенные части тела или недостатки фигуры вызывают у Вас отрицательные реакции и нежелание о них говорить. Тем не менее продолжайте осмотр, давая себе отчет в своих чувствах. Задумайтесь о том, откуда у Вас негативное отношение к каким-либо особенностям тела, соответствует ли оно реальности? Может быть, Вы просто недооцениваете свое тело или ориентируетесь на нереалистичные образцы? Может быть, и само отношение к телу, — не Ваше собственное, а навязано Вам в детстве или позже?

В таком случае не пора ли его переменить?

Учитесь дружески-покровительственному и сотрудничающему отношению к телу. Оно — это Вы и в то же время независимая от Вас часть мира. Вы можете войти с ней в контакт и даже установить доверительные отношения. Вы можете разговаривать со своим телом. Давно замечено, что у тех, кто так поступает, меньше проблем с болезнями. Во всяком случае, Вам всегда есть за что сказать телу «спасибо». Попробуйте, как святой Франциск Ассизский, называвший свое тело «братом

ослом», относиться к нему с участием и радоваться ему как Божьему дару.

10. Социологическая концепция Э. Фромма не имеет прямых выходов в терапию. Однако, на наш взгляд, его **описания типов характера** можно с пользой применять в целях углубления знаний о самом себе. Лучше всего для этого предварительно ознакомиться с описаниями авторитарного, конформистского и разрушительного характера по «Бегству от свободы».

Фромм считал, что черты, например, авторитарного характера каждый может обнаружить в самом себе. Вопрос лишь заключается в том, доминируют они над остальными стремлениями личности или нет? Стоит попытаться ответить для себя (письменно или устно) на такие вопросы:

а) Как часто появляется у Вас чувство собственной неполноценности, зависимости от внешних сил, невозможности что-либо изменить? Не является ли оно в чем-то «выгодным» для Вас способом уйти от принятия на себя ответственного решения? Не злоупотребляете ли Вы маской любви, верности, преданности другому человеку или идее? Не теряете ли в этом самого себя? Всегда ли Вы твердо можете сказать «Я хочу...»?

Замечали ли Вы в себе черты прямой авторитарности, желание подчинить других своей власти? Может быть, этого не замечали Вы, но у Ваших близких на этот счет другое мнение? Не злоупотребляете ли Вы выражениями типа: «Я знаю, что Вам нужно»; «Я столько сделал для Вас, что вправе требовать...»; «Я гораздо лучше сумею направить Вас»?

Как часто возникают в Вашей жизни ситуации «вины» и «обиды»? Реальны ли они или являлись следствием симбиоза с другим человеком, разрыв которого ведет к обвинению себя или другого? Может быть, Вы так привыкли к таким симбиозам, что уже не мыслите свою жизнь без «волшебного помощника» (друга, любимого, учителя)?

Выполняя это задание, нужно попытаться обнаружить следы своей зависимости от другого человека (через господство или подчинение) не только там, где они очевидны, но и там, где выдают себя за другие явления: любовь, дружбу, искреннее уважение. Помните, что власть вездесуща, а равенство труднодостижимо. Но «сила в психоаналитическом смысле не имеет

ничего общего с господством; это слово означает обладание способностью» (Фромм).

б) Автоматизированный конформизм проявляется прежде всего в утрате своего Я, т.е. в утрате авторства «своих» мыслей и чувств.

Попытайтесь проанализировать какую-либо мысль, которую Вы считаете своей. Насколько самостоятельно пришли Вы к этой идее? Сделайте своей привычкой анализировать не только **что** Вы думаете (истинно это или ложно), но и как Вы это делаете (самостоятельно и произвольно или автоматически). Развивайте собственную «критическую способность». И. Кант считал первым вопросом философии вопрос «Что я могу знать?». Подчеркните в нем слово «я» и он станет первым вопросом Вашей «индивидуальной психологии».

Труднее признать «не-своими» испытываемые нами чувства и эмоции. Зачастую сильная эмоция разрушает дистанцию между Я и объектом, Я и другим. Однако вопрос об «авторстве» может быть поставлен и здесь. В. Шкловский писал, что мужчина начинает любить через полчаса после того, как сказал слово «люблю». Как часто Ваши чувства предопределяются словами, книгами, обычаями? Попробуйте отследить, какими способами навязываются Вам те или иные чувства с помощью рекламы, телевидения, пропаганды. Подвержены ли Вы их воздействию или всегда опираетесь на свое собственное мнение? Есть ли у Вас критерий «собственности» этого мнения или чувства принадлежности его Вам и никому больше?

11. Прочитайте в книге «Душа человека» о фроммовском подходе к толкованию снов. **Попробуйте проинтерпретировать одно из Ваших сновидений** (хорошо, если оно уже будет истолковано по Фрейду и по Юнгу) по этому методу. Какие социальные влияния можно проследить в сновидении? Дает ли эта трактовка более глубокое толкование сна или она ближе к Вашим актуальным проблемам? Проследите, как соотносятся личные, случайные и универсальные символы Ваших снов.

Попытайтесь применить интерпретации Фромма к сказкам и литературным произведениям. Можно, напротив, попробовать сочинить «сон» или «сказку» «по Фромму».

ГЛАВА 4

НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ И НОВАЯ ТЕРАПИЯ

Эта глава посвящена тем направлениям психотерапии, которые с самого начала развивались в отталкивании от классического психоанализа и ориентировались на совершенно иные философские основания. Прояснению последних призван послужить первый раздел главы, где наше внимание будет сосредоточено на тех революционных сдвигах, которые потрясли европейскую философию в первой половине XX века и которые нашли свое выражение в феноменологической и экзистенциальной философии. Здесь же мы увидим, как начиналось взаимодействие этих течений с психоанализом. Такая работа даст возможность более ответственно подойти к рассмотрению собственно психотерапевтических школ и направлений, формировавших свою практику под прямым влиянием новых метафизических (и метапсихологических) установок и в оппозиции психоанализу. Таким образом, мы будем двигаться от **феноменологической философии** к тому, достаточно расплывчатому, полю психологии и философии, которое именуется **экзистенциальным психоанализом** и, далее, к **психотерапевтическим подходам**, по-разному пытавшимся реализовать новое понимание человека (гештальт-терапия, гуманистическая психология, логотерапия).

Основатели пост-психоаналитических учений неодинаково относились к фрейдистской традиции. Одни считали себя бо́льшими психоаналитиками, чем сам Фрейд (Э. Берн), другие, начиная в лоне аналитического движения, резко порывали с ним впоследствии (Ф. Перлз), третьи всегда сторонились глубинной психологии. Излишне говорить, что, несмотря на это воздейст-

вие психоанализа, оставалось весьма значительным для всех этих авторов. Никто из них не мог пройти мимо Фрейда, потому что все они двигались проложенными им путями. На каких основаниях пытались они изменить направление этих путей и в какие пределы их выводили эти поиски, мы и постараемся проследить ниже. Но такое исследование наталкивается на ряд существенных трудностей.

Сверхзадачей подобной работы должно было бы стать диалогическое соотнесение различных психопрактических учений. Но что это значит? Достаточным ли будет простое сравнительное описание по принципу сходств и различий? Вряд ли. Такая схема подходит в лучшем случае для сопоставления научных теорий. А в рассматриваемых нами подходах, как уже понятно, уровень научного мышления не единственный и даже не доминирующий. Так, например, Ролло Мэй, один из основоположников гуманистической психологии, утверждал, что в основе борьбы терапевтических школ лежит принципиальное различие «образов человека», скрытых за напластованиями концепций, техник и методов. Спор идет не о словах и мнениях, а по существу; поле битвы — понимание человека. Коль скоро это так, то диалог учений возможен лишь при «доведении» его до некого философского уровня. Мы должны были бы вычленить в каждом подходе его «метапсихологическое» (антропологическое) ядро, исходное начало логического развития его теории и практики. И только после этого можно было бы осуществить диалогическое соотнесение начал, всякий раз разворачиваемое в диалог порождаемых ими логик. Такой анализ, в сочетании с подробным описанием рассматриваемых подходов, смог бы подвести нас к пониманию глубинного смысла спора, дополнительности, взаимодействия психопрактических пониманий человека. Понятно, что подобная работа неподъемна, да и попросту излишня для учебного пособия. Задачу «введения» мы видим в другом.

Уже в предыдущих главах мы пытались выявлять те узловые точки, в которых осуществлялась трансформация психоанализа, его превращение в новый и самостоятельный подход. Эта работа будет продолжена и здесь. Выявление таких поворотных пунктов, точек превращения покажет реальность «диалога в начале» разных учений, предшествующего умозрительному «диалогу на-

чал». Вместе с тем в этой главе усилится роль «философского» уровня исследования. Проясняя философские истоки психопрактик, мы еще не выходим к «диалогу логик», но осуществляем не менее важный для понимания «диалог контекстов».

Последнее чрезвычайно важно в связи с тем, что без знания контекста трудно понять явления чужой культуры, а на сегодняшний день психотерапия оказывается для нас именно таким явлением. Вместе с тем, важно понимать, что «диалог терапий» это не только диалог идей и текстов, но и диалог людей, профессий, сообществ, организаций, практик и т.д. Без учета всего разнообразия форм, в которых воплощается «психологический практикум» XX века невозможно приблизиться к пониманию его смысла. Но как сравнивать динамическую теорию психоанализа с движением «Анонимные алкоголики», вообще никакой теории не имеющим? Как сопоставить феноменологические установки гештальт-терапии с технологиями и методиками нейро-лингвистического программирования? И правомерны ли вообще подобные соотнесения или, быть может, правильнее разнести все эти течения по дисциплинарным нишам и уже там спокойно сравнивать? Подобный ответ не проходит уже потому, что в континууме западной пси-культуры они реально соотносятся, пересекаются и перетекают друг в друга в самых неожиданных сочетаниях, на самых разных «этажах». Говорить сегодня о «чистых» линиях психоанализа или гуманистической психологии можно лишь с достаточной степенью условности. Тем важнее, на наш взгляд, эти линии хотя бы обозначить, пунктирно очертить контуры различных миров психотерапии в противоречивом единстве их философских установок и практических воплощений.

И последнее. Сомнительность сравнения психо-практических подходов усиливается с учетом их опытного (**«экспириентального»**) характера. Диалог предельно различных, но одинаково всеобщих определений человека должен осуществляться здесь в сфере живого опыта самопознания и самоизменения. Возможен ли диалог не логик, а практик, не культур, а опытов? При всей теоретической сложности, он реально осуществляется в современной культуре и в сознании современного человека. Если вы готовы попробовать, — обратите внимание на практические приложения к главе...

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ

Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии... Таковы условия игры: прежде всего нужно дать ответ.

А. Камю

Человек есть собственная возможность, но он не может сам себя «творить».

М. Хайдеггер

1) ФИЛОСОФИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Поворот к современной неклассической философии начался во второй половине XIX века и был обозначен такими фигурами, как А. Шопенгауэр, Ф. Ницше и С. Кергегор. Этот поворот может быть описан как обращение от рациональной и субъективистской философии к философии жизни и человеческого существования. Принято относить Ницше и Шопенгауэра к «философии жизни», а Кергегора считать основателем «экзистенциализма». Но для нас, в данном случае, несущественны эти различия именований. Существенно же то, что всеми этими мыслителями была осознана роковая оторванность философской классики и связанной с ней науки от «жизненного мира» человека, и слова Ницше «мы сами чужды себе мы никогда не искали себя» («Генеалогия морали») для каждого из них могут считаться лейтмотивом творчества.

С Сереном Кергегором обычно связывают начало экзистенциальной философии, основной тезис которой — «существование предшествует сущности», т.е. экзистенция первична по отношению к эссенции. К этой традиции были причислены и различные представители философии жизни, и Ф.М. Достоевский, и христианские мыслители. Впрочем, и работы самого Кергегора были прочитаны уже «ретроспективно», через призму феноменологии Э. Гуссерля, своеобразно понятой экзистенциалистами — М. Хайдеггером, К. Ясперсом, Ж.П. Сартром,

А. Камю, Г. Марселем... Все они, так или иначе, пытались опрокинуть гносеологическую установку предшествующей философии (т.е. устремленность к познанию сущности) и каким-либо иным способом помыслить реальное человеческое бытие-в-мире (термин Хайдеггера). Сам стиль своего мышления, как и стиль письма, экзистенциалисты противопоставляли наукообразному, систематическому рассуждению философов Нового времени. Как и Ницше, они предпочитали афористичный и метафорический способ изложения сухой логике, зачастую излагая свои воззрения в форме художественных произведений или эссе. Все это было подчинено цели замены объяснения человеческого существования его со-бытийным пониманием, пониманием смысла и абсурдности бытия, его трагической устремленности к смерти, заброшенности человека в чуждый ему мир и заботы по осмыслению своей жизни. Эти темы были заданы фундаментальной работой М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927) и получили развитие, главным образом, во французском экзистенциализме. Хайдеггер называл человеческое бытие термином Dasein, т.е. «бытие-вот». Оно, по его мысли, отличается от всех других способов бытия тем, что является «бытием-о-бытие», бытием, которое под вопрос ставит само бытие. Тем самым оно является как бы «просветом», впервые дающим возможность самому бытию оказаться «здесь» или «там», «сейчас» или «когда-либо». Во французской линии эти идеи были развиты в форме понимания человека как «возможности самого себя» и «незавершенного проекта» (Сартр), как абсурдного и бунтующего против абсурда существа, способного реально помыслить собственную смертность (Камю) и т.д. В центр французского экзистенциализма встали вопросы свободы выбора человеком своей судьбы и судьбы своего мира, поиска смысла существования «по сю сторону» жизни, возможностей трансценденции человека за собственные пределы в актах общения с другими, творчества и религиозного отношения.

Другим путем шел сам М. Хайдеггер. Будучи учеником Э. Гуссерля, он воспринял от него метод и проблематику феноменологического исследования и попытался радикально трансформировать их. Сам Гуссерль начинал с попыток обоснования логики и философии, с поиска абсолютно достоверного и самоочевидного начала мышления. Это начало должно было быть

«чистым», т.е. не быть само обосновано ни психологически, ни какими-либо неявными допущениями. Только в таком виде оно могло обосновать «философию как строгую науку», к которой стремился Гуссерль. Для осуществления такой интеллектуальной программы от мыслящего требовалось осуществление акта «эпохе́», феноменологической редукции, выносящей «за скобки» само предположение о существовании вещей самих по себе. Тем самым феноменология замыкалась в опыте сознания и становилась наукой о феноменах сознания. Все вещи мыслились как предметы сознания, как смыслы; уничтожалось, прежде всего, предположение Канта о существовании недоступных опыту «вещей-в-себе». И первой реальностью, открывающейся после процедуры подобной редукции, оказывалась **интенциональность** актов сознания, их направленность на предмет. Интенциональность понималась Гуссерлем (вслед за Ф. Брентано) как исходная единица сознания, некое «как-бы-отношение», существующее еще до реального отношения субъекта и объекта.

Именно в таком акте сознания «конституируются», задаются, по мысли Гуссерля, предметы сознания, вещи как смыслы.

Основной проблемой феноменологии стало то, что, провозгласив движение «к самим вещам», она реально замыкалась в опыте сознания. На полюсе субъекта она восстанавливала познавательные отношения субъект-объект, хотя бы в виде их прообраза — интенциональности. Это выявляло ее исходно научную ориентированность. Позднее, сам Гуссерль пытался преодолеть тупик собственной системы и вводил такое понятие, как «жизненный мир», являющийся истоком всякого мышления. Однако сколько бы он ни размышлял об этом мире и о глобальных современных проблемах, в действительности для феноменологического мышления «жизненный мир» всегда оставался некоторым пределом, недостижимым горизонтом, к которому сознание стремится в своих творческих актах, но который бесконечно отодвигается.

Именно это противоречие попытался преодолеть М. Хайдеггер. Не к сознанию, а к бытию должен быть сделан решительный шаг, полагал он. Субъект-объектная оппозиция лишь затемняет суть вопроса, ибо речь должна идти о бытии субъекта и бытии объекта, которое не улавливается в познавательном отношении. Любое познание подставляет на место реального бытия свои

искусственные конструкции — предметы и объекты — и, в результате, замыкается в своем субъективизме. Как можно уловить бытие средствами логики, если оно до всякой логики? Как человек может помыслить бытие, которое несоразмерно ему, превосходит все его мыслительные конструкции? Вот какие вопросы мучили Хайдеггера. Вопрос: «Почему вообще есть бытие, а не наоборот, ничто», — он считал первым и основным вопросом философии.

Таким образом, Хайдеггер противостоял не только познающей философии, но и всем антропоцентрическим системам метафизики. Он был философом бытия, а не философом человека. В полной мере это проявилось в поздний период его творчества: в «Письме о гуманизме», где он дезавуирует ложное отождествление его системы с экзистенциализмом; в цикле работ о европейской метафизике, посвященном деструкции систем мысли с целью увидеть за ними само «забытое» бытие; в статьях о поэзии и языке. Именно в языке видел Хайдеггер возможность услышать «голос бытия». Для этого необходимо понять, что не мы говорим языком, а он говорит нами и, в то же время, «язык есть дом бытия». Такая установка должна изменить весь строй мысли и речи. Так было с Хайдеггером, поздние тексты которого воочию являют его способ слушания бытия — их изломанный синтаксис, словотворчество, поиск этимологий и метафоры, сдвиги смыслов и инверсии практически непереводимы на любой другой язык или в другую логику. Вполне уместны здесь слова Гегеля, говорившего, что его философию нельзя изложить ни кратко, ни доступно, ни по французски.

И все же, несмотря на резкое размежевание с экзистенциалистским образом свободного и самотворящего человека, в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера последнему отводится существенное место. Человек не просто пассивный воспринимать «зова бытия», ибо только ему навстречу и может это бытие раскрыться. Именно его бытие (но бытие, а не произвольный выбор), Dasein, дает бытию возможность выходить в просвет из собственной сокрытости. Некая «предустановленная гармония» присутствует в отношениях человека и бытия, предопределяющая все возможности понимания бытия (в том числе и его познания) и открывающаяся лишь в смирении человека.

В заключение заметим, что начало взаимодействия феноменологии и экзистенциализма с психологией и психиатрией определить точно довольно трудно. Сами Ф. Брентано и Э. Гуссерль выступили с проектами феноменологической психологии, и уже ближайшие их ученики (параллельно с их феноменологическими работами) публиковали психологические исследования. К. Ясперс в 1913 году опубликовал «Общую психопатологию», считающуюся психиатрической классикой и, в то же время, одной из первых попыток феноменологического описания мышления психически больных. Начиная с работ Л. Бинцвангера возникали попытки соединения психоанализа с философией Хайдеггера. Впоследствии сам автор «Бытия и времени» не признал интерпретации своих идей Бинцвангером, и стали возникать попытки новых синтезов, уже на основе позднего, «онтологического» Хайдеггера (М. Босс). Параллельно с этим в странах, одновременно воспринимающих влияние немецкой философии и психологии, — Франции и Америке — возникали свои синкретические учения в самых разных областях знания и практики.

2) ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ (*Э. Гуссерль и Ж.П. Сартр*)

Феноменология Э. Гуссерля опиралась на новое, гораздо более широкое, чем в классическом наукоучении, понимание опыта. Традиция эмпиризма, продолженная отчасти в современном Гуссерлю неопозитивизме, сводила опыт к данным органов чувств, к достоверности восприятия. С другой стороны, уже И. Кантом были указаны границы подобного подхода. В его классической формуле: «не в качестве школьника, а в качестве опытного судьи противостоит разум природе», предполагалось радикально иное понимание опыта и основывающегося на нем познания. И разум, и природа, по Канту, должны быть соответствующим образом устроены, упорядочены для того, чтобы в их взаимодействии могло родиться опытное знание. Этой упорядоченности служат (ее создают) априорные (т.е.

до-опытные) формы чувственности (пространство и время), формы рассудка (система категорий), а также трансцендентальное Я, задающее синтетическое единство всех восприятий мира. Не углубляясь далее в описание и анализ кантовской гносеологии, заметим одну принципиальную особенность его учения. «Первичным опытом» здесь оказывается опыт экспериментально познаваемого мира. В конечном итоге именно экспериментальная стратегия должным образом организует природу так, что она может быть воспринята уже настроенным глазом и познана уже оформленным разумом. Во всех кантовских нападках на умозрительную метафизику, во всех рассуждениях о границах «возможного опыта», поставленных «сновидениям разума», необходимо различать эту изначальную установку.

Гуссерль попытался вернуть философии ее статус науки о первых основаниях, началах бытия и мышления. И хотя он начинал с поиска предельных и достоверных начал именно научного познания, это выводило его далеко за пределы философии науки или методологии. Единственным далее неразложимым и самоочевидным опытом, способным служить основанием всех дальнейших мыслительных построений, признавался опыт сознания. Гуссерль тем самым реабилитировал традиционную практику философского умозрения (опираясь, в частности, на Декарта), придав ей черты детально разработанного и систематизированного метода. И первым шагом на пути к непосредственным очевидностям сознания должна была стать феноменологическая редукция — «заключение в скобки» всего эмпирического мира вещей, воздержание от суждения о его реальности (эпохе). Только таким образом, через открытие поля феноменального опыта, возможным становилось движение «к самим вещам», к вещам как они даны сознанию...

Понятно, что в философии, отводящей такую универсальную роль явлениям сознания, особое место должна была занимать психология. Гуссерль действительно выдвинул проект дескриптивной (описательной) психологии, призванной служить как бы первым уровнем феноменологического исследования. Ведь феноменолог раскрывает и познает (неким умозрительным способом) первым делом жизнь своего собственного сознания (повторим, что Гуссерль подробнейшим образом описывал «методики» такого само-созерцания). Интроспективная психология

сознания является как бы эмпирическим фундаментом и, в то же время, прообразом феноменологической философии (тем, чем для кантовской теории разума служило экспериментальное естествознание). Такая психология требует прежде всего предположения некой имманентной области психического, параллельной физической реальности (т.е. природе естественных наук) и существующей по собственным законам.

«...В какой мере в таком случае вообще возможны опыт и теоретическое исследование, в непрерывной последовательности переходящие от психического к психическому?..» — задается вопросом Гуссерль (см. 76, с. 63). И далее отвечает, что опыт этот достигается особым «поворотом взгляда», отворачивающегося от предметов реального мира и тематизирующего способы их данности сознанию. В такой рефлексии нам открывается **интенциональность** феноменов сознания — их сущностное свойство быть «сознанием о чем-то», «явлением чего-то». Далее, интенциональные психические «факты» описываются и систематизируются, приводятся к первичным очевидностям. Однако «чистая и последовательная психология» для Гуссерля возможна не как опытная, а как **априорная**, теоретическая наука. Свою истину и единство она находит лишь превращаясь в трансцендентальную феноменологию, расширяя процедуру редукции и переходя к исследованию структур, задающих возможный психический опыт.

Центральное место в феноменологической психологии заняло понятие Я (в единстве с понятием сознания). Можно указать, по крайней мере, на три различных значения Я в системе Гуссерля. Прежде всего различаются Я эмпирическое и Я трансцендентальное. Первое дано во внутреннем психологическом опыте, а второе достигается лишь посредством его дальнейшей редукции (хотя и остается по-своему «очевидным»). Как и у Канта, у Гуссерля первичным является именно трансцендентальное Я, задающее характеристики и способы проявления Я эмпирического (в то же время, содержание и того, и другого существенно отличаются от кантовских). «Третье Я» — это Я «жизненного мира», предмета многих размышлений Гуссерля в поздний период творчества. В значительной мере именно эти размышления были подхвачены последующей феноменологией. Я жизненного мира можно сопоставить с Я практического ра-

зума Канта. Сколько бы преград нашему разуму ни ставила непознаваемость «вещей в себе», сколь бы загадочным ни оставался «субъект без предикатов» (свое и чужое Я), а человек вынужден действовать в реальном мире совместно с живыми людьми. Эта необходимость и вводит его в область законов практического разума, область свободной деятельности. Но если для Канта сфера практического разума — это сфера нравственности (подосновой которой являлось формальное право), то жизненный мир Гуссерля потенциально шире. Так, к примеру, Ю. Хабермас кроме морального (ориентированного на всеобщую справедливость), выделяет еще этическое и прагматическое использование практического разума. В последнем случае процесс принятия решений подчинен конкретной технической цели и действие руководствуется эффективностью. Этический же уровень включает отношение к своей жизни в целом, выбор, критику и понимание человеком самого себя, своей истории и судьбы. Здесь осуществляется экзистенциальное отношение человека к себе, происходит выявление и опознание его собственной сущности. Характерно, что именно к этому уровню Хабермас относит психоанализ. Аналитическая практика является, по его мнению, способом герменевтического отношения к человеческой жизни, раскрытия смысла и направленности индивидуальной судьбы, неявного для самого человека.

Расширенное понимание «жизненного мира» (очерченное нами на примере практического применения разума) требовало нового решения проблемы его взаимоотношений с миром психического и далее — с миром чистого сознания (для гуссерлевской феноменологии). Как соотносятся «переживания» в смысле чистых актов сознания и «переживания» реальных жизненных событий, «интенциональность» как направленность психических феноменов и «интенциональность» как намеренность действий, их целеустремленность? Фундаментальная проблематичность такого соотнесения (как и его насущность) была осознана уже самим Гуссерлем. Он говорил: «... Универсальность эпохе́ оказывает свое воздействие и в направлении Я-сознания, которое благодаря ей лишается, так сказать, всего реально человеческого, всего животно реального». А через несколько строк: «Однако все полагаемое как таковое, включая мое человеческое бытие в мире и мою мирскую жизнь, есть все же положенное некой

полагающей жизни, редуцированной благодаря феноменологической установке...» (см. 76, с. 70—71). Реальное человеческое Я, душа (сознание) становятся для феноменолога «ноэмами» (смыслами), данностями сознания. Он выступает непримиримым борцом с натурализацией психического, овеществлением «природы души» по аналогии с внешним миром. «Но не получается ли так, что весь первичный материал восприятия уже есть... нечто, происходящее **от** Эго?», — выскажет сомнение Гуссерль в своем дневнике. Мир полагающей жизни, мир практического действия всякий раз выскальзывал за рамки феноменологических дискрипций. В том числе и мир реально-психического бытия.

Находки и противоречия феноменологии Гуссерля обрели свое продолжение у его последователей. Прежде всего было подхвачено расширение понятия опыта, экспириентальное, а не экспериментальное понимание психического. Но если самим автором оно мыслилось как подступ к теоретической психологии, то чем дальше, тем большее значение приобретало оно для опытно-практической науки. Здесь слово «опыт» оборачивалось другим лексическим значением — не исследование, испытание, а скорее практическое умение, опытность, — и смыкалось с устремлением «философии существования» к жизненному миру... Это последнее определило и возможные точки соприкосновения феноменологии с психоанализом.

Исходная противоположность учений Фрейда и Гуссерля бросается в глаза как на уровне понимания ими предмета психологического изучения, так и на уровне метода. Вот как определял этот предмет близкий к феноменологии русский философ Н. Лосский: К области психического принадлежат **непространственные, возникающие во времени и отпадающие в область прошедшего события, непосредственно переживаемые каким-либо Я как его проявления (принадлежности)** (186, с. 25, выделено автором — *И.Р.*). Если принять во внимание, что «непространственные» в данном контексте означает «не относящиеся к телу», то мы получим поразительное по точности зеркальное отражение определения «бессознательного психического». Сходным образом воспринималась и оппозиция методов рассматриваемых подходов. «В то время как гуссерлевская процедура — это выведение мира за скобки и сведение его к

сознанию, фрейдовская процедура — это выведение за скобки сознания и сведение его к бессознательному. Именно поэтому в случае психоанализа мы говорим об отрицательном „эпохе"», — писал П. Рикер в своем исследовании (см. 120, с. 175»).

Столь далекие позиции не могло не притягивать друг к другу. Попытки прочтения психоанализа через феноменологию и обратно стали возникать чуть ли не с самого зарождения этих теорий. С одной стороны, феноменологи усматривали в учении Фрейда смешение феноменологического способа рассмотрения психических явлений с естественно-научной натурализацией психического и ставили задачу «очищения» психоанализа от нее, его своеобразной «феноменологизации». С другой же, последователи Гуссерля все большее внимание уделяли исследованию «дорефлексивных слоев сознания», функция и методы изучения которых очень напоминали фрейдовские подходы к бессознательному. Таким образом, сближение психоанализа и феноменологии происходило как бы на двух уровнях: переосмысления аналитической теории с точки зрения феноменологической методологии и ассимилирования терапевтической практики психоанализа. Одним из первых пошел этими путями французский философ Жан Поль Сартр.

Сартр (1905—1980) прожил долгую и насыщенную разносторонним творчеством жизнь. Он писал философские трактаты (главный из которых «Бытие и ничто», 1943), художественные произведения и публицистические памфлеты; он последовательно считал себя феноменологом, «гуманистическим экзистенциалистом» и марксистом. Он написал серию работ о воображении, эмоциях и сознании в духе феноменологической психологии и сконструировал собственную систему экзистенциального психоанализа.

Изначально подход Сартра к психическим явлениям определялся влиянием феноменологии. Вот что он писал в 1936 году в работе «Воображение»: «Спонтанным является существование, которое само определяет себя к существованию. Иначе говоря, существовать спонтанно — значит существовать для себя и через себя. Сознание есть единственное существование, которое по праву может быть названо таковым. Существовать и иметь сознание о существовании для него действительно одно и то же. Другими словами, великий онтологический закон со-

знания состоит в следующем: **единственным способом существования для сознания является обладание сознанием собственного существования.** Очевидно, что сознание может определять себя к существованию, но оно не в состоянии воздействовать ни на что другое, кроме себя самого» (см. 76, с. 106); выделено автором, — *И.Р.*). Здесь виден тот своеобразный поворот, в котором дает Сартр феноменологические понятия. Сознание для него свободно и самозамкнуто, и — отделено от мира. В будущем он будет говорить, что оно есть Ничто, пустота в бытии. Вот как выражена эта мысль в романе «Тошнота» (1938): «Забытое, заброшенное — среди домов под серым, пасмурным небом сознание. А смысл его существования вот в чем: оно сознает, что оно лишнее. Оно разжижается, распыляется, тщится затеряться в темной стене, возле фонаря или там, дальше, в вечерней дымке. Но забыться ему не удается НИКОГДА; оно сознает, что оно сознание, которое пытается забыться. Такова его участь». (см. 112, с. 169). Этот прозаический фрагмент возможно гораздо более точно выявляет сартровское понимание сознания, чем его теоретические тексты. В своих ранних работах Сартр радикализирует гуссерлевскую редукцию; он считает, что необходимо воздерживаться не только от веры в существование объективного мира, но и от веры в трансцендентальное Я. Феноменологическая психология должна бороться на два фронта — против попыток «овеществления» психики (к подобным Сартр относил и психоанализ) и против «платонизма» (т.е. идеализма в его любых формах, в частности, идеализма трансцендентального Я). В результате структура сознания приобретала следующий вид. Я разделялось на две самостоятельные единицы, обозначаемые французскими местоимениями je и moi. Je — это субъект трансцендентального сознания, некий центр, задающий единство человеческой деятельности. Moi же представляет собой единство Я как единство собственно психологических состояний и качеств. Это последнее единство — психическое Я субъекта — по Сартру, полностью вытесняется сознанием во внешний мир. Для трансцендентального сознания, очищенного от всего бытийно-материального, собственное психическое Я есть такой же обитатель внешнего мира, как и чужие Я. Само же сознание на самом деле абсолютно бессубъективно и je является всего навсего грамматической фикцией, маскирующей

этот факт. «Трансцендентальное сознание есть безличная спонтанность. Оно постоянно осуществляет себя, так что ничего нельзя постичь до него», — писал Сартр (см. 120, с. 28).

Таким образом, в свой ранний «феноменолого-психологический» период Сартр разработал близкую гуссерлевской концепцию сознания как имманентной и самодостаточной реальности, независимой и как бы параллельной реальности вещей внешнего мира. Однако две существенные особенности отличали его от основателя феноменологии. Во-первых, так понимаемое сознание не имело своего субъекта, было не только беспредпосылочно, но и нерефлексивно. В таком виде оно представлялось некой метапсихологической реальностью, осуществляющей «неутомимое творчество экзистенции», генератором «жизненного мира». И во-вторых, такое сознание необходимо было вывести на встречу с бытием из собственной изоляции. Эта интенция получила полное развитие в поздних работах Сартра по «феноменологической онтологии». Здесь сознание определяется как Ничто, изначальная пустота в бытии. Само же бытие оказывается антропоморфным — вещам присущи свойства быть отталкивающими, привлекательными, очаровывающими, отвратительными... Здесь редукция отменялась за счет интенциональности, отторгнутое от сознания психическое «слипалось» с бытием внешнего мира. В результате такого смешения онтологических и психологических предикатов и возникал тот своеобразный язык, на котором Сартр производил «экзистенциально-психоаналитическую» дешифровку «символов личности». «То, что интересует психоаналитика в первую очередь, — писал он, — так это определение свободы личности на основе того индивидуального отношения, которое объединяет ее с различными символами бытия. Я могу любить липкие связи, бояться дыр и т.д. Это совсем не значит, что липкое, жирное, дыра и т.д. потеряли для меня свое общее онтологическое значение, напротив, в силу этого значения я и определяю себя тем или иным способом по отношению к ним» (см. 183, с. 313). Уже здесь можно понять, что психоанализ Сартра гораздо ближе литературной критике, чем науке или медицинской практике. Акцент на свободе личности и ее смысловой уникальности недвусмысленно подтверждают это, а определение задач метода ясно показывает расхождение с фрейдовской практикой.

В «Бытии и ничто» Сартр пишет об экзистенциальном психоанализе: «Этот метод состоит в том, чтобы выяснить в строго объективной форме субъективный выбор, посредством которого каждая личность делает себя личностью, то есть сообщает о себе то, что она есть» (см. а120, с. 183). Сартр считал, что Фрейд впервые ввел «вертикальный детерминизм» в понимании человеческих действий, раскрыть который можно лишь посредством символической интерпретации психического, избегающей его сведения к предшествующим обстоятельствам, наследственности, физиологической обусловленности и т.п. (т.е. к «горизонтальному детерминизму»). Черты «натурализации» психического в психоанализе все же имеются, и потому для «доведения» до экзистенциального анализа его нужно от них очистить. Так, метод расшифровки «человеческой экзистенции во всей ее целостности» вряд ли может аппелировать к теории либидо. Сартр попытался представить фрейдовское «желание» в «де-натурализованном» виде — не как «природу человека», а как его сущность, являющуюся бесконечной возможностью. Человек есть собственная возможность и в основании всех его поступков лежит свободный выбор самого себя. Сартр вслед за А. Бергсоном отождествляет выбор и сознание; именно структуры изначального выбора выявляются в психоанализе дорефлективных слоев сознания.

Понятие свободы — центральное для всей философии экзистенциализма. «Человек не есть вначале, чтобы затем быть свободным: нет различия между бытием человека и его „свободным бытием"», — утверждал Сартр (см. 109, с. 63). В его системе в полной мере выразились парадоксы экзистенциалистского понимания свободы. Переосмысляя фрейдовское описание психической динамики он замечает: «...цензор, чтобы заниматься своей деятельностью по различению, должен знать, что он вытесняет» (см. 109, с. 66). Таким образом, понятие «вытеснение» лишь маскирует более глубинный феномен «нечистой совести». Но выбор оказывается скрыт, неосознан (=дорефлексивен) и именно потому требует для своего выявления аналитических процедур. В примере из статьи «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартр говорит молодому человеку, пришедшему за советом: единственное, что я могу Вам сказать — «Выбирайте!», но Вы уже сделали свой выбор, прийдя ко мне, хотя

и не признаете этого. В такой перспективе выбор оказывается тождественным судьбе, понимаемой как «фатальность свободы». Оппозиция случайности и необходимости оборачивается единством судьбы и свободы — свободы, к которой «приговорен» человек и судьбы, которую он может выбирать.

Сартр, как в определенном смысле и Фрейд, уверен в бессмысленности человеческой жизни. Но для него она свидетельствует отнюдь не о самодостаточности «посюстороннего» бытия и не о безразличии природы по отношению к человеку. Сартровское видение человеческого удела окрашено в более пессимистические и даже трагические тона. «Человек есть бесполезная страсть», писал он, подразумевая, что «фундаментальный проект» существования личности обречен на провал. Проект этот заключается в желании «стать Богом» — обрести самодостаточность и плотность «в-себе-бытия», окружающего мира и внешних сознанию других Я. Это и есть изначальное желание, аналогичное фрейдовскому либидо, обреченное быть нереализованным. По канве этого провала пишется жизненная история индивида — история ошибок и поражений. Цель экзистенциального психоанализа и видится Сартру в реконструкции так понимаемой биографии. Объектами его исследования становятся жизнеописания Бодлера, Стендаля, Жене...

Мы видим, что вместе с «натурализмом» психоанализа из него была выброшена и практическая направленность. Конечно, это не единственно возможный результат экзистенциального прочтения учения Фрейда (тот же Л. Бинцвангер пошел по другому пути), но для Сартра он достаточно симптоматичен. Неслучайно свой метод он развивал на материале биографий поэтов и художников. Экзистенциальный психоанализ был своего рода символической интерпретацией продуктов творческой фантазии. В этом Сартру помог и разработанный Г. Башляром метод «психоанализа вещей». Антропологизация внешнего мира, приписывание онтологического статуса психологическим качествам давали возможность создавать своего рода натурфилософию, где возможным становился «психоанализ снега» (см. 120, с. 189), где характеристикам «липкого», «влажного», «текучего» придавалось метафорическое значение и статус объяснительных формул. На этой основе Сартр пытался создавать предельно уникальные языки описания, где символы-метафоры изобрета

лись в контексте данного художественного произведения, а «комплексы» и симптомы получали имена и наполнение в зависимости от поэтической эрудиции исследователя.

Вместе с тем сближение эстетического и жизненно-практического в феноменологии Сартра имеет и более широкое значение. Мы не будем углубляться в историю вопроса и говорить о том, что еще Аристотель указывал на близость практического и поэтического мышления или что у Канта эстетическое суждение выступало посредником между теоретическим и практическим разумом. Заметим лишь, что доведение интимно-биографического события до трагической напряженности и предельной явленности эстетического феномена было не только заслугой Сартра, но и продолжало традицию феноменологического созерцания. Мир и человек как эстетическое явление и, в этом смысле, как явление самодостаточное и уникальное — эта сторона сартровского философствования оказалась удивительно близка интуициям самых разных мыслителей и, по-видимому, конгениальна самосознанию человека XX века.

На последующее развитие практической психологии экзистенциальный анализ оказал гораздо меньшее влияние, чем, скажем, философия М. Хайдеггера. Опосредованное влияние он оказал на американскую гуманистическую психологию (через философские установки ее лидеров) и неожиданно близким оказался ориентациям антипсихиатрического движения 60-х годов. Понимание психоанализа как герменевтического метода и прививку его в таком виде к феноменологии подхватил П. Рикер. В отличие от Сартра, он не пытался лишить психоанализ его либидинозного «натурализма», считая его своего рода «понижающим толкованием», вводящим онтологическое измерение в интерпретацию. Противостоит ему толкование «повышающее», образцом которого может служить «феноменология духа» Гегеля. Так французский феноменолог восстанавливал в новой форме еще юнговские претензии и поправки к психоанализу, в чем, кстати, был отнюдь не одинок. Сходный проект пытался реализовать швейцарский психиатр Л. Бинцвангер — вначале в своей феноменологической психиатрии, а затем в практике «дазайн-анализа».

3) ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ПСИХИАТРИЯ
(*Л. Бинцвангер и М. Босс*)

В отличие от Сартра, Людвиг Бинцвангер (1881—1966) с самого начала был практикующим психиатром и оставался им до конца своих дней. Начинал он работу в известной клинике Бурхгельци у Э. Блейлера, где познакомился с К.Г. Юнгом, а через него с Фрейдом. Долгое время их связывала близкая дружба, на которую не оказывали влияния ни теоретические разногласия, ни разность философских устремлений. Бинцвангер был первым психиатром, начавшим применять психоанализ в клинике, долгое время был его активным пропагандистом и даже был выбран президентом швейцарского психоаналитического общества в 1910 году. Однако восприятие им психоанализа изначально было критическим, и одним из первых он начал говорить о необходимости коррекции его методов посредством феноменологической антропологии Хайдеггера (именно таким образом Бинцвангер воспринял «Бытие и время»). В 30-е годы он начинает переосмысление психоаналитической метапсихологии в направлении собственного «экзистенциального анализа» (или Daseinanalyse, выводимого из хайдеггеровской Daseinanalytik) («дазайн-анализ» и «дазайн-аналитика»).

Будучи психиатром, Бинцвангер в то же время активно интересовался философско-научными спорами своего времени. Долгое время он находился под влиянием введенной В. Дильтеем и неокантианцами оппозиции объясняющих и понимающих наук. Как медик, он понимал важность и строящегося на выдвижении гипотез, их проверке и последующем теоретическом объяснении фактов метода естественных наук, и описывающего и понимающего метода «наук о духе». Через призму этой дихотомии воспринимал он и психоанализ: как естественно-научную дисциплину в теории и как «понимающую» в своей практике. Сам Бинцвангер прилагал усилия к внедрению методов понимания в психиатрическую работу. Возможность этого он видел в феноменологической психологии.

«...Основа психологии есть преимущественно восприятие другого, восприятия какого-то чужого или другого Я», — пишет Бинцвангер в 1922 году (см. 76). Он ставит задачу феноменологического описания мира больного человека, вдвойне затрудненную тем, что этот мир (в случае крайних форм психопато-

логии) предельно отличен от нашего мира. В психиатрической проблеме им видится глубокий философский смысл, — как проникнуть в «аутичное» мышление больного, по определению изолированное от нас и от реальности? Как не интерпретировать, не истолковывать рационально, а схватить в целостности и единстве переживания тот не-рациональный мир, который рождается в сознании ребенка, невротика, шизофреника, любого человека при аффекте или в обращении к тем «последним вещам», которые вообще недоступны логике? Постепенно Бинцвангер отходит от возможности разрешения этой проблемы посредством «эмпатии», т.е. вчувствования и вживания в мир другого. Этот путь не срабатывал в случае сложных психопатологий, и Бинцвангер все больше указывал на необходимость «переживания значений» высказываний больного, реконструкции его смыслового горизонта. Помощь в этом, по его мнению, и может оказать психоаналитический метод толкования. Как и Фрейд он считает, что необходимо обнаружить смысл самых неожиданных проявлений патологии, и что бред может содержать «гораздо больше истины, чем мы привыкли думать».

Но несмотря на все почтение к психоанализу и его создателю, Бинцвангер усматривал в нем пафос нигилизма и редукции по отношению к высшим идеалам и ценностям. Свой подход он пытался противопоставить устремлениям Ницше и Фрейда. «Мы должны постараться показать, как можно говорить о религиозной, моральной и эстетической жизни в тех сферах человеческого существования, которые до сих пор казались подвластными витальной и инстинктивной жизни», — писал он (см. 109, с. 80). Фрейд же подобное «реакционное» движение «назад к духу» считал консерватизмом и вопрошал в письме к Бинцвангеру: «Неужто философский бес держит Вас в своих когтях?» (см. 76).

Бинцвангер действительно стремился избежать научного и паранаучного объяснения человека и искал путей обоснования своего подхода в философии. В 1927 году он нашел его в «Бытии и времени» Хайдеггера и на его основе стал разрабатывать свою терапевтическую антропологию. В феноменологических традициях в ней мало места оставалось фрейдовскому бессознательному — в симптомах, сновидениях и т.д. усматривался «явный» и «явленный» смысл, бессознательное же превращалось в актуальный (но скрытый в данный момент) горизонт

этого смысла. Как и для Хайдеггера, наука для Бинцвангера становилась лишь источником «неподлинного» знания о человеке, не дающего возможности встречи его с истиной собственного бытия. Как неподлинность трактовались и разного рода психические нарушения, возникающие либо в результате ограничения открытости человеческого бытия будущему, его транстенденции, либо в своеобразной суженной конфигурации изначального бытия-в-мире человека. Так или иначе, здесь возникало некое подобие сартровского «изначального выбора», хотя и изображенного в более «приземленных» терминах психиатрических описаний.

Впоследствии сам Хайдеггер указывал как на неверную трактовку Бинцвангером ряда его категорий, так и на неприемлемость в целом перевода онтологической проблематики в русло антропологии. Бинцвангер же считал, что выделенные Хайдеггером основополагающие структуры человеческого бытия, такие как «забота», «заброшенность», «решимость», «неподлинность» и т.п., дают психиатрии тот фундамент, на котором она может построить здание целостного подхода к человеку.

Система Бинцвангера была внутренне противоречива, сочетала разные влияния и менялась со временем. Да она и не была системой, как не может быть системой ни экзистенциальное философствование, ни практика психиатра. К концу 30-х годов Бинцвангер приходит к выводу, что экзистенциалистский проект «подлинности» несостоятелен. В 1942 году выходит в свет его крупнейший философский труд «Основные формы и познание человеческого Dasein», в котором он противопоставляет экзистенциалистскому нигилизму и индивидуализму «любовное бытие-друг-с-другом». Вслед за К. Ясперсом, М. Бубером, Ф. Розенцвейгом он теперь видит путь выхода из невротической самоизоляции и проблем современного кризиса в коренном и открытом отношении Я-Ты. Онтологическая антропология теперь понимает призвание человека в мире не как «заботу», но как «любовь», транстенденцию не как «чрезмерность заботы», но как «чрезвычайность любви» (см. 109, с. 123). Сегодня комментатор заключает: «Психиатр в „Основных формах..." побеждает (Love conquers!) Философа, таким образом, что Философ остается непобежденным. И собственно непонятым. Впрочем, ведь это было „продуктивное недоразумение"...» (76, с. 123). Продуктивность эту подтверждает и влияние концепции Бинц-

вангера на самые разные психо-практические подходы и его позднее возвращение в лоно феноменологической психиатрии. Усомнил же его именно Философ...

Выступая в 1965 году на семинаре в доме Медарда Босса перед аудиторией психиатров и психоаналитиков, М. Хайдеггер говорил: «...Как вынужден был признать сам Людвиг Бинцвангер несколько лет назад, именно его недоразумение Dasein-аналитики, хотя и, как он это назвал, «продуктивное недоразумение», послужило основанием его теории. Это вы можете понять уже из того, что в большой книге Бинцвангера об основных формах Dasein имеется «дополнение» к хайдеггеровской «мрачной заботе», а именно — размышление о любви, которую Хайдеггер как бы забыл» (см. 76, с. 84). И дальше философ рассуждает о различии аналитики и анализа Dasein. Первое является для него возвращением к некоему исходному единству, связности, целостности (наподобие кантовского возвращения к априорным формам рассудка, задающим возможный опыт). Второе же, осмысленное лишь как вытекающее из аналитики, есть расчленение на части. Основная же ошибка Бинцвангера видится Хайдеггеру в том, что он, вслед за Гуссерлем, не вырабатывает «**бытийственные структуры** существования» Dasein, а вообще понимает человеческое **бытие как Dasein**. Тем самым, мы не можем помыслить «сущего Dasein», т.к. оно загорожено от нас «Dasein-сообразным сущим». Иначе говоря, он упрекает Бинцвангера в антропологизировании и субъективизировании своей онтологии.

Медард Босс (род. в 1904 г.) претендовал на то, что, в отличие от Бинцвангера, он сможет дать не просто феноменологическое, но именно онтологическое обоснование экзистенциального анализа, основываясь на философии Хайдеггера. «Понять человека как служителя и хранителя истины значит освободить его от эгоцентрического самовосхваления, автономии и автаракии субъективистских мировоззрений. Точка зрения аналитика Dasein возвращает человеку его достоинство: он является наследником того, что лежит в основании всего сущего; посланником, который послан в свою жизненную историю с возложенной на него задачей дать истине проявиться настолько, насколько это возможно в данном времени и месте», — писал он (см. 109, с. 152, 153).

Босс, как и Бинцвангер, начинал врачебную деятельность в клинике Бурхгельци. Затем, пройдя аналитическую подготовку

(среди его учителей были Э. Джонс и К. Хорни), он становится практикующим психоаналитиком. Все больше критически относясь к традиционному психоанализу, он в 1938 году начинает сотрудничать с Юнгом, но через некоторое время отходит от аналитической психологии. Вскоре он знакомится с работами Бинцвангера и окончательно выбирает для себя путь феноменологической психологии и экзистенциального анализа. Однако и влияние Бинцвангера длилось недолго. Очень скоро Босс обнаруживает явное несоответствие его писаний (вкупе с линией «гуманистической психологии») философии Хайдеггера, считающейся основой. После войны Босс лично знакомится с философом и в сотрудничестве и общении с ним вырабатывает принципы своей психологии. Он сохраняет для нее термин Daseinanalyse, хотя и подчеркивает, что Dasein — это не просто человек, а «открытость», «вот-бытие», «да-бытие», дающее возможность сказаться истине и смыслу бытия вообще.

Философию Хайдеггера Босс воспринимал как преодоление субъект-объективного познавательного дуализма в фундаментальном понятии бытия-в-мире. Но понимает он это положение своеобразно. ...Мы никогда не можем знать, что было, когда еще не появился человек. Мы не можем даже решить, правильно или нет утверждать, что Альпы пребывали здесь до того, как появились первые человеческие существа. Строго говоря, мы никогда не можем утверждать, что было до человека», — писал он в одной из последних своих книг «Экзистенциальные основания медицины и психологии» (1979 г.) (см. 109, с. 146, 147). Вряд ли можно признать подобное рассуждение отвечающим хайдеггеровскому духу. Ведь сколь со-ответствующими не представлялись Хайдеггеру отношения мира и человека, все же основной пафос его труда состоял в попытке представить бытие неискаженное человеческим присутствием, «мир без нас» (см. 121, с. 104). Современный исследователь считает, что в этом отходе Босса от хайдеггерианства сказалось его психиатрическое устремление к конкретному человеческому существованию (109).

Как и Бинцвангер, Босс предпочитает не говорить о бессознательном. Оно заменяется хайдеггеровским термином «сокрытое», а сама психоаналитическая техника является аналогом философского вопрошания, дающего возможность выйти бытию

в несокрытость (хайдеггеровская диалектика сокрытости-несокрытости бытия восходит к словам Гераклита «природа любит скрываться» и всей досократической философии). Психоаналитик, по Боссу, должен позволить человеку «быть как есть», отбросив всевозможные интериоризованные моральные нормы и научные догмы. Для этого и нужно психоаналитическое возвращение в раннее детство. Через такие процедуры достигается возвращение открытости бытию другого, разрушение суженного видения невротика. Именно так должна решаться, по Боссу, проблема коммуникации, а не через «центрирование на другом», как в «гуманистической терапии» или вовлечении в любовное со-бытие с другим, как у Бинцвангера. Вместе с тем, отвергая невротизирующие культурные вмешательства в психику индивида, Босс, уже в отличие от психоанализа, требует вернуть пациенту переживание вины и даже усилить его. Оно понимается им как голос совести и «зов бытия». Здесь скорее переворачивается, чем восстанавливается христианская концепция вины, как в тезисе идеолога контркультуры Т. Роззака: «вина жить ниже подлинного уровня», «отрицание собственной богоподобности» (104).

Босс в большей степени, чем Бинцвангер отрицательно настроен по отношению к научному способу постижения человека. Он призывает к радикальной перестройке всей системы знания о человеке и всех культурных практик, направленных на него. Но такое отрицание всякого детерминизма не ведет его к абстрагированию от человеческой «природы» — все феномены человеческого бытия связаны с его **телесностью**. Последняя понимается Боссом не «физически», а феноменологически — как распространяющаяся до границ человеческого мира, не фиксированная, трансцендирующая телесность. Такая телесность есть проявление человеческой экзистенции, она не «материальна», но «смыслова» и эк-зистирующа. Тем самым, в телесности человека также преодолевается противопоставление материи и сознания (ср. о телесности у Ницше; см. 90). Вместо них существуют бытие-в-мире, экзистенциальная телесность и открытость миру (эк-стазис). Так вместе с наукой и феноменологией опрокидывается вся «психология сознания».

Несмотря на видимый радикализм, концепция Босса ассимилируется многими психиатрическими и психотерапевтическими школами Америки и Европы, оказывая стимулирующее воздей-

ствие и на традиционные исследования. С 1958 г. по 1974 г. Босс являлся президентом Международной федерации психотерапии. С 1974 г. ее почетным президентом. С 1973 г. в Цоликоне (Швейцария) работает Дозайнаналитический институт психотерапии и психиатрии. Последователи Босса появляются в самых отдаленных уголках Земного шара. Кроме того, его работы дали серьезный толчок тем психоаналитикам, которые пытались развивать герменевтические и онтологические стороны своего учения. Те же, кто оставался приверженцем более традиционных психоаналитических методов, позволяли себе характеристики вроде следующей: «Экзистенциальная терапия основана, главным образом, на идеях некоторых европейских философов. /.../ В этом методе используются длинные философские слова, с трудом поддающиеся определению, а также некоторые другие, несколько более понятные, например, конфронтация и схватка. /.../ Метод лучше всего подходит к людям, знающим философию и со вкусом, вникающим в философские предметы» (Э. Берн; 16, с. 279, 280).

* * *

На этом мы заканчиваем рассмотрение философских идей, задававших координаты того пространства, в котором возникали и развивались альтернативные психоанализу формы психологической практики. Будучи по необходимости эскизным и фрагментарным, оно, тем не менее, способно выполнить свою главную задачу — проблематизировав ряд установок в понимании психического, подготовить читателя к осмысленному восприятию новых психотерапевтических учений. Надеемся, что так оно и произошло. Желающие подробнее разобраться в соотношении феноменологии сознания и бессознательной онтологии, в подходах к определению «жизненного мира» и «практического разума», в эстетическом и психиатрическом приложениях новой философии и т.д., смогут воспользоваться литературой, указанной в приложении. Кроме того, в пятой главе мы обратимся к рецепции психоанализа в современной герменевтике и философии языка. Сейчас же попробуем проследить, как под влиянием экзистенциально-феноменологических ориентаций трансформировались психоаналитические идеи в таких мощных и оригинальных течениях, как гештальт-терапия и гуманистическая психология. Далеко не исчерпываясь, феноменологический подход в психо-практике может быть достойно представлен ими.

ГЕШТАЛЬТ-ТЕРАПИЯ ФРЕДЕРИКА СОЛОМОНА ПЕРЛЗА

Почий в мире, Фрейд, твой упрямый свято-дьявольский гений.

Человек, который умеет жить без надежды, сможет принять без разочарования все, что преподнесет ему судьба.

Ф. Перлз

1) СУДЬБА И ТВОРЧЕСТВО «ПСИХОЛОГА-ЦЫГАНА»

Личность «автора стенограммы гештальт-терапии» Фредерика (Фрица) Перлза, во всей ее многогранности и противоречивости, наиболее полно выражена в его свободной автобиографии «Внутри и вне помойного ведра» (1969 г.). Стиль этой книги — научной, художественной, философской, биографической — со всеми его перебоями тем и смещениями времен, переходами от свободного стихосложения к научному классифицированию, как нельзя лучше передает и зигзаги жизненного пути автора, и существо его концепции. Насилием будет и разрывать их, и пытаться втиснуть судьбу Перлза в лилейность биографической схемы. Однако другого пути у нас нет, вернее, другой путь — читать Перлза.

В 1969 году Перлзу так виделся пройденный им путь: «От безвестного мальчика из еврейской семьи среднего класса к посредственному психоаналитику и, далее, к сносному творцу "нового" метода лечения и выразителю жизненной философии, которая могла бы сделать кое-что для человечества» (161). Фредерик Соломон Перлз родился в Берлине в 1893 году в мелкобуржуазной еврейской семье. Описывая свое детство, он вспоминал, что всегда был «паршивой овцой», плохим учеником и бунтарем, причиняющим родителям массу беспокойства. В 13 лет его исключили из школы и он стал учеником торговца. Вскоре он все же восстановился в другой школе и, закончив ее, получил медицинское образование. В 1916 году Перлз

поступил на службу в армию. В окопах первой мировой войны он впервые почувствовал в себе способности к самоотверженной профессии врача. После окончания войны он продолжает свое образование в Берлине и Фрейбурге, вступает в Берлинское Богемское общество, где знакомится с философскими идеями неокантианства и феноменологии. В 1926 году Перлз едет работать во Франкфурт в Институт военных мозговых травм Курта Гольдштейна. Здесь он вступает в контакт с группой психологов, разрабатывающих принципы гештальт-психологии. Представители этого направления (К. Гольдштейн в психопатологии, К. Левин в теории личности и социальной психологии, В. Келлер в общей и генетической психологии, М. Вертхаймер в психологии мышления и др.) противопоставляли прежней ассоциативной расчленяющей психологии идею холизма, т.е. целостности психических процессов и проявлений. Основное понятие «гештальт» означало «целостный образ» и призвано было иллюстрировать ведущий принцип — несводимости целого к сумме частей в психике. Методология гештальт-психологии была развита в исследованиях восприятия, где принципы целостности обнаруживались со всей очевидностью. В различных феноменах и иллюзиях восприятия проявились законы, позднее обозначенные как «стремление к хорошему гештальту» (т.е. восприятие фрагментов в виде определенной завершенной фигуры), «закон фигуры и фона» (восприятие определенных частей изображения как фигуры, а других — как фона, могущих меняться местами и влияющих на содержание акта восприятия) и другие. Идеи гештальт-психологии, формировавшиеся параллельно и во взаимовлиянии с феноменологической психологией, своеобразно преломились в концепции Перлза. Наиболее близким показался ему акцент на феноменально-очевидном (не зря исходным было исследование восприятия), противопоставляемом поиску гипотетических причин «в глубинах» явления.

Во Франкфурте же Перлз знакомится с психоаналитиком Кларой Хаппель и начинает проходить у нее курс анализа. Вскоре, в 1927 году, он по ее приглашению переезжает в Вену для продолжения занятий психоанализом. Атмосфера Вены несколько подавляла энергичного Перлза отсутствием свободного философского общения, догматизмом психоаналитического сообщества, несвободными сексуальными взаимоотношениями, колеблющимися между крайностями пуританства и проститу-

ции. В то же время, он с воодушевлением впитывал идеи психоаналитиков П. Шильдера, П. Федерна, К. Хорни. Последняя была некоторое время его обучающим аналитиком и посоветовала ему обратиться к В. Райху. Перлз стал одним из первых аналитиков, с увлечением применявших телесную терапию. Он воспринял ее как существенное продвижение по отношению к фрейдовской терапии: от теоретических абстракций к конкретно-ощущаемой реальности. Впоследствии концепция Райха, получив у Перлза своеобразное переосмысление, вошла в состав его учения.

С приходом к власти фашистов Перлз, раньше многих других понявший опасность притязаний новой политики, эмигрирует в Голландию. После некоторого времени бесперспективных попыток обосноваться здесь, он перебирается в Южную Африку, где открывает Южноафриканский институт психоанализа в Йоганесбурге. О годах, проведенных в ЮАР, Перлз всегда вспоминал с теплотой и признательностью. Вместе с семьей он пользовался всеми благами достатка и интеллектуальной свободы. Он занимался спортом, прекрасно проводил свободное время и размышлял над ревизией психоанализа. В 1936 году он приезжает в Германию на конгресс, чтобы сделать доклад и с надеждой на встречу и разговор с Фрейдом. Позже он назовет эту встречу «одной из четырех незаконченных ситуаций» своей жизни. Состоялось приглашение на обед и разговор, из которого запомнилось только две фразы диалога: — Я приехал из Южной Африки сделать доклад и увидеть Вас»; « — Ну, и когда Вы уезжаете?» (161). Эта встреча расстроила Перлза гораздо больше, чем прохладное отношение участников конгресса к его сообщению. Еще бы, «иметь разговор с Фрейдом один на один и не указать ему на ошибки, которые он совершил»! (161). Хотя официальный разрыв с психоанализом произошел позже, осознание своей «несовместимости» пришло в этот момент: «Одинокий цыган оплакивал утрату своей принадлежности», — вспоминал он впоследствии.

Позже Перлз писал, что видит во Фрейде «Эдисона в психиатрии», сменившего описательный подход на динамический и причинный. Сам же он видел необходимость следующего шага — от причинных описаний к структурным (не «почему», но «как») и от исторического исследования к актуализации в настоящем и прошлого, и будущего. Вместе с тем, чем активнее

излагался Перлзом призрак и идол Фрейда, тем ощутимее становилась реальная связь с его идеями и личностью. Фрейд, как «носитель огня», Люцифер и Прометей, становился все ближе самому беспокойному и неприкаянному психиатру середины века. «Не открытия Фрейда устарели, а его философия и методология», — провозглашал он (161).

Окончательный разрыв с психоанализом произошел после написания Перлзом книги «Эго, голод и агрессия» (1942 г.). В ней он отрицал привилегированное положение либидо перед другими потребностями организма. Когда Мария Бонапарт, греческая принцесса, друг и последователь Фрейда, прочла рукопись, она сказала, что аналитику, не разделяющему теории либидо, лучше подать в отставку. Перлз был ошеломлен подобным догматизмом, но в отставку не подал. Просто в течение определенного времени его отношения с Психоаналитическим обществом исчерпались сами собой.

Когда Южно-Африканская дивизия была захвачена немецким корпусом и немцы вошли в Северную Африку, Перлз вновь стал военным врачом. Однако здесь уже не было реальных боевых действий и занимался он больше психическими и психосоматическими заболеваниями. После окончания войны в 1946 году Перлз переезжает в Соединенные Штаты. Здесь начинается самый активный творческий период его жизни. Он развивает основы своей гештальт-терапии, экспериментирует с самыми разнообразными методами лечения, основывает институты гештальт-терапии в Нью-Йорке (1952 г.) и Канаде, путешествует по Востоку, ведет интенсивную терапевтическую практику. «Сумасшедший Фриц Перлз становится одним из героев в истории науки и это происходит еще при моей жизни», — писал он.

В начале 60-х годов Перлз перебирается в институт Эзалена (Биг Сур, Калифорния), где находит свой реальный и духовный дом. В этом институте, расположенном в живописных скалах близ горячих источников, он становится руководителем психологических программ. Институт становится Меккой для желающих ознакомиться с новыми методами терапии и психотехники, в нем постоянно ведутся семинары и тренинги для самых разных групп учеников. Сюда приглашаются для работы специалисты по семейной терапии (В. Сатир), групповой терапии, телесным

практикам (И. Рольф), трансперсональным подходам и восточным учениям. Перлз экспериментирует с методами свободного самовыражения посредством искусства, снимает фильмы и устраивает выставки картин своих пациентов и учеников, проводит совместные семинары с индийскими и японскими учителями и дискуссии с ведущими психиатрами и терапевтами. В Эзален съезжаются не только врачи и больные, но и те, кто активно ищет путей самореализации и обретения нового духовного опыта. Среди учеников гештальт-терапии — участники пацифистских движений, хиппи и бунтари 60-х. По всей Америке распространяется волна движения «групп встреч» и других форм обретения нового опыта жизни и коммуникации, одним из эпицентров которой является Эзален.

Конечно, не только изучение психотерапии было привлекательным для приезжающих в Эзален. Благодаря усилиям Перлза и многих других работающих там терапевтов Институт был превращен в сообщество единомышленников, пронизанное токами свободного и участливого общения. В таком виде он воспринимался как реальное воплощение идей нового способа жизни, свободного от отчуждающего труда, формальных взаимоотношений и давления власти. В нем виделся пример поиска новых путей человека к самопознанию и жизнетворчеству, раскрывающих его неизведанные возможности. Не случайно последним экспериментом Ф. Перлза было создание гештальт-терапевтического кибуца — своеобразной коммуны, где все функции обслуживания и лечения выполняются самими приезжающими клиентами (при помощи лишь одного терапевта и одного администратора). В полной мере этот замысел воплощался учениками уже без Перлза, умершего в 1970 году на Ванкувер-Алленде, в резиденции первого гештальт-терапевтического общества. Его потрясающе разностороннее творчество явило пример удивительного воздействия жизни и практики человека на окружающий мир и людей. Перлз мало писал, не оставил законченного изложения своей теории, не принадлежал ни к какой идеологии до конца — ни к религиозной, ни к гуманистической, ни к философско-экзистенциальной. И, может быть, в этом и был секрет магического воздействия его личности и его дела?

2) ПРАКТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Как уже указывалось, Ф. Перлз не оставил до конца завершенной и целостной теории своего подхода. Отчасти это объяснялось и его недоверием к интеллектуальным построениям, отведением им подчиненной и чисто инструментальной роли в своей практике. Его подход служит скорее образцом достаточно гармоничного соединения принципов и приемов терапевтической практики с общими философскими положениями феноменологического типа. В соответствии со своими воззрениями, Перлз не стремился и к систематизации своей философии, полагая, что она должна сохранять предельно динамическую и не закрепленную в тексте форму, воплощаясь в практике ее автора. Тем не менее, вполне возможно указать основные узлы концепции Перлза, как и те ее границы, где она сталкивается с психоанализом.

Фрейдовскому сознанию и осознанию вытесненных истоков заболевания Перлз противопоставил свою категорию «сознавания» или «замечания». «Сознавание само по себе целительно», — писал он. Это понятие описывает актуально присутствующее поле восприятия человека. В нем, собственно, и просматриваются гештальт-феноменологические истоки подхода Перлза, как-то названного им «практической феноменологией». Клиент гештальт-терапии должен научиться переживанию актуальности, «здесь-и-сейчас» своей личности. Он должен оказаться полностью в настоящем моменте и месте, тем самым став «настоящим» и «сам по себе». Прошлые переживания значимы лишь постольку, поскольку они сохраняют актуальность сегодня. Одна из основных причин неврозов — неоконченность ситуаций прошлого, стремящихся к своему завершению (это снова гештальтистский ход, ср. закон «хорошего гештальта» или «эффект неоконченного действия», описанный ученицей К. Левина Б.В. Зейгарник). Следовательно, задачей терапии является завершение этих ситуаций в настоящем, адекватное и эмоционально полноценное отреагирование их. Прошлое должно пройти, должно получить реальное завершение. Иначе оно будет демонически навязывать свою власть, бесконечно повторяясь и никогда не заканчиваясь.

Таким образом можно видеть, как соединились у Перлза фрейдовские идеи об отреагирующем катарсисе и мысли Гус-

серля о времени как актуальном «теперь» (или «подлинном» времени у Хайдеггера). Расширение поля сознавания должно включать в себя все возможные виды опыта — эмоции, тело, мышление, речь, общение. Именно это поле становится той экспериментальной площадкой, на которой проявляются и излечиваются невротические симптомы. Сознавание-замечание в гештальт-терапии заменяет трансферное отношение, в пространстве которого осуществляется психоаналитическая терапия. Ускользание из актуального переживания действительности расценивается Перлзом как аналог фрейдовского сопротивления, оно свидетельствует о наличии в этом «месте» определенного конфликта, встреча с которым болезненна для Я. Подобное отгораживание, уход от реальности, нежелание принимать на себя решение собственных конфликтов и является причиной невротических нарушений, да и квази-невротического автоматизированного поведения современного человека. «Тревожность — это не что иное, как напряжение между „сейчас" и „тогда"... Например, если я сейчас спрошу вас, кто хочет подняться ко мне на сцену и поработать, вы, наверное, сразу начнете репетировать в уме: „Что я буду там делать", — и так далее. И, наверное, вы придете в состояние „волнения перед выходом на сцену", потому что вы оставляете безопасную реальность настоящего и прыгаете в будущее», — говорит Перлз (см. 166). Любой уход из сознавания-замечания он называл трансом, механизмом защиты от реальности мира и своей Самости. Между Я и миром, Я и другим человеком могут располагаться целые слои игр и клише, масок и навязанных ожиданий, интеллектуальных схем и устаревших навыков поведения. Все это мешает реальному контакту, соприкосновению человека с человеком и с миром.

В критике Перлзом психоанализа есть одна точка, которая проясняет принципиальное различие этих концепций. Если для Фрейда Я происходит из сферы восприятия и сферы произвольных движений и, следовательно, становится единым центром этих двух систем, то Перлз стремится развести это отождествление и восстановить несводимость этих областей психики. Я должно научиться (это и цель терапии) спонтанному сознаванию, без вмешательства воли. Конструкцию Фрейда он считает в принципе параноидальной, ибо при ней невозможно свободное

восприятие себя и другого без вмешательства воли, невозможна спонтанность без произвола. Вообще, элементы паранойи (болезни, по словам Э. Каннети, являющейся синонимом власти) Перлз обнаруживает и в конструкции фрейдовского Сверх-Я, и в райховской концепции «панциря», и во многом другом... Это не только влияние экзистенциальной философии свободы, но и влияние времени, ясно увидевшего опасности «параноидальной» мании величия, стремления защититься от мира и людей, навязчивых усилий управлять всем и вся. Так, в райховской теории защиты Перлз усматривает наличие предпосылки противостояния внешнего и внутреннего, необходимости отгораживания и защищенности. Для Перлза «панцирь» был защитой личности от самой себя, непроизвольным подавлением собственной мышечной активности, направленной к реализации потребностей. Это — «взрыв, направленный внутрь», и адекватной разрядкой его будет не просто снятая броня, но поиск той активности, которая была подавлена. Это подавление, считал Перлз, лежит на поверхности и с легкостью обнаруживается чувствительным к делу терапевтом. Через работу со сновидениями, телесный контакт, словесное общение ему удавалось очень быстро обнаруживать «дыры в личности», те отторгнутые от актуального «теперь» ее части, которые нуждаются в реанимации. За Перлзом водилась слава «маґа» и «целителя», способного за считанные минуты обнаружить подавленный конфликт человека и разрядить его в эмоциональной вспышке гнева, плача, резкого действия и т.п. Сам автор гештальт-терапии с иронией относился к этой славе, прекрасно понимая недостаточность подобных «мгновенных исцелений», их скорее диагностическую, чем терапевтическую ценность. Тем не менее, это прибавляет еще одну черту к его портрету, к образу терапевта, полностью забывающего себя и выходящего во «внешнюю зону» контакта с другим человеком.

Сходным было и отношение Перлза к структуре Сверх-Я. Для Фрейда Сверх-Я — это и Я-идеал, и инстанция наблюдения, и интроецированные моральные запреты. Перлз же с презрением относится ко всем навязанным нормам и видит цель терапии в тотальном освобождении от чувства вины. Я-идеал для него — это собственная самоактуализация, принятие себя таким, как ты есть. Вместе с тем, он саркастически отзывается об американских вариантах экзистенциальной терапии, призываю-

щей быть спонтанным и самоактуализирующимся с той же категоричностью, с которой требуют соблюдения приличий. Типичный американский экзистенциалист «проповедует экзистенциализм, а ходит по земле как запрограммированный компьютер», — писал Перлз. Для него самого неприемлем был пафос больших букв в словах Истина или Самость. Природа человека, к реализации и восстановлению которой должен стремиться человек, виделась им как синоним понятия «гештальт». Это динамическая целостность, снимающая оппозиции души — тела, организма — окружающей среды, внутреннего-внешнего. Эта целостность образуется по законам «фигуры — фона» в каждый данный момент по-разному и является не целью и не заданной конструкцией, а скорее путем личности. Перлз провозглашал: «Самоконтроль организма против контроля диктата, аутентичный контроль против авторитарного. Динамика формирования гештальта против наслоения сфабрикованных целей» (161). В отличие от Фрейда он не аппелирует к жизненным силам. Для него душа не субстанция и не имеет измерения глубины. Внутреннее и внешнее задаются лишь поверхностью, которая единственная является реальной. Это поверхность контакта с людьми, касания мира. Отреагирование не вытаскивает на свет сознания причины болезни из глубины бессознательного прошлого, а лишь меняет структуры фигуры—фона, дает возможность, по словам Перлза, «выплакать все, что на душе, вернее, под кожей».

В гештальт-терапии удивительным образом скрестились психоаналитические открытия и феноменологические философские установки, экзистенциалистский поиск подлинности и психопатологические разработки. Она пытается охватить человека в целостности его проявлений и к этой целостности его вести. Она стала одним из первых, так называемых, «эмпирических» направлений в терапии, т.е. направленных на обогащение человеческого опыта. Многие направления были частично ассимилированы гештальт-терапией (психоанализ, экзистенциальный анализ, психодрама, транзакционный анализ), многим она противостояла (тот же психоанализ, поведенческая терапия, гуманистическая терапия). Но главным объектом ее критики оставалось всякого рода «манипуляторство» в жизни и в терапии. «Техника — это трюк, — писал Перлз. — Трюки можно употреблять

только в крайних случаях... Эти техники могут дать вам некоторое представление о том, что вы еще живы, что миф, будто Америка превратилась в труп, несправедлив, что вы можете ожить. Но печальный факт состоит в том, что допинг чаще становится деятельностью-заменителем, еще одной поддельной терапией, препятствующей росту».

Таким образом, гештальт-терапия противостоит как приемам-манипуляциям, способным дать лишь мгновенный эффект, «инсайт», но быстро автоматизирующимся, так и всем поискам «укорененности» и «подлинности» на базе беспредпосылочных оснований, сколь бы привлекательными они ни казались (не зря Перлз спорил с Хайдеггером и иронически относился к американским «гуманистам»). Разрешение этого противоречия Перлз нашел в идее «осознания», непрерывного обновления своего восприятия мира, в радости созерцания и действия. На наш взгляд, одним из очень близких соответствий этому подходу является концепция искусства как «остранения» мира, развитая русским филологом В.Б. Шкловским (возникшая не без косвенного влияния феноменологии). «Морские свинки с перерезанными ножными нервами отгрызают себе пальцы. Мир, потерявший вместе с искусством ощущение жизни, совершает сейчас над собою чудовищное самоубийство. Война в наше время мертвого искусства проходит мимо сознания, и этим объясняется ее жестокость, бо́льшая, чем жестокость религиозных войн», — писал он в 1915 году (139, с. 43). И шаг к воскрешению «ощутимости мира» виделся им в художественном творчестве, понимаемом как целиком «формальное» явление (уход от оппозиции «форма-содержание» к чистой форме, понимаемой динамически). Эти формы не отсылают к стоящим за ними содержаниям, все более далеко простирающимся причинам («почему»), а играя друг с другом, предельно расширяют и перестраивают поле сознательного восприятия («как это сделано» — единственный вопрос, который можно им задать). «Форма текуча, смысл — еще более», — могли бы повторить вслед за Ф. Ницше и Перлз, и Шкловский (см. «Генеалогия морали»).

Понимание Перлзом искусства было, насколько можно судить по отдельным высказываниям, достаточно близким указанному. Однако принцип «остранения» и формы как «динамической конструкции» (Ю. Тынянов) распространялся им далеко за

пределы эстетики — в область терапии и жизнетворчества. Он мог воскликнуть: «Шизоизируйте!», мог назвать себя сумасшедшим и заявить, что терапевт должен не бояться рисковать своей репутацией. Мог он и взять на себя ответственность за свои действия, не испытывая при этом вины. Ведь именно вина делает невротика тем, кто он есть — изолированным от мира эгоистом, стремящимся переложить ответственность за себя на близких, друзей, врача. Поэтому не нужно принимать правила его игры, сочувствовать ему, «любить», «принимать» его. Скорее, нужно ненавидеть невротика, вступать в прямую борьбу с невротиком в себе и в каждом человеке. Этот пафос сближает Перлза со всей психоаналитической традицией — от Фрейда до Э. Берна. На пути к себе и к миру есть множество преград, с которыми так жалко расставаться.

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ

Мы должны уметь быть в одиночестве, иначе мы превращаемся в жертвы. Но когда мы становимся способными на одиночество, мы понимаем, что единственное, что следует делать, это положить начало отношения с другим — или даже тем же самым человеком.

К. Роджерс

1) НЕДИРЕКТИВНАЯ И ЦЕНТРИРОВАННАЯ НА ЛИЧНОСТИ ТЕРАПИЯ КАРЛА РОДЖЕРСА

Американская гуманистическая терапия возникла как движение в начале 60-х годов и мыслила себя как «третий путь» между уже утвердившимися в Америке клиническим психоанализом и бихевиоризмом (психологией поведения, изучающей его в понятиях стимула и реакции). В манифесте «Американской ассоциации за гуманистическую психологию», образованной в 1962 году, говорилось: «Гуманистическая психология может быть определена как третья ветвь психологии

(двумя уже существующими являются психоаналитическая и бихевиористская), и как таковая она обращается, в первую очередь, к тем человеческим способностям, которые отсутствовали или не присутствовали систематически как в позитивистской, или бихевиористской теории, так и в классической психоаналитической теории: любовь, творчество, самость, рост, организм, удовлетворение базисных потребностей, самоактуализация, высшие ценности, бытие, становление, спонтанность, игра, юмор, аффективность, естественность, теплота, трансценденция эго, объективность, автономность, ответственность, смысл, честность, трансцендентальный опыт, психологическое здоровье и близкие им понятия» (см. 109, с. 107). Как видим, список достаточно широк. Можно сказать, что американская гуманистическая терапия изначально развивалась либо в оппозиции психоанализу, либо просто без особого внимания к нему. Влияние идей психоанализа было опосредованно в основном идеями таких неофрейдистов, как Адлер, Хорни и Фромм. У истоков движения стояли такие личности, как А. Маслоу (который ввел теорию ступенчатой иерархии потребностей — от биологических к потребностям самоактуализации), Р. Мэй (в 1958 году бывший редактором антологии работ европейских философов «Экзистенция», оплодотворившей гуманистическое движение), Г. Олпорт, С.М. Джурард, К. Роджерс. Все они были уверены в неприменимости психоаналитических методов к проблемам американца XX века и пытались найти свой подход к их разрешению.

Вообще, несмотря на раннее восприятие и распространение психоаналитических идей, Америка не раз вызывала нарекания на неверное их истолкование. Эти нарекания впервые выразил еще сам З. Фрейд, а в дальнейшем повторяли многие европейские аналитики, в том числе и работающие в Америке (например, Э. Фромм). Развитие психоанализа шло здесь в основном в области клинической психиатрии и в русле идей так называемой «эго-психологии» (восходящей к дочери основателя психоанализа Анне Фрейд). Такие стороны психоаналитического учения, как теория либидо, философская метапсихология, пограничные с психоанализом разработки в языкознании и эстетике долгое время не получали в США должного признания. Психоанализ оставался прикладной научной теорией и только.

Естественно, в таком виде он подвергался критике сразу с двух сторон. Во-первых, как неэффективный, дорогой и долгосрочный метод лечения и, во-вторых, как отстраненная от нужд и забот человека наукообразная концепция. Не случайно эти две позиции и представлены в полной мере двумя собственно американскими направлениями в практической психологии: бихевиоризмом (поведенческой терапией) и гуманистической терапией. В значительной мере эта полярность отражала сам культурный стиль жизни американцев, причудливо сочетающий «высокие идеалы» с «инструментальным прагматизмом». Именно о нем с таким сарказмом писал Э. Фромм: «религия вместе с самовнушением и психотерапией помогают человеку в бизнесе. /.../ Подобно тому, как современные психиатры рекомендуют служащему быть счастливым, чтобы лучше привлекать клиентов, некоторые священники рекомендуют любить Бога, чтобы добиться большего успеха. «Сделай Бога своим товарищем» означает — «сделай Бога компаньоном в бизнесе», а не «соединись с ним в любви, справедливости о правде». Так же, как братскую любовь заменяет деловая честность, Господь Бог превратился в далекого Генерального Директора фирмы «Вселенная, Инкорпорэйтед» (124, с. 164,165). Собственно, этот критический настрой разделяла и гуманистическая терапия. Однако американская способность к ассимиляции воистину безгранична и попытки «гуманистов» предоставить возможность «новых форм жизни» гражданину «индустриального общества» зачастую успешно «переваривались» буржуазной субкультурой. Впрочем, некоторые черты этого подхода, такие, как недирективность, эволюционизм и вера в гуманную сущность человека, делали его вполне «удобоворимым» для американского сознания.

Чрезвычайно остро встала в гуманистической психологии проблема метода, споры вокруг которой не прекращаются до сего дня. В противоположность научной психологии поведения «гуманисты» намеревались сделать свой подход «теорией фундаментальных проблем человеческого существования» (Роджерс). При этом, однако, обнаружилась глубинная проблематичность «теоретизирования» по поводу столь необычного предмета. «Заменив лабораторных крыс и голубей людьми» (182, с. 114), гуманистические психологи не только регуманизировали психологию, но и попытались создать метод «точного гуманиз-

ма», который смог бы сочетать интерес к человеческой уникальности и ценностям со строгими процедурами выдвижения и проверки гипотез. Внутри достаточно неоднородного движения предлагались разные пути решения этой проблемы: одни вслед за экзистенциализмом и феноменологией отказывали науке в праве говорить от лица истины о реальных человеческих проблемах, другие же разделяли ироническое отношение ученых к «романизированным описаниям фактов сознания» и призывали к синтезу методов. Так, Абрахам Маслоу писал: «...(Наука) отворачивается от проблем любви, творчества, ценности, красоты, воображения, этики и радости, отдавая их на откуп „неученым": поэтам, прорицателям, священникам, драматургам, художникам и дипломатам. Все эти люди могут обладать удивительной проницательностью, ставя именно те вопросы, которые должны быть поставлены, выдвигать заслуживающие внимание гипотезы и могут даже быть большей частью точны и правы. Но как бы ни были уверены в этом они сами, им никогда не удастся заставить поверить в это человечество. Они могут убедить преимущественно тех, кто и так согласен с ними. Наука — вот тот единственный путь, имеющийся в нашем распоряжении, чтобы заставить признать истину» (см. 182, с. 120,121).

Гуманистическая психология унаследовала старые методологические и внутрипсихологические споры естественно-научного и гуманитарного (описательного) подходов. Но ставились и решались эти проблемы в новых формах. Если психоанализ сочетал гуманитарные методы в практике с научным пониманием природы человека и «мировоззрением», то новая психология пыталась скрестить гуманистические идеалы с точными методами измерения и проверки. Так, например, Карл Роджерс стремился дать формализованное описание терапевтического процесса, доступное экспериментальному изучению. Для этого условия и ожидаемые результаты терапии формулировались в виде «гипотез парадигматического типа „если... то..."». Мы еще обратимся к этой стороне роджерсовской теории. Сейчас же важно отметить, что такие концептуализации были научными лишь по форме, зачастую скрывающей трудно определимое содержание. В самом деле, как можно измерить искренность терапевта или уникальность личности? Несмотря на то, что методики исследования подобных качеств создавались и эффективно использо-

вались, очевидным оставалось сопротивление субъективного содержания наукообразной формализации. Это, видимо, и побудило С. Джурарда обозначить состояние гуманистической психологии как «вечный кризис». Да и сам Роджерс в поздние годы все больше склонялся к методу феноменологического описания конкретных переживаний и интерсубъективного понимания. От попыток внешней систематизации психотерапии он перешел к рассмотрению ее в качестве такой модели познания, где на первый план выходит живой процесс восприятия другого человека, воссоздания внутренних координат его опыта.

Подавляющее большинство гуманистически ориентированных психологов говорили о преимуществах терапевтического опыта перед теоретическими построениями, хотя и понимали этот опыт отлично от психоанализа. Особенностью стало признание необычайной роли в успехе терапии личности самого терапевта, являющегося «наиболее опытным пациентом» и образцом для клиента. Во многом это объясняет и многообразие существующих «гуманистических психологий». Мы внимательнее остановимся на концепции К. Роджерса (1902—1987), тем более, что именно ему принадлежит приоритет в исследовании личностных факторов в психотерапии...

Вспоминая свою юность, Роджерс писал: «В моем обучении не было выдающихся личностей, ...так что мне не против кого было бунтовать и некого было оставлять позади» (см. 166). Тем не менее, достаточно очевидны те идеи и направления, с которыми боролся Роджерс, и те, которые он принимал. Свою терапевтическую работу он начинал в Рочестере, в центре помощи трудным детям. Здесь он впервые познакомился и с психоаналитической работой на двухдневном семинаре Отто Ранка. Однако впечатление на него произвели не концептуальные построения последнего, а его терапевтическая практика. В течении 12 лет работы в Рочестере постепенно складываются основные принципы терапии Роджерса, которую он впоследствии (в книге 1951 г.) назовет «центрированной на клиенте».

Принято выделять несколько периодов в творчестве Роджерса. Первый — 40-е годы — прошел под знаком «недирективной» терапии. Главной идеей этого периода было отсутствие навязывания клиенту каких-либо терапевтических конструкций. Задача

виделась как помощь клиенту в осознании своего опыта, для чего терапевт должен был стать своеобразным «зеркалом». Разрабатывались техники «отражения» слов и действий клиента с целью их осознания им. Однако, как впоследствии вспоминал Роджерс, эти разработки зашли в тупик.

С появлением идеи «центрированности на клиенте» появилась новая линия развития. Центральное место в терапевтической системе Роджерса заняло понятие «эмпатии», т.е. «вчувствования» в систему значений клиента, в его переживание собственного Я при сохранении собственной позиции (что отличает эмпатию от отождествления [165]). Эмпатия не только не является слиянием с клиентом, но не является и его «пониманием», т.к. не выходит за пределы актуального контакта. В пределе, сочувствующий терапевт лишь помогает самому клиенту осознать отторгнутые им части опыта и приблизиться к пониманию собственных проблем.

В концепции личности Роджерса (по его замыслу — производной от терапевтической практики) предполагалось, что основной причиной невротических отношений является жесткая Я-концепция человека, перекрывающая живой поток переживания опыта. Все переживания, которые не соответствуют сформированному образу Я, не допускаются в сознание и, таким образом, вызывают необходимость невротических защитных механизмов. В ситуации терапевтического сеанса, в результате атмосферы безусловного принятия терапевтом любых реакций пациента, защиты ослабевают и он сталкивается с теми проявлениями своей личности, которые были до этого отторгнуты. Это вызывает необходимость перестройки Я-концепции, ее расширения для принятия нового опыта. Конечной целью терапии является гибкая Я-концепция клиента, способная адекватно реагировать на изменение внешнего мира и самоизменение личности.

Сопряженным с этой практикой понятием является «конгруэнтность». Она понимается Роджерсом как соответствие между сообщаемым (символизируемым), осознаваемым и наличным опытом (т.е. неосознанным, но потенциально сознаваемым). Несоответствие и разобщенность между этими уровнями выражается как тревожность, беспокойство или невротическая симптоматика. Считается, что достижению конгруэнтности пациента

способствует конгруэнтность терапевта, дающего открытым выражением своих чувств по отношению к клиенту возможность понять, что в данной ситуации такая открытость позволена. Роджерс много рассуждал о том, насколько полным должно быть выражение чувств терапевта, нужно ли сдерживать отрицательные эмоции по отношению к клиенту и каково должно быть соотношение между эмпатическим переживанием другого и собственной конгруэнтностью. Придерживаясь в этом вопросе взвешенной позиции, он все же считал конгруэнтность безусловно ценной в терапевтическом процессе. Движение должно осуществляться от эмпатии к конгруэнтности, считал он, но без конгруэнтности терапевта невозможно установление доверительных отношений. Это предъявляло к терапевту серьезные, хотя и не завышенные, требования собственной психической гармонии. Он должен быть «конгруэнтным в отношениях» в данный момент и с данным клиентом; именно это ограничение открывает возможность того, что «один несовершенный человек может помочь другому несовершенному человеку».

Свою концепцию Роджерс любил излагать в схеме «если то...» (в операциональных терминах). Вот как, к примеру, описывает он теорию терапии личности в работе «Теория терапии личности и интерперсональных отношений, разрабатываемая в схеме клиент-центрированной терапии»: **условия** — конгруэнтность в отношениях терапевта; неконгруэнтность, ранимость, тревожность клиента; контакт; эмпатическое переживание и безусловное принятие терапевтом клиента; восприятие клиентом эмпатического понимания и положительной оценки себя терапевтом; выражение терапевтом своих чувств; **процесс терапии** — клиент все больше осознает свои чувства и переживания, которые раньше не допускались до осознания; вследствие этого клиент переживает чувство угрозы, но, воспринимая положительную оценку, переходит к «организменному» (безусловному) способу оценивания и реорганизует Я-концепцию, угроза исчезает; высказывания все больше относятся к Я-переживаниям; Я-концепция становится гибкой и способной принимать переживания; условия оценки исчезают; **итог терапии** — полноценно функционирующая личность.

Это описание может показаться излишне схематизированным «идеализмом», хранящим гуманистическую веру в «добрую сущ-

ность» человека. Тем более побуждает к подобному восприятию концепция «полноценно функционирующей личности», описанная Роджерсом. Этот человек — с гибкой Я-концепцией, постоянно конгруэнтный, эмпатически воспринимающий других, доверяющий миру и своему организму, позитивный в своих проявлениях, — кажется слишком искусственным созданием, неким Homo Rogerus, к образу которого вкрадчиво подводят наивного клиента. Недаром сам Роджерс отчетливо представлял условность своей концепции «безусловной», полноценно функционирующей личности, говоря о том, что с точки зрения психоанализа, такой человек выглядел бы стопроцентным невротиком (165). Однако для тех, кто участвовал в группах или хотя бы наблюдал работу К. Роджерса и его последователей, многое в восприятии его теории в корне меняется. Ведь акцентируя опытный, эмпирический характер происходящего, авторы подхода заранее признаются в условности всех его концептуализаций. Становится предельно ясно, что подход зависит от времени, места и участников происходящего, что он неотрывен от личности его автора — доверяющего и принимающего К. Роджерса, буквально «обтекающего» клиента своей позой, выражением лица, жестикуляцией больших крестьянских рук, будто созданных для «поддержки». Как и всякий подход, роджерсианство больше подходит одним и меньше другим, оно широко распространилось в США и вряд ли будет пользоваться таким же успехом в России, больше применений оно находит в сфере образования и социальной помощи, чем в области психиатрии. В некоторых случаях такая стратегия «потакания» и оберегания (аналогичная политике патернализма) способна даже усугубить положение, «консервируя» неблагополучное состояние или заменяя необходимость активной адаптации терапевтическим утешением. Однако в определенных ситуациях подобная практика может оказаться и революционной.

В 60-е годы в Соединенных Штатах распространилось движение «групп встреч» (или «групповой терапии», «групп обсуждения общих проблем» и т.д.). Будучи в истоках своих психологическим (у его начала — Эзаленский институт, эксперименты К. Левина, разработки группы К. Роджерса), оно превратилось в мощную социальную инновацию, развивающуюся независимо от какой-либо институции или научного направления. Различные

типы групп («обучения коммуникации», «обсуждения проблем», «чувственного сознавания» и т.д.) возникали совершенно спонтанно, под чьим-либо руководством и без оного. Люди пытались решать свои проблемы и улучшить психологическое состояние, собираясь во время уикэндов, в организациях и на предприятиях, в семье и школе. Возникали группы для трудных подростков, одиноких матерей, директоров предприятий, психотерапевтов, семей с детьми, жертв изнасилований и алкоголиков. Группы могли ориентироваться на какую-либо концепцию, изобретать свою или создаваться и распускаться совершенно спонтанно по инициативе участников, услышавших или прочитавших о подобном. К. Роджерс, как и многие другие психологи, вначале несколько отстраненно и удивленно наблюдавший за развитием движения «групп опыта» (experiential groups — наиболее общее понятие для всех видов групп), назвал его «крупнейшим социальным изобретением века» (164). Впоследствии он занялся изучением работы этих групп и выпустил несколько книг на эту тему, за которые был удостоен наград Американской ассоциации психологов. Он считал групповой опыт ценным для развития личности и способным не только обнаружить способности к излечению у одного человека и к целительной поддержке у другого, но и принести оздоровление американскому обществу в целом. Группы стали новой попыткой найти иные формы существования и свободного общения в лакунах современной промышленной цивилизации, неким видом рассеянной утопии. Люди как бы впервые испытывали возможность изменить свое общение с другими, стать более открытыми, позволить себе то, в чем всегда боялись даже признаться и испытать поддержку и принятие окружающих. Разве это не попытка установления рая на земле? Характерной реакцией на это стали обвинения в подрыве устоев, в опасности для американского образа жизни и чуть ли не в коммунистическом заговоре (см. 164) (не будем забывать, что распространение групп происходило в бурные 60-е и последовавшие вслед за ними времена реставрации консервативных установок).

Значительный вклад внесло движение групп в изменение облика психотерапии, в ее продолжающейся эмансипации от медицинских стандартов. И в этом можно видеть еще одно основание для сближения ее именно с гуманистической психо-

логией. Психоанализ большое внимание уделял психическим отклонениям, считая их своеобразным «естественным экспериментом», проливающим свет на общие законы человеческой природы. В то же время он сохранял медицинскую цель своей практики — приведение патологии к нормальному состоянию (хотя при этом и размывал границы того и другого). Многие экзистенциальные подходы либо отказывались рассматривать психические феномены сквозь призму оппозиции нормы-патологии, либо даже отдавали предпочтение психическим отклонениям, эстетизируя все выходящее за рамки привычного (возможности и тупики этого подхода выявились в движении антипсихиатрии). Гуманистическая же психотерапия впервые провозгласила ориентацию на здоровую личность, работа с которой преследует цели развития, личностного роста, актуализации человеческого потенциала. Каждый человек может испытывать временные психологические трудности и стремится к более полной душевной жизни; и в том, и в другом случае ему может помочь гуманистическая терапия. Она тем самым становится уже не столько терапией в собственном смысле этого слова, сколько психо-практикой и даже пси-культурой. Используя определенные технические приемы для создания атмосферы открытости и доверия, для осознания актуальной реальности и признания собственной ответственности, она в то же время аппелирует к неотъемлемым человеческим качествам и способностям — оказывать и испытывать поддержку, стремиться к росту, понимать другого... Так К. Роджерс относился к собственному терапевтическому подходу, под таким углом зрения рассматривал и групповое движение. Его анти-адаптивную и гуманистическую направленность он считал весомым вкладом в защиту человеческих ценностей в современном мире.

Однако групповое движение было не единственным интересом и областью приложения идей Роджерса. В 70-е годы (3-й период творчества) он больше внимания уделяет «жизненной философии» своего подхода, который теперь называет «центрированным на человеке». Он ратует за феноменологические методы в психологии, пишет работы о возможностях перестройки системы образования, пропагандирует свои идеи в разных странах (в 80-е годы он посещает и Советский Союз). Все большее влияние приобретает его подход к терапии и его по-

нимание человека, они входят составными частями в самые разные психологические, психопрактические, педагогические системы, организации и движения. Несмотря на первичное неприятие положений Роджерса академической наукой и психиатрией, сегодня они завоевывают все большее признание и здесь. Свое применение находят они и в самых широких сферах социальной практики — от государственных проектов реформы образования, до методик подготовки квалифицированных менеджеров. Идеи гуманистической психологии оказались удивительно созвучны американскому духу, воспитанному на идеалах демократии, либерализма, веры в человеческий потенциал и здравого смысла.

2) «НАСКОЛЬКО ГУМАНИСТИЧНА „ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ"»? ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ЛОГОТЕРАПИЯ В. ФРАНКЛА

> У каждого времени свои неврозы — и каждому времени требуется своя психотерапия.
>
> *В. Франкл*

Во второй половине 70-х годов вышла в свет статья Виктора Франкла «Критика чистого „общения": насколько гуманистична „гуманистическая психология"», посвященная критике распространившегося движения групповой психотерапии. Главным образом, критике подверглась идеология «групп встреч» (или «групп общения»). В акцентировании внимания на общении, контакте, интимности Франкл видит опасность нивелирования важнейшего измерения человеческого существования, которое он называет «миром смысла», «логосом», «интенциональным референтом». Механистическая психология без души превращается теперь, по его мнению, в «психологию без логоса», «которая интерпретирует человеческое поведение не как вызываемое основаниями, лежащими в мире, а как возникающее по причинам, действующим в его психике» (122, с. 325). Истинно человеческое, личностное общение невозможно,

по Франклу, без аппеляции к смыслу, являющемуся «трансцендентным основанием» человеческих действий и переживаний. Общение без предмета общения, того, «о чем» собственно идет речь, превращается в чистое «самовыражение» и «манипуляцию» другим.

Таковы принципиальные возражения Франкла. При опускании их на конкретику примеров возникает ряд частных замечаний, проясняющих объект критики и ее истоки. Так, когда говорится, что «человеку необходимо найти все лучшее в одиночестве», набраться смелости «остаться в одиночестве» (122, с. 328, 329), ясно, что позиция автора противостоит вовсе не «гуманистической психологии» (скажем, в варианте К. Роджерса, см. эпиграф к предыдущему разделу). Предлагая свой вариант гуманистической практики, автор говорит: «Терапевтическая практика, основанная на такой теории, могла бы стремиться к тому, чтобы пациент все в большей мере сознавал этот потенциал: свободу человека изменить что-то в мире к лучшему, если возможно, и изменить себя к лучшему, если это необходимо» (122, с. 324). Тезис о необходимости изменения «оснований» Франкл противопоставляет приемам отреагирования, ведущих, по его мнению, лишь к иллюзорному разрешению проблем. Эта критика направлена, скорее, против гештальт-терапии, чем против гуманистической терапии. Хотя и в ней отреагирование понималось лишь как первый шаг к осознанию проблемы, она все же в большей мере делала упор на переживании актуальности (в отличии от всех форм гуманистического трансцендирования). В **психологическом смысле** Франкл отталкивается от того эффекта, который в применении к терапии он назвал «парадоксальной интенцией»: чтобы заставить себя расслабиться, нужно сосредоточиться на тяжести и напряжении; чтобы достичь чувства удовлетворения, нужно направить внимание на цель, а не на само переживание; чтобы достичь восприятия реальности (мира или другого человека), нужно устремиться к внеположному им «смыслу». В противном случае возникает губительная для психики (и психотерапии) «гиперрефлексия». В **философско-методологическом** плане позиция Франкла заключается в критике психологии, базирующейся на принципе причинности (внешней или внутрипсихической, от Вунда, через Фрейда, к групповым практикам), и проекте философской и

практической психологии, основанной на смысловой и целевой детерминации. В **экзистенциальном смысле** это означает возможность изменения самого основания человеческих эмоций и переживаний, через изменение отношения и позиции человека. Исконной человеческой способностью, по Франклу, является способность «превратить трагедию в триумф» (122, с. 325) (своеобразный аналог «парадоксальной интенции»). На наш взгляд, в этом и заключается исток франкловской лого-психологии.

Как ясно из вышеизложенного, В. Франкл не противостоит гуманистической традиции, а скорее пытается ее усовершенствовать. Поэтому признание его концепции в качестве «гуманистической» и ее популярность именно в США совершенно закономерны. Хотя генеалогия логотерапии связана с европейской психологией и философией, Франкл, родившийся в 1905 году в Вене, начинал как психоаналитик. Он был учеником Альфреда Адлера и до 1927 года состоял членом Ассоциации индивидуальной психологии. Впоследствии он отошел и от нетрадиционного психоанализа и стал ориентироваться на экзистенциальный анализ. В поздние годы он реже пользовался этим термином, дабы отличить себя от Daseinanalyse (который на английский переводился также, как и Existenzanalyse). Свой подход Франкл назвал «логотерапией» и объединил ее последователей в «Третью венскую школу» (первыми двумя считались фрейдовская и адлеровская).

Событием, изменившим жизнь и мировоззрение Франкла и определяющим образом повлиявшим на основные идеи его концепции, стало трехлетнее пребывание в концлагерях Освенцим, Дахау и Терезиенштадте. Именно здесь увидел он целительную силу смысла, способного придать человеку силы выстоять в самых невыносимых условиях. Способность о-смыслить существование, кажущееся безысходным, и стала центральным пунктом франкловской концепции человека. «Что же такое человек? — вопрошает Франкл в заключении своей работы „Психолог в концентрационном лагере". — Это существо, постоянно **принимающее решения**, что оно такое. Это существо, которое изобрело газовые камеры, но это и существо, которое шло в эти камеры с гордо поднятой головой и с молитвой на устах» (122, с. 155). Для понимания концепции важно знать этот ее

исток. Бытие в невыносимых и безысходных условиях, в «пограничной ситуации» приближения неминуемой смерти стало для Франкла некой «моделью» человеческого существования вообще. «Если угодно, концлагерь был не чем иным, как микроскопическим отражением мира людей вообще. Жизнь в концлагере раскрыла самые бездонные глубины человеческой души. Должно ли нас удивлять, что в этих глубинах вновь обнаружилось все человеческое?» — писал он (122, с. 154). Заметим, что подобный опыт мог видеться и совершенно иначе, — вспомним, хотя бы, слова В. Шаламова о советском лагере: «Все обнажается, и это последнее обнажение страшно» (99), или тезис Т. Адорно: «После Освенцима нельзя писать стихи».

Какое же понимание человека открылось Франклу в концлагере и каким образом оно могло быть экстраполировано на задачи психотерапии? Основными свойствами человека являются «свобода воли», «воля к смыслу» и наличие «смысла жизни». Все эти понятия выражают способность человека трансцендировать за пределы наличных условий, сознательно менять основание собственного бытия-в-мире. Безусловно, исток подобного миросозерцания — в религии. И, в общем-то, ясно, что подобная трансценденция совершенно необходима для существования в невыносимых условиях. В концлагере вряд ли человека могло поддержать «сознавание-замечание» актуальной ситуации. Трансцендентный же смысл дает возможность смириться с ужасом происходящего здесь-и-сейчас, дает надежду, цель и, в этом **смысле**, смысл существования. Сколько бы Франкл ни повторял, что его подход основывается на доверии к бытию (что он противопоставлял опыту абсурда Камю и Сартра; это, кстати, приветствовал М. Хайдеггер), ясно, что само это доверие должно базироваться на вненаходимом по отношению к наличному («неподлинному», сказал бы Хайдеггер) бытию его смыслу. Точно так же, сколько бы Франкл ни говорил о «всеобщей осмысленности бытия», ясно, что смысл должен быть каким-то образом найден во-вне этого бытия, как-то (кем-то?) дан. Франкл резко критикует Фрейда за когда-то оброненные тем слова о том, что поиск смысла жизни — свидетельство болезни. Но ведь поиск смысла свидетельствует о его отсутствии здесь и в данный момент. На наш взгляд, логотерапевтическому подходу все же чуждо то понимание смысла «этого, нашего мира», которое ярко

сформулировал М. Бубер (чтимый самим Франклом антрополог и экзистенциалист): «Он (смысл. — *И.Р.*) гарантирован. Ничто, ничто не может быть отныне лишенным смысла. Вопроса о смысле жизни больше нет. Но если бы он был, на него не нужно было бы отвечать» (26, с. 364).

Критикуя, с одной стороны, Фрейда, а, с другой, Л. Бинцвангера, Франкл говорит о том, что в современном мире роль психотерапевта все больше приближается к роли священника. К нему обращаются люди, задыхающиеся в «экзистенциальном вакууме» своего повседневного существования, лишенного всякого смысла. Конечно, философскими увещеваниями нельзя вылечить невроз или психоз, но нельзя и потерю смысла рассматривать как симптом болезни. В развитом индустриальном обществе люди все больше страдают от неврозов, названных Франклом «ноогенными», т.е. от утери смысла существования. В этом с ним трудно не согласиться. Однако зададимся двумя существенными вопросами. Во-первых, в чем сам психолог может черпать свою уверенность на верное виденье смысла жизни, кто или что дает ему право вещать от имени такого смысла? Ведь он не священник и не может просто сослаться на авторитет традиции и священного текста. Во-вторых, что делать с человеком, для которого религиозный тип осмысления бытия не близок? Франкл часто повторяет, что логотерапия должна помогать верующим и атеистам, христианам и буддистам, однако, он все больше склоняется именно к религиозному типу смыслосозидания. Это прослеживается и в прямых высказываниях о преимуществах религиозного мировоззрения, и в описаниях сферы сверх-смысла, дающей цель и надежду всему земному существованию, бытию мира и истории.

В. Франкл, безусловно, верно подметил существенную особенность человеческой психики — ее направленность, интенциональность, пограничность. Эту особенность можно называть «предметностью» психических актов, или их направленностью к «интенциональному референту». «В сфере философии психологизм был преодолен критическими методами феноменологии; в психотерапии он должен быть преодолен с помощью метода, который мы назвали логотерапией» (см. 109, с. 164). Критика понимания психики как себе-тождественной субстанции здесь,

безусловно, верна. Психическое всегда пребывает на границе между собственно психическим и внешним ему — логосом, языком и т.д. (см. об этом 22). Однако есть ли необходимость субстанциировать этот второй полюс, «объективный дух»? Не возвращаемся ли мы к вполне традиционному разделению тело-душа-дух и не теряем ли мы сам предмет рассмотрения — психику, с ее имманентными особенностями, и не переступаем ли при этом через большое количество логических проблем? В чем, собственно «психологичность» логотерапии и ее отличие от конфессиональных и не-конфессиональных религиозных учений и практик?

Сомнения в смысле своей жизни, как пишет Франкл, присущи самой природе человека и именно это выделяет его из всех видов живых существ (и духовных, если таковые имеются). Это и дает человеку возможность быть свободным, самосозидающим и «не имеющим своего места» (Пико делла Мирандола) существом. Вместе с тем, это и залог его ответственности за смысл своей жизни и за весь (свой) смысл (всего) мира. Но что делать, когда сомнения переходят в болезненность, безысходность, в чувство утери смысла? На эти экзистенциальные вопросы Франкл пытается дать ответы, которые могут быть более или менее логичны, более или менее подходить для каждого из нас, но которые являются, по существу, именно его ответами. Такого отношения к себе они и требуют. (Совсем иначе, к примеру, нужно относиться к методологическим разработкам Франкла, касающимся психоанализа и современной терапии, и к его философским построениям. Но их анализ мы оставляем на труд читателя.)

I. ВОПРОСЫ И ЛИТЕРАТУРА

1. Основные идеи феноменологии и экзистенциализма и их влияние на психологию.

Многие тексты феноменологической философии, в том числе ее основателя Э. Гуссерля и его ученика и оппонента М. Хайдеггера, трудны для восприятия, требуют определенной философской подготовки и интеллектуальных усилий. Однако без обращения хотя бы к некоторым из них невозможно понять ни контекст восприятия идей Фрейда, ни направление развития современной психотерапии. Для первого ознакомления можно порекомендовать статью Гуссерля «Феноменология» («Логос», № 1) и «Амстердамские доклады» («Логос», № 3). Сборник «Разговор на проселочной дороге» содержит ряд статей Хайдеггера, доступных для понимания не-философами и существенных для данной темы. В журнале «Логос», № 3 помещен текст семинара Хайдеггера по Daseine-аналитике. Здесь же ряд статей посвящен разным направлениям экзистенциального анализа. Кроме того, во всех номерах журнала помещены критические и аналитические статьи по феноменологии.

Работы философов-экзистенциалистов гораздо более читабельны и требуют для восприятия не столько логических способностей, сколько литературного вкуса и заинтересованности. Интересна глава из книги Ж.П. Сартра «Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм», помещенная в сборнике «Проблема человека в западной философии». Здесь же статьи ряда других экзистенциалистов, а также важная работа Хайдеггера «Письмо о гуманизме», отражающая его расхождение с экзистенциализмом. Для сравнения см. «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартра в сборнике «Сумерки богов». Также можно обратиться к эссе А. Камю «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде» (статья «Бунтующий человек») и к прозе обоих авторов.

2. Экзистенциальный анализ в психиатрии и психотерапии: радикальная критика психоанализа.

Лучшее, хотя и достаточно общее изложение разных направлений экзистенциального анализа с точки зрения их философии дано в книге А.М. Руткевича «От Фрейда к Хайдеггеру». Подробное сравнение аналитических подходов Сартра и Фрейда дано в книге А.П. Филиппова (120) и статье Т.А. Кузьминой (183).

Из первоисточников лучше всего ознакомиться со статьями Л. Бинсвангера (в «Логосе», № 3), Р. Лейнга (там же) и В. Франкла (в сб. «Человек в поисках смысла»).

3. Экзистенциальные психопрактики в контексте контр-культуры. Революционный и утопический смысл «отрицающих форм жизни»: наследие или оппозиция психоанализу?

О распространении различных форм пси-культуры в Америке можно узнать уже в указывавшейся книге Дж. Наэма «Психология и психиатрия в США». О движении «групп общения» см. работы К. Роджерса, имеющиеся в неавторизованных переводах Всероссийского Центра переводов и т.п. («Карл Роджерс о „группах встреч"»; «Группы обсуждения общих проблем» и др.). В них содержится описание истории распространения движения, анализ опыта участников групп и оценка с точки зрения гуманистической психологии. Типологическое описание практики, идеологии и истории разных групп содержится в книге «Групповая психотерапия» Рудестама. Ряд критических замечаний — в статье В. Франкла (в кн. «Человек в поисках смысла»).

О движении антипсихиатрии и экспериментах с измененными состояниями сознания см. главы из книг А.М. Руткевича и Дж. Наэма. Кроме изложения, в них содержится в основном марксистская критика подходов. Возможность представить себе осмысление этих движений в рамках философии контр-культуры дает статья Т. Роззака (104). Более концептуальные взгляды выражены в работах авторов определенных подходов — Р. Лейнга, С. Гроффа, Ф. Гаттари.

4. Основные идеи гештальт-психологии Ф. Перлза. Что дало основание назвать ее «практической феноменологией»? Какие понятия и принципы психоанализа трансформировались в ней и каким образом?

Достаточное количество книг по гештальт-терапии имеется в неавторизованных переводах. Особый интерес для понимания эволюции идей Перлза и их воплощения в его жизни и творчестве представляет его автобиография «Внутри и вне помойного ведра». Книга «Практикум по гештальт-терапии» дает возможность не только познакомиться с идеями подхода, но и ознакомиться с ними на практике, проведя самоисследование и самотерапию. Это одно из лучших пособий подобного типа. Последовательное изложение концепции гештальт-терапии содержится в книгах Перлза и его учеников (см. библиографию). Также представляет интерес книга Э. Шострома «Анти-Карнеги, или Человек-манипулятор», являющаяся своеобразным приложением идей Перлза и гуманистического экзистенциального анализа к критике американского стиля жизни и «манипуляторского» сознания.

Возможно, полезным будет ознакомиться с обще-психологическими статьями основателей гештальт-психологии в хрестоматиях по «Психологии мышления», «Истории зарубежной психологии» (ч. 1), «Психологии восприятия» и книге Б.В. Зейгарник «Теория личности К. Левина». Они дают понимание психологической теории, которая, не будучи прямым истоком подхода Перлза, повлияла на его «феноменологическое измерение».

5. Американская гуманистическая психология и логотерапия В. Франкла. В чем различия и сходство этих подходов в понимании человеческой природы? Каковы их культурные и социальные истоки? В чем основа их принципиального неприятия фрейдизма и почему даже «гуманистические психоаналитики» (Фромм, Адлер, Хорни) «открещивались» от экзистенциально-гуманистических подходов? Какова социо-культурная функция гуманистической терапии: медицинская, адаптационная, религиозная, поддерживающая?

Об истоках гуманистической терапии и взглядах ее основателей можно прочитать в книгах А.М. Руткевича (о Ролло Мэе и о Викторе Франкле), Фейдимена и Фрейгера (об Абрахаме Маслоу и Карле Роджерсе), Б.В. Зейгарник.

Представление о принципах центрированной на личности терапии К. Роджерса можно почерпнуть в его статье «Теория терапии личности... Кроме того, статья Роджерса об эмпатии опубликована в сб. «Психология эмоций. Тексты», а в сб. «Ис-

тория зарубежной психологии» содержится его глубокая методологическая статья о разности подходов к психике человека (на эту же тему см. 182).

О В. Франкле смотрите его книгу «Человек в поисках смысла» и раздел книги А.М. Руткевича.

Кроме того, интерес могут представить ряд статей отечественных психологов о гуманистическом подходе: А.А. Пузырея (см. послесловие к книге М. Зощенко «Повесть о разуме») и Б.С. Братуся (см. выступление на «круглом столе» в журнале «Вопросы философии», № 5, 1993 г.)

II. ПРАКТИЧЕСКИЕ ЗАДАНИЯ

В данном разделе мы помещаем ряд упражнений по гештальт-терапии и личностно-ориентированной терапии.

1. Вспомните упражнение на сознавание и ассоциирование из первой главы. Попробуйте увеличить сознавание-замечание Вашей актуальности, Вашего «здесь-и-сейчас». Одним из приемов этого является **проговаривание** всего того, что Вы можете воспринимать или переживать в данный момент. Приучите себя использовать т.н. «референты» — слова «здесь», «сейчас», «в данный момент», «в этом месте», «Я», «такой-то и такой-то (имя)» и т.д. Это поле актуальности, поле сознавания-замечания является той «площадкой», на которой возможно вести психотерапию или самоанализ. Оно дает возможность обнаружить отторгаемые части реальности или части Вашей личности. Замечайте те точки, в которых Вы «впадаете в транс» и уходите от сознавания. Важно при этом научиться спонтанному наблюдению без произвольного вмешательства в протекание эмоций, восприятия, телесных ощущений. Первой задачей является именно обнаружение сопротивлений сознаванию, а не их подавление.

Такого же рода упражнения можно проделывать с восприятием телесных ощущений (без попыток произвольного расслабления и т.п.; см. предыдущий раздел), с протеканием эмоций (например, попытайтесь понаблюдать за мимикой своего лица, почувствуйте ее непрекращающуюся динамику, постоянные, едва заметные изменения), с внутренней речью. Во всех этих упражнениях важно помнить китайскую мудрость о том, что нет нужды толкать реку, если она течет сама по себе.

2. Важно уметь обнаруживать сопротивление своего «Я» во всех их возможных маскировках. Приблизить к этому может и следующее упражнение на «оборачивание противоположностей» и «равновесия сил» в своей личности. Ф. Перлз называл это достижением «творческого пред-состояния».

Попрактикуйтесь в воображении противоположного тому, что Вы видите, чувствуете или думаете. Дайте волю своей «шизофренической фантазии» и представьте, например, что не Вы сидите и читаете эту книгу, а я, ее автор, читаю Вашу, или, что Вы ее пишете, или, что книга читает Вас. Вы поймете, что количество возможных противоположностей почти бесконечно и все зависит от того, на основе чего производится противопоставление. Именно эту основу и дает возможность выявить придумывание противоположного.

Попробуйте произвести то же самое со своими суждениями, оценками, ожиданиями. Что является полной противоположностью тому, чего Вы ждете от этой книги? Что противоположно Вашему мнению о том или ином человеке? Практикуясь в такой деятельности, Вы сможете обнаруживать действие противоположных сил в самом себе, лучше осознавать разность открывающихся возможностей. Этот выход в нулевую точку возможностей действий и чувств и называется «творческим противостоянием». Перлз подчеркивал, что оно не имеет ничего общего с хронической нерешительностью и является изначально активным. Это равновесие сил, а не полный покой.

Кроме того, это упражнение дает возможность лучше осознать реальную основу Ваших действий или чувств. Можно схематически представить свою личность разделенной на две конфликтующие части. Представив прямую противоположность своим сознательным мнениям или восприятиям, Вы можете приблизиться к пониманию скрытой части и вывести конфликт в сознание (пока еще не преодолевая его).

3. На таком же принципе строилась и перлзовская практика толкования сновидений. Они — не «осуществление желания» (Фрейд), а завершение незаконченной ситуации. Завершение это иллюзорно, но через него можно догадаться о самой исходной ситуации и попытаться завершить ее более реальным образом. Одним из способов реконструкции по сновидению может быть разыгрывание его в лицах. Попробуйте вместе со знако-

мыми разыграть собственное сновидение. Сами Вы можете быть и актером, и режиссером его. Задайтесь вопросом: «Какая жизненная ситуация здесь требует своего завершения и каким образом она разрешается?» Проинтерпретируйте одно из сновидений, которое Вы уже анализировали «по Фрейду» или «по Юнгу» и сравните результаты.

4. Ф. Перлз предложил интереснейшую технику работы со сном. Попробуйте каждому образу и персонажу из Вашего сновидения задать вопрос: «Что делаешь в моем сне?» Попросите его рассказать свою историю. А затем перевоплотитесь в этот образ и отвечайте. Опишите подробно, что Вы чувствуете, как относитесь к другим персонажам, как Вы здесь оказались... Используйте свое воображение! Чем неожиданнее и полнее будет перевоплощение, тем скорее удастся Вам раскрыть тайные стороны своего сновидения, разгадать его смысл. Еще лучше, если в этом Вам поможет понимающий Вас товарищ, который сможет сказать столь же убедительно как Перлз: «Превратитесь в эту безобразную лягушку, или что там еще — одушевленное, неодушевленное, ангела или черта; и перестаньте думать. Отпустите ум, довертесь чувствам».

5. Углубить и продолжить самопознание в практике гештальт-терапии поможет Вам либо опытный терапевт, либо соответствующий «практикум». Кроме того, множество гештальт-упражнений содержится в книге Р. Рейнуотер. Помните, что вводные упражнения нацелены лишь на осознание собственных проблем и конфликтов, но не на их терапию. Сознавание, конечно, целительно и само по себе, но его нельзя ни полностью развить, ни использовать без соответствующего самоизменения. На первом этапе оно может проявиться и в обострении проблемы и в сопротивлениях. В практикуме по гештальт-терапии имеются и упражнения по само-терапии, которые здесь мы не приводим.

В виде примера, Вы можете проанализировать собственные чувства **вины** и **обиды**. Как правило, они являются самыми распространенными симптомами неблагополучия в отношениях с людьми. Истоком их является исходное «слияние» с другим человеком, как сказал бы Фромм, «симбиоз» с ним. В таком состоянии **«встреча»** с другим, контакт с ним невозможен. Нормальные отношения с другим человеком должны развивать-

ся в динамике восприятия его как отличного от Вас, контакта и — временного «слияния» с ним. Это напоминает игру фигуры и фона в восприятии предметов. Нужно постоянно восстанавливать границу фигуры, иначе (скажем, при попытке прямого сосредоточения, без отведения внимания на фон) фигура исчезает, сливается с фоном, а может наступить и трансовое состояние с полным отсутствием восприятия мира.

Сходным образом окружающие Вас люди могут слиться с внешним фоном, а близкий Вам человек — с Вами и вашим о нем представлением. Когда же все-таки обнаруживается его отличие, Вы испытываете либо вину («Я сам виноват»), либо обиду («Виноват он»). Это частая беда долгих дружеских или супружеских отношений. Вы с легкостью сможете обнаружить подобие ситуации в своем прошлом и, в то же время, попытаться избежать их в будущем. Нет ничьей вины в том, что между людьми столько различий. Напротив, встреча с **другим** — величайшая радость в мире.

6. Техника отражения

Данное упражнение является элементом из ранней практики К. Роджерса. Несмотря на то, что позднее он отказался от подобной техники, как основного метода, она все же вошла составной частью в его практическую работу.

Вы можете провести любопытный эксперимент, разговаривая с кем-нибудь из своих знакомых. Попробуйте ненавязчиво копировать его позу, мимику, жестикуляцию. Вы можете совершенно не слушать, о чем он говорит и отвечать его же словами. (Задавая вопросы, кроме того, полезно формулировать их так, чтобы ответ был позитивный, начинался со слова «Да».) Вы обнаружите, что Ваш собеседник будет чрезвычайно доволен этим разговором и у него останется уверенность полного взаимопонимания. Кроме чистого «фокуса» и иллюзии, здесь присутствует и значительная доля правды. Ваш партнер, действительно, достигает большего понимания, но — понимания самого себя. Вы же послужите лишь «зеркалом» для этого и поймете, что вовсе необязательно «понимать» другого человека, чтобы ему помочь. Некоторое время вы побудете в шкуре профессионального психолога-гуманиста.

7. В поздние годы К. Роджерс все меньше доверял разного рода упражнениям и аппелировал к развитию индивидуальной чувст-

вительности к чужим проблемам, основанной на интуиции, а не на технике. Для развития способностей эмпатии предлагалось, например, следующее нетехнологическое упражнение.

Один человек рассказывает о каких-либо своих переживаниях группе из 4—5 человек. Каждый из слушающих должен каким-либо образом реагировать на его рассказ — он может молча слушать, выражать свое мнение словами или жестами, задавать вопросы и т.д. После 5—10 минутного разговора проводится обсуждение, в ходе которого рассказчик объясняет, какие реакции и слова слушателей помогли ему говорить, а какие мешали. Обсуждаются причины этого и разность стилей проведения беседы (для этого в работу может быть включен один или несколько наблюдателей).

8. Фейдимен и Фрейгор, работающие в русле гуманистической терапии, предлагают следующее упражнение, проясняющее роджерсовскую идею самости и помогающее осознать неконгруэнтность в своей жизни.

Разделите страницу на четыре колонки. В первой запишите список прилагательных: *бодрый, упорный, шумный, ответственный, мечтательный, беспокойный, требовательный, чванливый, искренний, честный, возбудимый, незрелый, смелый, жалеющий себя, честолюбивый, спокойный, эгоистичный, серьезный, дружелюбный, зрелый, артистичный, умный, забавный, идеалистичный, понимающий, теплый, расслабленный, чувствительный, сексапильный, активный, милый, индивидуалистичный, проницательный, нежный, самоуверенный.*

Во второй колонке отмечайте те из этих качеств, которые относятся к Вам (и Вашей самости). Не важно, что Вы не являетесь таковым все время, главное, что это все же присуще Вам, с Вашей же точки зрения. В третьей колонке отмечайте те качества, которые приписывают Вам другие. Выделите то, как другие видят Вас (имеются в виду знающие Вас люди). В четвертой колонке отметьте те свойства, которые Вы могли бы назвать «идеальной самостью». Это должен быть не идеал вообще, а именно Ваша идеальная самость, Ваши наличные лучшие черты и желаемые.

После этого Вы можете отметить те свойства, по которым возникли расхождения в колонках. Это и будут Ваши неконгруэнтности. Вы можете продолжать анализировать их самостоятельно, обсуждать или даже разыгрывать (в ролях) в группе.

Направляя внимание на эти особенности, Вы сможете приблизиться к более гибкому и конгруэнтному состоянию Я.

9. Данное упражнение не принадлежит к психологическим практикам, но иллюстрирует особенность экзистенциального подхода.

М. Бубер, написавший книгу «Я и Ты», ставшую классической и для философии, и для гуманистической психологии, предлагал следующее упражнение. Попробуйте говорить «Ты» максимально большому количеству вещей и явлений. Обратитесь как к одушевленным предметам и собеседникам к дереву, собаке, солнцу... Проследите, как меняется Ваше самоощущение при самом произношении слова «Ты». Это действительно возвращение к некоторому мифологическому и религиозному ощущению мира. Оно поможет Вам создать «доминанту на лице другого» (А.В. Ухтомский).

В психологической практике используют некоторые упражнения для достижения чувства интимности. Например, попробуйте вдвоем смотреть в глаза друг другу в течение 15 минут и следить за изменением самоощущения. Или, в течение 10 минут задавайте собеседнику любые, самые глупые вопросы, на которые он отвечал бы «Да» (типа: «Ты сидишь?», «Ты слышишь?» и т.д.; предел — ваше воображение). Все подобные упражнения снимают барьеры в общении и способствуют усилению чувства общности и интимности.

ГЛАВА 5

ЯЗЫК, ИСКУССТВО, ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОАНАЛИЗ

Так или иначе, мы уже касались выходов психоанализа во внепсихологические сферы культуры. Рассматривая взаимосвязь теории и практики психоанализа с биографией его создателей и историей движения, с метапсихологией и экзистенциальной философией, с контр-культурной политикой и религиозными идеями, мы воочию убеждались в пограничности или, говоря научным языком, трансгрессивности психоаналитического учения. Думается, что в этом нашла отражение сама природа человеческой души. Ниже эта тема получит более специфическое рассмотрение. Мы последовательно коснемся особенностей развития психоанализа во Франции, его взаимоотношений с рядом направлений современной художественной практики и эстетической теории, встречи идей Фрейда с языкознанием и их «влияния» в (на) философию языка. Конечно, каждой из этих тем можно посвятить отдельное исследование, что, впрочем, и делается давным-давно на Западе. Мы же, как обычно, ограничимся жанром **введения** и логикой **обзора**.

ПСИХОАНАЛИЗ ВО ФРАНЦИИ

Где бурлила, королей смывая,
Улица июньская кривая...

О. Мандельштам

Запрещается запрещать!

(Гриффити, май 1968 г.)

Н.С.Автономова, один из немногих отечественных исследователей психоанализа, дает яркое сравнительное

описание истории его восприятия и развития во Франции и Америке (4, с. 263-267). В последней произошла быстрая и прочная «ассимиляция» психоанализа (по мнению самого Фрейда, слишком быстрая для серьезного понимания его идей; ср. также у Виттельса с. 114 и 118-119). Бушующая «фрейдомания» быстро превратила психоанализ в Америке в респектабельный институт, в лечение для «верхушки среднего класса», причем ориентированное на адаптацию к социальному окружению. Исследователи точно замечают, что этому способствовали установки эмигрантов-аналитиков на встраивание в американскую культуру и общественную систему. Психоанализ стал престижным ремеслом и добропорядочным времяпрепровождением для зажиточного буржуа — вроде посещения церкви или массажиста. В таком лечении «в силу „джентльменского соглашения" между больным и врачом ни тот, ни другой не ждут потрясений от нового межличностного опыта, удовлетворяясь мелкими приспособительно-адаптивными улучшениями самочувствия пациента и не стремясь к выявлению фундаментальных „иллюзий-коллизий"» («collision» — неологизм Р. Лейнга) (см. 4, с. 264; здесь автор следует критике американского психоанализа Э. Фроммом в работе «Кризис психоанализа»). Конечно, не весь американский анализ был таким — достаточно указать на движение антипсихиатрии и роль «отрицающих психопрактик» в «бурные шестидесятые» (см. предыдущие главы), — однако доминанта была именно такова. Очень много в критике и описаниях психоанализа относится именно к американским его вариантам (например, критика Дж.Д. Сэлинджера или высказывания А.М. Руткевича о «вере в бессознательное» [см. гл.1, разд.3]).

Во Франции же фрейдизм долго не приживался. Философы здесь ориентировались на Бергсона и философию жизни, а психиатры на традиции Шарко, Бернгейма и Жане (говорившего, что идеи психоанализа делятся на неверные и повторяющие его собственные [см. 149]). Первыми сторонниками и пропагандистами психоанализа здесь стали сюрреалисты, и это значительно опосредовало французское восприятие Фрейда. Здесь развивалась та сторона его учения, которая была почти полностью «вытеснена» в США. «Антиадаптивную, антипсихиатрическую, „антиамериканскую" и вместе с тем направленную на предельное сближение с гуманитарными науками трактовку психоана-

лиза отстаивал „французский Фрейд" — Лакан», — пишет Автономова об одном из ярчайших представителей французской линии анализа (4, с. 264). И далее: «Французский психоанализ отличается большим интересом к вопросам, связанным с природой психоанализа, и соотношению концептуально-психологических и практико-терапевтических моментов, к возможностям и способам соотнесения его с лингвистикой и математикой, поэзией и политикой» (4, с. 265). Вместе с тем вплоть до 60-х годов психоанализ не имел закрепленного институционального статуса. Двери университетов и клиник были для него закрыты; здесь повторялась ситуация с Веной времен Фрейда, и на становление психоанализа оказывало влияние именно размежевание с существующими академическими и медицинскими традициями (отсутствие подобных традиций в Америке начала века предопределило, по словам Фрейда (149), быструю экспансию психоанализа здесь). Это способствовало усилению «революционного запала» аналитических идей, их восторженному принятию бунтующей молодежью 68-го года и «демократичному» распространению в самых широких слоях населения — от сельских тружеников до парижской богемы (на семинаре Ж. Лакана в 60-х годах присутствовали художник С. Дали, писатель Ф. Соллерс, лингвист Ю. Кристева, психиатр Ф. Рустан и т.д.). Эти отличия сохранились и до сего дня, пересекаясь с противоположностью идеологической реакции на поражение студенческого бунта 68-го года и левых движений: «В первом случае (в США.— *И.Р.*) господствующим настроением была апатия, сопровождавшаяся мистицизмом, аполитизмом и воинствующим антиинтеллектуализмом, тогда как во втором случае поражение «микрореволюции» 1968 года подтолкнуло и усилило процессы политизации, породило новые формы борьбы и сопротивления власти» (4, с. 267). Можно добавить, что применительно к Франции нет смысла даже говорить о «поражении» движений протеста. Ведь один из главных студенческих лозунгов «Вся власть — воображению!» практически был реализован. Во французских традициях революция превратилась в праздник (еще Маркс писал, что революция не только «паровоз истории», но и «праздник масс», а на развалинах Бастилии французы водрузили надпись «Здесь танцуют!», которая сегодня восстановлена). Конечно, нужно помнить, что небывалый размах французской

«микрореволюции» был обусловлен слиянием студенческого протеста с забастовочным рабочим движением и что ее успехи выразились в дополнительных правах университетов, демократизации системы образования (кстати, и узаконивании психоанализа в ней), в льготах, предоставленных рабочим. Но нельзя забывать и то, что началось все в среде студентов-гуманитариев и их преподавателей (крайне популярной здесь, между прочим, была теория «карнавала» М.М. Бахтина), что первыми требованиями студенческой петиции было возобновление работы Сорбонны и организация по этому поводу всеобщего студенческого праздника с гулянием и оркестром; что протест выливался в массовые театрализованные и художественные акции (достаточно упомянуть многосуточный хэппенинг в театре «Одеон» и состязания в сочинении выразительных «граффити» — надписей на стенах и панелях типа вышеуказанного лозунга). Одна из надписей на стенах Сорбонны гласила: «Будьте реалистами — требуйте невозможного!» И невозможное происходило — жизнь превращалась в эстетический факт. Поэтому-то французский протест и не завершился, он лишь перешел в другие формы — в философию, художественную практику, психотерапию, — в формы, реально совершающие и выявляющие революцию сознания. «Всякое произведение искусства протестует», — провозглашал виднейший фрейдомарксист Г. Маркузе. С точки зрения реакционности/революционности пересматривалась и психоаналитическая концепция. Но это — уже в 70-е годы. Сейчас же мы вернемся к истокам французского психоанализа (см. 91).

История психоанализа во Франции начинается в 20-е годы, и, как и во многих других странах, первыми знакомятся с ним психиатры. В 1919 году психиатр Р. Лафорг выступил с докладом об эффективности аналитического лечения неврозов. Именно это событие принято считать началом развития психоанализа во Франции, хотя широкого распространения в клинической практике он в это время не получил. Вокруг Лафорга собирается небольшая группа сторонников Фрейда из Франции — Р. Алленди, А. Берман, Е. Миньковский, Г. Коде и др., Швейцарии — Ф. де Соссюр, Ш. Одье, Румынии — С. Нашт, Греции — М. Бонапарт, приезжают немецкие коллеги. В 1924 году выходит книга Лафорга и Алленди «Психоанализ и неврозы», создается

«Лингвистическая комиссия по унификации психоаналитического словаря». В 1926 году проводится первая конференция психоаналитиков франкоязычных стран (Франции и Швейцарии), и в ноябре этого года создается Парижское психоаналитическое общество (параллельно с ним работает с 1925 года группа «Психоаналитическая эволюция»). В 1933 году благодаря усилиям Марии Бонапарт создается институт психоанализа — научный, лечебный и обучающий центр. С 1927 года издается «Французский психоаналитический журнал».

Первый период развития французского психоанализа длится до конца второй мировой войны. В это время аналитики здесь в основном помышляют не о развитии, а об ознакомлении с фрейдизмом и защите его прав на существование. В годы войны психоанализ во Франции переживает трудный период — уезжает в Америку Ф. де Соссюр, погибают, умирают и уходят в отставку многие виднейшие деятели движения, прекращает работу Институт психоанализа. Однако за годы первого этапа сформировалось новое поколение аналитиков, впоследствии давших начало мощной и оригинальной линии психоаналитических исследований (среди них — Ж. Лакан [вступил в общество в 1934 году], Д. Лагаш и другие).

С 20-х годов психоанализ принимается в качестве философского основания становящимся сюрреализмом. В 1922 году вокруг писателя и теоретика искусства Андре Бретона собирается группа единомышленников — художники Ж. Арп и М. Эрнст, литераторы Л. Арагон, П. Элюар и другие. Слово «сюрреализм» было позаимствовано у Гийома Апполинера. В духе традиций модернизма адепты новой школы видели свою задачу не просто в создании художественного направления, но в переделке окружающей жизни и изменении собственного сознания. На своих собраниях, которые они называли «sommeils» («сны наяву»), сюрреалисты занимались играми со словами, по типу свободных ассоциаций. Создавая заведомо абсурдные сочетания слов, они пытались «отключить» контролирующую и подавляющую функцию сознания и активизировать глубинные бессознательные силы для целей творческой фантазии. В этих экспериментах своеобразно преломились идеи Фрейда, Бергсона, Ницше. В 1924 году группа Бретона соединилась с ищущими в том же направлении художниками

А. Массоном, Ж. Миро и примыкавшими к ним писателями и поэтами. В этом же году появился «Первый манифест сюрреализма», написанный Бретоном, и был основан журнал «Сюрреалистическая революция».

Сюрреализм стал чуть ли не первым действительно международным движением, охватывающим все виды искусства. К нему присоединились бельгийский художник Р. Магритт, испанец С. Дали (в 1929 году), его соотечественник кинорежиссер Л. Бунюэль и т.д. Практически все они восприняли психоанализ как революционную философию жизни и практику, которую они призваны воплотить в своем творчестве. Об этом свидетельствует и творческо-терапевтические приемы сюрреалистов — типа преднамеренных ошибок, парадоксальных столкновений тем, фантазирования в полусонном состоянии (Дали) и т.п., — и их идеология «бунта против отцов», и результаты их работы. Пожалуй, картины С. Дали («Великий мастурбатор»; «Молодая девушка, развращаемая рогами своего собственного целомудрия»), его же «Дневник одного гения», фильмы Л. Бунюэля («Дневная красавица») могут служить лучшим пособием по введению в психоанализ. В духе К. Леви-Строса сюрреалисты воспринимали психоанализ и как современную мифологию, неисчерпаемый источник тем и сюжетов, путеводитель по «антиландшафту ада» собственной души. В этом качестве книги Фрейда ставились ими в ряд с древними эпосами, мифологическими текстами и Библией (ср. «католико-фрейдизм» С. Дали).

Дальнейшее распространение психоанализа во Франции, безусловно, предопределялось его восприятием и воплощением в творчестве сюрреалистов, их громкой и зачастую скандальной известностью. «Размыкание» текста или полотна в реальный мир и трансформация реальности в художественное произведение, эстетизация бунта и революционизация искусства — все эти импульсы, выраженные еще в модерне рубежа веков, доведены были до апогея в сюрреализме и предопределили его интерпретацию психоанализа. «Каково отношение между сновидением и театром? — писал А. Адамов, сюрреалист-расстрига. — В сущности, это отношение неприсоединения к реальности» (см. 61, с. 151). Работы же одного из виднейших французских философов 60-х—80-х годов Ж. Деррида, много писавшего и о Фрейде, и о сюрреалистах, назовут «текстуализацией секса и сексуализацией текста» (68).

Широкого распространения психоанализ во Франции достигает на втором этапе своего существования — с 1946 по 1960 годы. Это период его расцвета. В послевоенные годы возобновляет работу Парижское психоаналитическое общество, однако внутри него намечаются теоретические и организационные размежевания. В 1953 году его покидает группа Д. Лагаша, а затем и Ж. Лакан, Ж. Лапланш, Ж.Б. Понталли и ряд других членов, впоследствии организовавших Французское психоаналитическое общество (существовавшее до 1963 г.). В Парижском обществе остаются десять его членов во главе с С. Наштом.

В эти годы во Франции осуществляется как традиционная психоаналитическая работа (Ф. Паск), так и различные переосмысления классического фрейдизма, сочетающиеся с уверениями в прямом продолжении дела Фрейда (Лагаш, Нашт, Лакан). Проводятся многочисленные исследования в общей, прикладной и генетической психологии, психоанализ выходит на границы с другими науками. Именно в этот период он оказывает влияние на методологию многих гуманитарных наук: этнографии, лингвистики, истории, социологии, литературоведения. Возникают и упрочиваются взаимовлияние психоанализа и различных философских школ.

Одним из первых философских течений, воспринявших идеи Фрейда, стал, как мы уже писали, экзистенциализм. Еще в 1939 году Ж.П. Сартр писал: «Психоаналитическая психология первой сделала акцент на значении психологического поведения» («Очерк теории эмоций»). Таким образом, экзистенциализм приветствовал аналитическое толкование психики, поиск скрытых значений за явными феноменами сознательной жизни. Этот мотив был подхвачен и своеобразно интерпретирован герменевтической философией (П. Рикер): «...Не существует до такой степени потаенного, скрытого или извращенного желания, чтобы оно не могло быть прояснено языком и благодаря выходу в сферу языка не выявило своего смысла. Психоанализ как talk-cure (лечение словом, логотерапия — *И.Р.*) не имеет иной предпосылки, кроме изначальной близости желания и речи» (103, с. 311-312). Структурализм и семиотика (К. Леви-Строс, Р. Барт) также находили «общий язык» с психоанализом, с одной стороны, заимствуя ряд его практических и метапсихологических понятий, а с другой, активно внедряя в теоретическое

пространство психоанализа свои методы (ср. знаменитый девиз структурного психоанализа Ж. Лакана: «Бессознательное структурировано как язык»). Впоследствии эти темы получили развитие в пост-структуралистской и пост-психоаналитической философии (М. Фуке, Ж. Деррида, Ф. Гаттари, Ж. Делез). Здесь была воспринята не только «толковательная» сторона психоанализа, но и его метапсихологическая критика сознания и рациональности. Естественно, при этом Фрейд прочитывался «сквозь» Ницше, Хайдеггера, Маркса, структурализм, критиковался с их позиций или вместе с ними.

Иначе воспринимался и интерпретировался психоанализ французскими персоналистами, например Э. Мунье (см. 19) (долгое время к ним примыкал и П. Рикер). Рассматривая Фрейда как позитивиста XIX века и критикуя его за «унылый детерминизм», Мунье в то же время находил в его учении грани, соприкасавшиеся с его личностным и религиозным подходом. Он приветствует движения Юнга и Адлера к сверх-сознанию, трактует личность как «духовное и ценностное бытие» и обнаруживает близкие себе мотивы в практике фрейдовского психоанализа (ориентированного на индивидуальное и субъективное), и в его теории личности (которую он трактует как драматическое **единство** инстанций Я — Оно — Сверх-Я).

Мы еще обратимся к отношениям психоанализа с гуманитарными науками и философией, сейчас же продолжим экскурс в его национальную историю.

Начало третьего, продолжающегося, этапа условно относят к 1960 году. Он характеризуется дальнейшим дроблением психоаналитических организаций, увеличением их числа и количества издаваемых ими журналов. Вместе с тем происходит как бы «врастание» псхоанализа во французскую культуру, его ассимиляция ее различными сферами — от политики до художественной критики. Возникает так называемый «феномен рассеянного психоанализа».

В 1963 году происходит разделение французского психоаналитического общества. Оставшиеся в нем Лагаш, Лапланш и Понталли издают новый журнал, принимают название Французской психоаналитической ассоциации и сближаются теоретически и организационно с Международной психоаналитической ассоциацией и Парижским обществом. В 1964 году Ж. Лакан

основывает Парижскую фрейдистскую школу, выступая за реформу традиционных психоаналитических норм в практике и преподавании психоанализа. Лакан долгие годы ведет борьбу с Международной ассоциацией, практикует крайне нетрадиционные формы терапии (прерванный аналитический сеанс) и пробует соединить на почве идей Фрейда лингвистов, философов и психологов для разработки системной теории. Вскоре от его школы отпочковывается Четвертая группа — сообщество более умеренных лаканистов. В 1980 году Лакан распускает свою школу, дабы создать новую под названием «Дело Фрейда». Он пишет своим ученикам: «Delenda est... (Карфаген должен быть разрушен — *И.Р.*). Да будет она распущена в силу сказанного мною. Остается лишь, чтобы это стало и вашим решением. В противном случае вы разоблачите себя как изменники. Уж можете мне поверить, я допущу до участия в „Деле Фрейда" лишь тех, кто перестанет липнуть к школе» (см. 4, с. 259). Однако новая школа так и не развернула свою работу в связи со скорой смертью основателя. Завершая панорамный обзор французских психоаналитических организаций, остается добавить, что после мая 1963 года была основана Новая организация психоаналитиков, не менее радикально выступавшая против иерархии и нормотворчества других ассоциаций и сближавшаяся с фрейдомарксизмом.

Все расколы французского психоаналитического движения заставляют вспомнить характеристику Ф. Рустана (психоаналитика и философа, бывшего иезуита): «...Психоанализ по своей сущности ассоциален, и говорить о психоаналитическом обществе — значит допускать противоречие в терминах» (см. 4, с. 261). Тем не менее, имея дело с психоанализом, мы уже могли убедиться, что противоречия в терминах и семантическая путаница имеют способность воплощаться, и такое воплощение может оказаться продуктивным. Так было с открытием «мышечного панциря» Райхом. Ошибки, крайности, отклонения кажутся таковыми лишь с точки зрения консервативного здравого смысла и практического ума. С психоаналитической или эстетической точки зрения они могут быть полны смысла и выразительности, выговаривать истину под видом оговорки. Так зачастую бывало в ходе волны протеста 1968 года. Терроризм и движение «джанки» (наркоманов-самоубийц) не просто аномалии, единст-

венной реакцией на которые может быть брезгливое отворачивание. Они — явления того же ряда, что и надписи на стенах Сорбонны, студенты с кинокамерами на баррикадах, берлинские Коммуна 1 и Коммуна 2, воплощающие в жизнь философию оргона. Говоря о символическом характере террора, Л. Бунюэль находит много общего между революционными выступлениями 60-х и сюрреалистической политикой скандала (28, с. 150-152). В обоих случаях воображение вторгалось в мир с целью его изменения. Зачастую это вторжение было болезненным и агрессивным, но не выявляло ли это больше характер мира, чем воображения? Так или иначе, всякий раз воображение возвращалось обогащенным этой встречей, а мир — более осмысленным и осознанным для себя. «Это похоже на нагромождение символов в сновидении, дающее возможность затаенному проявляться все отчетливее» (Фрейд, письмо С. Цвейгу, 1920 г.; 157).

ИСКУССТВО И ПСИХОАНАЛИЗ

> Без психоанализа Достоевский непонятен, то есть он в нем не нуждается, так как каждым своим персонажем и каждой фразой сам его поясняет.
>
> *З. Фрейд*

> Кстати, был среди психоаналитиков один-единственный великий поэт — сам Фрейд, правда, и он был несколько туговат на ухо, но кто из умных людей станет оспаривать, что в нем жил эпический поэт.
>
> *Дж.Д. Сэлинджер*

Мы уже приводили слова из высказывания Х. Блюма: «Фрейд хотел, чтобы мы верили в психоанализ как метод интерпретации, но в нем больше интерпретации, чем метода. Сегодня, возможно, мы больше нуждаемся в шекспировском истолковании Фрейда, чем в дальнейшей фрейдистской интерпретации Шекспира» (см. 117). Здесь отражен переход в

отношениях психоанализа и искусства от аналитического истолкования произведения по аналогии с невротическим симптомом или сновидением (работы Фрейда о Леонардо да Винчи, Достоевском, Йенсене; Юнга — о Джойсе и т.д.), и в то же время попыток реализации психоаналитических идей в художественной практике (сюрреализм, романы Г. Гессе, Ф.С. Фицджеральда, т. Манна), к сближению аналитического метода с методами гуманитарных наук (герменевтики, семиотики, структурной лингвистики), их взаимообогащению и последующему, уже гуманитарному, переосмыслению самих текстов и идей З. Фрейда. Если Фрейд предлагал всего Достоевского «дать» через его «истерию», при этом отмечая, что подобная трактовка не затрагивает Достоевского-писателя и философа (157), то сегодня все больше пытаются «дать» всего Фрейда через его поэтику, стилистику, метафизику, как бы забывая о Фрейде-психологе и терапевте.

Мнения самих художников и писателей о психоанализе были полярно противоположны как в содержании, так и в эмоциональных оценках. Одни, как сюрреалисты, приветствовали в нем тягу к иррациональному, другие, как Т. Манн, видели в нем союзника в борьбе за гуманизм и разум. Одних, как Г. Гессе и Дж. Д. Сэлинджера, пугала опасность «вылечиться» от творчества, других, как Дж. Кейджа, не меньше настораживало обещание увеличения творческой продуктивности. Даже в далекой России находились охотники «фрейдыбачить на психоаналитике» (А. Крученых), хотя необозримо больше было презрительной идиосинкразии (у А. Ахматовой, Б. Пастернака, В. Набокова и т.д., вплоть до И. Бродского и А. Тарковского). Что же обусловило столь провокационное место психоанализа в сознании деятелей искусства и критиков? Что тянуло и отталкивало в нем, что оказалось столь созвучным эстетическим исканиям XX века?

Прежде всего следует отметить, что психоанализ стал лишь **одним из** проявлений общей культурно-духовной атмосферы XX века (правда, **одним из самых** выразительных и богатых последствиями). Ценность иррационального и бессознательного, значение сексуального начала в жизни человека и культуры, внимание к аномальным проявлениям души — все эти мотивы уже звучали и в философии, и в искусстве. Многие художники утверждали, что самые «психоаналитические» свои произведе-

ния создавали до знакомства с работами Фрейда и его учеников (например, Д. Лоуренс). Но психоанализ настолько своеобразно соединил все это в единое сюжетное целое, что стало совершенно невозможным изучать современную культуру без него и вполне возможно — через него или по нему.

Определенный антикультурный (антигуманитарный) смысл психоанализа виделся в том, что реальность произведения искусства он «сводит» к проявлению души его автора. Психоанализ-де изучает не искусство, а его создателя, причем самое «приземленное» в нем — его эротизм, детство, психические отклонения. Он не только нигилистичен, сводит «высшее» к «низшему» (К.Г. Юнг) и покушается на высокое звание Художника (Г. Гессе). Он, кроме того, не знаком с классическим разделением автора и героя, текста и творца, и с методологическим требованием раздельного их изучения. Реальность ученого-гуманитария — это текст, а не биография или «психология» его создателя, — вот основной пафос гуманитаристики XX века (во всяком случае первой его половины) (12).

Что касается «нигилизма» Фрейда, то об этом нужно говорить отдельно или не говорить вообще. Во-первых, он явно преувеличен. Во-вторых, он имеет и позитивный смысл, выявляя безосновность, искусственность или «паталогичность» обманчивых «высших ценностей». Умная провокация куда продуктивней ценностно-ориентированного безумия. В-третьих, Фрейд никогда не «редуцировал» искусство, не пытался заменить своим анализом искусствоведения, четко указывал истоки и границы своего подхода (что верно отметил Гессе в статье «Психология недоучек», отличая Фрейда от его эпигонов). Скорее, его можно было бы обвинить в несколько старомодном почтении к искусству, для чего достаточно обратиться к его письмам Т. Манну, С. Цвейгу, высказываниям о Гете, Ибсене, Достоевском и т.д.

Гораздо интереснее разобраться со «сдвигом текста на автора», осуществляемом Фрейдом. В значительной мере это отвечало общекультурной тенденции к сближению «мира культуры» с «жизненным миром», доминировавшей в начале века. Нельзя забывать и то, что исходной для Фрейда была терапевтическая практика, в которой, что ни говори, «автор» более реален (эмпирически ощутим), чем «текст». Однако гораздо более важным является то, что в ходе психоаналитического сеанса средствами

речи выстраивается пространство, в котором как бы нет разделений на внешнее/внутреннее, автора/текст, субъекта/действие. Бессознательное должно полностью (?) выразиться в речи клиента (и встречной речи аналитика), и отношения между ним и сознанием должны складываться по модели «ленты Мебиуса», не имеющей внутренней и внешней сторон. Этот образ и эту тему впоследствии активно развивал Жак Лакан. Психоаналитический «субъект» — это не ответ (как в литературоведении, ориентированном на биографический и социологический методы), а вопрос. Ибо прежде всего неизвестно «Кто говорит?», т.к. субъект расщеплен на Я и бессознательное, на желание и нормативное «Сверх-Я».

Конечно, психоанализ искусства строится на перенесении методов толкования снов и симптомов на реальность текста. Однако вопрос заключался и заключается в том, что переносить? Ведь в работе с текстом отсутствует автор — источник свободных ассоциаций, индивидуализирующий язык бессознательного, и «верифицирующий» результаты исследования. В этих условиях можно пойти по «символическому» пути, т.е. использовать типические и наиболее распространенные образы сновидений для создания своего рода «словаря» бессознательного. В качестве «ключа» к тексту могут использоваться и гипотетические конструкции, к которым в итоге «приводится» любой текст (типа Эдипова комплекса, архетипа и т.д.). В этом некоторые малоудачные попытки Фрейда отличаются от работ его эпигонов или низвергателей вроде Юнга лишь приоритетом и большей утонченностью логики. С другой стороны, «с психоаналитической кушетки» может быть перенесен предельно индивидуализирующий стиль работы, зависящий от места, времени и участников события (реально это и происходило в накоплении разных интерпретаций классических психоаналитических случаев — Доры, Шребера, Ганса, литературных персонажей и их авторов — Гамлета, Эдипа, Достоевского). В то же время психоаналитическая «разборка» и децентрация субъекта дает возможность самого его рассматривать «поэтологически» — как драматическую полифонию различных голосов и персонажей, предельно отличных друг от друга. Возникающая при этом проблема «переводимости» языка бессознательного на язык созна-

ния, функции Я как посредника между порядком культуры и порядком желания поставлена психоанализом предельно остро.

Существеннейшей особенностью археологического * поиска психоанализа является его направленность на ошибки, пропуски, «неправильности» сознательной речи и поведения. В разрывах и несуразностях обыденной логики анализ обнаруживает бессознательное, которое на свой манер связывает обрывки речи и заполняет лакуны сознания. В этом был пафос «пандетерминизма» Фрейда — все имеет свою причину и, следовательно, необходимо понять все ошибочные действия, оговорки, нелогичные построения как звенья цепи «логики бессознательного». Фрейд не случайно говорил о бессознательном «мышлении». В этом и состоит парадокс «иной логики» бессознательного (Леклер). Она предельно иная по отношению к логике обычной, «ставит подножку дневному сознанию», демонстрирует его ограниченность. И — она все же логика, язык (или хотя бы их возможность), ибо иначе всякий смысл поиска утрачивается. «За» явлениями сознания мы обнаруживаем то, что предельно бессознательно — желание, реальное. Оно вне языка и вне мысли. «Именно через критику сознания психоанализ подходит к онтологии» (Рикер, 102, с. 105). Но каким-то образом оно должно быть понято как язык — со своим синтаксисом, семантикой, грамматикой. Желание должно иметь структуру.

Все эти открытия и парадоксы психоаналитической методологии оказались созвучны исканиям художников XX века. Так, например, концепции **выразительного действия** и **монтажа** С.М. Эйзенштейна прямо соотносились с психоаналитическим пониманием ошибочного действия (см. 27). Выразительность движения актера, по Эйзенштейну, строится на борьбе в нем противонаправленных сил, оно «ошибочно» по отношению к действию обычному, ибо оно изобразительно (и — наоборот). Чтобы изобразить движение к двери на сцене, нужно вначале сделать шаг от двери (вспомним модерн и диапазон деформации реальности между позициями Сомова и Врубеля [гл. 1, разд. 1]). Точно так же в основе монтажного соединения кадров лежит столкнове-

* Слово «археология» — поиск начала — нравилось самому Фрейду как обозначение работы аналитика. Позднее это сравнение привлекало Юнга, а еще позднее «археологией» называл свой метод М. Фуко. Излишне говорить, что и начало, и логика его поиска понимались этими мыслителями совершенно по-разному.

ние двух изображений. Результат — конфликтное напряжение между изображением и значением. Эти идеи разрабатывались режиссером самостоятельно, в сотрудничестве с представителями формального литературоведения и отечественной психологии. Впоследствии они нашли поддержку в теориях гештальтпсихологии и психоанализа, а в 1929 году Ганс Сакс, с которым Эйзенштейн встречался в это же время, писал в статье «Психология кино»: «Человек становится носителем действия лишь в том случае, если он сможет выразить духовные движения, лежащие вне сферы языка; при этом на первый план выступают рефлекторные движения, более того, движения непреднамеренные, симптоматичные или, как их определяет Фрейд, ошибочные действия, то есть выразительные движения» (см. 27, с. 182-183). Для иллюстрации Сакс анализирует сцену расстрела из «Броненосца Потемкина», где бунту предшествует кратковременный крупный план головы часового, поворачивающейся в сторону. На фоне неподвижного строя это движение, не регистрируемое сознанием зрителя, становится как бы **знаком** последующего бунта против жестокой дисциплины на корабле.

Позже, в 60-х—70-х годах, тезис русских формалистов о «поэтической речи» как нарушении, затруднении, «отстранении» речи обычной, «прозаической» подхватит Ю. Кристева и вновь сблизит его с психоанализом: «Литература, так же как для Фрейда истерия, "деформированное произведение искусства", является мизансценой аффектов» (66, с. 84-85). Но еще раньше эту идею будут реализовывать в своей практике сюрреалисты, намеренно разрушавшие грани между действительностью и воображением, художественным и патологическим.

Для стимуляции творческого процесса сюрреалисты практиковали упражнение заведомой ошибки и алогичности. А. Бретон, например, рекомендует вести спонтанный диалог на «безусловном языке». «Язык был дан человеку затем, чтобы он нашел ему сюрреалистическое применение», — провозглашает он (см. 86, с. 62). Бретон предлагает отказаться от взаимной вежливости, стремления убедить, оспорить или подавить партнера, намеренно что-либо доказать или опровергнуть. Вместо этого предлагается вести взаимно-монологическую беседу, где слова отталкиваются от слов и образуют абсурдные связи. Любой читатель может испытать этот метод в качестве «практического приложения». Сюрреалисты утверждали, что таким образом можно

достигнуть состояния, близкого гипнозу или воздействию наркотиков и пробудить тем самым творческую активность подсознания. На этом же основывался знаменитый принцип «автоматического письма». Желание вырваться из-под бремени логики привлекало внимание сюрреалистов ко всему «аномальному» — безумию, сновидению, раннему детству. Знаменитый фильм Бунюэля--Дали «Андалусский пес» родился из встречи двух сновидений: Бунюэль рассказал о приснившемся ему глазе, разрезаемом бритвой, а Дали — о руке, облепленной муравьями. В результате совместного творчества по типу «автоматического письма» появился один из известнейших сюрреалистических шедевров.

Таким образом, мы видим, что психоанализ в искусстве не ограничивался введением фрейдистской или юнгианской символики (хотя и таких оппыток было предостаточно). Кроме того, художники самых разных жанров использовали его для терапевтических и творчески-активизирующих целей, взаимно интерпретируя психоанализ как творчество, а искусство как высшую форму психоанализа. Вместе с тем происходило активное сближение психоанализа с эстетической теорией, как мы видели на примере идеи выразительности. Это породило впоследствии глубокую «психоанализацию» критики, самые разнообразные формы прививки психоанализа к ней. Можно сослаться на работу «Удовольствие от текста» Р. Барта, на сопоставление психозащитных механизмов и поэтических тропов у Х. Блюма, на поэтологическую трактовку принципов «работы сновидения» у Р. Якобсона и Ж. Лакана (сгущение = метафора, смещение = метонимия) и т.д. Подобные толкования исходили из предположения некоего изоморфизма между психическими и языково-текстовыми структурами. Свое понимание психоанализа авторы также выстраивали на основе анализа текстов Фрейда сквозь призму его же открытий — через поиск лакун и недоговоренностей, разрывов в тексте и логике. Результатом становилось обогащающее сближение теорий искусства и психики, поэтики и психологии, прообраз которого мы найдем и в русской гуманитаристике 20-х годов (см. теорию искусства как катарсиса у Л.С. Выготского). Истоки же этих новаций можно видеть уже в теории Фрейда — в многообразных иллюстрациях его построений материалом художественной литературы, в использовании

понятий из гуманитарных областей, в «концептуальной полифоничности текстов» Фрейд и сам чувствовал эту близость и не зря говорил, что своим воздействием художественное произведение обязано высвобождению бессознательных сил в сублимированной форме, благотворно влияющих и на создателя, и на зрителя. Так же, как психоанализ, оно «служит самым высоким и ценным культурным целям, представляя собой хорошего заместителя безуспешного вытеснения» («О психоанализе»).

Однако подобные сближения несут с собой больше проблем, чем решений. Всякое смешение внешнего и внутреннего, воображения и яви должно вылиться в новое разграничение. Динамика возможна лишь в смене форм. Устремление сюрреализма прекрасно: «Я верю, что в будущем сон и реальность — эти два столь различных, по видимости, состояния — сольются в некую абсолютную реальность, в **сюрреальность**, если можно так выразиться» (А. Бретон; см. 86, с. 48). И оно не кажется столь уж фантастичным, если вспомнить «революцию воображения» 68-го года, да и всю реальность XX века, по словам Набокова, рабски подражающую вымыслу. Но вновь и вновь возникают требования различения, интуитивное понимание иного порядка и иной логики «сублимированной» реальности. Усвоив урок психоанализа, мы понимаем, что граница пролегает не там, где мы привыкли ее видеть, что она подвижна и проницаема. Мир индивидуальной души и мир всеобщих культурных смыслов оказываются близкими, но принципиально разноприродными вселенными. Они существуют в разном времени и пространстве, живут по разным законам и устремлены к разным целям. Но одновременно с этим им присуща некая изоморфная двойственность, расколотость на внутренне несовместимые части. Здесь искусство может служить моделью психики, демонстрируя постоянное отклонение процесса образования значений в сторону от авторского сознания, его ускользание от власти упорядоченного мира. Так, О. Мандельштам с легкостью рифмует «потерю слова» и «потерю себя», а поэтический принцип сдвигов и нарушений смысла выражает в словах: «Двурушник я, с двойной душой, // Я ночи друг, я дня застрельщик» («Грифельная ода»). Конечно, такая двойственность может пугать и восприниматься драматически. Так было и с Эйзенштейном, вспоминавшим де-

сять лет спустя после встречи с психоанализом: «Только что я на базе опыта первых десяти лет деятельности пришел к осознанию засилья недостижимых высот интеллектуального взлета мысли в содержании искусства, и вдруг одновременно оказывается, что вместе с этим и неразрывно искусство средствами формы вваливает как создателя, так и воспринимателя в самые глубинные тартарары примитивного варварства, достойного стать в одном ряду с алкоголизмом, с ранним слабоумием или зловещей шизофренией. Я помню покровительственную снисходительную улыбку в Берлине со стороны старика психолога Ганса Сакса с профилем мудрой саламандры» (см. 27, с. 185).

«Стремление свободно проникать в глубины человеческого сознания, обращаться к иррациональному, импульсивному, таящемуся где-то в глубине нашего Я (Бунюэль) действительно чревато опасностями и неожиданностями. Но кто сказал, что «засилье высот» лучше?

Доходящее до подобострастия преклонение многих художников XX в. перед Фрейдом, — так, С. Дали мог ниспровергать все, от Иисуса до Ленина и от демократии до сюрреализма, но неизменно почтительно относился к основателю психоанализа, — было обусловлено изначально близостью их исканий. На пути самопознания и творчества им открывалась непрерывно творящая сущность человека. Она свидетельствует о себе в сновидениях, фантазиях, мифах, она ставит под вопрос все устоявшиеся смыслы и формы. Она не зависит от произвола человеческих намерений и, может быть, вообще недоступна до конца разуму. Но ставя предел его притязаниям, она же и открывает надежду, ведь она — то, что действительно есть, реальность и основа мысли и поступка, загадочная, властно заявляющая себя и вечно обновляющая обустроенный мир.

ВСТРЕЧА ПСИХОАНАЛИЗА С ЯЗЫКОЗНАНИЕМ И ФИЛОСОФИЕЙ ЯЗЫКА

Бессознательное, высказывающее истину об истине, структурировано как язык, и поэтому, когда я учу вас этому, я высказываю истину о Фрейде, который позволил высказаться истине под видом бессознательного.

Ж. Лакан

...Фрейд — толкование тех безмолвных фраз, которые одновременно и поддерживают, и подрывают наши очевидные дискурсы, наши фантазии, наши сны, наше тело.

М. Фуко

Фрейдовской спекуляции можно только отдаться или всецело предаться.

Ж. Деррида

Попытки синтеза психоаналитического учения о бессознательном и языкознания были обусловлены встречным движением со стороны последнего. С конца XIX века, когда начала свое становление «структурная лингвистика», проблема бессознательности языковых процессов так или иначе привлекала внимание языковедов. В трудах Ф. де Соссюра, И.А. Бодуэна де Куртенэ, Н.В.Крушевского, а позднее — Ф. Боаса, Э. Сапира, Б. Уорфа, Р. Якобсона, К. Леви-Строса отстаивалась мысль об изначальной бессознательности структур языка и более общих культурных образований. В первую очередь здесь выделялся тот факт, что языковые структуры прекрасно функционируют в речи и без их осознания. Последнее достигается лишь в работе ученого-лингвиста, описывающего и анализирующего эти структуры и механизмы их действия.

Таким образом, мы видим, что **бессознательность** языковых явлений — это прежде всего бессознательность привычки и автоматизированного действия («забвение того, чего сознательно и не знали, и непонимание того, чего сознательно и не могли понимать», цитирует Бодуэна де Куртенэ Р. Якобсон; 145, с. 157). **Сознание** же этих структур есть их научное описание (здесь диалектика сознания/бессознательного превращается в отношения языка/метаязыка). Отсюда «бессознательная структура» имеет два смысла. Во-первых, психологический — как автоматизированное действие, акт «наименее обдуманный, наименее умышленный и в то же время наиболее безличный из всех» (Ф. де Соссюр; цит. по 145, с. 159). Во-вторых, эпистемологический — как скрытая «причина» речевых проявлений, гипотетически выводимая из них (в этом смысле ясно, что бессознательные структуры столь же, в пределе, независимы от сознания, сколь и закон всемирного тяготения). В дальнейшем эти идеи все больше проблематизировались и трансформировались через обнаружение влияния сознательных факторов на язык, включение метаязыка в ряд других языковых функций и т.д. (см. 145).

Другую линию представляло языковедческое переосмысление собственно психоаналитических понятий и методов. В значительной мере эти разработки были предвосхищены в ранней работе М.М. Бахтина — В.Н. Волошинова (авторство работы остается сомнительным) «Фрейдизм» (1927 г.). «Мотивы бессознательного, которые вскрываются на психоаналитических сеансах с помощью метода „свободного фантазирования", — говорится в ней, суть такие же **словесные реакции** пациента, как и все обычные другие мотивы сознания; они отличаются от этих последних, так сказать, — не по роду своего бытия, а только по своему содержанию, т.е. **идеологически.** В этом смысле бессознательное Фрейда можно назвать в отличие от обычного „официального" сознания — „неофициальным" сознанием (32, с. 84). Далее автор развивает понимание бессознательного в русле взаимоотношений внутренней и внешней речи (ср. с Л.С. Выготским). Выстраивается ряд, получивший дальнейшее философское осмысление в поздних работах М.М. Бахтина: сознание (и бессознательное) всегда словесно — оно всегда, таким образом, социально (диалогично) — оно отсылает к оп-

ределенной социальной ситуации своего возникновения (речевому жанру)* Отрицается же при этом «натуралистическая» и «индивидуалистская» трактовка природы человека (см. о категоричности подобной интерпретации Фрейда Бахтиным в 169).

Тему языкового характера психоаналитического метода подхватил в 50-х годах нашего века французский лингвист Э. Бенвенист. «...Весь процесс — от пациента к психоаналисту и от психоаналиста к пациенту — осуществляется только через посредничество языка», — отмечает он в статье «Заметки о роли языка в учении Фрейда» (13, с. 116). Отличительной чертой психоаналитического метода Бенвенист считает то, что связь между явлениями осуществляется через отношение «мотивации», а не «причинности», как в естественных науках. В поисках истоков заболевания аналитик обращается лишь к «речевым фактам». ...Дело в том, что эмпирические события имеют для психоаналиста реальность только в «речи» и в силу «речи» пациента, которая сообщает им характер достоверного опыта независимо от их исторической реальности и даже (следует сказать: в особенности) если речь уклончива, если пациент излагает речь в ином свете или сочиняет себе биографию. Дело обстоит так именно потому, что психоаналист стремится вскрыть мотивации, а не восстановить факты. Основной характеристикой этой биографии является то, что она выражается словесно (вербализуется) и тем самым принимается «как своя» тем, кто ее рассказывает; выражением ее служит речь; связь психоаналиста и пациента — также речь, диалог» (13, с. 117).

Хотя Бенвенист и подчеркивает свою «психоаналитическую наивность», опору лишь на труды Фрейда, очевидно, что его понимание психоанализа опосредовано не только лингвистикой, но и структурно-аналитическими штудиями Ж. Лакана (на него автор ссылается и непосредственно). Бенвенист пишет: «По ту сторону системы символов, присущей самому языку, он должен различить индивидуальную систему символов, которая создается без ведома пациента как из того, что он высказывает, так и из того, что он опускает. И сквозь историю, создаваемую себе пациентом, начинает проступать другая история, которая объяс-

---

* Позднее во французской лингвистике такая связка языка с ситуацией его порождения стала называться «дискурсом».

нит мотивацию. Таким образом, речь используется психоаналитиком как посредник для истолкования другого «языка», имеющего свои собственные правила, символы и «синтаксис» и восходящего к глубинным структурам психики» (13, с. 118). Здесь Бенвенист подчеркивает центральную проблему структурно-аналитической проблемы языка — проблему субъекта языка, как внеязыкового истока языковых явлений. Этот субъект (природа души) обнаруживает себя в сбоях и разрывах обыденной речи и дает понять, что «синтаксис» и логос души принципиально отличаются от обыденной речи. В этом Бенвенист сходится во мнениях с русским исследователем психики Л.С. Выготским. Близки они и в понимании аналогов «языка души». Так, критикуя фрейдовский поиск подобных аналогий в первобытных языках, Бенвенист указывает, что их можно обнаружить в мифах и поэзии. «Аналоги, которые здесь намечаются, поразительны. Подсознание использует подлинную «риторику», которая, как и стиль, имеет свои «фигуры», и старый каталог тропов оказался бы пригодным для обоих уровней выражения», — пишет он (13, с. 126). И здесь снова видно обращение к идеям Лакана: «Ибо нет ни одной более или менее изощренной формы стиля, в которую не устремлялось бы бессознательное, не исключая стилистических фигур эрудитов, кончеттистов, прециозных, которыми оно так же не пренебрегает, как и автор этих строк, Гонгора психоанализа» (см. 6, с. 431).

Тезис Лакана о том, что бессознательное есть **язык** и **речь другого**, стал действительно революционным для психоанализа и всей гуманитарной методологии. Именно он открыл путь для встречи идей Фрейда со всем корпусом «наук о духе» и новой французской философией. Для психоанализа же он указал возможность изучения бессознательного средствами и методами гуманитарных наук.

Понимание бессознательного как структуры было предложено уже К. Леви-Стросом. Последняя мыслилась им как некий инвариант, производными которого будут все возможные мифологические сюжеты и мыслительные схемы, включая и сам психоанализ. Так, например, «комплекс Эдипа» понимался Леви-Стросом не как объясняющая модель, а как вариант извечной сюжетообразующей схемы инцеста, наряду с трагедией «Царь Эдип» Софокла и архаическими системами родства. Методоло-

гией антропологических и культурологических исследований Леви-Строс не зря считал структурную лингвистику.

Идеи Лакана были гораздо менее научно-ориентированы и гораздо больше нагружены философской и индивидуально-психоаналитической проблематикой. Открытием Фрейда он считал деструкцию классического представления о субъекте как самовластном центре образования значений. Тезис Декарта «я мыслю, следовательно, существую» был подвергнут психоанализом «радикальному сомнению». Выяснилось, что «я мыслю не там, где я существую» (Лакан). То есть субъект мышления и субъект существования не совпадают. Тем самым проблематизировалась роль субъекта как центра и условия синтеза всех восприятий мира, сквозная для рефлексивной философии от Декарта и Канта до Гуссерля. Между тем через психоаналитические процедуры и, в другой плоскости, в поэтической речи выстраивается единое пространство мысли/существования («я мыслю там, где я существую»). Однако при этом Я перестает быть целостным субъектом, превращается в расщепленную и динамическую конструкцию (см. 6).

Мы не будем вникать во все тонкости рассуждений и открытий Лакана. Его описания «стадии зеркала» как предшествующей Эдиповой стадии и структурирующей нарциссическое (воображаемое) Эго; его топология реального-воображаемого-символического, заменяющая фрейдовскую структуру Оно-Я-Сверх-Я, — давно стали психоаналитической и философской классикой. Когда-нибудь и нам удастся ознакомиться с этой концепцией на русском языке. Сам Лакан не только не стремился к ее доступности и законченности, но и порой провокационно усложнял свои тексты и выступления теми самыми «сгущениями» и «смещениями», которые, по его мысли, только и могут высказать «истину бессознательного» (не случайно он называл себя «Гонгорой психоанализа», по имени одного из самых усложненных и вычурных испанских поэтов). Перед практическим психоанализом Лакан поставил одну из самых острых и по сей день проблем — как совместить «лечебную» функцию психоанализа с «познавательной»? Истины или облегчения ищем мы в глубинной психологии? Сам он оставался на стороне истины, считая излечение побочным и необязательным результатом анализа. В этом смысле его практика носила больше философский харак-

тер, чем терапевтический. И именно в философии получили наибольший резонанс поставленные Лаканом проблемы отношений языка и желания, речи и ее субъекта, реального и символического.

Прежде чем говорить о пост-лакановских пост-структуралистских обращениях к психоанализу, необходимо остановиться на истоках этой линии французской философии. Вообще говоря, писать о ней — задача неблагодарная и почти бесполезная. Ее направленность на проблемы языка и неотделимость от авторского способа работы с ним, «стилистичность» и поэтичность делают практически невозможным изложение с отстраненно-объективирующей и рациональной позиции. Кроме того, центрирование на проблемах субъективности, избегания всепроникающей репрессии символического порядка (власти языка, культуры, логики) наложилось на традиционный для Франции жанр философского эссе, текста, по словам М. Монтеня, не стремящегося к всеобщему значению, а создаваемого «локально», для самого себя и круга близких по духу единомышленников. Все это и создало тот особый стиль письма, который «невозможно излагать, а можно только цитировать» (см. А.В. Гараджа о Ж. Деррида, 68).

Однако, поскольку нашей задачей не является ни детальное изложение философии пост-структурализма, ни даже ее общая характеристика, мы остановимся лишь на некоторых узловых моментах, существенных для понимания ее отношения к психоанализу.

Восприятие психоанализа французскими философами было опосредовано не только структуралистской выучкой. Фрейд зачастую прочитывался «сквозь» Хайдеггера и Ницше или в одном ряду с ними. Таким образом, «забвение бытия» и «вытеснение», «истина как несокрытость» и «катарсис», «генеалогический поиск» и «работа аналитика», «смерть Бога» и «удар по нарциссизму», — сближались, со- и противо-поставлялись в работах французских философов. Общее направление их размышлений можно, весьма приблизительно, очертить следующим образом.

Во-первых, остро ставится проблема **начала.** Вслед за Хайдеггером ведется активный архео-логический поиск вне-мыслительных начал мысли, вне-языковых начал языка, вне-дискурсивных начал дискурса. Какова та иная, «невозможная» логика

и тот язык, которые могут схватить это радикально «другое», по сравнению с собой, бытие, эту предельную «материальность»? Вот вопрос, выступающий на первый план и обуславливающий все стилистическое многообразие философских поисков. Ставится запрет любого рода «приведению» к логическим и языковым рациональным схемам. И здесь — радикализация хайдеггеровского поиска через Ницше и Фрейда.

Данное начало полагается **репрессированным**, вытесненным, отторгнутым сознанием и не-допускаемым в поле Разума. Это — **во-вторых**. В связи с этим его поиск должен осуществляться в «маргинальных» областях, за границами рационально организованного мира. М.Фуко исследует подоснову властных отношений на материале «истории безумия», «истории наказаний», «истории сексуальности». Ж. Делез и Ф. Гаттари приветствуют всякого рода «маргинальные практики» — сексуальные, психотические, мистические, наркотические — и видят в них возможность выхода из-под подавляющей власти разума. Таким образом, поиск начал сближается с пафосом революционного освобождения от «логоцентризма» (Ж. Деррида). Вместе с темой вне-логического бытия в философию входит тема телесности, сексуальности, власти, письма... Однако, хайдеггеровская критика метафизики обращается против самого Хайдеггера, а вместе с ним и Фрейда.

Идея **критики** поиска предельных **оснований**, всякого рода укорененности в изначальном также сближает большинство философов-постструктуралистов. Это **третье**. В русле культурной практики и теории постмодернизма подразумевается, что нет никакого архетипического начала, предшествующего своим последующим воплощениям и повторениям. Повторения предшествуют началу! В этом тезисе отразились в том числе и новации современного искусства. Так, например, в кино отсутствует различие копии и оригинала (Беньямин; 15), современная теория и практика литературы отказывается «выводить» произведение из интенций автора, признавая его «функцией текста» (Барт, 10; Фуко, 129). Все это побуждает отвергать не только хайдеггеровскую устремленность к бытийно-изначальному, но и фрейдовские схематизмы воспроизведения эдипового комплекса и сходных структур в играх и навязчивых действиях (см. Деррида об игре и «принципе удовольствия»; 68).

Современная философия обнаружила существование самобытийных, «непереваривaемых» классическим разумом феноменов, требовательно заявляющих о своей инаковости. Это и исторические эпистемы европейского разума (Фукр), и самостоятельные культурные миры Востока, и мифологическое мышление «примитивных» народов. Вместе с тем это — все «материально-неразумное», бытийно-определенное, от телесных реалий до «механики» желания. Этим предметностям тесно под покрывалом рационального субъекта, они сопротивляются тирании его синтеза. Тем самым они расщепляют и проблематизируют его самого. В философии Делеза-Гаттари это приводит к идее множественной субъективности, которую они противопоставляют фрейдовскому Я (37). Психоанализ как механизм производства тотальной и властной субъективности заменяется «шизоанализом» — практикой, направленной на ее децентрацию, придание скользящего и текучего характера желанию (см. 48). Авторы считают, что шизоанализ (в отличие от лакановского структурного психоанализа) сможет работать на уровне реального, а не символического бессознательного. Эти задачи определяли сближение данного подхода с эстетической, политической и антипсихиатрической практикой контр-культуры 60-х—70-х годов.

В отличие от критического отрицания метапсихологии Делезом и Гаттари, Ж. Деррида пытается вступить с ней в отношения «деконструкции». Само это понятие сохраняет связь с хайдеггеровской «деструкцией» метафизических систем мысли с целью обнаружить за ними «бытие». Однако, с одной стороны, Деррида уже знает о безуспешности поиска «изначального» (хотя и, как пишет Д. Серль, не отказывается от него; 116), с другой же, он хочет сохранить связь со всей традицией мысли (приставка «кон»). Вопрос о преодолении — снятии — отрицании предшествующего («работе траура» по Фрейду) и рождении нового — для него сквозной вопрос философского размышления. Так, например, логоцентризм Фрейда обнаруживается им в стремлении «присвоить смерть». В работе «По ту сторону принципа удовольствия» автор психоанализа вводит «влечение смерти» в качестве основного двигателя всего существующего. Однако откуда тогда появляется стремление всего живущего к сохранению себя и развитию? Фрейд предлагает следующий

ответ: все стремится к своей собственной смерти и отвергает смерть «извне». Тут-то Деррида и ловит Фрейда «на слове». Для него самого смерть — это радикально **иное**, «внешнее» и неподвластное разуму и сознанию, Фрейд же, желая «присвоить смерть», жаждет невозможного (см. 68). «Нужно, следовательно, удалить не-собственное (неподлинное, неаутентичное), несвойственное, воссвоить себя, возвратить (da!) все, вплоть до своей смерти (mors). Послать себе сообщение о собственной смерти», — пишет он о пути Фрейда (см. 68, с. 16). Деррида развивает эту тему и в других своих работах, например «Золы угасшъй прах» (49).

Таким образом, Фрейд для Деррида олицетворяет все тот же европейский логоцентризм, репрессирующий все иное. Деррида говорит еще и «фаллогоцентризм», подчеркивая, что вытесняется в качестве иного еще и женское, подавляемое эдиповскопатриархальным (Делез и Гаттари говорили о замыкании желания в семейной структуре эдипового ошейника). Перед ним встает задача выхода за пределы этой логики и традиции, ее деконструкции. Каким же образом достичь этого? Деррида предлагает свой путь, заключающийся в разрушении классических бинарных оппозиций мужского-женского, означаемого-означающего, повторяемого-повторяющего, внутреннего-внешнего. Какими средствами это осуществляется, можно понять, почитав работы самого Деррида, его последователей и критиков (например, Дж. Серля). Мы же здесь отметили, что «снятие» этих оппозиций осуществляется Деррида в значительной степени средствами и по принципам поэтики. Тут вспоминается не только Лакан, но и размышления О.Э. Мандельштама, писавшего, что в идеальной поэтике снимается противопоставление вещного и смыслового. Посредством разборки неявных оснований классических систем мысли (по-психоаналитически обнаруживаемых в разрывах и оговорках «явных» текстов) Деррида хочет достигнуть «рассеяние смысла», высвобождение «полей мысли». На это нацелена и метафоризация его стиля, и заведомая многозначность его формулировок.

По-своему к той же цели двигаются Ф. Гаттари и Ж. Делез. Их совместные тексты также усложнены метафорами и сгущениями смыслов, совмещениями разных терминологических и стилистических пластов (марксистского и психоаналитического,

художественного и психопатологического и т.д.). В собственных работах Ж. Делеза наряду с терминами и понятиями фигурируют своеобразные философские «персонажи». На этом пути стилистико-философских преобразований и ищется возможность перехода от традиции, как повторения одного и того же, к «вечному возвращению» без повторения, повторению на основе трансформации (47). Здесь Делез также пытается выйти за пределы навязываемых оппозиций: либо традиционное повторени штампованных форм, либо революционное преобразование на основе радикального обновления; либо хаотически бесформенное, либо тотально упорядоченное и иерархизированное. Осуществляется этот выход не логикой, но **речью**, оборачивающейся **практикой** трансформации мышления и существования.

В заключение попытаемся зафиксировать те точки, в которых произошло событие встречи психоанализа с философией, претерпевшей «языковой поворот». Философия обнаружила, что мысль не является «чистой», что она опосредована языком, который «непрозрачен» для нее. В том числе и «субъект» мысли обнаружил свое языковое происхождение в противовес декартовой самоочевидности. Языковое обольщение вынуждает присочинять деятеля к действию, субъекта к поступку, говорил Ф. Ницше (88, с. 431). Психоанализ также открывает непрозрачность субъекта для самого себя, двигаясь как бы с другой стороны. Само Я обнаруживает предел своей власти в собственном доме. Бессознательное, одновременно скрывающееся и раскрывающееся в речи, поддерживающее и подрывающее ее порядок (Фуко) и само Я, оказывается тем самым пределом самого языка. Оно врывается в «символическое» как радикально иное, как знак возможности иного. Здесь вновь навстречу психоанализу осуществляется философское движение — от Шопенгауэра до Хайдеггера и Деррида. Голос забытого бытия в его до- и внечеловеческом измерении звучит в унисон с бессознательной мелодией желания, пронизывающей все жизненные отношения. Как и художников, французских философов языка привлекали в психоанализе две противоположные тенденции. Во-первых, возможность рациональной (или языковой) трактовки бессознательного. Здесь в один ряд с психоанализом становятся все пара-научные стратегии выявления рациональных неосознанных структур — эпистемология Фуко, структурная ант-

ропология Леви-Строса и т.д. Бессознательное превращается здесь в структурную «причину», выявляемую рациональным способом. Субъект же языка становится его функцией (знаменитый тезис Бенвениста гласит: «„Я" — это тот, кто говорит „Я"». Во-вторых, бытийная, предельно, вне-рациональная определенность бессознательного. Вопрос Хайдеггера о том, как же можно помыслить и высказать то, что предшествует и обосновывает и логику, и язык, остается актуальным и для французских философов. Однако, усвоив урок репрессированности бытия (или — маргинального знания), они понимают, что дать сказаться ему можно лишь воспроизведя в какой-то мере логику ошибок и разрывов, «неправильностей» речи, оборачивающихся выразительными средствами. Методологическое требование гуманитарного познания не предписывать объекту способ существования, дать сказаться его собственной речи, ведет к необходимости восстановить динамику репрессии-революции в области познания (см. 89). Субъект и его «природа» (бессознательное) выступают здесь как чужеродное вторжение в порядок языка.

Любопытно, что все эти, казалось бы, чисто гносеологические и метафизические проблемы, ставшие местом встречи психоанализа с философией языка, не остались без внимания психологической практики. Уроки, которые она вынесла из сближения психологии и языкознания, были различны. Во Франции, культурную и философскую ситуацию которой мы описывали, структурный психоанализ проблематизировал адаптивную функцию практики. В итоге она либо стала ориентироваться на цели самопознания и философского движения к истине бессознательного (в школе Лакана), либо трансформировалась в чисто философское занятие (так, шизоанализ, хотя и имел соприкосновение с анти-психиатрическими практиками, по сути стал философской дисциплиной, и объектами его являлись больше литературные персонажи, тексты и авторы, чем реальные больные), либо вообще отрекалась от открытий на стыке с языкознанием (как в суггестивных техниках Шертока). В англосаксонских же странах, где моду задавала аналитическая философия с ее пафосом редукции психологических предикатов (Витгенштейн; отказ от понятия «сознание» в бихевиоризме и когнитивизме), во-первых, и, во-вторых, экспансией рациональных

методов в области и языка, и психологии, развилось интересное направление нейро-лингвистического программирования. Его истоки восходят к генеративной лингвистике А. Хомского. В последней была разработана модель, описывающая процесс порождения речи как ряд трансформаций исходных синтаксических структур. Таким образом, выводилась некая общая логика, объясняющая непрерывный переход «внутренней» речи во «внешнюю», а точнее, системы языка в единицы речи (высказывания, тексты и т.п.). Затем, в процессе исследования коммуникации, для описания речевых процессов в психотерапевтическом общении была применена лингвистическая мета-модель. Она дала возможность достаточно точно описать приемы, применяемые терапевтом, а также выдвинуть концепцию «терапевтической правильности» речи, к которой продвигается клиент в процессе терапии. Подразумевалось, что субъект, выражающий себя, свои мысли и чувства в терапевтически правильных высказываниях, и является здоровой и «гармонической» личностью. В дальнейшем концепция NLP включила в себя и другие разделы, трансформировалась в массу детально разработанных психотехник и вылилась в широкое терапевтическое и психопрактическое движение. Однако во всех его ответвлениях и преломлениях сохранились те философско-языковые истоки, которые отличают французскую структурную психоаналитику от англо-саксонской психо-лингвистики: игнорирование сущностных различий синтаксиса и логики психического от внешних проявлений и отсутствие темы репрессии-освобождения. Последняя во Франции проецировалась и на языковедческую (освобождение из «тюрьмы языка»), и культурологическую (освобождение от «символического порядка»), и на гносеологическую (избавление от диктата логоцентризма) проблематику. Здесь она и смыкалась с той стороной психоанализа, которую Ю. Хабермас обозначил как «эмансипационный интерес» (132).

Мы видим, что обращение гуманитариев к Фрейду было обусловлено тенденциями самих «наук о духе». Следуя им, ученые прежде всего обнаруживали, что «проблема бессознательного — его возможности, его статус, его способ существования, средства его познать и выявить — это не просто внешняя,

случайно встречная проблема гуманитарных наук, это, по сути дела, проблема самого их существования» (Фуко). С другой стороны, выявлялась гуманитарная, в частности филологическая, проблематика в текстах самого Фрейда, где «анализ вопросов языка тем подробнее, чем ближе обсуждение касается бессознательного» (Лакан). Этот последний мотив находил опору в многочисленных высказываниях отца психоанализа и в особенности в первой теории «символики бессознательного», разработанной в «Толковании сновидений». Отличительными чертами этой концепции было семиотическое (знаковое) понимание психики и самой работы аналитика. Посредством процедур толкования и расшифровки он должен вернуть утраченный в речи пациента смысл, возвратить, как говорил Лакан, «утерянное означающее». Для этого аналитик прибегает к переводу образного языка сновидений или телесно-психического языка симптомов на язык слов и уже его подвергает дальнейшей интерпретации. Бессознательное, «скрытое содержание» выступает таким образом как «внутренняя речь», призванная восстановить связность и целостность речи сознательной. Но в этом месте от попыток толковать внутреннюю речь по прямой аналогии с внешней нас предостерегает Л.С. Выготский, указывающий на радикальные различия их синтаксиса и семантики. А Ж. Деррида усиливает этот тезис и говорит, что в «психическом письме» вообще отсутствует принципиальная разница между означающим и означаемым. Тем самым лингвистическая научность ставит предел своим притязаниям, и ей, возможно, становится более понятным отход Фрейда к иным моделям познания природы души...

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. ТЕМЫ ДЛЯ СЕМИНАРСКОГО И ИНДИВИДУАЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ И ЛИТЕРАТУРА

1. Особенности культурной ассимиляции психоанализа во Франции и его основные школы.

Основным источником по истории французского психоанализа может служить книга Н.Г. Поповой «Французский постфрейдизм». В ней же содержится изложение нескольких концепций медицинского, общепсихологического и философского характера. Работа Н.С. Автономовой «Власть в психоанализе и психоанализ власти» касается культурных особенностей французской версии психоанализа. Кроме того, ряд ценных сведений о его предыстории содержит книга Соссюра и Шертока «Рождение психоаналитика».

2. Творчество сюрреалистов и психоаналитическая мифология.

Наибольший интерес представляют выступления, воспоминания и художественные произведения самих сюрреалистов. См. С. Дали «Дневник одного гения», Л. Бунюэль «Мой последний вздох» (в кн. «Бунюэль о Бунюэле»), А. Бретон «Манифест сюрреализма» (в сб. «Называть вещи своими именами»).

Ряд полезных сведений можно почерпнуть в книгах Л.Т. Левчук «Психоанализ и художественное творчество» и «Психоанализ: от бессознательного к „усталости от сознания"».

3. Психоаналитическое понимание художественного творчества: идея и метод.

1) «Иллюстративное» обращение Фрейда к образам художественных произведений и мифологии.

2) Фрейдовский подход к личности художника. Отличие метода интерпретации от терапевтических процедур.

3) Общая концепция творчества, мифа и культуры в трудах Фрейда. Ее эволюция и противоречия.

4) К.Г. Юнг об искусстве. Миссия художника и возможности читательского восприятия.

5) Попытки применения аналитической критики в России.

Из работ Фрейда имеет смысл обратить внимание на «Толкование сновидений» (те ее части, где для иллюстрации метода толкования приводятся примеры из трагедий о Гамлете и Эдипе), статьи о «Градиве» Иенсена, Леонардо да Винчи, Микеланджело и Достоевском. Представление о развитии фрейдовского взгляда на культуру дают работы «Тотем и табу» и две книги о религии — «Будущее одной иллюзии» и «Моисей и монотеизм».

Цикл работ К.Г. Юнга в 15-м томе собрания сочинений дает представление о его подходе к художественному творчеству и культуре. В работах А.М. Руткевича и Л.Г. Левчук даются неплохие комментарии к нему.

Представление о первых попытках применения психоаналитической методологии к реалиям русской литературы дают книги И.Д. Ермакова о А.С. Пушкине и Н.В. Гоголе. Они интересны не только и не столько своим «позитивным», сколько «сравнительным» смыслом, выявляющим особенности зарождения «русского психоанализа».

Обращаем внимание читателя на художественно-критическую работу А.К. Жолковского об «Аристократке» М.М. Зощенко (в книге «НРЗБ»). Она интересна тем, что в интерпретации рассказа опирается на самобытный вариант само-психоанализа, разработанный Зощенко («Перед восходом солнца»).

4. Психоанализ: проблемы языка и интерпретации.

Кроме фундаментального «Толкования...» Фрейда, громадный интерес представляет его работа «Остроумие и его отношение к бессознательному». Также стоит обратить внимание на сборник «Психоанализ слова и символика» («Психологическая и психоаналитическая библиотека». Вып. X). Интересный анализ роли семиотической и лингвистической проблематики в наследии Фрейда и современном психоанализе содержит статья В.Н. Цапкина, помещенная в 4-м томе сб. «Бессознательное...

О «встречном» движении языкознания дает представление статья Р.О. Якобсона «К языковедческой проблематике сознания и бессознательного» («Бессознательное...». Т.3), а о «событии встречи» — статья Э. Бенвениста «Заметки о роли языка в учении Фрейда» (в сборнике его работ «Общая лингвистика»).

Об интерпретации фрейдовского «метода интерпретации» можно прочитать в статье П.Р. Рикера «Конфликт интерпретаций...» (раздел Y, «Экзистенциальный план») и в ряде работ

Р. Барта из сборника «Избранные работы... См. также об этом в статье А. Грюнбаума в «Вопросах философии», № 4, 1991.

Развитие методов психоанализа в области художественной критики иллюстрируют две статьи Ю. Кристевой в сб. «Постмодернизм и культура». Вводят в проблематику «психоанализ и критика» статьи В. Соловьева и А. Гуглина («Иностр. литература», № 6, 1990 и «Вопросы литературы», № 8, 1990).

5. Структуралистская критика и интерпретация психоанализа.

1) Бессознательность «структуры» и структурность бессознательного: Леви-Строс и Лакан.

2) Психоаналитический подтекст «археологического» поиска в философии структурализма, постструктурализма, постмодернизма...

Левистросовское понимание бессознательного как структуры и психоанализа как одной из «актуализаций» этой структуры отражено в его статье «Эффективность символов» («Структурная антропология»). Работы Ж. Лакана, к сожалению, до сих пор не переводились на русский язык. Представления о них можно получить из статей Н.С. Автономовой и Л.И. Филиппова в «Бессознательное...» (т. I), Н.Г. Поповой в книге «Французский постфрейдизм» и П. Качалова «Лакан: заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми» в журнале «Логос», № 3, 1992 (пожалуй, лучшей, несмотря на краткость, публикации на русском языке). См. также статью ученика Лакана С. Леклера в 3-м томе «Бессознательного...

К сожалению, трудно рекомендовать читателю философские тексты французских структуралистов типа «Слов и вещей» М. Фуко или «Анти-Эдипа» Ж. Делеза и Ф. Гаттари. Изданные полностью или частично на русском языке, они, тем не менее, требуют серьезной философской подготовки и большого труда. В то же время нет возможности отослать интересующихся к какому-либо компетентному учебнику или описательному источнику (все это относится и к следующему разделу). Поэтому мы все-таки раекомендуем обратиться к первоисточникам: сборнику «Маркиз де Сад и XX век», вводящему в контекст соответствующей французской философии и разделам вышеуказанной книги М. Фуко, посвященным «эпистеме» XIX — XX веков.

Из критической отечественной литературы, впрямую посвященной теме «психоанализ и структурно-постструктурная фи-

лософия», можно посоветовать главы из книги В.М. Лейбина «Фрейд, психоанализ и современная западная философия» (к сожалению, грешащую рядом неточностей и недоговоренностей, см. рецензию А.М. Руткевича) и небольшую работу Н.Б. Маньковской «От психоанализа к шизоанализу...».

6. Критика и деконструкция психоанализа в неоструктурализме.

1) Критика психоаналитического механизма производства субъективности у Делеза и Гаттари.

2) Шизоаналитический проект расщепления субъективности. Фрейдомарксизм и антипсихиатрия.

3) Метафизика смерти и удовольствия в работах Ж. Деррида. Различие и иное.

Здесь можно повторить всю преамбулу к предыдущей аннотации. Для вхождения в стиль и проблематику философии Ж. Делеза и Ж. Деррида рекомендуем соответственно работы «Тайна Ариадны» (Вопросы философии, № 4, 1993), «Представление Захер-Мозоха (Холодное и жестокое)» (в сборнике «Венера в мехах» серии «Философия по краям»; обращаем внимание на новые переводы работ Фрейда и комментарии А.В. Гараджи) и эссе «Золы угасшъй прах» (в журнале «Искусство кино», 1992, № 8; там же предисловие В.В. Бибихина). Специально метапсихология Фрейда разбирается в работах Ж. Делеза и Ф. Гаттари «Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип» (имеется перевод-реферат, изданный ИНИОН) и в нескольких работах Ж. Деррида (прекрасный конспективный обзор которых содержится в работе «Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж. Дерриды 80-х годов)», автор обзора А.В. Гараджа). Также в издании ИНИОН имеется реферат одной из книг фундаментальной работы М. Фуко «История сексуальности» — своего рода контр-психоаналитического исследования. Для понимания этих работ, безусловно, необходимо знание метапсихологических построений З. Фрейда (так, работа Деррида строится на основе «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейда).

Работ, посвященных эстетике и философии т.н. «постмодернизма», на русском языке так много, и появляются они с такой скоростью, что рекомендовать что-либо одно не имеет смысла (для общего знакомства см., например, «круглый стол» в журнале «Вопросы философии», № 3, 1993).

ПРАКТИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

В этом последнем приложении мы решились поместить несколько упражнений, направленных на осознание работы воображения и творческой фантазии, развитие способностей художественного восприятия и словесного выражения. В большинстве своем они не связаны прямо с материалом предшествующей главы, однако мы надеемся, что их выполнение поможет Вам приобрести уникальный опыт понимания воплощенных в слове и образе душевных движений. (Хотя психоаналитическая терапия начиналась как «разговорное лечение», очень скоро ее пренебрежение невербальными (несловесными) средствами общения было осознано как недостаток. Слишком многое остается недоступным для словесного выражения в психике каждого из нас. Первые три упражения и являются экспериментами с неречевым опытом — воображаемыми и воспринимаемыми зрительными представлениями.)

1. Свободное и управляемое фантазирование

Закройте глаза и расслабьтесь. На несколько секунд задержите внимание на ощущениях Вашего тела, дыхании. И затем сосредоточьтесь на потоке образов, который проходит перед Вашим мысленным взором. Начните с отстраненного рассматривания этих «картинок», не пытаясь вмешиваться в их смену. Может быть, это будут обрывки воспоминаний или недавних впечатлений, снов и фильмов... Обратитесь главным образом к зрению, отвлекаясь от суждений и эмоций.

Освоив такую технику, Вы можете попробовать осторожно, как бы издали влиять на свое воображение. Вы можете замедлить или ускорить течение образов, на время остановить его в виде «стоп-кадра», усилить или ослабить яркость и отчетливость и т.д.

На следующем этапе Вам нужно будет зафиксировать какой-либо из ярких и отчетливых образов (желательно не очень сложный). Попрактикуйтесь в управлении им: приблизьте его к глазам и отдалите, поверните и рассмотрите с другой стороны, увеличьте яркость и измените цвет. Что Вы чувствуете при этом? Какие изменения даются легче, а какие труднее? После ряда попыток многое станет проще. Замечайте, какие из приемов дают наибольший эмоциональный эффект — это поможет Вам

научиться управлять значимыми образами своих фантазий и воспоминаний.

2. Спонтанное рисование

Наверное Вы, как и многие другие люди, иногда рисуете что-то совершенно автоматически во время разговора или размышления. Это занятие можно использовать для того, чтобы попытаться лучше понять скрытые движения души. Настройтесь на определенное переживание или мысль, возьмите карандаш и бумагу и начните наносить на чистый лист все, что рисуется само собой. Отключите на время какой-либо контроль и оценку.

То, что у Вас получилось, вряд ли можно расшифровать сразу. Но со временем Вы сможете заметить, как различаются изображения в зависимости от настроения, предмета Ваших мыслей и т.д. Вы можете даже завести «дневник каракулей», который будет говорить Вам о жизни Вашей души ничуть не меньше, чем записанные слова.

Подобные эксперименты можно проводить и в группе. Например, очень интересно интерпретировать рисунки друг друга после конкурса на «самые загогулистые загогулины» и т.п. Другим полезным упражнением является групповой рисунок, где каждый добавляет что-то к тому, что нарисовали до него.

3. Ф. Перлз предложил интересную технику **«расчленения и собирания» образов**, которая успешно применяется к художественному восприятию.

Выберите картину или фотографию, которая Вам нравится. Теперь постарайтесь отвлечься от того целостного образа, который у Вас уже есть. Не фиксируйтесь на том, **что** изображено. Внимательно рассмотрите линии изображения, проследите каждую из них и тот узор, который они создают. Отдельно сосредоточьтесь на игре света и тени в картине, на чередовании затемненных и светлых участков. Обратите внимание на форму тех пятен, которые образуют отдельные цвета изображения. Если в картине присутствуют предметы и персонажи, также попробуйте выделить их из общей композиции и рассмотреть по отдельности.

После того, как, проделав все это, Вы разобрали картину на составляющие, вернитесь к целому. Замечаете ли Вы, как изменилось его восприятие? Не нашли ли Вы нечто новое в

знакомом изображении? Не стало ли Вам ближе ранее непонятное?

4. (Теперь от невербального восприятия мы обратимся **к речи и письму.** Нам бы хотелось, чтобы опыты со словесным выражением проблематизировали для Вас те загодочные отношения души и текста, которые стали предметом стольких размышлений в нашем веке.)

Предметом сознавания может стать не только внешний мир, тело или образы фантазии, но и Ваша собственная внутренняя речь. Попробуйте с закрытыми глазами сосредоточиться на тех обрывках слов и фраз, которые беззвучно движутся в Вашей душе. Не вмешиваясь в это хаотичное и непрерывное течение, вслушивайтесь в его странное бормотание. Постарайтесь заметить, как звучит этот голос. Кого он Вам напоминает? Может быть, в Вашем сознании разыгрываются целые диалоги между различными персонажами? Кто они? Обратите внимание на силу, тембр, интонацию этой речи. После определенной тренировки Вы сможете выделять свои типичные «внутреннеречевые» реакции на те или иные события.

Начните записывать свою речь на магнитофон. Пусть это будет Ваш голос в самых разных ситуациях — в беседе с другими, в разговоре с самим собой... Не нужно только намеренно «декламировать». Наверняка Вас очень удивит первое звучание Вашего голоса. Но вскоре, привыкнув к нему, Вы сможете замечать его оттенки и изменения, сможете гораздо лучше слышать и понимать и свою внутреннюю речь, и просто голоса своих близких...

5. Автоматическое письмо. Мы предлагаем Вам еще одно упражнение, с помощью которого художники-сюрреалисты стимулировали свою творческую активность.

Положите перед собой чистый лист бумаги, ручку и отрешитесь от сиюминутных забот. Теперь возьмите ручку и особо не раздумывая начинайте быстро и свободно писать все, что приходит Вам в голову. «Первая фраза придет сама собой, — говорил Анри Бретон, — вот до чего верен тот факт, что в любой момент внутри нас существует какая-то фраза, совершенно чуждая нашей сознательной мысли и лишь нуждающаяся во внешнем проявлении». Главное — не останавливайтесь и

забудьте о контроле, правилах правописания и литературных нормах. Пусть поток слов льется сам собой и останавливается по внутреннему велению...

Сохраните «продукт» Вашей фантазии, каким бы бессмысленным он ни казался. Может быть, через какое-то время Вы обнаружите в нем удивительные творческие находки или откровения по поводу скрытых сторон Вашего Я. Не оставляйте письмо нераспечатанным.

6. Если Вы проделали хотя бы часть из предложенных упражнений, то наверняка сами додумались до нашего следующего совета. Заведите дневник! В нем найдется место для анализа сновидений и кратких сочинений, психологических экспериментов и личных наблюдений. Пусть он станет не только летописью внешних событий и впечатлений Вашей жизни, но и автобиографией Вашей души.

Кроме того, с его помощью Вы можете проделать ряд интересных опытов. Напишите, например, похвальное слово самому себе. В течение 5—10 минут вспомните все в своей жизни, за что Вас можно было бы похвалить. Пусть что-то было лишь Вашим личным достижением, для других незаметным, а в каких-то ситуациях Вы просто воздержались от плохого поступка. Запишите то, за что себя можете похвалить только Вы, и то, за что могут похвалить другие. Не стесняйтесь. В конце концов, это только эксперимент!

Другим упражнением может стать письмо самому себе. Лучше всего писать его даже не в дневнике, а на отдельном листе, запечатать в специально купленном конверте и подобрать подходящую марку. Через время Вы сможете услышать реальный голос из собственного прошлого и осознать, насколько и в чем изменились.

Кстати, такое послание Вы уже однажды отправили. Помните вопросы, которые предлагались в начале пособия? Если Вы отвечали на них письменно или хотя бы помните ответы, сравните их с тем, что думаете сейчас. Узнали ли Вы что-то новое о себе и других людях? Приобщились ли к психоаналитическому опыту? Если да, мы не зря работали вместе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Доктор Фрейд, покидаю Вас, сумевшего (где-то вне нас) на глаз над речкой души перекинуть мост, соединяющий пах и мозг.

И. Бродский

Наше введение практически закончено. Его зияющие пробелы слишком очевидны, чтобы о них стоило говорить особо, но кое о чем все же необходимо упомянуть. Мы ни слова не сказали об основном течении ортодоксального психоанализа, представленного сегодня американской эго-психологией. Та же участь постигла и транзакционный анализ Э. Берна — популярнейшего в 60-е годы «психолога-ковбоя» (как он однажды себя окрестил), оригинально соединившего в своей концепции психоаналитические идеи с бихевиористскими и с «экзистенциальным» настроением Америки середины века. Бесконечно далеким от полноты следует признать наш обзор связей психоанализа с искусством XX века, его взаимодействий с ведущими философскими течениями. Забвение имен А. Мэрдок и Э. Берджеса, У. Фолкнера и Дж. Джойса, отрывочное упоминание персонализма и философской антропологии, аналитической критики и социологии, безусловно, обедняют панораму истории психоаналитических идей. На труд и совесть заинтересованного читателя мы оставили гораздо больше, чем смогли ему дать. Остается надеяться, что наше пособие все же сможет послужить ему подспорьем в понимании столь сложного и многогранного феномена, как психоанализ.

Сегодняшнее отношение к учению Фрейда на Западе далеко не однозначно. История с его переоценками заставляет вспомнить сон американского терапевта, изучавшего психоанализ, и его толкование В. Штекелем. Американцу шесть раз подряд снилось, что во время обеда он пытается проглотить слишком большой кусок мяса и, почти задыхаясь, вынужден вытаскивать

его изо рта. Штекель говорит: «Бедный коллега должен в течение недели шесть раз глотать мудрость, которая грозит ему удушением» (см. 31, с. 119). Процесс «переваривания» психоанализа никак нельзя назвать сегодня законченным, несмотря на все попытки. Что-то в этом учении сопротивляется окончательной ассимиляции и в то же время вынуждает вновь и вновь обращаться к нему.

Мощной тенденцией в психотерапии 70-х—80-х годов стал отказ от ориентации на психоанализ и обращение к до-психоаналитическим видам терапиии. Были «переоткрыты» такие ее формы, как гипноз, восточные психопрактики и т.д. Так, например, полностью отвергал цели и процедуры аналитической терапии автор концепции «недирективного гипноза», влиятельнейший американский психиатр и терапевт Милтон Эриксон. Не от осознания к изменению должен развиваться терапевтический процесс, а от изменения к осознанию, считал он. Лишь уже исцелившийся человек может осознать то, что было им отторгнуто. Врач при этом обязан взять на себя ответственность за изменения личности пациента, а не ждать от того самостоятельной работы. Подход Эриксона примыкал в этом к направлениям т.н. «стратегической психотерапии», требующей эффективного и решительного вмешательства терапевта в душевную жизнь человека, нуждающегося в помощи. Неудивительно, что подобная установка гармонично сочеталась с обращением к гипнотическим методам и с расширенным их пониманием. Гипноз стал для Эриксона моделью не только терапии, но и любого процесса общения. Он считал, что мы ежедневно сталкиваемся с измененными состояниями сознания, манипулируем сознанием других и сами подвергаемся воздействию с их стороны. Более того, человек, по Эриксону, всегда «хочет» впасть в транс, ему не нужно в этом помогать, нужно лишь не мешать и создать благоприятные условия. Перефразируя Ф. Перлза, он мог бы сказать, что транс (а не сознавание) сам по себе целителен. Естественно, что под таким углом зрения из внимания терапевта выпадала процедура анализа сопротивлений, да и сама нужда в этом понятии исчезала.

Работа Эриксона была чрезвычайно эффективна, и его подход имел множество сторонников и последователей. Он выстраивался в прямой оппозиции распространившимся в США неди-

рективным подходам, практикам, ориентированным на инсайт (катарсис) и, главное, ортодоксальному психоанализу. Вместе с тем в обращении к личной истории пациентов, в задействовании в ходе лечения семейных отношений и т.п. нельзя не заметить следов воздействия психоанализа. Да и само понятие транса у Эриксона столь всеобъемлюще, что не совсем понятно, в чем оно противостоит таким понятиям, как сознание или перенос. Но, хотя любая психотерапия ступает в след Фрейда уже потому, что существует в расчищенном им культурном пространстве, общее идеологическое противостояние психоанализа и стратегических подходов очевидно. Последние, ориентированные на представителя американского среднего класса, являются прямым отражением консервативных веяний времени, последовавшего за бурными шестидесятыми. Тоска по незыблемым ценностям семьи, работы, религии, потребность в новых авторитетах — все это вызывало к жизни адаптивные и охраняющие психопрактики. Всякий пафос революционного жизнетворчества им остается чужд, нормализация — их цель и вера (см., например, концепцию циклов развития семьи и отклонений от него ученика Н. Эриксона Дж. Хейли). При всех преимуществах терапевтической позиции «авторитетного и защищающего отца» несомненны опасности столь «манипулятивных» подходов. И уж вряд ли приходится ожидать, что подобная терапия сможет подняться до «крика, требующего изменений нашей культуры» (154, с. 71).

Другой тенденцией стало распространение всякого рода «синтезирующих» концепций, пытающихся включить в себя психоанализ в качестве составной части. Таков, например, психосинтез Р. Ассаджоли, в котором анализ рассматривается как проекция в плоскость терапии лишь одного измерения личности, но отнюдь не всеобщее ее понимание. Он должен быть дополнен другими психотерапевтическими подходами, в том числе и «вершинной», трансперсональной психологией (в духе К.Г. Юнга). Сходным образом рассуждает и С. Гроф, для которого психоанализ — только первая ступенька в продвижении к индивидуальным и коллективным глубинам бессознательного. Многие попытки «великого синтеза» строятся на изобретении некой обобщенной рамки, универсального метаязыка, позволяющего описать любой терапевтический процесс и выделить его уни-

версальные закономерности (этим путем развивалась, например, теория НЛП).

Конечно, синтез всегда привлекателен и многообещающ. Но в случае с такими дисциплинами, как психология и психологическая практика, он наталкивается на непреодолимые трудности. Ведь наука о душе весьма амбициозна и, можно сказать, прожорлива. Еще Л.С. Выготский заметил, что путь ее развития лежит от частной области в сферу метафизики (34). Ведь тот, кто знает некую истину о душе, знает нечто обо всем человеческом бытии, знает нечто всеобщее. Здесь не проходят всякие «с одной стороны..., но с другой стороны... Попытки представить человеческую психику в качестве предмета, отдельные стороны которого рассматриваются разными психологическими учениями (см. об этом, например, у В. Франкла), уж как-то очень неубедительны, да и противоречат реальной истории науки. Если здесь и можно говорить о дополнительности, то, скорее, в смысле Н. Бора, т.е. о дополнительности нескольких противоположных, но одинаково полных и целостных описаний объекта. Это некое трагедийное противостояние нескольких всеобщих концепций человека, возможно, внутри одной человеческой души. По-видимому, в психотерапии дело обстоит так же, как в художественном творчестве — соглашаться с правотой и справедливостью других видений мира можно лишь до тех пор, пока не начал работать сам. «Как правило, психоанализ либо захватывает врача полностью, либо совсем не захватывает», — напоминает нам З. Фрейд (146, с. 396).

Постфрейдовские «движения отхода», как правило, признавали лишь какую-либо одну часть психоаналитических открытий и, игнорируя остальное, возводили на ней здание новой теории. Так возникали, например, теория родовой травмы О. Ранка и концепция коллективного бессознательного К.Г. Юнга. В новейших подходах зачастую осуществляется синтез этих «отклонений» от психоанализа Фрейда, сам же он либо полностью игнорируется, либо рассматривается как часть более общего целого, что лишает его самых своеобразных черт. Примером тому может служить холотропный подход С. Грофа, в котором соединились идеи Ранка и Юнга на почве экспериментов с измененными состояниями сознания. Углубляя наши представления о человеческой психике, такие концепции часто слишком

радикально отказываются от психоаналитических идей и от попыток соотнесения с ними собственных открытий в угоду построения очередной «новой психотерапии». Большинство подобных течений вынуждены вести борьбу уже с институциализированным академическим психоанализом, хотя борьба эта никогда не достигает того накала и не получает такого культурного резонанса, как во времена становления фрейдовского учения.

Сегодня классический психоаналитический подход представлен, главным образом, американской его ветвью. Право претендовать на прямое продолжение дела Фрейда ей дает опора на труды ближайших учеников и последователей основателя, разрабатывавших в рамках эго-психологии его поздние идеи о структуре психики и целях терапии (в их числе была и дочь З. Фрейда Анна). Конечно, концептуальная многоплановость наследия отца психоанализа помогает самые неожиданные его рецепции мотивировать «возвратом к Фрейду». Но американскую линию делают «классической» не только слепое следование теоретическим и техническим «заповедям» и принадлежность к ней наибольшего числа авторитетных аналитиков, но и устойчивый институциональный статус, включая разработанную систему образования, сеть ассоциаций, научные центры. Будучи в достаточной мере изолированной от нововведений, она представляет собой определенный полюс развития психоанализа — полюс сохранения традиций. Тем ярче обнаруживаемые здесь проблемы выявляют внутренние трудности всего психоаналитического движения. Плодотворно ли сегодня требование «соблюдения чистоты» в отношении терапевтической техники? Можно ли жертвовать широтой образования аналитика в пользу его «школьной» выучки? Возможен ли и нужен ли выход психоанализа к проблемам современных наук о человеке, к новым исследовательским методологиям? Все эти и многие подобные вопросы на разных этапах становились предметом полемики в аналитическом сообществе. Но за всеми кризисами 60-х, 70-х, 80-х годов стоял главный вопрос: «Есть ли будущее у психоанализа? Останется ли в нем место для фрейдовского здания или оно пригодится будущим строителям лишь в качестве материала?» «Консерваторы» и «реформаторы» по-своему решают эту проблему. В континууме современной пси-культуры их ответы

сосуществуют и дополняют друг друга. Мир психотерапии живет сегодня по принципу «Бог сохраняет все». В нем «есть все»: фрейдовский психоанализ, адлеровская, юнговская, райховская и т.д. школы, пост- и контр-психоаналитические подходы, множество пограничных форм. Их адепты работают, выпускают журналы, организуются в профессиональные сообщества. Вряд ли такое соседство можно назвать мирным. Скорее, наоборот. Но полифония оснований, образов и целей психологической практики стала реальностью западной культуры, уже не воспринимаемой как потрясение ее устоев.

Эта тема подводит нас к философским и гуманитарно-научным интерпретациям психоанализа. Не проходит года, чтобы на Западе не появилась новая работа о Фрейде и его концепции. Несть числа толкованиям и переложениям аналитических идей. Здесь также есть попытки «быть святее папы» и пойти дальше его открытий. Но философ или гуманитарий не может попросту «забыть» Фрейда, он понимает, что любое отрицание может опираться только на повторное прочтение, а книга жива, пока ее читают. Таким образом, вступая в отношение самой радикальной «деконструкции» с психоанализом, читатель вновь доказывает его актуальность. Кроме того, исследователь, прошедший аналитическую выучку, приобретает безошибочно узнаваемый стиль мышления, даже отвергая основные положения концепции Фрейда. Когда-то философы создавали науку психологию. В XX веке новая встреча с философией состоялась, когда психоаналитики властно вторглись в ее область, неся с собой громадный пласт новых проблем и методов, неизрасходованную мощь психоаналитического разума. Не важно, были ли это психоаналитики в собственном смысле слова, как Юнг или Лакан, «расстриги», оставившие поприще терапии ради философии, как М. Фуко, философы, изучавшие его с высот своей науки, как Ю. Хабермас или Ж. Деррида. Имеет значение лишь то, что собственно философское дело все они мыслили по аналогии с психоаналитической работой. Им и многим другим уже фрейдовский подход казался излишне консервативным и «буржуазным». Но это сражение психоанализ принимал уже на своей территории...

Какое отношение все это имеет к нам, впервые открывающим психоанализ? Окончательно загнанная кляча истории ведет нас

в обратном направлении. «Назад к Фрейду!» звучит для нас куда более актуально, чем «прощание» И. Бродского. Это и вправду будет возвращение без повторения. Ведь чтобы проститься, нужно вначале встретиться, и только тогда память об этом событии сохранится «живым преданием» в незнающем времени бессознательном. Нет нужды быть адептом психоанализа, чтобы судить о нем. Но этим правом может обладать лишь тот, кого коснулась эта парадоксальная традиция. Россия всегда была страной великой культуры, страной культуры по преимуществу. Литература была ее философией и правом, алкоголь — ее йогой, а кухонный задушевный разговор — исповедью. В ней не было места частному человеку и тем институтам, которые помогали бы ему справляться с его проблемами в его «доме» — душе. Человек «с психологией» еще не жил в нашей стране. Именно поэтому психоанализ сегодня актуален для нас больше любого другого терапевтического подхода. Он существует на тонкой грани между всеобщим миром культуры и миром индивидуальной души, он делает эту грань проходимой, а миры взаимодополнительными, не анигилируя различий. Культура необходима человеку, но сама прекрасно обходится без него. Она грозит застыть в мертвый музей и превратить мир человека в «памятник себе». В свою очередь, «консервативное общество менеджеров» (Фромм) — тоталитарного ли, авторитарного ли типа — нуждается в жреце или фараоне, но не в реформаторе Моисее. Последний опасен для него, ибо основывает «традицию реформ», которая, даже будучи отвергнутой, не может быть забытой, подобно истине бессознательного. Она склонна возвращаться через века и поколения, разрушая иллюзорное спокойствие. Такую традицию и начал З. Фрейд. Она становится актуальной именно тогда, когда, по словам Ф. Виттельса: «Нет больше веры в старое, новое же страшит, потому что мы все еще во власти прошедшего» (31). Не важно, на каком этапе встретиться с этой традицией, ибо «при психоанализе мы и научаемся заменять связь по времени связью по существу» (156, с. 162). Важно решиться на поиск истины, в которой черпают свои силы наши иллюзии.

Конечно, нам приходится смириться с тем, что «Фрейд нам не все сказал» (Юнг). Однако стоит задуматься, отчего сегодня мы оказываемся более восприимчивы к разнообразным поправ-

кам и улучшениям психоанализа, чем к нему самому? Почему мы так легко отказываемся от стремления к истине в угоду «ценностным ориентациям», от личностного ради трансперсонального, от разума и слова в пользу «несказанного», от сомнений врача и ученого для наставлений вождя и учителя? Что остается от психоанализа после всех этих поправок? И что останется от нас, с нашим-то иммунодефицитом к большим словам, столь чреватым злоупотреблениями?

Задавшись этими вопросами, возможно, мы поймем, что больше, чем корректные ревизионисты, был прав Э. Берн, цитировавший слова о несомненной правоте Фрейда и о том, что тот «знал ответы». Ибо это не ортодоксия и не слепая вера, а призыв лишний раз задуматься над сказанным. Ведь «есть вещи, которые нужно повторять не раз и которые сколько ни выскажи, все будет мало» (153, с. 226). А потому — вперед к Фрейду! Может быть, на путях его учения каждый из нас сможет встретить и самого себя. А что до авторитета Фрейда, то он предупреждает нас только об одном: «Момент сомнения был мною подчеркнут уже во Введении, я как бы вынес его за скобки и не обязательно должен после этого повторяться на каждом шагу внутри скобок» (153, с. 158).

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1989.
2. *Аверинцев С.С.* «Аналитическая психология» К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы, 1970, №3.
3. *Аверинцев С.С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность. М., 1972.
4. *Автономова Н.С.* Власть в психоанализе и психоанализ власти // Власть: Очерки современной политической философии Запада. М., 1989.
5. *Автономова Н.С.* К спорам о научности психоанализа // Вопросы философии, 1991, № 4.
6. *Автономова Н.С.* О некоторых философско-методологических проблемах психоаналитической концепции Жака Лакана // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Т. 1. Тбилиси, 1978.
7. *Ахутин А.В.* Открытие сознания (Древнегреческая трагедия) // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. М.: Наука, 1990.
8. *Ахутин А.В.* Познание и экзистенция (К истории гуманитарных истоков научного познания) // Проблема гуманитарного познания. М.: Наука, 1986.
9. *Ахутин А.В.* «Фюсис» и «натура». Понятие «Природа» в античности и в Новое время. М.: Наука, 1988.
10. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989.
11. *Бассин Ф.В.* Проблема бессознательного. М., 1968.
12. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986.
13. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974.
14. *Беньямин В.* Париж — столица XIX столетия // Историко-философский ежегодник, 1990. М.: Наука, 1991.
15. *Беньямин В.* Произведение искусства в век его технической воспроизводимости // Киноведческие записки, 1988, № 2.
16. *Берн Э.* Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных. СПб., 1991.
17 *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений; Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы. СПб.:1992.
18. *Берн Э.* Секс в человеческой любви. М., 1990.

19. Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Т. 1-3, Тбилиси, 1978; Т. 4. Тбилиси, 1985.
20. *Бибихин В.В.* Символ и «другое» // Апокриф, № 3, б.г.
21. *Библер В.С.* От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1990.
22. *Библер В.С.* Понимание Л.С. Выготским внутренней речи и логика диалога. Еще раз о предмете психологии // Методологические проблемы психологии личности. М., 1981.
23. *Блюм Х.* Каббала и литературная критика // Таргум. Еврейское наследие в контексте мировой культуры. Выпуск 1, апрель — июнь, М., 1990.
24. *Бондаренко Л.И., Таглин С.А., Баженов А.В.* Психоанализ и культурология. Учебно-методическое пособие. Харьков: ХГУ, 1991.
25. *Боснак Р.* В мире сновидений. М.: Древо жизни, 1991.
26. *Бубер М.* Я и Ты // Квинтэссенция. Философский альманах, 1991. М., 1992.
27. *Булгакова О.* Сергей Эйзенштейн и его «психологический Берлин» — между психоанализом и структурной психологией // Киноведческие записки, 1988, № 2.
28. *Бунюэль Л.* Мой последний вздох // Бунюэль о Бунюэле. М., 1989.
29. *Вельш В.* Постмодерн. Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь, 1992, № 1.
30. Венера в мехах // *Л. фон Захер-Мазох.* Венера в мехах. *Ж. Делез.* Представление Захер-Мазоха. *З. Фрейд.* Работы о мазохизме. М., 1992.
31. *Виттельс Ф.* Фрейд. Его личность, учение и школа. Л.: Эго, 1991 (Л., 1925).
32. *Волошинов В.Н. (М.М.Бахтин).* Фрейдизм. Критический очерк. М.: Лабиринт, 1993 (М.-Л., 1927).
33. *Вритт Г.Х. фон.* Логико-философские исследования. М.: Прогресс, 1986.
34. *Выготский Л.С.* Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1982.
35. *Выготский Л.С.* Мышление и речь // Выготский Л.С. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1982.
36. *Выготский Л.С.* Психология искусства. М.: Искусство, 1986.
37. *Гаттари Ф.* Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Книга 1. Л., 1991.
38. *Генон Р.* Традиции и бессознательное // Вопросы философии, 1991, № 4.
39. *Гессе Г.* Письмо по кругу. М.: Прогресс, 1987.
40. *Глюксман А.* Интервью для журнала «Вопросы философии» // Вопросы философии, 1991, № 4.
41. *Гроф С.* За пределами мозга. М.. Соцветие, 1992.

42. *Грюнбаум А.* Теория Фрейда и философия науки // Вопросы философии, 1991, № 4.
43. *Гуглин А.* Зигмунд Фрейд — повторение пройденного? // Вопросы литературы, 1990, № 8.
44. *Гуссерль Э.* Об интенциональных состояниях и их «содержаниях» // Проблемы современной западной онтологии. Рига, 1989.
45. *Гуссерль Э.* Феноменология // Логос, 1992, № 1.
46. *Дали С.* Дневник одного гения. М.: Искусство, 1991.
47. *Делез Ж.* Тайна Ариадны // Вопросы философии, 1993, № 4.
48. *Делез Ж., Гватари Ф.* Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М.: ИНИОН, 1990.
49. *Деррида Ж.* Золы угасшъй прах // Искусство кино, 1992, № 8.
50. *Джемс У.* Психология. М.: Педагогика, 1991.
51. *Джойс Дж.* Улисс. М., 1993.
52. *Дидро Д.* Племянник Рамо // Сочинения: В 2 Т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
53. *Дильтей В.* «Понимающая психология». Мысли об описательной и расчленяющей психологии // Хрестоматия по истории психологии. Период открытого кризиса (начало 10-х — середина 30-х годов XX в.). М., 1980.
54. *Дорохов Ю.Ю.* Деконструктивизм и поэтика психоанализа // Ступени, 1991, № 1.
55. *Жолковский А.* НРЗБ. Рассказы. М., 1991.
56. Зарубежные исследования по семиотике фольклора // Сб. статей. М.: Наука, 1985.
57. *Зейгарник Б.В.* Теория личности в зарубежной психологии. М., 1982.
58. *Зейгарник Б.В.* Теория личности К. Левина. М., 1981.
59. *Зинченко В.П., Мамардашвили М.К.* Изучение высших психических функций и категория бессознательного // Вопросы философии, 1991, № 10.
60. *Зощенко М.М.* Возвращенная молодость. Перед восходом солнца // Повести. М.: Известия, 1991.
61. Как всегда — об авангарде // Антология французского театрального авангарда. М.: ТПФ «Союзтеатр», 1992.
62. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. М., 1992.
63. *Кампиц П.* Австрийская философия // Вопросы философии, 1990, № 2.
64. *Каралашвили Р.Г.* Функции персонажа как «фигуры» бессознательного в творчестве Германа Гессе // Бессознательное: природа функции, методы исследования. Т. 2. Тбилиси, 1978.
65. *Кельнер М.С., Тарасов К.Е.* «Фрейдо-марксизм» о человеке. М.: Мысль, 1989.
66. *Кристева Ю.* Достоевский. Писание страдания и прощения // Постмодернизм и культура. М., 1992.
67. *Кристева Ю.* Черное солнце. Депрессия и меланхолия. Контрдеп-

рессия — психоанализ // Постмодернизм и культура. М., 1992.
68. Критика метафизики в неоструктурализме (По работам Ж. Дерриды 80-х годов) М.: ИНИОН, 1988.
69. Культура, художник, общество. М.: ИНИОН, 1992.
70. *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.
71. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1983.
72. *Левчук Л.Т.* Психоанализ и художественное творчество (Критический анализ). Киев, 1980.
73. *Левчук Л.Т.* Психоанализ: от бессознательного к «усталости от сознания». Киев, 1983.
74. *Лейбин В.М.* Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М.: Политиздат, 1990.
75. *Леклер С.* Бессознательное: иная логика // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Т. 3. Тбилиси, 1978.
76. «Логос», 1992, № 3.
77. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990.
78. *Малкольм М.* Состояние сна. М., 1993.
79. *Мамардашвили М.К.* Вена на заре XX века // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992.
80. *Маньковская Н.Б.* От «психоанализа» к «шизоанализу». М., 1991.
81. Маркиз де Сад и XX век. М., 1992.
82. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация // Бондаренко Л.И., Таглин С.А., Баженов А.В.. Психоанализ и культурология. Харьков, 1991.
83. *Мелетинский Е.М.* Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов // Вопросы философии, 1991, № 10.
84. *Мид М.* Культура и мир детства. Избранные произведения. М.: Наука, 1988.
85. *Мялло К.* Под знаменем бунта. М.: Молодая гвардия, 1985.
86. «Называть вещи своими именами» // Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М.: Прогресс, 1986.
87. *Наэм Дж.* Психология и психиатрия в США. М., 1984.
88. *Ницше Ф.* Генеалогия морали // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
89. *Подорога В.А.* Власть и познание (Археологический поиск М. Фуко) // Власть: Очерки современной политической философии Запада. М., 1989.
90. *Подорога В.А.* Мир без сознания (Проблема телесности в философии Ницше) // Проблема сознания в современной западной философии. М.: Наука, 1989.
91. *Попова Н.Г.* Французский постфрейдизм. Критический анализ. М.: Высшая школа, 1986.
92. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
93. *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М., 1969.
94. *Пружинин Б.И.* «Звезды не лгут», или Астрология глазами мето-

долога // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного зания. М., 1990.
95. *Пружинина А.А., Пружинин Б.И.* Из истории отечественного психоанализа (историко-методологический очерк) // Вопросы философии, 1991, № 7.
96. Психология и новые идеалы научности (материалы «круглого стола») // Вопросы философии, 1993, № 5.
97. *Пузырей А.А.* Драма неисцеленного разума (Михаил Зощенко и его «Опыт о человеке»: заметки психолога) // Зощенко М.М. Повесть о разуме. М.: Педагогика, 1991.
98. *Радзиховский Л.А.* Теория Фрейда: смена установок // Вопросы психологии, 1988, № 6.
99. «Разговоры о самом главном». Переписка Б.Л. Пастернака и В.Т. Шаламова // Юность, 1988, № 10.
100. *Райх В.* Диалектический материализм и психоанализ // Под знаменем марксизма, 1929, № 7—8.
101. *Рейнуотер Дж.* Это в ваших силах. М.: Прогресс, 1992.
102. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Эссе о герменевтике // Человек и общество. Проблемы человека на XYIII Всемирном философском конгрессе. М.: ИНИОН, 1992. Вып. 4.
103. *Рикер П.* Что меня занимает последние 30 лет // Историко-философский ежегодник, 1990. М.: Наука, 1991.
104. *Роззак Т.* Эпоха Водолея // Человек и общество. Проблемы человека на XYIII Всемирном философском конгрессе. М.: ИНИОН, 1992. Вып. 4.
105. *Рудестам К.* Групповая психотерапия. М.: Прогресс, 1990.
106. *Руткевич А.М., В.М. Лейбин.* Фрейд, психоанализ и современная западная философия / Рецензия // Вопросы философии, 1990, № 6.
107. *Руткевич А.М.* Мятежный век одной теории // Новый мир, 1990, № 1.
108. *Руткевич А.М.* К.Г.Юнг об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. 1988, № 1.
109. *Руткевич А.М.* От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985.
110. *Сарабьянов Д.П.* Стиль модерн. М.: Искусство, 1989.
111. *Сартр Ж.П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык мазохизм // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.
112. *Сартр Ж.П.* Стена. Избранные произведения. М., 1992.
113. *Сартр Ж.П.* Фрейд / Киносценарий. М.: Новости, 1992.
114. *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм — это гуманизм / Сумерки богов. М., 1989.
115. *Семенцов В.С.* Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадиты // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988.
116. *Серль Дж. Р.* Перевернутое слово // Вопросы философии, 1992, № 4.

117. *Соловьев В.* Был ли Фрейд великим писателем? // Иностранная литература, 1990, № 6.
118. *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988.
119. *Урсано Р., Зонненберг С., Лазар С.* Психодинамическая психотерапия. Краткое руководство. М., 1992.
120. *Филиппов Л.И.* Философская антропология Жана Поля Сартра. М., 1977
121. Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991.
122. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
123. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990.
124. *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.
125. *Фромм Э.* Иметь или быть? М.: Прогресс, 1990.
126. *Фромм Э.* Некрофилы и Адольф Гитлер // Вопросы философии, 1991, № 9.
127. *Фуко М.* Герменевтика субъекта // Социо-логос: Социология. Антропология. Метафизика. М.: Прогресс, 1991.
128. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977.
129. *Фуко М.* Что такое автор? // Лабиринт / Эксцентр, 1991, № 3.
130. *Функ Р.* Эрих Фромм. Страницы документальной биографии. М.: ИНИОН, 1992.
131. *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии, 1992, № 4.
132. *Хабермас Ю.* Познание и интерес // Философские науки, 1990, № 1.
133. *Хабермас Ю.* Социальная проекция Фрейда и утопия общества // Философская и социологическая мысль, 1990, № 2.
134. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.
135. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге // Сборник. М.: Высш. шк., 1991.
136. *Цвейг С.* Врачевание и психика Месмер. Бекер-Эдди. Фрейд. М.: Политиздат, 1992.
137. *Шерток Л., Соссюр Р. де.* Рождение психоаналитика. М.: Прогресс, 1991.
138. *Шерток Л., Стенгерс И.* Гипноз — удар по нарциссизму // Вопросы философии, 1991, № 4.
139. *Шкловский В.Б.* Гамбургский счет // Статьи—воспоминания—эссе (1914—1933). М., 1990.
140. *Шостром Э.* Анти-Карнеги, или Человек-манипулятор. М., 1992.
141. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
142. *Юнг К.Г.* Психологические типы. М.: Алфавит, 1992.
143. *Юнг К.Г.* Собрание сочинений: В 19 Т. Т. 15. Феномен духа в искусстве и науке. М.: Ренессанс, 1992.

144. *Ярошевский М.Г.* История психологии. М., 1986.
145. *Якобсон Р.* Языковедческая проблематика сознания и бессознательного // Бессознательное... Т. 3., Тбилиси, 1978.

Работы З. Фрейда

146. Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука, 1991.
147. Избранное. Т. 1. Лондон, 1969.
148. Избранное. М.: Внешторгиздат, 1990.
149. Основные психологические теории в психоанализе / Сборник статей. М.-Петр., 1923.
150. Очерки по психологии сексуальности. Минск, 1990, (М.-Пб., 1923).
151. Печать и меланхолия // Психология эмоций. Тексты. М.: МГУ, 1984.
152. Психоанализ и учение о характерах / Сборник статей. М., 1923.
153. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992.
154. Психоаналитические этюды. Минск, 1991.
155. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989.
156. Толкование сновидений. Киев: Здоровье, 1991.
157. «"Я" и "ОНО"». Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси, 1991.
158. *Фрейд З., Булит У.* Томас Вудро Вильсон. М.: Прогресс, 1992.
159. Бред и сны в Градиве Иенсена. Одесса, 1912.

Издания на иностранных языках *

160. *Adler A.* What Life should mean to you. L., 1980.
161. *Perls F.* In and Out the Garbage Pail. Lafayette, Cal.: Real People Press, 1951.
162. *Perls F., Hefferline R. F. and Goodman P.* Gestalt Therapy. N. Y.: Julian Press, 1951.
163. *Perls F.* Gestalt Therapy Verbatim. Lafayette, Cal.: Real People Press, 1961. Cal., 1961.
164. *Rogers Carl R.* Encounter Groups. N. Y.: Penguin books, 1975.
165. *Rogers Carl R.* Theoria therapii, osobowosci i relacji interpersonalnych, rozwinieta w oparciu o podejscie skoncentrowane na kliencie. // Nowiny psychologiczne, 1984, № 1 — 2.
166. *Frager R.,* Fadiman J. Personality and Personal Growth. 2d ed. N. Y.: Harper & Raw, 1984.
167. *Freud S.* The Interpretation of Dreams. №. Y.: Penquin Books, 1976.
168. *Ansbacher H. L.* Alfred Adler's Views on the Unconsious. // Бессознательное: проблемы, функции, методы исследования. Т. 1. Тбилиси, 1978.
169. *Emerson C.* The Outer Word and the Inner Speach: Bakhtin, Vigotsky

* Некоторые из нижеперечисленных изданий имеются на русском языке в переводах Всесоюзного центра переводов.

and the Internalisation of Languige. // M. Bakhtin: issue and dialogue. — Ed. by G. S. Morson. N. Y., 1984.
170. *Freud S.* Notes on a case of paranoia // Freud S. Case histories. Vol. 2. Harmondsworth (Middix) etc.: Penguin books, 1979.
171. *Fromm E.* From Chans of Illusions. N. Y., 1969.
172. *Gay P.* Freud, Jews and other Germans. Masters and Victims in Modernist literature. Oxford — New York — Toronto — Melbourn, 1978.
173. *Greenson R. R.* The Technique and Practice of Psychoanalysis. Vol 1. N. Y., 1986.
174. *Jung C. G.* Letters. Vol. 1 (1906 — 1961). Bollengen Series. N.Y., 1986.
175. *Lacan J.* Ecrits 1. Paris: Le Seuil, 1966.

Дополнительная литература

176. *Какабадзе В.Л.* Теоретические проблемы глубинной психологии. Тбилиси: Мецниереба, 1982.
177. Из переписки З. Фрейда и К.Г. Юнга // Психологический журнал, 1989. Т. 10, № 5.
178. *Юнг К.Г.* Проблема души нашего времени. М.: Прогресс, 1993.
179. *Соколов А.В.* Структура, генезис и проверка психоаналитической теории: Материалы спецкурса / МГУ им. М.В. Ломоносова. Каф. философии гуманитарных ф-ов. М., 1992.
180. *Адлер А.* Индивидуальная психология // История зарубежной психологии. Тексты. М., 1986.
181. *Роджерс К.* К науке о личности // Там же.
182. *Крипнер С., де Карвало Р.* Проблема метода в гуманистической психологии // Психологический журнал, 1993. Т. 14, № 2.
183. *Кузьмина Т.А.* Человеческое бытие и личность у Фрейда и Сартра. // Проблема человека в современной философии. М., 1969.
184. *Ермаков И.Д.* Этюды по психологии творчества Пушкина (Опыт органического понимания). М. — Пг., 1920.
185. *Ермаков И.Д.* Очерки по анализу творчества Н.В.Гоголя / (Органичность произведений Гоголя). М. — Пг., 1922.
186. *Лосский Н.* Понятие психического и предмет психологии // Психологическое обозрение, 1917, № 1.
187. *Цапкин В.Н.* Семиотический подход к проблеме бессознательного // Бессознательное... Т. 4, Тбилиси, 1985.
188. *Фуко М.* Воля к знанию // Человек и общество. Проблемы человека на XVII Всемирном филос. конгрессе. М.: ИНИОН, 1992. Вып. 4.
189. *Ранк О., Сакс Г.* Значение психоанализа в науках о духе. М., 1914.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 5

ГЛАВА 1. **ИСТОКИ И ПРЕДПОСЫЛКИ** 11

Вена на рубеже веков 12
Наука о жизни души 21
Невозможная профессия 34

ПРИЛОЖЕНИЕ 44

Для тех, кто ориентирован на практическую работу 44
I. Примерные темы семинарских занятий и литература 45
II. Проблеммные вопросы для самостоятельной работы и обсуждений 47
III. Практические задания 47

ГЛАВА 2. **ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ З. ФРЕЙДА** 50

Психотерапевтическая практика 51
Исследовательский метод 68
Метапсихология бессознательного 82

ПРИЛОЖЕНИЕ 91

I. Вопросы и литература 91
II. Практические задания 94

ГЛАВА 3. **ПЕРВЫЕ ОТСТУПНИКИ** 97

Альфред Адлер. Индивидуальная психология 99
Карл Густав Юнг. Аналитическая психология 109
Вильгельм Райх. Фрейдомарксизм и терапия тела 129
Эрих Фромм. Теория социального характера и гуманистический психоанализ 141

ПРИЛОЖЕНИЕ 155

I. Вопросы и литература 155
II. Практические задания 160

ГЛАВА 4. **НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ И НОВАЯ ТЕРАПИЯ** 171

Экзистенциальный и феноменологический поворот 174
1) Философия существования 174

2) Феноменологическая психология и экзистенциальный психоанализ (Э. Гуссерль и Ж.П. Сартр) 178
3) Феноменология и психиатрия (Л. Бинцвангер и М. Босс) 189
Гештальт-терапия Фредерика Соломона Перлза 196
1) Судьба и творчество «психолога-цыгана» 196
2) Практическая феноменология 201
Гуманистическая психотерапия 206
1) Недирективная и центрированная на личности терапия Карла Роджерса . 206
2) «Насколько гуманистична „гуманистическая психология"»?
Экзистенциальная логотерапия В. Франкла 216

ПРИЛОЖЕНИЕ 222

I. Вопросы и литература 222
II. Практические задания 225

ГЛАВА 5. **ЯЗЫК, ИСКУССТВО, ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОАНАЛИЗ**

Психоанализ во Франции 231
Искусство и психоанализ 231
Встреча психоанализа с языкознанием и философией языка . 249

ПРИЛОЖЕНИЕ 262

I. Темы для семинарских занятий и индивидуального изучения, литература 262
II. Практические задания 266

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 270

Библиография 278

И.Ю. РОМАНОВ

ПСИХОАНАЛИЗ: КУЛЬТУРНАЯ ПРАКТИКА И ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ

Зав. редакцией В.И. Михалевская
Техн. редактор Г.З. Кузнецова

ЛР № 060663 от 05.02.92

Подписано в печать 25.07.94. Формат 60×90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Балтика. Объем 18 усл. п. л. Тираж 10 000. Бесплатно. Зак. № 454.

Фирма «Интерпракс», 103031, Москва,
2-й Неглинный пер., 4

Отпечатано с готового оригинал-макета
в Московской типографии № 6
109088, Москва, Южнопортовая ул., 24