

Российская Академия Наук
Институт философии

В.В. Старовойтов

**СОВРЕМЕННЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ:
ГРАНИ РАЗВИТИЯ**

Москва
2008

УДК 156.42
ББК 88.5
С 77

В авторской редакции

Рецензенты

кандидат филос. наук *М. М. Кузнецов*
доктор филос. наук *В. И. Овчаренко*

С 77 **Старовойтов, В.В.** Современный психоанализ: грани развития [Текст] / В.В. Старовойтов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 127 с. ; 17 см. — Библиогр.: с. 116–120. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0122-8.

Монография посвящена исследованию различных аспектов современного и классического психоанализа. Социальное направление в психоанализе изучено на примере творчества Эриха Фромма. Исследовано взаимоотношение психоанализа и религии, а также психоанализа и художественного творчества. Проведено сравнительное исследование проблемы Я в психоанализе и современной западной философии, показано, что позитивистский подход Фрейда ко всем этим проблемам оказался во многом неадекватным. Автор обнаруживает соответствие между школами современного психоанализа и различными философскими течениями: герменевтикой, феноменологией, философией диалога.

ISBN 978-5-9540-0122-8

© Старовойтов В.В., 2008
© ИФ РАН, 2008

Введение

В ходе создания психоаналитической теории Фрейд пришел к мысли, что психоанализ является строго научной дисциплиной и должен придерживаться научного мировоззрения. Однако гипотезы в нем часто высказывались в таком обобщенном виде, что их нельзя было ни подтвердить, ни опровергнуть. Кроме того, если та или иная гипотеза не подтверждалась клиническими данными, то ее действие относили к столь раннему периоду жизни индивида, где ее невозможно было проверить. К тому же ограничение классического психоанализа интрапсихическими конфликтами и их понимание в смысле разрядки влечений оказались неадекватными для описания межличностных конфликтов, поэтому психосоциальные отношения так и остались не проясненными в теории Фрейда. В частности, хотя техника нейтральности, предписываемая классическим психоанализом, часто порождала крайне негативные эмоции у пациента, придерживающиеся её аналитики рассматривали возникающие у него гневные реакции как проявления агрессивного сопротивления, а не как артефакты, вызванные их отношением к пациенту. Более того, многие последователи Фрейда, как и сам основатель психоанализа, считали, что его теория верна, а отходящие от классического психоанализа отступники, создающие «новые теории», в результате сопротивления взглядам Фрейда утрачивают правильное их понимание. А так как источник создаваемых ими теорий находится в их бессознательном, то полемика с ними «на чисто сознательном уровне заранее обречена на неудачу»¹. Поэтому подобных отступников надо просто отлучать от психоанализа.

Собственно, так и произошло с рядом наиболее талантливых последователей Фрейда — Альфредом Адлером, Карлом Юнгом, Карен Хорни и другими. И лишь после утверждения психоанализа в качестве общепризнанного метода лечения границы допустимой области расхождений расширились. В 1943 г., в ходе полемики М.Кляйн с Анной Фрейд по вопросам детского анализа, впервые в истории психоанализа узаконивался плюрализм мнений и уравнивались в правах различные течения. Всё это дало венскому философу Карлу Попперу, видному специалисту по теории познания и логике науки, повод сказать, что психоанализ не имеет никакого отношения к науке, ибо в нем не действует принцип фальсификации, так как «невозможно придумать такое описание любого логически возможного поведения человека, которое оказалось бы несовместимым с психоаналитическими теориями Фрейда»².

В 60-е гг. XX в. П.Рикёр стал рассматривать психоанализ в качестве герменевтической дисциплины. По мнению философа, психоанализ не является наукой, изучающей поведение, поскольку в нем нет «фактов» в том смысле, как их трактуют экспериментальные науки, а есть не что иное, как интерпретация «истории». Изменения в поведении оцениваются в нем не как «наблюдаемые», а как «значащие» в истории желания. Поэтому его объектом являются исключительно действия смысла (симптомы, мании, сны, иллюзии). Согласно Рикёру, «всякая попытка соединить психоанализ с эмпирической наукой и использовать её технические процедуры игнорирует самое существенное, а именно то, что аналитический опыт протекает в сфере языка и что внутри этой сферы он выявляет, как говорит Лакан, другой язык, отличный от общепринятого,

требующий дешифровки и опирающийся на действия смысла»³. Французский философ также считает, что главное различие между психоанализом и бихевиоризмом* состоит в том, что психоанализ имеет дело не с эмпирически наблюдаемым поведением, а с иной реальностью. «Реальность, о которой говорит психоанализ, — пишет Рикёр, — это по существу своему истина личной истории, протекающей в конкретных обстоятельствах; реальность здесь не является, как это имеет место в психологии, стимулятором, с каким работает экспериментатор, она — истинный смысл, к которому пациент должен пробиться, идя по мрачному лабиринту фантазма; преобразование смысла фантазма — вот в чем заключается реальность»⁴.

Вслед за Рикёром многие психоаналитики пришли к мысли о том, что психоаналитический метод является одной из форм герменевтики. Поскольку на интерпретацию аналитика влияет техника, обусловленная его теоретическими предпочтениями, его индивидуальными особенностями и т.д., то и результаты интерпретаций одного и того же явления могут быть совершенно различными у разных психоаналитиков. В частности, английский психоаналитик Д. Винникотт утверждал, что теория переходного феномена, которую он сформулировал для личного пользования, влияла на то, что он видел, слышал и делал. Сам Рикёр писал о «сугубо эпистемологической соотнесенности психического объекта, открытого многочисленным герменевтическим прочтениям, которые становятся возможными бла-

* Бихевиоризм — направление в психологии, получившее особенно большое развитие в Америке. В основе метода бихевиоризма лежит исследование раздражения и ответной реакции на воздействие внешней среды.

годаря соединению симптома, аналитического метода и модели интерпретации»⁵. Однако герменевтический метод в психоанализе имеет свои особенности, поскольку в нем интерпретации подвергаются не тексты, а психические проявления пациента. В этом смысле, по мнению современных немецких психоаналитиков Х.Томэ и Х.Кэхеле, можно говорить о «технологической» герменевтике, отличающейся от теологического и филологического истолкования текстов. В то же время они признают, что логика психоаналитических объяснений и их положение между описанием, мотивационным контекстом и функциональным контекстом сами по себе составляют проблему.

В 70-е гг. XX в. были разработаны основы психоаналитической герменевтики, одного из психоаналитически ориентированных течений современной философии, создателем которой был немецкий исследователь Альфред Лоренцер. В своей книге «Археология психоанализа» он называет его скорее анализом переживаний, чем психологией. Радикальным переворотом Фрейда во взаимоотношении врача с пациентом Лоренцер считает предоставленное пациенту право самовыражения. Предметом сообщений пациента отныне становится социальная конкретность его жизненного мира, представленная в виде сценически разыгранных рассказов. Согласно Лоренцеру, в психоаналитической работе переживание предстает как сценически разворачивающийся жизненный проект. Подобные жизненные проекты, по мнению немецкого исследователя, могут улавливаться лишь как сцены, реальные или фантазируемые, то есть как квазисобытия. Лишь таким путем в поле зрения сохраняется собственный предмет психоанализа, проекты интеракции, которые являют-

ся местом встречи индивидуальных особенностей и коллективных норм. Лоренцер считает, что формирование символов происходит не в бессознательном, как полагал Фрейд, а в сознании человека. Исходя из такого понимания психоанализа, Лоренцер помещает его в центре треугольника, сторонами которого являются биология, социология и психология.

По мнению Томэ и Кэхеле, для обретения научного статуса психоанализ должен хотя бы на шаг выйти за пределы герменевтического круга, а также поставить вопрос о доказательстве происходящих в терапии изменений вследствие психоаналитической работы. Для этого необходимо «обновить психоаналитическую теорию, существовавшую раньше в форме метапсихологии и поэтому основанную на зыбкой почве, содержательно и методологически психоанализу чуждой»⁶. В то же время немецкие исследователи пишут о том, что многим психоаналитикам было трудно отказаться от метапсихологии, поэтому ради её сохранения на протяжении долгого времени в нее вводились изменения. В частности, к динамическому, топографическому и экономическому объяснению психических явлений Фрейдом американскими психоаналитиками Д. Раппортом и М. Гиллом были добавлены генетический и адаптивный подходы. Это приводило к тому, что проблема объяснения в психоанализе, связанная с метапсихологией, стала либо игнорироваться, либо обходиться стороной. В свою очередь Томэ и Кэхеле рассматривают психоаналитический метод как герменевтическую технологию, находящуюся в сложных отношениях с теорией. При этом сами они выступают за теорию психоанализа, заимствованную из психологии и психодинамики, с использованием психосоциального и социо-

культурного подходов. Они также предлагают отказаться от всех тех положений психоанализа, которые были признаны устаревшими в связи с развитием научного знания в психологии или других дисциплинах. В частности, они отвергают как ненаучное разделяемое многими психоаналитиками представление о том, что эмпатическое восприятие — от бессознательного пациента к бессознательному аналитика — не требует никакого дальнейшего обоснования. Однако и при соблюдении всех этих условий, по мнению немецких исследователей, остаются трудно разрешимые проблемы верификации, ибо даже высокая эффективность терапии не может служить абсолютно надежным критерием правильности применяемых методов лечения, так как «терапевтический эффект может в действительности произойти благодаря предположению аналитика, то есть может быть основан на неверных инсайтах* и псевдообъяснениях; это может быть эффект плацебо** вследствие веры аналитика и пациента в истину и эффективность инсайта, достигнутого интерпретацией; или он может быть результатом каких-то других аспектов аналитической ситуации, например, опыта нового типа межличностных отношений, а не истинного инсайта»⁷.

Говоря о специфическом диадическом знании в психоанализе***, немецкие мыслители предлагают отличать описательное и классифицирующее знание от причинного. Описательное и классифицирующее зна-

* Инсайт — озарение, постижение.

** Плацебо — лекарственная форма, содержащая нейтральные вещества. Применяют для изучения роли внушения при лечебном воздействии каких-либо лекарственных веществ.

*** То есть знании, получаемом в ходе специфического взаимодействия аналитика и пациента.

ние дает ответ на вопрос о том, чем нечто является, а причинное (теоретическое) знание отвечает на вопрос, почему что-либо происходит, как соотносятся вещи, как данные факты зависят друг от друга и влияют друг на друга. Причинное знание служит обоснованием психоаналитических объяснений. Согласно немецким исследователям, всю область симптоматологии можно отнести к описательному и классифицирующему знанию, а клиническое знание этиологии и патогенеза психических болезней — к причинному знанию. Они также вводят понятие технического знания как знания о лечении и изменении. Техническое знание говорит нам о том, как мы можем действовать, а теоретическое знание дает нам постижение природы вещей.

Заканчивая обсуждение темы научности психоанализа, немецкие исследователи пишут о том, что психоаналитическая практика является той сферой, где происходит процесс лечения и достигается эвристически ценное знание. Включение независимых третьих участников является существенным и решающим при проверке того, относится ли это знание к чистой или к прикладной науке, а для этого, по их мнению, аналитик должен уметь проводить различие между такими понятиями, как излечение, разработка новых гипотез, их проверка, правильность объяснений и практическая ценность знания.

Кризис психоанализа, обусловленный позитивистским мировоззрением З.Фрейда, затронул самые различные сферы исследований в данной области. В частности, Эрих Фромм, создавший психоаналитическое учение о поведении, согласно которому социальный характер является результатом динамической адаптации человеческой природы к структуре общества, под-

верг резкой критике фрейдовский психоанализ за то, что он не учитывает социобиологическую природу человека, понимание которой требует критического анализа общества. Как результат, ортодоксальный фрейдизм, по мнению Фромма, не способен решить проблему взаимодействия индивида и общества.

Квазирелигиозное поклонение науке, характерное для XIX в., приводило к освобождению общественного и индивидуального сознания от влияния религии. По мнению известного австрийского этолога К.Лоренца, «подавляющее большинство ныне живущих людей воспринимает как ценность лишь то, что лучше помогает им перегнать своих собратьев в безжалостной конкурентной борьбе»⁸. Карен Хорни также выделяет характерное для современной западной культуры противоречие между соперничеством и успехом, с одной стороны, и братской любовью и человечностью — с другой. Соперничество вместе с сопутствующей ему потенциальной враждебностью к другим людям, по мнению Хорни, в психологическом плане приводят к тому, что человек чувствует себя изолированным. Вместе с тем огромная скученность населения в больших городах, которая усиливает агрессивность людей, а также быстрое изменение культурной среды, когда общества меняются в течение жизни одного поколения, приводит к утрате традиций, порождая у человека ощущение этического вакуума — всё более распространенное ощущение отсутствия смысла. Российский философ А.М.Руткевич считает, что условия большого города, порождающие обособившегося от всех прочих индивида, утратившего религию, традицию, почву, национальную идентичность, в повседневной коммуникации которого стало слишком мно-

го разрывов, потребовали создания особого вида психотехники, которой стал психоанализ. «Психоанализ возник в момент перехода к “мозаичной” культуре, он невозможен в традиционном обществе, где земная иерархия является отражением иерархии небесной, где знания о собственной душе заданы церковной организацией»⁹. Таким образом, в материалистической культуре XX в. врач-психоаналитик стал принимать на себя функции, которые раньше являлись прерогативой священнослужителей, а сам Фрейд стал рассматривать психоанализ в качестве научного (и конкурирующего) способа справляться с проблемами, для решения которых ранее использовалась религия.

В самой религии основатель психоанализа видел разновидность детского невроза и иллюзии, которую человек по мере взросления должен преодолевать. Это привело Фрейда к атеистическому мировоззрению и к отказу от поиска смысла в жизни, тягу к которому он приписывал неудовлетворенному либидо. Данные взгляды основателя психоанализа были подвергнуты резкой критике со стороны Виктора Франкла, основателя логотерапии, который писал о том, что поведение согласно принципу удовольствия характерно для маленького ребенка, адлеровский принцип могущества свойствен подростку, тогда как принципом поведения зрелой личности является стремление к смыслу. Впоследствии президент Международной психоаналитической ассоциации в 1996–1999 гг. Отто Кернберг пришел к заключению о необходимости пересмотра позиции Фрейда в отношении религии как иллюзии, которая будет заменена разумом. Последующее развитие психоанализа, по мнению американского психоаналитика, позволило признать религиоз-

ность фундаментальной человеческой потребностью. Рикёр также писал о том, что представление Фрейда о религии как иллюзии, которой не соответствует никакая реальность, является определением позитивиста, упускающего из виду функцию воображения, которая может приводить к порождению нового смысла и обновлению старого.

Подобное позитивистское представление Фрейда об иллюзии приводило к отсутствию у него интереса к тому, что не является простым «возвратом вытесненного», и к отрицанию существования психического синтеза. Согласно Рикёру, сущность художественной деятельности, которая является проспективным символом личностного единства художника, символом его будущего, а не просто регрессивным симптомом неразрешенных конфликтов, оставалась недоступной для создателя психоанализа¹⁰.

Что касается рассматриваемой основателем психоанализа проблемы Я («das Ich»), то в топографической модели психики Фрейда термин «das Ich» применялся для описания субъективного переживания чувства собственного Я. После же введения структурной модели работы психического аппарата основатель психоанализа стал описывать «das Ich» как некую защитную организацию, обладающую множеством механизмов, а также собственными генетическими корнями и энергией, которую он называл сублимированной, или десексуализированной. В работе 1926 г. «Торможение, симптомы и страх» Фрейд приписал Я способность приводить в действие защиту в ответ на сигнальную тревогу. Благодаря этому он ввел в концепцию Я новый параметр — функцию оценки ситуации и предвидения — и стал описывать Я как орган

адаптации. В то же время Фрейдом не была разработана теория последовательного развития Я; в его трудах не была освещена важная роль влияний внешнего мира на функционирование Я.

Таким образом, позитивистский подход, используемый Фрейдом при рассмотрении проблем статуса психоанализа, взаимодействия индивида и общества, отношения к религии, к художественному творчеству, а также при исследовании Я, оказался во многом несостоятельным. В ходе дальнейшего развития психоанализа и философии многие выводы Фрейда были оспорены и заменены новыми представлениями. В данном исследовании мы рассмотрим границы применимости классического психоанализа, психоаналитическое учение Эриха Фромма о поведении, а также становление новых взаимоотношений между современным психоанализом и религией в связи с обновлением содержания последней. Мы также проанализируем взаимоотношение психоанализа и художественного творчества. Кроме того, будет проведен сравнительный анализ проблемы Я в психоанализе и в современной западной философии. Однако перед тем как мы приступим к критическому рассмотрению психоаналитических взглядов Фрейда, в преодолении недостатков которых и развивался современный психоанализ, хотелось бы сказать несколько слов о некоторых фундаментальных и важных его открытиях.

К таковым Карен Хорни¹¹, например, относила:

1) гипотезу Фрейда о строгой детерминированности психических процессов, которая позволила заняться рассмотрением психических проявлений, ранее считавшихся случайными, бессмысленными и загадочными: сновидениями, ошибками в повседневной жизни,

фантазиями. Без учения о детерминированности психических процессов, по мнению Хорни, у нас не было бы надежды понять ни одну из реакций пациента.

2) Учение Фрейда о бессознательной мотивации, то есть его представление о том, что действия и чувства могут определяться бессознательными мотивами и что побуждающие нас мотивы представляют собой эмоциональные силы, причем бессознательные мотивы остаются таковыми потому, что мы не хотим их осознавать, так как на карту поставлен наш интерес. Поэтому для вывода их на поверхность сознания необходимо будет выдержать борьбу. Именно об этом говорит фрейдовская концепция «сопротивления», имеющая первостепенную ценность для терапии.

3) Динамическую концепцию личности Фрейда и его представление о том, что для понимания любой личностной структуры мы должны прийти к осознанию эмоциональных побуждений конфликтного характера.

Со своей стороны, Руткевич полагает, что наиболее плодотворной стороной психоаналитической интерпретации является генетическое толкование (то есть «реконструкция» любого явления в контексте истории жизни), которое вытекает из важнейшего тезиса Фрейда о том, что «наша идентичность возникает в процессе индивидуальной жизни в результате идентификации с другими в раннем возрасте, когда мы “интроецируем” свойства других и преобразуем их в собственные черты»¹². При этом главным научным вкладом Фрейда российский философ считает открытие им того, что «вытесненные из языковой коммуникации представления утрачивают символическую форму, но не утрачивают ни своей интенциональности, ни динамически-энергетических характеристик. Находясь в бессоз-

нательном, они действуют как “клише”, вызывая принудительную реакцию. ... Но для того, чтобы действовать подобным образом, эти “клише” должны были когда-то стать символами, а затем быть вытесненными, “экскоммуницированными”»¹³.

В свою очередь Рикёр считает позитивным содержанием психоанализа идею об укоренённости субъективного существования в желании, которая является обратной стороной негативной задачи по деконструкции ложного Cogito. По мнению французского философа, «психоанализ отвергает как раз то, в чем, как полагал Декарт, он обрёл твердую почву достоверности. Фрейд углубился еще ниже под действия смысла, образующие область сознания, и вывел на всеобщее обозрение игру фантазмов и иллюзий, за которыми скрывается наше желание»¹⁴. Таким образом, согласно Рикёру, «вбивая клин, психоанализ отделяет аподиктичность абсолютной позиции существования от адекватности суждения, направленного на *такое-то* бытие. Я есть, но каков я тот, который есть? Вот этого-то я больше не знаю. Иными словами, рефлексия утратила уверенность сознания. *То*, что я есть, столь же проблематично, как аподиктично *то, что я есть*»¹⁵.

Российский психолог А.Сосланд видит неоспоримую «заслугу классического психоанализа в том, что это была действительно первая психотерапевтическая школа, объединившая в своей структуре теорию, метод и институциональную структуру»¹⁶. Причем Фрейд требовал объяснять психические явления динамически, топографически, экономически.

КЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ: ГРАНИЦЫ ПРИМЕНИМОСТИ

В энциклопедической статье 1922 г. Фрейд определил психоанализ как способ исследования психических процессов, иными путями недоступных, а также как метод лечения невротических расстройств, основанный на этом исследовании. Таким образом, Фрейдом был заложен принцип нерасторжимой связи исследования и лечения. Он писал: «Наша аналитическая процедура является единственной, где это драгоценное соединение непременно»¹⁷. При этом Фрейд смог представить исследование бессознательных процессов психики на уровне научных возможностей своего времени.

Неоспоримый вклад Фрейда состоит в том, что он создал науку о психической деятельности и тем самым базисную структуру для всего корпуса психотерапевтического знания. Однако впоследствии психоанализ столкнулся с многочисленными трудностями как в лечении пациентов, так и в деле обоснования истинности своих предпосылок, что привело к перманентному кризису теории и практики психоанализа.

Рассуждая о том, как мы выносим какое-либо суждение, один из выдающихся современных мыслителей герменевтического направления Г.Г.Гадамер писал об

особом сложном комплексе преднастроенности, о предсуждении, пред-понимании, которое невозможно свести к простейшим интуициям или чисто индивидуальным переживаниям, потому что в них проявляется наличие исторического и социального бытия и его власть над человеком. «Задолго до того, как мы осуществляем рефлексивное самоосмысление, мы само собой разумеющимся образом понимаем самих себя как живущих в семье, обществе, государстве. ... Вот почему пред-суждения индивида — в куда большей мере, чем суждения, — выступают как историческая действительность человеческого бытия»¹⁸. Аналогичным образом Фуко, который был близок к структурному направлению в гуманитарных науках, ввел понятие «структуры опыта» какой-либо научной или культурной эпохи, охватывающей не только теоретические положения, но и всю совокупную историческую ситуацию. В целях дальнейшего уточнения такой «структуры опыта» М.Фуко вводит ряд понятий, в частности, понятие «дискурса» как структурированного поля высказываний, содержащего в себе основные правила оформления познавательного опыта, а также понятие «исторического а priori» для обозначения наиболее существенных принципов организации познания. Он также ввел понятие «эпистемы» как определенных основополагающих понятий и познавательных принципов, которые организуют множество высказываний, наблюдений, аргументов и т.д. В частности, эпистема Нового времени, по мнению Фуко, ориентирована на сознание, разум. В силу вышесказанного Фуко понимает опыт как «историческое образование, которое конституируется на пересечении существующих в каждой культуре “областей знания, типов нормативности и форм субъективности”»¹⁹.

Возвращаясь к эпохе Фрейда, мы видим, что его взгляды на природу и общество были сформированы XIX столетием — веком материализма, механистического естествознания и позитивизма. Фрейд был страстным приверженцем науки и стремился выразить свои идеи на языке передового знания своего времени. Он жил в эпоху, в которой доминировали биология и физико-химические науки. Сам Фрейд был воспитан в традициях «школы Гельмгольца в медицине», к которой принадлежал его учитель Э. Брюкке. Один из наиболее видных ученых этой школы, Эмиль Дюбуа-Реймон, писал в 1842 г.: «Брюкке и я торжественно поклялись доказать истинность того положения, что в организме не действуют никакие иные силы, кроме обычных физико-химических; что там, где объяснение с их помощью является пока недостаточным, необходимо либо посредством физико-химического метода искать их специфический способ действия, либо предположить наличие новых сил, которые, будучи сходны по значимости с физико-химическими, присущи материи и всегда сводимы только к двум силам — притяжения и отталкивания»²⁰.

Когда Фрейд занялся исследованием психики, то попытался выразить свои идеи на языке строгой науки, заимствовав у основателя психофизики Г.Т.Фехнера понимание психики как гомеостатической системы и продолжив ее разработку в духе модели физической энергии. По мнению основоположника психоанализа, в психических функциях следует выделять нечто, обладающее всеми характеристиками количества — степени аффекта или порции возбуждения, которые могут возрастать, убывать, смещаться и разряжаться, его можно описать по аналогии с электрическим зарядом.

В рамках выстраиваемой им системы психического аппарата Фрейд постулирует стремление к сохранению стабильного состояния, то есть правило инерции как принцип регуляции с целью сохранения гомеостаза или динамической стабильности в рамках системы. Фрейд вводит два тесно связанных между собой принципа работы психического аппарата – принцип инерции и принцип постоянства. Согласно принципу инерции, психический аппарат стремится сохранить степень своего возбуждения на возможно более низком уровне, второй же принцип постулирует тенденцию к сохранению степени возбуждения постоянным. В основе концепции Фрейда о работе психического аппарата лежало представление о взаимодействии двух противоположно направленных переменных величин с противоположными знаками заряда и трех регуляторов. Разработав данную концепцию вначале для нейрофизиологической модели работы психического аппарата, Фрейд остался ей верен до конца своей жизни, с тем только изменением, что в рамках *топологической модели* роль противоположно направленных переменных величин была отведена влечению Я к самосохранению и сексуальному влечению, а роль регуляторов – бессознательному, предсознанию и сознанию; в рамках *структурной модели* такими переменными стали влечение к жизни и влечение к смерти (деструкции), а роль регуляторов отводилась структурам Я, Сверх-Я и Оно.

Согласно Фрейду, влечение представляет собой процесс возбуждения, протекающий внутри организма. Взаимосвязь влечения, образа объекта и двигательного образа, возникающая под воздействием возбуждения, вызванного влечением, порождала желание. Взаимодействие влечения и вытеснения, то есть про-

тивоположно направленного влечения, позволяло сохранить гомеостаз в пределах системы. Фрейд далее предположил, что любое влечение стремится выказать себя, вызывая представления, соответствующие его целям. По его мнению, представлениями управляют влечения, поэтому представления являются выражением порывов, связанных с влечениями, но не тождественных влечениям. Выдвинув предположение о дуалистической природе влечений, а также о характере взаимосвязи влечения и представления, Фрейд указал на то, что в основе конфликта лежит несовместимость различных представлений, возникающих одновременно, причем «противоречия между представлениями суть лишь проявления борьбы между отдельными влечениями. Борьба между ними сводится к тому, что одна группа представлений старается “изолировать и не подпустить к сознанию” другую группу представлений, а “процесс, обрекающий одну группу представлений на такую участь, именуется ... вытеснением”»²¹. Создав данную энергетическую модель работы психического аппарата, Фрейд стал причислять психоанализ к строгой науке. Здесь уместно напомнить, что Фрейд был знаком с такими понятиями Гербарта, «как “внутренняя апперцепция” и “свободно возникающие идеи”, который рассматривал их в качестве динамических сущностей, то есть с точки зрения их взаимного торможения»²². Таким образом, Фрейд пытался выразить всё, что происходило во внутреннем мире человека, на языке ментальной гидравлики.

В созданной Фрейдом модели работы психического аппарата произошло смешение биологии и психологии, которое в конечном счете свелось к изоморфизму психики и соматики. Как пишут Х.Томэ и Х.Кэхе-

ле, «возможно даже, что многие метафоры, введенные Фрейдом, были основаны на убеждении в изоморфизме, то есть в тождестве сравниваемого. Иначе он не рассматривал бы возможность и не выражал бы надежду на то, что психоаналитическая терминология однажды будет заменена стандартизированной физиологической и химической терминологией, согласно принципам материалистического монизма (1920g, p.60)»²³.

Отметим и другие взгляды Фрейда, которые определялись научными и философскими воззрениями его времени. Так, А.М.Руткевич пишет о том, что «Фрейд принадлежал к первому поколению естествоиспытателей, принявших как окончательно установленную истину теорию Дарвина. В разных его работах мы находим ссылки то на Геккеля, то на Конта, с его тремя стадиями развития»²⁴. По мнению российского философа, метапсихология Фрейда несет на себе следы не только физики и биологии XIX в., но и той модели человека, которая восходит к Гоббсу и Локку, к социальному атомизму и либеральному индивидуализму. Эти мысли находят дальнейшее подтверждение в словах английского психоаналитика Д.Винникота о том, что «в работах по психоанализу предполагается постулат: жизнь человека, который строит объектные отношения, направлена на удовлетворение инстинктивных влечений, на простое получение удовольствия. Для завершенности этой формулировки можно еще подключить теорию замещения и все механизмы сублимации»²⁵.

Известный американский исследователь творческой биографии Фрейда Пол Розен писал в своей книге «Фрейд и его последователи»: «Поразительно, что до 1910 г. в трудах Фрейда вряд ли можно найти какое-либо упоминание о филогенезе. Фрейд признавал, что “в

1912 г. ... яркий показ Юнгом многочисленных аналогий между психическими продуктами невротиков и первобытных людей обратил мое внимание на данный предмет»». По мнению Розена, «Юнг был намного более склонен давать филогенетические интерпретации, чем сам Фрейд, однако после их столкновения Фрейд, по-видимому, в некоторой степени перенял метод Юнга. Хотя Фрейд считал “методологической ошибкой” Юнга “хвататься за филогенетическое объяснение, пока не исчерпаны онтогенетические возможности”, сам он не только говорил об “органическом наследовании”, но и пришел к заключению, как пишет биограф Фрейда Э.Джонс, что “определенные первобытные фантазии, в особенности связанные с коитусом и кастрацией, в той или иной форме передавались путем наследования...”»²⁶. Не случайно Фрейд столь упорно придерживался идеи наследственности, ведь таким образом он мог избежать необходимости учитывать фактор социального окружения. Как справедливо отмечал Винникотт, «у Фрейда в его топографии психики не было места для связанных с культурой вещей»²⁷.

Говоря о личности Фрейда, Джонс отмечал: «Его великой силой, хотя иногда также его слабостью, было совершенно необычное уважение, которое он питал к единичному факту... Завладевая простым, но важным фактом, Фрейд пытался доказать его универсальность или общность с другими фактами. Мысль о собирании статистических данных по каждому вопросу была для него неприемлема»²⁸. Это приводило, в частности, к тому, что ряд своих постулатов Фрейд оценивал как незыблемые, а не как культурно и исторически обусловленные (такие, как эдипов комплекс, страх кастрации у мальчиков и т.п.). К тому же, как писала К.Хор-

ни, «в XIX веке знание культурных различий было весьма скудным, и преобладающая тенденция заключалась в приписывании особенностей собственной культуры человеческой природе в целом»²⁹.

Если мы теперь обратимся к взглядам Фрейда на природу человека, то увидим, что они также лежат в русле общепринятых представлений того времени, восходящих, в частности, к взглядам Платона о трех началах человеческой души — разумном, аффективном и вождедеющем³⁰. По мнению известного английского психоаналитика Г.Гантрипа, «в качестве первой гипотетической основы для своих исследований Фрейд принял эту “теорию” и дал ей научное облачение. “Многоголовый зверь желаний и страстей” и “закон тела” стали сексуальными и агрессивными влечениями, функционирующими антисоциально в соответствии с “принципом удовольствия” и приводящими к гоббсовскому миру, в котором жизнь была бы “отвратительной, жестокой и короткой”. “Лев” становится агрессией, взятой на вооружение садистическим Сверх-Я и направленной против дериватов Оно. “Закон духа” и “возничий разума” (на которого Фрейд, подобно Платону, возлагал все свои надежды, как это ясно выражено им в последней главе “Нового цикла лекций по введению в психоанализ”), становится Я, которое пытается действовать на основании “принципа реальности”. Этот базисный взгляд на природу человека никогда не менялся у Фрейда»³¹.

Такое представление о природе человека приводило к ее восприятию как сцены непрекращающейся внутренней борьбы, где возможна лишь компромиссная и относительная стабильность. Поэтому, хотя Фрейд и ратовал за проявление большей толерантности к влеч-

чениям, чем это дозволялось обществом его времени, он тем не менее полагал, что у человека существуют биологически детерминированные антисоциальные влечения, которые обществу необходимо подавлять ради своего выживания.

Взгляды Фрейда самым непосредственным образом отразились на его терапевтической практике. Начнем с взаимоотношений аналитика с пациентом. Согласно основному правилу классического психоанализа, организующему психоаналитическую работу, пациента просят высказывать предельно откровенно и в той последовательности, в которой это приходит ему в голову, всё, что он думает и чувствует, даже если это кажется ему тривиальным, не относящимся к делу, бестактным, смущающим или унижительным. Если же у пациента возникают возражения по поводу высказывания некоторых вещей, то ему следует выражать вслух эти возражения, вместо того чтобы использовать их для утаивания определенной мысли или чувства. Таким образом, техника классического психоанализа предоставила пациенту огромные возможности для самовыражения, которыми он не обладал в других формах психотерапии, однако и у нее были очень серьезные изъяны, ибо цена, которую пришлось заплатить за «научность» психоанализа, оказалась очень высокой.

В науке XIX в. господствовал позитивистский научный идеал полной объективности, основанный на личной отстраненности исследователя. При этом «опыт» понимался как интеллектуальное постижение субъектом объекта, смоделированного по типу объекта естественных наук, где данные об объекте собирались путем беспристрастного за ним наблюдения. Как писал М. Мерло-Понти, «натурализм науки и спириту-

ализм всеобщего конституирующего субъекта, которым завершалось осмысление науки, сходились в том, что нивелировали опыт: конституирующему Я эмпирические Я представлялись объектами»³².

Фрейд всегда подчеркивал, что теория психоанализа основана на объективном наблюдении. Для этого им была разработана концепция развивающегося между пациентом и аналитиком невроза переноса как чего-то совершенно независимого от участвующего наблюдателя. Так, например, Фрейд писал: «Не думайте, что явление перенесения ... создается под влиянием психоанализа. Перенесение наступает при всех человеческих отношениях, так же как в отношениях больного к врачу, самопроизвольно; психоанализ, следовательно, не создает перенесения, а только открывает его сознанию и овладевает им, чтобы направить психические процессы к желательной цели»³³. Сам же наблюдатель, т.е. психоаналитик, должен был, согласно Фрейду, достичь полной беспристрастности и отстраненности, исключив любой возможный контрперенос посредством личного анализа, самоанализа и глубокого постижения психоаналитических теорий развития, психопатологии и терапевтического процесса. Кроме того, длительное убеждение Фрейда в том, что выведение вытесненного содержания психики на поверхность сознания и восстановление воспоминаний раннего детства — важный целительный фактор в терапевтическом процессе, способствовало его враждебному отношению к сопротивлению и чрезмерному упованию на сознательное понимание как пути к выздоровлению.

Опираясь на обычную для того времени модель сенсорной перцепции, непосредственно и правильно воспринимающей внешнюю реальность, Фрейд приписал

бессознательному аналитика аналогичную способность «действовать как орган, принимающий передачи от бессознательного у пациента. Это утверждение легло в основу правила равномерно распределенного внимания, так же как и требования очищения аналитика от контрпереноса»³⁴. Фрейд полагал, что «совершенное» восприятие автоматически регистрировалось сознательным образом и позднее вытеснялось, а потому могло быть возвращено назад из состояния вытеснения в своей первоначальной «совершенной» форме. Так, он писал: «"Быть сознательным" — это, прежде всего, чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие.... Само собой разумеется, что сознательны все восприятия, приходящие извне (чувственные восприятия), а также изнутри, которые мы называем ощущениями и чувствами»³⁵. В то же время представление Фрейда о разрядке сопутствующих влечениям аффектов, включающее в себя идею удаления (выбрасывания) как подлинный смысл идеи аффективного выражения, было связано с продолжающимся использованием Фрейдом модели трансформации энергии, а не модели переработки информации. В частности, в классическом психоанализе вытесненными в бессознательное обычно считались неприемлемые сексуальные влечения, которые легко было интерпретировать энергетически, а также в ценностном и культурном планах — как влечения, входящие в конфликт с нормами культуры. Однако следует отметить, что так называемая подавленная сексуальность клиентов, которая была важным фактором в этиологии и патогенезе неврозов того времени, вызывалась чрезмерностью моральных запретов викторианского общества второй половины XIX в.

Оценивая созданную Фрейдом теорию интерпретации, П.Рикер писал: «С одной стороны, начиная с “Толкования сновидений”, Фрейд создал свою теорию интерпретации в противовес физикализму и биологизму, господствовавшим в психологии. Интерпретировать значит идти от явного смысла к смыслу скрытому. Интерпретация полностью принадлежит сфере смысла и содержит в себе отношения силы (вытеснение, возврат вытесненного) только как отношения смысла (цензура, маскировка, сгущение, перемещение); отныне ничто так не требуется от Фрейда, как преодолеть ослепленность фактом и признать универсум смысла. Но Фрейд продолжает трактовать все сделанные им открытия с позиций позитивизма, что сводит их на нет. С этой точки зрения “экономическая” модель играет весьма противоречивую роль: она эвристична, поскольку исследует глубины, которых в состоянии достичь, но вместе с тем консервативна по самой своей задаче — выразить все смысловые отношения на языке ментальной гидравлики. Если иметь в виду первый аспект, свидетельствующий об открытии нового, то он раздвигает позитивистские рамки объяснения; что же касается второго аспекта, то есть фрейдовского теоретизирования, то он закрепляет эти рамки и своим авторитетом подтверждает тот наивный “ментальный энергетизм”, которым зачастую злоупотребляют его последователи»³⁶. Исследуя психоанализ, Рикер пришел к выводу о том, что «загадка фрейдовского дискурса заключается в переплетении энергетического и герменевтического языков»³⁷.

К.Хорни, подвергнувшая фундаментальной критике многие положения фрейдизма, в то же время отмечала, что «система теорий, постепенно создававшаяся

Фрейдом, является настолько согласованной, что, однажды в ней укоренившись, уже становится сложно делать наблюдения, на которые не влиял бы его образ мышления»³⁸. Данное состояние дел пагубно сказывалось на клинической практике и не могло не вызвать сопротивления. Так, например, Ганс Захс в своей полемической статье писал, что точкой отсчета должен быть опыт, а не систематическое обоснование, «иначе существует опасность возникновения пропасти между реальной техникой ... и теорией, которая, хотя и является в высшей степени разработанной, но остается бесплодной...»³⁹. Х.Хартманн в монографии «Эго-психология и проблемы адаптации» также утверждал: «Методология предупреждает нас, что в области, которая более доступна прямому наблюдению, чем реконструкции из психоанализа взрослых, мы должны избегать высказывания предположений, которые приходят в конфликт с наблюдениями поведения»⁴⁰. Хорни полагала, что «все те препятствия, которые Фрейд считает ответственными за терапевтические неудачи, такие, как глубина бессознательного чувства вины, нарциссическая недоступность, неизменность биологических влечений, — в действительности обусловлены ошибочными предпосылками, на которых построена его терапия»⁴¹. Для такого мнения были веские основания, ибо экспериментальный метод психоанализа отличался отсутствием систематических наблюдений, а его гипотезы часто формулировались таким образом, что были недоступны опытной проверке, — дефект, фатальный для научного прогресса. Не случайно Томэ и Кэхеле писали о том, что кризис метапсихологии, пронизывающий клиническую теорию, стал явным в ходе систематической подготовки исследований для проверки

гипотез. По их мнению, элементы, заимствованные Фрейдом из биологии, сузили понимание глубинной психологии и психоаналитических объяснений и даже исказили их. Поэтому немецкие исследователи предпочли психосоциальный и социокультурный подход биологическим гипотезам, которые предполагают, что у древнего *homo sapiens* было какое-то представление о генетических преимуществах экзогамии и об избежании инцеста⁴².

Кризис в лечении

Понимание Фрейдом навязчивого повторения как биологического атрибута живой материи, дающего объяснение вездесущности феномена переноса, привело к подчеркиванию им спонтанности переноса как создающегося исключительно пациентом и вследствие этого к модели интрапсихического конфликта и стандартной технике психологии одной личности. Краеугольные камни психоанализа — перенос и сопротивление — были заложены в основание идеализированной научной беспристрастности. Всё это приводило к «интерпретационному фанатизму», когда всё происходящее в аналитической ситуации рассматривалось прежде всего как проявление переноса, что вело к громадному неравенству между «вездесущим объектом» — аналитиком — и ведомым субъектом — пациентом. Данное неравенство становилось еще большим в результате генетических интерпретаций аналитика, которые вели к восприятию пациентом аналитика как человека, знающего всё о прошлом и о происхождении сопротивления пациента. При этом суждение о том, что

является истинным, а что — искажением истины, отдавалось целиком на усмотрение аналитика. Как писал Фрейд, «когда пациент соглашается с нами, тогда он прав; когда же он противоречит, то это — признак сопротивления»⁴³. Стандартная техника сузила рамки того, что подлежит анализу, и предъявила высокие требования к силе функций Я пациента. Предложенные Фрейдом критерии показаний для психоанализа были критериями исключения — исключались те лица, у которых не было достаточного уровня образования, вызывающего доверие характера, а также те, кто шел на анализ под давлением родственников. При этом Фрейд прямо заявлял, что «анализ ... заранее предполагает согласие человека, который анализируется, и ситуацию, в которой есть ведущий и ведомый»⁴⁴. Да и сами аналитики вследствие требования Фрейда преодолевать контрперенос по отношению к пациенту часто развивали фобическое отношение к собственным чувствам.

В то же время Фрейд игнорировал трудноуловимую основу внушаемости аналитического пациента, ошибочно считая, что, отказавшись от гипноза, он исключил себя как соучастника в аналитической ситуации. При этом Фрейд не замечал, что приведение пациента в «утвердительное» настроение делало его крайне внушаемым. В целом стандартная техника давала пациенту очень малую поддержку, а стандартные интерпретации переноса аналитиком, при которых игнорировалась истина ситуации в восприятии пациента, вели к чувствам обиды и отвержения.

По мнению известных американских психоаналитиков Д.Лихтенберга, Ф.Лачманна и Д.Фосседжа, «неспособность аналитика распознать и исследовать переживание пациентом того, что в процессе лечения ему

была нанесена травма, зачастую таит в себе гораздо большую опасность для потенциальной возможности излечения, чем само разрушительное событие. Между двумя людьми, чувствующими себя неправильно понятыми, возникает порочный круг, и — вслух или молча — они обвиняют друг друга. Особенно разрушительным он оказывается при лечении пациентов, которые до этого уже столкнулись с такой же неспособностью родителей обсудить источники и последствия травмы»⁴⁵. В целом к концу жизни Фрейд пришел к заключению, что терапевтическая эффективность аналитического процесса была сильно ограничена генетически обусловленными факторами. Зстой в психоаналитическом лечении еще больше усугублялся тем фактом, что, изгнав диссидентов из своего окружения, Фрейд ожидал от своих сторонников безграничной преданности. С другой стороны, для психоаналитика получить клеймо еретика значило подвергнуться риску потерять работу и быть исключенным из данного профессионального сообщества. На оппонентов психоанализа Фрейд и его сподвижники имели обыкновение навешивать диагностические ярлыки и говорить об их сопротивлении психоанализу.

ПСИХОАНАЛИЗ И ОБЩЕСТВО: ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ЭРИХА ФРОММА О ПОВЕДЕНИИ

Созданная основателем психоанализа модель обособленного, внесоциального индивида, жизнь которого определяется влечениями к жизни и смерти, впоследствии подверглась обоснованной критике со стороны немецко-американского философа и психоаналитика Эриха Фромма. В противовес фрейдовскому классическому психоанализу, он разработал собственную концепцию «гуманистического психоанализа», а также новое психоаналитическое учение о поведении.

Эрих Фромм (1900–1980) — один из основоположников неопрейдизма. Неопрейдизм возник в 1920–30-е гг. Лидеры неопрейдизма, подвергнув критике некоторые фундаментальные утверждения Фрейда (в частности, теорию либидо), акцентировали роль социальных и культурных детерминант в жизнедеятельности личности и общества. Неопрейдизм сформировался в процессе соединения психоанализа с идеями американских социальных антропологов (в частности, школы культурантропологии). Социокультурная ориентация неопрейдизма привела к перестройке психоанализа: центр тяжести в нем переместился с внутрипсихических на межличностные отношения. Согласно

Фромму, человек в процессе исторического развития утрачивает инстинктивные (естественные) связи с природой, что приводит к возникновению экзистенциальных и социальных дихотомий (противоречий), влекущих за собой нарушение его внутреннего равновесия, и толкает к поискам нового равновесия. Фромм выделяет следующие дихотомии: патриархальный и матриархальный принципы организации жизни людей, авторитарное и гуманистическое сознание, эксплуататорский и рецептивный (послушный) типы характера, обладание и бытие как два способа жизнедеятельности индивида, негативная «свобода от» и позитивная «свобода для» в процессе развития личности. Фромм пытался решать эти дихотомии путем соединения фрейдистской психологии, которую он доработал в направлении «гуманистического» психоанализа, и неомарксистской социологии, развивая социально-критическую антропологическую теорию и концепцию утопического «коммунитарного социализма». В частности, в своей статье 1932 г. «Методика и функции социальной психологии» он писал о том, что исторический материализм нуждается в научной системе, описывающей психическую структуру человека, а психоанализ является дисциплиной, наиболее пригодной для нужд исторического материализма, так как может дать более полное понимание одного из факторов, действующих в социальном процессе, природы самого человека⁴⁶.

С психоанализом Фромм познакомился вне стен Гейдельбергского университета, где в 1922 г. он получил ученую степень на кафедре социологии. В 1924 г. Фрида Рейхманн стала практиковать в Гейдельберге классический психоанализ. Прохождение у неё Фроммом психотерапевтического анализа привело к приоб-

щению его к психоанализу. Своё образование как психоаналитик он завершил в Берлинском Институте психоанализа в 1929—1930 гг., после чего открыл в Берлине свою частную практику. 7 октября 1930 г. он был избран внештатным членом Немецкого психоаналитического общества.

В 1932 г. Фромм перешел на работу в Институт социальных исследований в качестве руководителя отдела социальной психологии. Здесь Фромм впервые познакомился с трудами Маркса, которые произвели на него неизгладимое впечатление. Впоследствии он писал: «Меня глубоко волновали вопросы индивидуальных и социальных феноменов, и я стремился найти ответы на эти вопросы. Я нашел ответы в системах и Маркса, и Фрейда. Но я также был увлечён анализом различий между этими двумя системами и желанием разрешить эти противоречия ... я хотел добиться синтеза, который должен был стать следствием понимания и критики обеих мыслителей»⁴⁷.

Работая в Берлинском Институте психоанализа, Фромм познакомился с одним из будущих лидеров неофрейдизма, Карен Хорни. В 1932 г. Хорни приняла предложение американского психоаналитика Франца Александера участвовать в создании Чикагского института психоанализа в качестве второго директора и переехала в США. В конце 1933 г. при содействии Хорни Фромм приехал приглашенным профессором в Чикаго и с тех пор стал проживать в США, получив в 1940 г. американское гражданство. Переехав спустя несколько лет в Нью-Йорк, где Фромм преподавал в ряде университетов, он совместно с Хорни познакомился с теорией межличностных отношений американского психиатра и психоаналитика Гарри Стэка Салливена, которую воспринял как

альтернативу фрейдовской метапсихологии, опирающейся на теорию влечений. В дальнейшем это привело Фромма к критике фрейдизма и к созданию «гуманистического» психоанализа, связанного с разработанным им новым учением о человеке.

Начиная с первой книги «Бегство от свободы» («Escape from freedom», 1941), принесшей Фромму широкую известность, и далее в многочисленных публикациях, как-то: «Здоровое общество» («The sane society», 1955), «Душа человека» («The soul of man», 1964), «Анатомия человеческой деструктивности» («The anatomy of human destructiveness», 1973), «Иметь или быть» («To have or to be», 1976) и других – он исследовал различные аспекты взаимоотношений человека и общества.

По мнению Фромма, для того, чтобы знать, что хорошо, а что плохо для человека, надо понять его природу. Следовательно, рассмотрение человеческой ситуации должно предшествовать изучению личности, а психологии надлежит основываться на антропологическо-философской концепции человеческого существования. Человек, согласно Фромму, это единственное существо, для которого собственное существование является проблемой. Будучи наделенным разумом и самосознанием, человек осознает свою изолированность в мире, беспомощность и отчужденность, а также свою смертность и ищет новые формы связи с миром, в котором хочет обрести безопасность и покой, восстановив единство и равновесие между собой и природой. Эти психические потребности, включающие в себя потребность в человеческих связях и в самоутверждении, в привязанностях, в самопознании, в системе ориентации и объекте поклонения, свойственные всем людям, Фромм называет «экзистенциальными», так как

их причины кроются в самих условиях человеческого существования. В итоге американский исследователь определяет природу человека не через те или иные его главные качества, а через способ его существования, то есть экзистенциально, через противоречия, имманентно присущие человеческому бытию. Поэтому природа человека определяется Фроммом не как биологически заданная совокупность влечений, а как осмысленный ответ, целостное отношение к миру, которое может быть либо регрессивным, либо прогрессивным. Регрессивное решение связано с попыткой возвращения человека к своим истокам — к природе, животной жизни, к предкам; прогрессивное решение связано с полным развитием человеческих сил, человечности в человеке. Регрессивное решение, по мнению Фромма, несостоятельно. Оно ведет к страданию, разрушению, смерти. Такое решение, считает американский исследователь, характерно для взглядов немецко-американского философа и социолога Герберта Маркузе.

В 50-е гг. XX в. Маркузе в работе «Эрос и цивилизация» высказал ряд фрейдомарксистских идей. Он считал, что такие психоаналитические понятия, как сублимация, идентификация и интроекция, имеют не только психическое, но и социальное содержание, которое вытекает из системы институциональных, правовых, административных и традиционных отношений, противостоящих индивиду как объективные данности. Маркузе ратовал за уничтожение «прибавочного подавления», налагаемого на человека социальной властью в интересах господства, и выступал за создание нерепрессивной цивилизации, в которой отношения будут эротизированы, а труд будет напоминать игру. Отталкиваясь от идей Фрейда, Маркузе выдвинул те-

зис о самосублимации сексуальности, под которой он понимал способность сексуальности создавать высоко цивилизованные человеческие отношения, свободные от подавления со стороны общества. По мысли Маркузе, самосублимация откроет новые горизонты нерепрессивной цивилизации, устранив непримиримый конфликт между сексуальностью и культурой, который Фрейд представлялся извечным, роковым для человечества. Фромм крайне серьезно воспринял идеи Маркузе, однако пришел к выводу о том, что они не способствуют полному развитию человека. Сам Фромм считал, что человек должен развиваться до высшей зрелости, или совершенства своей личности.

Исходя из своего понимания природы человека, Фромм развивает учение о характере как «второй природе» человека, заменившей недостающие ему инстинкты, а его ядром признает черты, детерминируемые социальной средой. Он вводит понятие социального характера как совокупности черт, общей для большинства членов общества и способствующей его функционированию; характер задает способ восприятия идей и ценностей, отношение к миру и другим людям.

В своей теории Фромм воскрешает идею «фрейдомарксизма», пытаясь синтезировать марксизм с фрейдизмом посредством психологизирования марксистской социологии и социологизирования фрейдистской психологии. По мнению Фромма, Маркс показал, что объективные условия, которыми определяется способ производства, а тем самым и социальная организация, детерминируют также и самого человека, его цели и его интересы. Однако классики марксизма не показали, как экономический базис влияет на идеологическую надстройку. Это упущение в марксистской теории, со-

гласно американскому исследователю, можно исправить при помощи психоанализа, давшего более полное понимание одного из факторов, действующих в социальном процессе, — природы самого человека. Одним из проявлений взаимодействия базиса и надстройки является социальный характер, другим — социальное бессознательное. «Фрейдисты, — полагает Фромм, — видят индивидуальное бессознательное и слепы по отношению к социальному бессознательному; ортодоксы-марксисты, наоборот, остро чувствуют наличие бессознательных факторов в социальном поведении, но они совершенно не видят их, когда речь идет о мотивации индивидуального поведения. Это ведет к вырождению теории и практики марксизма, точно так же как противоположный феномен ведет к упадку психоаналитическую теорию и практику, ибо человек-индивид неотделим от человека — участника социальной жизни, и если их разделить, то нельзя понять ни то, ни другое»⁴⁸.

Понятие социального характера Фромма явилось своеобразным синтезом учений Маркса и Фрейда. С одной стороны, содержание социального характера, согласно Фромму, определяется структурой общества и функцией индивида в социальной структуре, с другой стороны, семья рассматривалась им как психический агент общества, в функцию которого входит передача требований общества подрастающему ребенку. Семья выполняет эту функцию двумя способами: 1) поскольку характер большинства родителей является выражением социального характера, они передают ребенку основные черты желательной для общества структуры характера; 2) в добавление к характерам родителей, методы воспитания ребенка, принятые в данной культуре, также выполняют функцию форми-

рования характера в желательном для общества направлении. Таким образом, характер развивается сначала через влияние семьи, а затем, в общественной жизни, путем адаптации к тем или иным общественным структурам. Являясь заменителем животного инстинкта, характер делает возможным последовательное поведение человека, избавляя его от необходимости каждый раз принимать новое обдуманное решение. В то же время, действуя в соответствии с требованиями культуры, человек получает добавочное психологическое удовлетворение. Функцией социального характера, по мнению американского исследователя, является формирование и направление человеческой энергии внутри данного общества для поддержания его функционирования. До тех пор, пока условия существования общества и культуры остаются стабильными, социальный характер выполняет преимущественно стабилизирующую функцию. Однако, если экономические условия функционирования общества перестают соответствовать традиции и социальному характеру, возникающая между ними дисгармония приводит к тому, что социальный характер становится фактором дезинтеграции общества, подрывающим существующую социальную систему.

Своей характерологией Фромм заложил основы психоаналитической теории и науки о поведении, подвергнув резкой критике как принципы инстинктивистской психоаналитической позиции, возводящей всё разрушительное в человеке к досознательному, животному началу, так и принципы бихевиористской позиции, выводящей деструктивность всецело из социального окружения. И инстинктивизм, и бихевиоризм упускают из поля зрения личность, самого действующего человека. Фромм предлагает объединить обе эти пози-

ции в контексте биосоциального существования человека. Характерология Фромма, согласно которой социальный характер является результатом динамической адаптации человеческой природы к структуре общества, привела к критике фрейдовского психоанализа. Это произошло потому, что американский исследователь видит перед собой не обособленного, внесоциального индивида, жизнь которого определяется сексуальными влечениями и инстинктами самосохранения или влечениями к жизни и смерти, а человека, включенного в реальный исторический контекст, склад личности которого формируется господствующими в обществе культурными стандартами. Критическое отношение Фромма к психоанализу Фрейда возросло после того, как в начале 1930 г. он познакомился с описанием Я. Бахофеном эпохи матриархата, содержащимся в опубликованной в 1861 г. книге «Материнское право». «Как раз на феномене эдипова комплекса, — писал Фромм, — выступающего в качестве центрального лишь в патриархальном обществе, видно, как легко впадают в ошибку, когда считают свою собственную психическую структуру естественной для всего общества или вообще “человеческой”»⁴⁹. Теория межличностных отношений Салливена, усвоенная Фроммом, привела последнего к переносу акцента с индивидуальной психологии на психологию межличностных отношений.

Ключевая проблема психологии видится Фроммом не в удовлетворении или фрустрации отдельных влечений, а в отношении индивида к миру. В отличие от инстинктов или «органических влечений» Фрейда, потребности и стремления, возникающие из отношений индивида к другим людям, такие как любовь, ненависть, нежность, симбиоз и т.д., Фромм называет «уко-

ренными в характере страстями», имеющими социобиологическую и историческую природу. Психоанализ, по его мнению, должен осознать, в сколь значительной степени его теории социально детерминированы, и сделать из этого выводы, ибо аналитик, придерживающийся заповедей и запретов общества, в котором он живет, не способен снять у пациента страх перед их нарушением. Кроме того, цель психоаналитической терапии часто состоит в достижении адаптации человека к существующей реальности, в то время как психоанализ даже поверхностно не касается главной проблемы — исследования одиночества и отчуждения человека, отсутствия у него творческого отношения к жизни и т.п.

Впоследствии Фромм предпринял доработку классического психоанализа Фрейда в направлении *гуманистического психоанализа*. Согласно Фромму, психоанализ — это характерное выражение духовного кризиса западного человека и попытка найти способы его разрешения. Психоанализ по сути представляет собой попытку создать методику совершенствования человеческой личности на основе западной традиции и в условиях западного общества. Однако, как считает Фромм, если в начале XX в. к психиатрам приходили в основном страдавшие от болезней люди, «благоденствием» для которых было бы избавление от них, то сегодня в кабинетах психоаналитиков такие пациенты в меньшинстве в сравнении с множеством новых «пациентов». Эти неплохо функционируют в обществе, они не больны в обычном смысле этого слова, но страдают от неудовлетворенности и внутренней омертвелости. Общим для них является отчуждение от самих себя, от другого человека, от природы. Для таких людей излечение оз-

начает не избавление от болезни, а обретение благоденствия, то есть бытия в соответствии с природой человека. Однако любая попытка дать ответ на вопрос о возможности достижения благой жизни, по мнению Фромма, должна выйти за рамки фрейдовского подхода, поскольку она ведет к обсуждению, пусть всегда неполному, базисного понятия человеческого существования, которое лежит в основе гуманистического психоанализа, к дальнейшей творческой переработке и трансформации классического психоанализа, что — как это ни странно — прямо ведёт по направлению к дзен-буддизму, с которым мыслитель был хорошо знаком.

Казалось бы, что общего между дзен-буддизмом и психоанализом, тем более что мистический опыт Фрейд считал регрессией к инфантильному нарциссизму? Однако, полагает Фромм, если мы признаем, что излечение болезни и предотвращение её формирования в будущем невозможны без анализа и изменения характера, а также то, что излечение той или иной невротической черты характера неосуществимо без стремления к более радикальной цели — совершенной трансформации личности, и выведем все следствия из фрейдовского принципа трансформации бессознательного в сознательное, то мы подойдем к понятию просветления (сатори), которое является сущностным для дзен-буддизма. Общей целью дзен-буддизма и психоанализа является осознание бессознательного с помощью специальной тренировки со стороны сознания. Метод дзен можно назвать фронтальной атакой на отчужденное восприятие с помощью медитации и авторитета наставника. И аналитик делает нечто подобное: он одну за другой снимает рационализации пациента, пока у того не остается иного выхода, кроме возвращения в

мир реальности из мира фантазий в результате глубинного осознания и переживания того, что им не осознавалось ранее. Кроме того, ни психоанализ, ни дзен-буддизм не являются в первую очередь этическими системами. Они не заставляют человека вести добродетельную жизнь с помощью подавления «дурных» желаний, но предполагают, что такие желания расплавятся и исчезнут в свете и тепле расширенного сознания.

Говоря о замене фрейдовского физиологического принципа объяснения человеческих страстей на эволюционный социобиологический принцип историзма, Фромм прежде всего имел в виду, что понимание индивидуального бессознательного, изучаемого классическим психоанализом, которое индивид подавляет по причине личных обстоятельств, требует критического анализа общества. Он был первым из представителей неофрейдистской школы, указавшим на неспособность ортодоксального фрейдизма решить проблему взаимодействия индивида и общества. Однако куда большую роль он отводил пониманию социального бессознательного, то есть тех факторов подавления, которые являются общими для большинства членов данного общества. Согласно Фромму, социально обусловленный фильтр проявляет себя в языке, логике и социальных табу. Например, отсутствие тех или иных понятий в языке делает для индивида невозможным их осмысление. Что касается логики, то в жизни, согласно американскому исследователю, господствует не логика Аристотеля, где А и не-А исключают одновременное присутствие друг друга, а парадоксальная логика, в которой противоречивые чувства сосуществуют у одного и того же человека, например в явлении амбивалентности. Относительно социальных табу Фромм считал, что осознание людьми

социального характера и лежащих в его основе социально-психологических механизмов поведения способно внести элементы дезинтеграции в функционирование данного общества, тогда как осознание содержания человеческой природы, которое Фромм называет универсальным социальным бессознательным, способно вызвать к жизни новую социальную структуру, более соответствующую человеческой природе.

Опираясь на учение о сущности человеческой природы, Фромм сформулировал гуманистическую этику, единственным критерием которой являлось благополучие человека. Согласно американскому исследователю, то общество, которое препятствует реализации потребностей человеческой природы, является патологическим, больным и порождает невротическую, отчужденную от собственной сущности личность. Всё это приводит в конечном счете к изменению существующих условий, так как приспособляемость человека не безгранична, и он всегда в резкой и жестокой форме выражает протест против дисбаланса между общественным порядком и своими человеческими потребностями, поскольку не может изменить свою природу. Таким образом, потребности человеческой природы становятся главными мотивационными силами, определяющими развитие человеческой истории, а также универсальным критерием оценки нормы и патологии, как применительно к отдельному человеку, так и применительно к обществу в целом.

Анализируя историю человеческого общества, Фромм постулирует существование четырех типов социальных характеров неплодотворной ориентации: рецептивного (берущего), эксплуататорского (овладевающего), стяжательского (сберегающего) и рыночного

(обменивающего), которым он противопоставляет характер плодотворной ориентации (деятельный). Описание идеальных типов характеров подразумевает, что в каждом отдельном человеке они смешаны в разной степени. В каждом конкретном обществе также может оказаться несколько способов ориентации. В основе каждого из этих типов ориентаций характера лежат своеобразные психологические механизмы, соответствующие пяти способам адаптации к социуму: мазохизм (преданность), садизм (авторитет), деструктивизм (настойчивость), конформизм (безразличная честность) и любовь (плодотворность). Каждое общество характеризуется преобладанием какого-то одного типа характера. Доминирующее положение той или иной специфической ориентации зависит от особенностей культуры, в которой живет индивид. Так, *рецептивная ориентация*, согласно Фромму, часто обнаруживается в обществах, где за одной группой закреплено право эксплуатировать другую. *Эксплуаторская ориентация* сложилась на основе конкуренции в рамках свободного рынка в XVIII и XIX вв., существуя в это время бок о бок со *стяжательской ориентацией*, тогда как *рыночная ориентация*, при которой человек воспринимает себя как товар, а свою ценность как меновую, развилась в качестве доминирующей только в современную эпоху. Рыночная личность, по мнению Фромма, должна быть свободна от всякой индивидуальности, поскольку любая устойчивая черта характера в один прекрасный день может вступить в конфликт с требованиями рынка.

Что касается *плодотворной ориентации*, то она является целью человеческого развития и одновременно идеалом гуманистической этики. Плодотворность свя-

зана со способностью человека использовать свои силы и реализовать заложенные в нем возможности. Она достижима в том случае, если человек обретет материальную, эмоциональную и интеллектуальную независимость. При плодотворной ориентации человек всё больше освобождается от симбиотических уз, связывающих его с родителями, предками, землей и идолами, и становится гражданином мира. Любовь — плодотворная форма отношения к другим людям и самому себе. Её главные элементы — забота, ответственность, уважение и знание объекта любви. Согласно Фромму, любовь — это не аффект или увлечение, а активное содействие росту и счастью любимого человека. «В противоположность симбиотической связи зрелая любовь есть связь, предполагающая сохранение целостности личности, её индивидуальности; любовь помогает человеку преодолеть чувство одиночества и отчуждения и вместе с тем позволяет ему оставаться самим собой, сохранить свою целостность»⁵⁰. По мнению американского исследователя, нет человека, чья ориентация целиком плодотворна или полностью лишена плодотворности. Всякая неплодотворная ориентация имеет положительную и отрицательную стороны в соответствии с уровнем плодотворности в целостной структуре характера. В то же самое время Фромм был убежден в том, что любое общество, так или иначе ограничивающее развитие любви, в конечном счете погибнет, потому что придет в противоречие с основными потребностями человеческой природы.

В 1960-х гг. Фромм открыл для себя *некрофильную ориентацию* характера. Некрофилию он определял как страсть к разрушению ради разрушения, как страсть к насильственному разрыву естественных биологических

связей, а также как исключительную тягу ко всему механическому (небиологическому). В психике каждого человека, писал он, присутствуют две нейтральные в отношении друг друга потенции: так называемая первичная потенция, или способность к продуктивной ориентации, которую он называет биофилией, актуализирующейся при нормальных социальных условиях; противостоящая ей вторичная потенция, некрофилия, которая реализуется тогда, когда окружающие человека условия патогенны, аномальны и препятствуют развитию первичной потенции. Таким образом, стремление к жизни и склонность к деструкции связаны обратной зависимостью: чем полнее реализуется жизнь, тем слабее разрушительные тенденции. По мнению Фромма, основной принцип современной технологической системы, согласно которому нечто должно делаться, потому что это технически возможно, ведет к приоритету развития техники и означает отрицание всех ценностей, которые выработала гуманистическая традиция. Отличительными чертами бюрократически-индустриальной цивилизации, преобладающей в Европе и Северной Америке, считает Фромм, являются интеллектуализация, квантификация, абстрагирование, бюрократизация и овеществление. Это не жизненные, а механические принципы, которые, однако, применяются не к вещам, а к людям. Живущие в такой системе люди становятся равнодушными к жизни и чувствуют влечение к мертвым.

Согласно американскому исследователю, противоположность некрофилии — биофилия, противоположность нарциссизму — любовь, противоположность инцестуозному симбиозу — независимость и свобода. Совокупность этих трех установок Фромм обозначил как

«синдром роста», а переплетение друг с другом экстремальных форм некрофилии, нарциссизма и инцестуозного симбиоза — как «синдром распада».

Одним из самых глубоких и едва ли не главным корнем некрофилии американский исследователь считал злокачественные инцестуозные узы. В работах Фромма рассматривается «доброкачественная» и «злокачественная» формы психологической связи с матерью. Если психологическая связь взрослого сына с матерью не очень интенсивна, то она, как правило, не сокращает его сексуальную или аффективную потенцию, а также его независимость и целостность. Таким образом, в психологическом инцесте может находиться совершенно не инфантильный взрослый, хорошо адаптированный и независимый в социальном и профессиональном планах. Его зависимость от матери — только эмоционально-психологическая. При более тяжелых формах психологического инцеста инцестуозное влечение нарушает или разрушает, в зависимости от степени регрессии, способность любить. Явление и уровень наиболее глубокой связи с матерью — «инцестуозный симбиоз» — характеризуется определенной неразрывностью. По мнению Фромма, при симбиотической связи речь идет о стремлении полностью потерять свою индивидуальность и снова стать единым с природой. Поэтому данное глубоко регрессивное стремление возвратиться в материнское лоно и в прошлое находится в конфликте с желанием жить, означает одновременно склонность к мертвому, к разрушению. Обычно инцестуозное влечение не распознается как таковое или находит себе рациональное обоснование. В процессе социальной эволюции необычайно сильная привязанность к матери может переходить в

страстную любовь к родине, нации, государству, классу и т.д. Здесь также кроется возможность национализма и расизма, связанных с неспособностью воспринимать себя и других людей в качестве свободных существ. В частности, Фромм пишет о том, что у некрофила Гитлера инцестуозная психологическая привязанность к матери перешла на образ родины, Германии, которая стала для него главным символом матери. Искушение и привлекательность инцестуозной фиксации состоит в соблазне спокойного, стабильного способа существования, являющегося, по существу, метафорой умирания. В этой связи любопытно отметить, что в своей последней книге «Иметь или быть» (1976) Фромм пришел к следующему выводу: бытие и обладание являются двумя основными способами существования человека, различие между которыми, так же как и различие между любовью к жизни и любовью к смерти, представляет собой коренную проблему человеческого существования.

Говоря о необходимости создания здорового общества, соответствующего человеческой природе, Фромм полагал, что социальный прогресс возможен лишь в случае одновременных изменений во всех сферах — экономической, политической и культурной. Идеалом для него был описанный Марксом социализм, при котором производство будет служить человеку, а труд станет свободным и творческим, в результате чего человек начнёт реализовывать себя как родовое существо. Понимая факт структурализации как в социальной, так и в индивидуальной жизни, а также неотделимость друг от друга социэкономической и религиозной структур, а также структуры характера, Фромм хотел добиться радикального изменения всего социального и духовного образа жизни общества, при котором произойдет

гармонизация индивида и общества. Он выдвинул свой идеал «коммунитарного», гуманистического социализма, где общество будет организовано по принципу небольших трудовых сообществ, функцию управления которыми осуществляют все их члены, и где в процессе производства достигается оптимальное самовыражение и соучастие людей, а вся экономическая и политическая деятельность подчинена цели развития отдельного человека. Для его осуществления Фромм предлагал следующие мероприятия: переориентировать производство на «здоровое» потребление; повысить социальную активность граждан посредством расширения и углубления индустриальной и политической демократии соучастия; осуществить максимальную децентрализацию в промышленности и политике; заменить механистические методы управления, применяемые отчужденным чиновничеством, на гуманистические методы управления и менеджмента, при которых критерием для всех видов планирования станет оптимальное развитие человека, а не максимальная производительность; ввести гарантированный доход для каждого члена общества; уничтожить пропасть между богатыми и бедными странами; создать Верховный совет по делам культуры, а также разработать новые формы духовной ориентации, эквивалентные религиям прошлого. Фромм весьма скептически оценивал шансы на то, что в характере людей и в обществе смогут произойти необходимые для такого глобального преобразования изменения, возлагая все надежды на притягательную силу новых идей.

ПСИХОАНАЛИЗ И РЕЛИГИЯ

Создав психоанализ в качестве научного (и конкурирующего) способа справляться с проблемами, для решения которых ранее использовалась религия (практика исповедания, покаяния), Фрейд высказал в её адрес дополнительные упреки в том, что она лишала ценности земную жизнь, а также была враждебна науке. При подобном подходе основатель психоанализа не принимал во внимание возможность изменения религиозных взглядов, а также предположения о примирении религии с наукой.

В XIX–XX вв. нарастало распространение секуляризма, что обуславливалось особенностями современного профессионального общества. Говоря об отличии традиционного общества от современного, французский социолог Эмиль Дюркгейм отмечал, что в традиционном обществе сплоченность между его членами поддерживалась с помощью ярко выраженного коллективного сознания, а в современном обществе — с помощью разделения труда, которое делает людей зависимыми друг от друга. Первый тип сплоченности он называл механической солидарностью, второй — органической солидар-

ностью. Механическая солидарность, по мнению Дюркгейма, характерна для конфессионального общества, члены которого разделяют общие ценности и культуру, тогда как органическая солидарность связана с профессиональным обществом. Последнее обусловлено победой капитализма и монетизацией экономики.

Возрастание политической, экономической и духовной свободы граждан вело к разрушению прежних религиозных традиций, патриархальной семьи, а также способствовало отчуждению индивидов друг от друга, так как деньги, преобразуя личный контакт в безличную связь, вели к ликвидации личных отношений, сотканых в течение тысячелетий. По мнению современного французского психолога Сержа Московичи, драма современности проистекает из того, что люди не могут иметь между собой связей, в которых не присутствовали бы деньги и которые они не воплощали бы в той или иной форме, и, более того, деньги возвышаются над социальными отношениями и гарантируют их, то есть играют ту роль, которую ранее играли власть и религия. «Не экономический материализм и не философский атеизм, — считает Московичи, — разрушили власть религий, как это бесконечно повторялось. Это одухотворение капитала и обычного существования изолировало человека в обществе, научив его полагаться только на технику и прогнозируемые действия»⁵¹.

Один из протестантских теологов XX в. Пауль Тиллих считал, что секуляризм никогда не бывает лишен предельного интереса*, в качестве которого может вы-

* Под предельным интересом Тиллих понимает такое состояние захваченности, которое делает все остальные интересы предвзательными и содержит в себе ответ на вопрос о смысле жизни.

ступать народ, наука, власть, и они при этом обожествляются. Поэтому встреча религии с секуляризмом — это встреча веры с верой⁵². В случае Фрейда будет справедливо сказать, что до конца своих дней он хранил веру в естественные науки как панацею от всех мировых бед. Начало психоанализу положила дерзкая идея — освободить людей от их психических конфликтов, что Фрейд и пытался осуществить в ходе создания психоаналитического движения. Не случайно основатель психоанализа писал о том, что «унаследовал всю страсть наших предков, с которой они защищали свой Храм, и что ... с радостью мог бы отдать свою жизнь великому делу»⁵³.

Разработанные Фрейдом психоаналитические концепции имели скрытые философские импликации, лежащие в сфере перехода от медицины к психологии, а от нее к метапсихологии. В частности, при переходе от частного противопоставления сексуальности и самосохранения к общему противопоставлению Эроса и Танатоса, между которыми Фрейд усматривал некий пожизненный конфликт, основатель психоанализа создал собственную мифологию, в которой нужда (Ананке) и стремление к счастью (Эрос) побуждали к развитию как индивида, так и общество. При этом Фрейд считал, что если человек задается вопросом о смысле или ценности жизни, значит, он болен, так как объективно не существует ни того, ни другого. Поступая таким образом, человек лишь признает наличие неудовлетворенного либидо. Так, в работе «Недовольство культурой» (1929) Фрейд писал о том, что «только религия берется отвечать на вопрос о смысле жизни. Мы вряд ли ошибемся, если скажем, что идея смысла жизни возникает вместе с религиозными системами и рушится вместе с ними... Как мы видим, цель жизни просто задана принципом удовольствия»⁵⁴.

Остановимся кратко на взглядах Фрейда относительно религии. В своей работе «Тотем и табу» (1913), посвященной исследованию зарождения тотемистической религии, Фрейд приходит к выводу, что два желания, которые в совокупности образуют эдипов комплекс, в точности совпадают с двумя главными запретами, налагаемыми тотемизмом: не убивать древнего прародителя и не жениться на любой женщине, принадлежащей их клану. Интерпретируя смысл тотемистической религии на языке отыгрывания эдипальных желаний, Фрейд приходит к выводу о том, что «в эдиповом комплексе совпадает начало религии, морали, социальной жизни и искусства». В книге «Будущее одной иллюзии» (1927) основатель психоанализа рассматривает религиозные представления как часть психического оснащения культуры — ее иллюзии. Согласно Фрейду, бог есть возвысившийся отец, а тоска по отцу — корень религиозной потребности. Религию, полагает Фрейд, «можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу»⁵⁵. Фрейд выступает за атеистическое воспитание человечества, полагая, что, перестав ожидать чего-то от загробного существования и сосредоточив все силы на земной жизни, человек сможет сделать её сносной для всех. Хотя ранее в этой книге он писал о том, что доводы разума бессильны против человеческих страстей, Фрейд все же полагал, что «в конечном счете, ничто не может противостоять разуму и опыту, а религия слишком явно противоречит им обоим»⁵⁶.

В работе «Недовольство культурой» Фрейд упрекает христианскую религию в том, что «враждебность к культуре была близка христианскому учению, лишавшему ценности земную жизнь»⁵⁷.

В то же время основоположник психоанализа рассматривает религию как одну из «техник» примирения с тяготами существования. В книге «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939) Фрейд подчеркивает серьезность этических требований христианства, представляющих собой ограничение влечений. Однако подобная этика, по мнению основателя психоанализа, «не может отрицать свое происхождение из сознания вины за подавляемую враждебность к Богу ... легко догадаться также, что она служит тайным намерением наказания»⁵⁸. Наконец, в одной из лекций «О мировоззрении» он пишет о том, что религия является невероятной силой, владеет самыми сильными эмоциями человечества и создала мировоззрение, отличавшееся беспрецедентной последовательностью и законченностью, которое, хотя и пошатнувшееся, продолжает существовать. Вместе с тем Фрейд полагает, что «религия является попыткой преодолеть чувственный мир, в который мы поставлены, посредством мира желаний... Но она не может этого достичь... Ее утешения не заслуживают доверия. Опыт учит нас: мир не детская комната. Этические требования, которым религия хочет придать силу, требуют совсем другого обоснования, потому что они неотделимы от человеческого общества, и опасно связывать следование им с религиозной набожностью»⁵⁹. И далее Фрейд считает, что религия не имеет права каким бы то ни было образом ограничивать мышление, а также выводить себя из сферы критики.

Своеобразное и достаточно негативное отношение к религии было у австрийского психолога Альфреда Адлера (1870–1937), создавшего после разрыва с Фрейдом в 1911 г. свой вариант психоанализа — индивидуальную психологию. Отказавшись от пансексуализма Фрейда, Адлер выдвинул концепцию комплекса неполноценности, принимающего у человека форму стремления к власти, могуществу. Данные феномены должны были стать заменой фрейдовского либидо в качестве энергетического двигателя психической активности и поведения. Второй движущей силой развития у Адлера выступает социальный интерес, который формируется лишь в ходе воспитания. В силу такого понимания движущих сил личности Адлера интересовали не причины невроза, а его цели, и он интерпретировал каждый симптом как орудие паразитического самоутверждения. В частности, Адлер пишет о стремлении тщеславных людей быть подобными Богу, в основе которого лежит желание спроецировать себя за пределы своей личности. Такие люди, полагает Адлер, считают себя особами, приближенными к Богу, которого их благочестивые молитвы и истовое исполнение обрядов обязывают лично заботиться об их благополучии. «Они обращаются к Богу так же, как к себе подобным, — жалуются, хнычут, но не шевелят и пальцем, чтобы помочь себе или улучшить условия, в которых они живут»⁶⁰.

Гораздо более уважительное отношение к религии было у Карла Густава Юнга (1875–1961), создавшего свой вариант глубинной психологии — аналитическую психологию. Её ядром, как и у Фрейда, стало учение о бессознательном, которое, однако, отличалось от концепции бессознательного, разработанной основателем

психоанализа. Согласно Юнгу, человек обладает как личным бессознательным, которое содержит в себе всё, что было вытеснено в ходе развития индивида, так и коллективным бессознательным, которое является носителем и хранителем архетипического генетически наследуемого опыта филогенетического развития человечества. Архетипы — инстинктоподобные направляющие паттерны поведения, эмоций и восприятия. Эти надиндивидуальные образы, многие из которых носят религиозный характер, заряжены колоссальной энергией. Индивидуальная психология индивида не в состоянии ассимилировать их содержания, потому что они не принадлежат субъективному разуму и должны пребывать за его пределами. В противном случае, замыкаясь в самом себе, коллективное бессознательное активизируется в особо разрушительном виде, принимая, например, форму психоза. Поэтому связь человека с коллективным бессознательным всегда подлежала регуляции, которую выполняли различные религии. Вот почему у людей, по мнению Юнга, всегда есть религии, которые являются системами психотерапии. Исходя из этих взглядов, Юнг провел сравнительное исследование религий для выяснения того, каким образом люди в разные эпохи осуществляли систему регуляции личного и сверхличного. Таким образом, при обсуждении фундаментальных отношений человека к бытию Юнг опирался на религиозную сферу, ибо целью человека, по Юнгу, является «индивидуация», нахождение собственного уникального пути, то есть самоосуществление, которое достигается посредством примирения личного и сверхличного, что означает переживание религиозного измерения психики.

Обратимся теперь к рассмотрению христианства, в отношении которого Фрейд выдвинул обвинение в том, что оно лишало ценности земную жизнь и препятствовало полноценному развитию личности. Как известно, ученые, отрицающие наличие полноценной личности в античности, обычно противопоставляют ей эпоху христианства, которая, согласно их утверждению, впервые засветила факел свободной личности как неповторимой индивидуальности. «Переход ... к моральной личности, обладающей внутренним единством, завершился в христианстве. “Персона” получила также и душу, являющуюся основой человеческой индивидуальности и неуничтожимым, метафизическим ядром личности»⁶¹ (А.Я.Гуревич). Хотя при этом и подчеркивается, что свобода признавалась за человеком отнюдь не во всех отношениях, ибо при феодализме «... “духовно-свободная” личность мыслилась закабаленной физически»⁶² (А.Ф.Лосев).

Конечно, нелепо было бы отрицать всемирно-историческое значение христианского гуманизма, провозгласившего личность неповторимой духовной индивидуальностью, свободной в выборе своей линии поведения вне зависимости от каких-либо земных норм и социальных отношений. По словам Ф.Х.Кессиди, «христианство ... в своем стратегическом обращении “ко всему человечеству” сосредоточило внимание на морально-этических проблемах, на нравственном начале в человеке как главном условии сохранения им своей личности. Христианство призвало человека глубже заглянуть в себя и осознать себя духовно-личностным существом, свободным от внешнего миропорядка»⁶³. Данная свобода мыслилась перед Богом и грехом, то есть у личности была свобода выбора: либо полно-

стью погрузиться в земную жизнь, в грех, и таким образом отпасть от Бога и от вечной жизни за гробом, либо приобщиться к Богу и посвятить свою жизнь аскезе, молитвам и уходу от мира сего в угоду миру иному, вечному («Царство мое не от мира сего»). Человек сам по себе, в своей особенности, неспособен выбраться из изменчивого потока вещей, этого источника страдания, и приобщиться к вечности. Отсюда плач по человеку, отдалившемуся от Бога. Таким образом, христианин оказывался в двойственной ситуации: с одной стороны человек — венец творения, имеющий бессмертную душу, ответственный перед Богом и людьми за свои поступки, а с другой — поскольку человек — раб божий, то он должен отказаться от своей индивидуальности и привести свою жизнь в как можно большее единение с вечным, божественным началом, а также подчиниться богоустановленному порядку на Земле («всякая власть от Бога»). Такая нацеленность личности на сверхиндивидуальное, вечное, божественное осуществлялась за счет презрения к земному, телесному, тленному, ибо христианин «...стремится перейти из времени земной юдоли в обитель вечного блаженства божьих избранных»⁶⁴. Поэтому для христианства характерно абсолютное противопоставление духовного материальному, вечного — тленному. Далее, поскольку основной акцент в христианстве делается на посмертное воздаяние в «ином мире», то жизнь в «этом» мире ставилась в прямую зависимость от представлений о загробном мире, что делало невозможным свободное развитие личности. Для верующего христианина прошлое, связанное с пришествием Христа и подготовкой этого пришествия, и будущее, связанное со «Страшным судом» и завершением жизни рода человеческого, имели гораздо

большее значение, нежели брэнное настоящее. При этом церковь, призывая смиренно переносить любые лишения в этой жизни, взамен обещала вечное блаженство в мире ином. Не случайно Гегель, глубоко и тонко понимавший специфику христианского учения, писал о том, что эту религию «...восприняли люди, равнодушные к судьбе, не склонные что бы то ни было защищать или утверждать»⁶⁵. Поэтому, хотя в известном смысле справедливо утверждение о подчеркивании христианством самобытного, неповторимого начала в человеке, с другой стороны, оно вело скорее к отрицанию этой самобытности, ко всецелому растворению личности в Боге, вне которого человек — ничто. «Образ человека — “сосуда”, наполняемого разным, внешним по отношению к его сущности содержанием, как нельзя лучше раскрывает отсутствие в ту эпоху (в Средневековье. — *В.С.*) представления о нравственной неповторимости индивидуальной и суверенной личности»⁶⁶. Кроме того, подчеркивание христианством духовной сущности человека происходило за счет отказа от его естества, за счет противопоставления и антагонизма его духа и плоти.

Альберт Швейцер, известный протестантский теолог и представитель философии культуры XX в., при изучении особенностей раннего христианства пришел к выводу, что «у Иисуса оптимистическая сущность мировоззрения подорвана тем, что он ожидает прихода совершенного мира в результате катастрофы существующего ... проникнутое ожиданием конца света, оно индифферентно по отношению к еще предпринимаемым во временном и естественном мире попыткам прийти к организуемой во внешних успехах культуре и занимается лишь внутренним, этическим совер-

шенствованием индивида»⁶⁷. Согласно Швейцеру, вплоть до XVIII в. миро- и жизнеутверждению приходится противостоять коренящемуся в средневековом мышлении и христианстве миро- и жизнеотрицанию. Поэтому он высоко оценивает высказываемую Ницше критику философской и религиозной этики за то, что она не в ладах с истиной и не позволяет человеку стать личностью. Подобная этика смирения, пишет Швейцер, «держалась, собственно, на том, что оставляла туманной саму меру жизнеотрицания. В теории она пропагандирует принцип жизнеотрицания, в действительности же она протаскивает свою неестественную и хилую идею жизнеутверждения»⁶⁸. Поэтому далеко не случайно, считает Швейцер, христианство, несмотря на свою деятельную этику, долгое время не могло полностью посвятить себя мироутверждению, ибо античное и средневековое мышление оставалось полностью направленным к потустороннему. Только в эпоху Возрождения мощно проявило себя мироутверждающее мышление. К нему пришло христианство Нового времени. «Под постоянно испытываемым воздействием этого нового склада мышления, — пишет Швейцер, — претерпевает изменения и мировоззрение христианства. Оно проникается духом миро- и жизнеутверждения. Постепенно начинает восприниматься как нечто само собой разумеющееся, что дух Иисуса стремится не отказаться от этого мира, а преобразовать его. Родившееся из пессимизма древнехристианское и августинско-средневековое представление о Царстве Божьем отвергается, а его место занимает представление, вытекающее из оптимизма нового времени. Эта происходившая ... переориентация христианского мировоззрения является решающим событием духовной жизни нашего вре-

мени. При этом христианство на всём протяжении своей эволюции не отдает себе никакого отчета в том, что с ним происходит. Оно убеждено, что ничуть не меняется, а в то же время, переходя от пессимизма к оптимизму, утрачивает свою первоначальную сущность»⁶⁹.

Церковь настолько не хотела признавать коренного изменения своего мировоззрения, пишет Швейцер, что «когда критическая историография в начале XX столетия высказала новую точку зрения, сводившуюся к тому, что Иисус, несмотря на свою деятельную этику, мыслил и действовал в рамках проникнутого ожиданием конца света пессимистического мировоззрения, она этим навлекла на себя нарекания. Ей инкриминировали, что она низвела Иисуса до роли мечтателя-фанатика, в то время как в действительности она лишь положила конец ложной модернизации его личности»⁷⁰. Согласно Швейцеру, мироотрицание неестественно. «Оно понуждает нас жить в мире, которому мы не принадлежим, не придавая никакого смысла нашей деятельности в нем. Только мироутверждающая этика может быть естественной и полной»⁷¹. Исходя из такого понимания этики, он приходит к крайне важному выводу о том, что «у человечества нет иной судьбы, кроме той, которую оно сознательно готовит себе»⁷².

Глубокая потребность в вере также связана с надеждой на преодоление тех тревог и угроз, с которыми сталкивается человечество. Пауль Тиллих выделяет три формы экзистенциальной тревоги: тревогу перед лицом судьбы и смерти, тревогу по поводу вины и осуждения и тревогу по отношению к пустоте и утрате смысла, которые заданы самим существованием человека, его конечностью и отчуждением. «Небытие, — пишет Тиллих, — угрожает онтическому (т.е. на уровне существо-

вания) самоутверждению человека относительно — в виде судьбы, абсолютно — в виде смерти. Оно угрожает духовному самоутверждению человека относительно — в виде пустоты, абсолютно — в виде отсутствия смысла. Оно угрожает нравственному самоутверждению человека относительно — в виде вины, абсолютно — в виде осуждения. Тревога есть осознание этой тройной угрозы»⁷³. Тиллих рассматривает различные виды мужества, которые могут противостоять этой тройной угрозе небытия, полагая, что такого рода мужество всегда связано с предельным интересом человека, то есть является своего рода «верой». Такая «вера» есть не теоретическое признание чего-то, вызывающего сомнение, а состояние. Рассматривая подобное мужество, Тиллих выделяет мужество «быть частью», то есть утверждать собственное бытие в соучастии, когда коллектив, в котором человек соучаствует, заменяет ему собственное бессмертие. Такой тип мужества он считает аналогичным стоическому мужеству. «Не вечный покой в Боге, а именно его (человека) безграничный вклад в динамику Вселенной придает ему мужество смотреть в лицо смерти. Для надежды такого рода Бог почти что не нужен. Конечно же, к Богу можно относиться как к гарантии бессмертия, но даже без этой гарантии вера в бессмертие остается непоколебимой. Для мужества быть частью созидательного процесса важно именно бессмертие, а не Бог»⁷⁴. Однако, по мнению Тиллиха, если настаивать на случайном характере всего существующего, то случайным становится и бытие человека, что ведет к возрастанию его тревоги. Поэтому он считает, что «мужество, которое принимает эту тройную тревогу [небытия] в себя, должно быть укоренено в силе бытия, большей, чем сила индивидуально-

го Я и сила мира этого Я. Ни самоутверждение в качестве части, ни самоутверждение в качестве самого себя не выводят человека за пределы многообразной тревоги небытия»⁷⁵. Таким образом, согласно Тиллиху, необходимость веры связана с базисной незащищенностью человека.

В своих трудах Тиллих рассматривает также крайне важную тему встречи мировых религий друг с другом и с секулярными «квазирелигиями», задаваясь вопросом о том, ведет ли встреча одной веры с другой к терпимости, лишенной критериев, или к нетерпимости, где отсутствует самокритика. Всё дело в том, полагает Тиллих, что «если какая-либо группа (как и индивид) убеждена, что обладает истиной, то тем самым она автоматически отвергает все притязания на обладание истиной, которые противоречат ее собственной ... это просто другое определение личной уверенности»⁷⁶. Например, говоря о раннем христианстве, он пишет, что оно считало себя всеобъемлющей религией, полагая, «что всё истинное где бы то ни было в этом мире принадлежит нам, христианам»⁷⁷. Аналогичные представления о божественной истинности своих взглядов часто приводили к нетерпимости при встрече мировых религий. В частности, как пишет Тиллих, в Средние века ислам фанатически насаждался во многих странах, что в свою очередь приводило к нетерпимости и крестовым походам со стороны христианства. Всё это содействовало так называемому «псевдовидообразованию» и созданию так называемых «псевдовидов», описанных американским психологом Э. Эриксоном, когда одна группа людей относится к другой как к враждебному виду, недостойному существования.

Подобную угрозу существованию человечества глубоко прочувствовал Ф.М.Достоевский и ярко ее описал в эпилоге романа «Преступление и наказание». В нем Раскольникову приснилось, как пораженные некими трихинами люди тотчас же становились «бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя такими умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения и народы заражались и сумасшестввовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нём самом и заключалась истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе»⁷⁸.

По мнению известного австрийского этолога Лоренца, в связи с развитием языка и письменности псевдovидообразование культур происходит намного быстрее, чем изменение видов. Так, Лоренц пишет о том, что «если мы попытаемся оценить, чем обязано человечество соревнованию между культурами, то на отрицательной стороне счета стоят ненависть и война»⁷⁹. Американский психолог Эриксон также считает, что «мировые войны показали: прославление псевдовидов может привести к гибели всего человечества как вида, поэтому до создания универсальной технологии необходимо сформировать универсальную человеческую идентичность»⁸⁰.

Понимая глобальную значимость этой проблемы, протестантизм включился в экуменическое движение, с реализуемым в рамках этого движения курсом на при-

знание равноправия всех мировых религий. Так, Тиллих выступает за диалог между религиями, выдвигая принцип дополнительности и полагая, что победа одной религии навязала бы один ответ вместо разнообразных ответов других религий. В этой связи протестантизмом была разработана общая установка, сводящаяся к постулированию «многократного» откровения единого божества в различные эпохи и в различных регионах.

Говоря об опасностях, лежащих на путях культурного развития человечества, Лоренц писал о том, что оно протекает во много раз быстрее развития «природы» человека, что может сделать его врагом культуры. Тиллих высказывает аналогичный упрек христианской религии в недооценке психического строения человека и его нужд, говоря о том, что «вероучительные положения библейской Вести проповедовались в качестве объективной истины, и отвергались всякие попытки соотнести Весть с человеком в его психосоматическом и психосексуальном существовании. И лишь под давлением общественных движений конца XIX века и развития психологии XX века протестантизм стал более открытым для экзистенциальных проблем современности»⁸¹. В то же время, оценивая шансы на будущее культуры, Лоренц считал, что впервые в мировой истории мышление, обретенное нашей культурой благодаря ее естествознанию, дает возможность избежать гибели, постигшей все великие культуры прошлого.

Английский психоаналитик Гарри Гантрип писал о том, что наука также не может обойтись без принимаемых на веру положений. В этой связи можно заметить, что в основе научной индукции лежит неявно принимаемый принцип единообразия процессов природы, согласно которому всё происходит в соответствии с общими за-

конами природы; этот принцип, хотя он и недоказуем рациональным образом, составляет одно из наших главных убеждений. Российский философ Розин, говоря о ценностных суждениях относительно таких объектов, как «Вселенная», «Метагалактика», полагает, что относительно этих объектов «не срабатывают традиционные критерии обоснования естественнонаучного знания — эксперимент и эмпирическая проверка. Во-вторых, исследователям-космологам при построении своих теорий приходится руководствоваться не объективными критериями, а ценностями и индивидуальными предпочтениями, как в гуманитарной науке. В-третьих, Вселенная и Метагалактика, по сути, не могут быть отнесены к физической реальности, космология — к естествознанию»⁸².

Необходимость веры связана и с другой фундаментальной особенностью человека. По мнению американского психоаналитика Генри Кристала, эффективное отрицание нашей смертности и сохранение надежды незаменимы для поддержания нормального функционирования людей, ибо аффективным откликом людей и млекопитающих на опасность, которой нельзя избежать, является филогенетически заданный паттерн капитуляции, который может становиться «самодеструктивной реакцией», приводящей к гибели. «По мере развития, — пишет Кристал, — состояние психической травмы становится всё более всеохватывающим, приводя к собственной капитуляции субъекта перед смертью до точки как психологической, так и физиологической необратимости. ... Неоднократно описывались проблемы массивной психической травмы, возникающие в результате столкновения со смертью и последующих вытекающих из этого событий, которые разрушали целые сообщества людей»⁸³.

Необходимость надежды для сохранения жизни человеком поэтически выражена в чудесных строках песни писавшего по-испански португальского поэта XV–XVI вв. Жила Висенте.

Чем бы жизнь тебя ни дарила,
никогда не теряй надежды,
не смыкай в отчаянье вежды,
а не то твой удел — могила.
Как бы жизнь тебе ни постыла,
как бы всё ни сжигала дотла,
исправляет дурные дела
только в жизни сокрытая сила.
И коль скоро добру после зла
не такая цена, как прежде, —
никогда не теряй надежды
до поры, пока смерть не пришла⁸⁴.

(Перевод А. Наймана)

По мнению Кристала, в пору поздней зрелости в человеке происходит диалектическая борьба между поиском целостности и чувством отчаяния и потери веры в себя. Однако интеграция означает, что человек должен принять неизбежность и необходимость каждого события в своей жизни как объясняемого его причинами.

«Многие люди, — пишет Кристал, — которые пережили тяжелую травматизацию, одержимы вопросами религиозной природы: почему это произошло со мной? Большинство людей не могут смириться с мыслью о сложно обусловленных или случайных событиях, потому что они не могут выносить собственной беспомощности в контроле над своей судьбой. Вопрос, следовательно, стоит таким образом: можно ли, несмотря на всё это, продолжать воспринимать Бога как всемогущую, всеведущую, благожелательную силу,

каким мы его себе представляли? Утвердительно отвечая на этот вопрос, индивид обычно должен прийти к мысли о том, что неблагоприятные события являются наказанием за некоторые “грехи”. Таким образом, мы видим, что наиболее частым результатом несчастья является самообвинение и развитие мазохистских наклонностей»⁸⁵.

Говоря о религиозной значимости атеизма, Рикёр пишет, что он расчищает место для пострелигиозной веры, веры пострелигиозной эпохи. Ницше и Фрейд, по мнению французского философа, создали критику культурных представлений, за которыми скрываются замаскированные желания и страхи. В частности, они критиковали морального бога, предстающего в качестве как бога обвинения и предписания, так и бога утешения. Подобная архаическая рационализация, считает Рикёр, делает из религии не только абсолютное основание морали, но и моральное видение мира, включенное в спекулятивную космологию. Согласно Рикёру, отмена атеизмом морального бога, бога онтоотеологии в качестве глубинного истока наказания и провидения может открыть путь к новой трагической вере, лежащей по ту сторону ностальгии по отцу-покровителю. В ней вопрос стоит уже не о человеке, а о бытии как таковом. Подобная вера лежит по ту сторону и обвинения, и утешения. Она обусловлена нашим усилием утвердить бытие в условиях его нехватки. «Теоретическое предположение о длительном и устойчивом существовании, — пишет Рикёр, — является философским эквивалентом надежды на воскресение. Не случайно Кант называет это верование ожиданием. ... Это же движение заставляет нас переходить от этики к религии»⁸⁶.

К подобной точке зрения в конце своей жизни пришел немецкий философ Макс Шелер. С одной стороны, в результате расширения своих взглядов на философию природы и антропологию он счел невозможным говорить о себе далее как о теисте, что привело его к отходу от католической религии откровения. Сам Шелер привел следующие причины этому своему решению:

«(1) медленное и болезненное осознание того, что даже моя первоначальная антисхоластическая и анти-томистская версия августицианства в действительности несовместима с догматической философией церкви. В конце концов, медленно и болезненно я стал понимать, что отношение к томистской философии как чему-то, что может быть отделимо от церковной догматики, было ошибкой “модернистской” теологии. Ведь сегодня даже онтологическая правильность принципа причинности, метафизические методы и методы Богопознания путем каузального вывода (а не только убеждение, что подобное познание возможно) являются догмами;

(2) угроза индивиду, исходящая от существования институтов, предназначенных для осуществления спасения, подавляющих независимую мысль и ведущих к косности религиозного сознания даже среди верующих;

(3) обожествление основателя религии, введенное в христианстве св. Павлом, — процесс, который исключает его из числа человеческих личностей и в то же время лишает его требования их человеческой значимости, тем самым подрывая смысл личной ответственности;

(4) соединение догматической метафизики с позитивизмом, которые оба губят подлинную метафизическую мысль;

(5) самое страшное оружие: запрещение даже сомнения в пропозициях и делах, касающихся веры, как греховного, запрещение, которое догматизирует и выхолащивает любую правильную метафизику»⁸⁷.

С другой стороны, в конце жизни в своей последней работе — дармштадских лекциях «Положение человека в космосе» (1928) — Шелер приходит к пониманию Бога, который более не являлся «духовным и в Своей духовности всемогущим личным Богом», но становился основанием бытия, которое реализуется в человеке через его верность идеалу «Божественного»⁸⁸. То есть, говоря словами Хайдеггера, человек должен стать «пастырем Бытия», чтобы своими делами вести к приращению и приумножению Бытия.

Схожие мысли высказывал известный французский философ Анри Бергсон. В своем главном труде «Творческая эволюция» (1907) он ввел представление о «жизненном порыве» как начале жизни в целом, который разворачивается во времени, переходя в материю там, где он затухает. Задачей человека, по мнению Бергсона, является развитие и продолжение в бесконечность движения жизненного порыва. Поэтому, согласно французскому философу, «развитие человеческого сознания, которое способно преодолеть узкие границы интеллекта и расширяться до интуиции, постигающей саму сущность жизни, её первоначало, — одновременно и следствие разворачивания жизненного порыва, и гарантия его дальнейшего развития. ... С этой точки зрения именно человек представляет собой цель, смысл эволюции»⁸⁹.

Видный американский психоаналитик Отто Кернберг на состоявшемся в Вене в 1996 г. 1-ом Всемирном конгрессе по психотерапии выступил с докладом «Пси-

хоанализ и религия», в котором подверг резкой критике взгляды Фрейда на природу и сущность религии. По мнению американского психоаналитика, основатель психоанализа идеализировал значение роли разума в установлении нравственных норм общества. Такую позицию Фрейда он считает «иллюзией разума». Работа Фрейда «Массовая психология и анализ человеческого Я», по мнению Кернберга, является сильнейшим аргументом против идеализации основоположником психоанализа человеческого разума. Сегодня аналитикам известно, говорит Кернберг, что в неструктурированных малых группах (от 5 до 17 человек), в больших группах (50–100 человек), занятых совместной работой, а также в массах очень быстро, когда люди не связаны совместной деятельностью, которая бы структурировала их поведение, происходит регрессия к примитивным формам поведения и к уровню примитивной агрессии. В подобном состоянии проявляется действие примитивных механизмов, как-то: 1) расщепление с демонизацией внешних групп; 2) унижение внешних групп, оскорбление их достоинства, лишение человеческого облика, приписывание им бесчеловечности; 3) рационализация собственной агрессивности с проекцией ее на внешние группы, причем собственная агрессивность рассматривается как рациональный ответ на эту проецированную агрессию; 4) регрессия ценностных систем; 5) регрессия и разрушение разумного начала, регрессия интеллекта. То есть происходит злокачественное псевдовидообразование, смертельно опасное для будущего нашей цивилизации.

В результате Кернберг приходит к заключению о необходимости пересмотра позиции Фрейда в отношении религии как иллюзии, которая в будущем будет

заменена разумом. Последующее развитие психоанализа, считает американский психоаналитик, позволило признать религиозность фундаментальной человеческой функцией.

По мнению Кернберга, моральные устои не могут быть выведены из одного только разума, а психологические истоки нашей способности создавать интегрированные ценностные системы не могут свести этот моральный мир лишь к иллюзии. Американский психоаналитик говорит об интеграции системы ценностей, как это имеет место в ходе зрелого религиозного образования. Подобная интегрированная система ценностей, считает он, должна стоять над ценностями отдельного человека, иметь универсальную законную силу для всех людей, охватывать всё человечество, быть понятной и рациональной, опираться на преобладание любви над ненавистью, на любовь к ближнему, любовь к себе, на уважение к себе самому и к другим, на чувство ответственности за эту систему ценностей, стоящую над всеми конкретными законами. Чувство ответственности должны проявить и другие. Оно сочетается с пониманием, милосердием и состраданием, с тревогой и заботой о душах других людей. Чувство ответственности включает понимание неминуемой амбивалентности всех человеческих отношений.

В этой связи Кернберг выделяет важнейшие ценности зрелой религиозности, а именно:

— строгий запрет убийства, продолжающий запрет отцеубийства и детоубийства и опирающийся на него.

— Запрет инцеста в самом широком смысле. Он включает регулирование сексуальных отношений, охраняющее любовь и супружеские пары.

– Терпимость, доверие и надежда на «хорошее» и на «лучшее».

– Доверие к высшей моральной власти или высшему моральному принципу, соответствующему общему идеалу человечества.

– Работа и творчество (креативность) как вклад в создание «доброе» и «хорошего».

– Развитие стремления вновь исправить нарушенное или разрушенное, стремление к реанимации (Д.В.Винникотт).

– Борьба против разрушения.

– Уважение к правам других людей и терпимое отношение к неминуемым проявлениям примитивной агрессии, зависти, жадности и корыстолюбия.

– Способность не стать рабом этих чувств.

Таким образом, Отто Кернберг приходит к выводу о том, что религия является важнейшей составляющей человеческого существования⁹⁰. Во-первых, потому, что она вводит важнейшие моральные принципы поведения, необходимые для выживания человечества. Во-вторых, потому, что вера и надежда на лучшее необходимы для существования человечества.

Пострелигиозная вера в длительность бытия, развитию которой содействовали труды Ницше и Фрейда по сути также связана с необходимостью замены мотива конечности в человеческом существовании мотивом утвердительной бесконечности, чтобы человек смог мыслить себя в терминах длительности, т.е. в горизонте бессмертия, что необходимо для его духовного здоровья.

ПСИХОАНАЛИЗ И ПРОБЛЕМА ТВОРЧЕСТВА И САМОТВОРЧЕСТВА ЧЕЛОВЕКА

Говоря о сходстве психоаналитического истолкования и художественного творчества, Фрейд отмечал в «Исследованиях истерии»: «Меня донныне занимает, что написанные мною истории болезни читаются как повести, ведь это лишает их серьезной научной чеканки. Я должен здесь утешиться тем, что ответственность за этот результат несет скорее самая природа предмета, а не мои предпочтения; локальная диагностика и электрические реакции маловажны в изучении истерии, тогда как представление душевных процессов, привычное для писателя, позволяет мне достичь видения хода истории болезни, применяя незначительное количество психологических формул»⁹¹. При переходе к истолкованию тех или иных произведений искусства, как и при анализе пациентов, основатель психоанализа пытался исходить из неосознаваемых мотивов, которые направляли творчество писателя (герменевтика бессознательного), не задумываясь о том, что возможны другие трактовки его творчества. Такой подход помешал Фрейду понять сущность художественной деятельности и привел к так называемому «дурному» психоанализу про-

изведений искусства, когда фрейдисты-литературоведы за знаками произведения усматривали скрытое сексуальное поведение художника, не представляя того, что возможны иные толкования.

Исследуя взаимоотношение между искусством и фрейдовской систематикой, Рикёр приходит к выводу, что подлинным намерением психоанализа является выход на уровень герменевтики культуры. Однако психоаналитическое истолкование тех или иных произведений культуры, согласно французскому философу, ограничено тем, что их анализ проводится с точки зрения экономики влечений и сопротивлений. Это приводит к тому, что центральным моментом генетического объяснения становится теория иллюзии, где архаическое воспроизводится как «возвращение вытесненного»⁹². Согласно Рикёру, позитивистское представление Фрейда об иллюзии как о чем-то таком, чему не соответствует никакая реальность, вело к недооценке символической функции воображения, которая может приводить к созданию новых смыслов и к психологическому синтезу. «Фантазия, — пишет Рикёр, — в отличие от чисто бессознательного фантазма, обладает способностью интегрировать в единое целое настоящее, заключенное в актуальном впечатлении, инфантильное прошлое и будущее, которому предстоит осуществиться»⁹³. Для понимания создаваемого художником «кладезя символов», по мнению Рикёра, требуется иная методология, отличная от психоаналитической, например, феноменологическая, гегелевская или даже теологическая. «В структуре символа, — пишет Рикёр, — необходимо увидеть основу для других подходов и возможность их сравнения с психоанализом»⁹⁴. В частности, французский философ предлагает

объединить «регрессивный анализ» Фрейда с «прогрессивным анализом» последовательных образов духа в качестве двух аспектов одного и того же процесса творчества. «Не в том ли подлинный смысл сублимации (“регрессивной прогрессии”), — задается вопросом Рикёр, — чтобы вызывать к жизни новые значения, мобилизуя прошлые энергии, первоначально принадлежащие архаическим образам?»⁹⁵

Фрейд рассматривает творчество как продолжение и замену старой детской игры, в которой поэт создает мир и к нему относится очень серьезно, увлеченно внося в него много нового, в то же время, однако, резко отделяя его от действительности. При этом, согласно психоаналитику, творит отнюдь не счастливый человек, а только неудовлетворенный. Так как, чтобы в душе писателя или поэта развился образ, его должны обуревать сильные чувства, вызванные действием нерешенных внутренних конфликтов, на которые ему необходимо отреагировать, чтобы от них освободиться, ибо если бы бессознательное писателя не находило своей реализации в художественной фантазии, то энергия бессознательного тратилась бы на создание невроза. Не случайно Гёте любил говорить, что непреодолимое желание освободиться от собственных душевных мук заставило его написать роман «Страдания юного Вертера». Бунин также писал, что поэт не должен быть счастливым, ибо это «хуже для писания».

Свои конфликты поэт (писатель) может прорабатывать с помощью создаваемых им образов, надеясь (путем проекции и экстернализации) своих героев противоречивыми чертами собственной личности. Чем глубже проработка характеров героев, тем больше вероятность освобождения поэта (писателя)

от конфликтов и достижения им более зрелого отношения к жизни. Так, например, российский психиатр и психоаналитик И.Д.Ермаков, характеризуя творческую манеру Пушкина, пишет о том, что «отзываясь и углубляясь во всякое своё побуждение, умея проецировать его вовне, в форме образов, всматриваясь в них, ища в них правды, художник снова приходит к правильному пониманию себя, а через себя и всего громадного окружающего его мира со всеми его сложностями и запутанностями»⁹⁶. Рикёр также считал, что в телеологической диалектике образы черпают свой смысл из движения тотализации, которое устремляет их вперед за их пределы, что приводит к углублению самосознания, или Духа⁹⁷. При меньшей глубине проработки образов имеет место катарсис и временное освобождение от конфликтов, а при еще меньшем осознании временное облегчение наступает вследствие простого отыгрывания своих эмоций. Так как глубинные конфликты личности поэта (писателя) не прорабатываются достаточно глубоко и всесторонне в последнем случае, то каждое новое жизненное переживание снова может превращаться в патогенное, и для временного оздоровления поэту (писателю) вновь требуется художественное творчество, как об этом писала Лу Андреас Саломе, рассматривающая стихи Рильке как спонтанно найденный и ничем другим не заменимый способ излечения. Фрейд также считал, что человек может находить замену действию в языке, и благодаря этой замене аффект может бытьотреагирован почти столь же эффективно. Если же человек лишен такой возможности, сильные аффекты могут закончиться для него плачевно. Так, Гёте был потрясён гибелью

молодой аристократки Кристель Лассберг, покончившей самоубийством на романтической почве, в картине которой нашли «Страдания юного Вертера».

Говоря о помощи художественного творчества в адаптации к реальности в противовес простому «фантазированию», Х.Хартманн в качестве наиболее важного отличия между ними пишет о том, что процесс художественного творчества является прототипом синтетического решения, в котором всегда имеется тенденция к «порядку». «Такая тенденция к “порядку” неотъемлемо присутствует в каждом произведении искусства, даже когда его содержание или намерение представляет “беспорядок”. Это является, следовательно, еще одним примером “регрессивной адаптации”:

умственное достижение (чьи корни архаические) приобретает новую значимость как для синтеза, так и для отношения к внешнему миру вследствие того, что идет именно окольным путем — через архаическое»⁹⁸. Хартманн также отмечает еще один фактор большой биологической ценности, возрастание подвижности Я в художественной деятельности и в художественном наслаждении, связывая его с подвижностью Я в игре и в комическом. По мнению Хартманна, эта «подвижность» обусловлена свободой от регуляции со стороны внешнего мира. А так как художественное творчество дает доступ к внутреннему миру, оно может также оказывать воздействие на психическую структуру личности художника.

Данные взгляды Хартманна созвучны современному восприятию многими западными аналитиками психики как разновидности паутины, где всё взаимосвязано. Встав на позицию признания всеобщей внутренней связи, можно предположить, что Я, обретая в

процессе художественного творчества более высокую внутреннюю согласованность и гибкость, способно справляться с конфликтами без дополнительной аналитической терапии. Собственно говоря, психоанализ также содействует достижению пациентом большей гибкости и внутренней согласованности, ибо с герменевтической точки зрения психоанализ представляет собой процесс дескриптивного конструирования, в ходе которого «аналитик и пациент совместно работают над созданием всё более сложных, связанных и совершенных версий истории жизни пациента»⁹⁹.

Однако следует сказать, что сильные чувства зависти, восходящие к фрустрированным и неблагоприятным взаимоотношениям с первичным объектом (лицом, осуществляющим уход, обычно матерью), ведут как к негативной терапевтической реакции в психоанализе, так и к удушению творческого процесса. Такие пациенты пугаются всякого очевидного прогресса в ходе лечения, обостряющего их неконтролируемую зависть к успехам аналитика. Что касается творчества, то, по мнению М.Кляйн, зависть к творческой способности — это главный элемент, разрушающий творческий процесс. «Порча и разрушение первоначального источника добра скоро ведет к разрушению и нападению на детей, которых содержит в себе мать, что ведет к превращению хорошего объекта во враждебный, критический и завистливый. Фигура Сверх-я, на которую проецируется сильная зависть, становится особенно преследующей и препятствует процессам мышления и любой продуктивной деятельности и, в конце концов, творчеству»¹⁰⁰.

Столкнувшись с проблемой, вызванной желанием пациентов разрушать и уничтожать благополучный, а не фрустрирующий объект из-за присущих им реакций

зависти, современные психоаналитики пришли к выводу, что зависть — это чувство, которое может появляться во время сложного процесса образования жизненной схемы «давать и брать», где одинаково существенна роль как дающего (родителя), так и получающего (ребенок). Возникновение зависти, по их мнению, тесно связано с проблемой отъединения, сепарации от матери. Только что «отделившийся» объект является всемогущим владельцем всего самого доброго, без чего ребенок не может жить, поскольку ему грозит опасность распада. С этой точки зрения зависть понимается как некая примитивная защитная реакция, «которая пытается уничтожить объект, когда он становится источником невыносимых переживаний унижения и беспомощности. Лишь уничтожение — вычеркивание такого объекта может уменьшить невыносимую боль. Для ума ребенка опасен не только объект, который уходит и которого больше нет, но и объект, который хотя и есть, но не отвечает его нуждам»¹⁰¹. Если сложности в отношениях между матерью и ребенком проявляются достаточно часто и интенсивно, то через переносную экстернизацию зависть может включиться во все более поздние отношения. Завистливый человек постоянно находится в трагической коллизии, ибо любой человек, превосходящий его в каком-либо отношении, порождает в нем депрессивное чувство того, что по сравнению с ним он не имеет никакой ценности, и это возбуждает в нем невыносимую боль и желание унижить и уничтожить благополучный объект. К.Хорни писала о том, что игнорирование личности другого человека частично является выражением глубинной враждебности невротика к людям, наиболее частое проявление которой — презрение и зависть, ибо у человека, страдающего не-

врозом, разрушительный аспект сильнее созидательного: для него важнее видеть других побежденными, чем преуспеть самому.

Данные размышления можно было бы подытожить, высказав предположение, что неспособность к установлению удовлетворительных объектных отношений в первые годы жизни делает человека во многом асоциальным существом с ярко выраженной потребностью в сверхкомпенсации. Он заботится единственно о собственных узкокорыстных интересах, руководствуясь чисто формальным рассудочным мышлением, в то время как человек, благоприятно прошедший этот период, развивает гармоничные и здоровые отношения с объектным миром и находится на пути превращения в человека разумного, творческого, для которого забота о своем будущем и будущем своего потомства неразрывно связана с заботой об общем благе.

Успешный психоанализ снимает накал страстей человека, делает его более здоровым, но одновременно лишает его стимула для поэтического творчества, изымая из его души огонь конфликтов, переплавляемых им в творчество. Именно об этой опасности рассказала Лу Саломе своему кенигсбергскому пациенту в ходе анализа. «Однажды, — говорила Лу, — мы сидели с Рильке в поезде и играли в свободные ассоциации. Вы говорите слово, и партнер говорит любое слово, какое придет в голову. Мы так играли довольно долго. Неожиданно мне пришлось в голову объяснить, почему Рильке захотел написать свою повесть о военной школе, и я сказала ему об этом. Я объяснила ему природу бессознательных сил, которые заставляют его писать, потому что они были подавлены, когда он был в школе. Он сначала засмеялся, а потом стал серьезным и сказал,

что теперь он вообще не стал бы писать эту повесть: я вынула её из его души. Это поразило меня, тут я поняла опасность психоанализа для художника. Здесь вмешаться — значит разрушить. Вот почему я всегда отговаривала Рильке от психоанализа. Потому что успешный анализ может освободить художника от демонов, которые владеют им, но он же может увести с собой ангелов, которые помогают ему творить»¹⁰². Данная дилемма может приобретать трагическую окраску, как это видно на примере известной писательницы Вирджинии Вульф, впоследствии покончившей жизнь самоубийством. Её муж, Леонард Вульф, не позволил ей быть проанализированной, так как опасался, что вместе с прекращением её заболевания могло бы прекратиться и её творчество¹⁰³. В этой связи интересно отметить, что Фрейд высказал аналогичную точку зрения. Когда к нему на консультацию пришел поэт Бруно Гец с жалобами на тяжелую, похожую на мигрень головную боль, не поддающуюся никакому лечению, Фрейд внимательно его выслушал, а затем принял решение не анализировать молодого человека. Фрейд полагал, что поэт «должен сохранить свой сложный внутренний мир и продолжать писать стихи. Головную боль следовало лечить медикаментами»¹⁰⁴.

ПРОБЛЕМА Я В ПСИХОАНАЛИЗЕ И В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

За последнее столетие в психоанализе и современной западной философии разрабатывались различные концепции зарождения и последующего развития собственного Я вследствие той громадной значимости, которую играет фундаментальная способность отображения себя (самосознание) для всякого познавательного акта и всякого явления субъективной реальности. В данном разделе описываются особенности процесса зарождения и становления Я, развитие самосознания, а также проводится отличие между понятием Я как особой психической структуры и понятием личности как переживающего субъекта и инициирующего действия агента.

В статье «Исчезающий некто: Кьеркегор, стыд и Я» Бенджамина Килборна¹⁰⁵, доктора философии, антрополога, психоаналитика, члена Международной психоаналитической ассоциации (Массачусетс, США), исследуется возможность утраты человеком своего Я из-за отсутствия собственной меры для ориентации, некоего интернализованного стандарта меры, Идеала Я, каким для Кьеркегора является Бог, а также из-за отсутствия других людей, от которых можно было бы

получить ориентацию для себя. Автор интерпретирует понятие «греха» в произведении Кьеркегора «Болезнь к смерти» как понятие «стыда», а не «вины», поскольку стыд, по его мнению, представляет собой намного большую угрозу для ориентации, чем вина, которая может помогать ориентации. Как пишет Килборн в статье «Дилеммы Сверх-Я», «при вине присутствует знание того, кто делает что-то кому-то: человек чувствует вину за то, что сделал нечто кому-то. По контрасту, стыд в большей степени проистекает из собственной беспомощности; следовательно, стыд характеризуется неспособностью опознать “врага”, за исключением чувства дефективности собственного Я, или проявляется в некой форме расщепления. ... При стыде ... наличествует лишь чувство дезориентирующей неудачи, в связи с которым невозможно приобрести какой-либо ориентации»¹⁰⁶. Автор уточняет, что при душевной травме, вызывающей жгучий стыд, происходит, скорее, «взбалтывание опыта» в качестве защиты от непереносимых представлений, что приводит человека к чувствам «безжизненности» и «омертвелости»; это напоминает описание Кьеркегором в книге «Болезнь к смерти» отчаявшегося Я, которое может только строить воздушные замки и общаться с воображаемыми собеседниками, в то время как по сути оно есть «ничто». Такая защита от чувства стыда, по мнению автора, может не замечаться, поскольку является частью фантазийной системы, которая способна поработить всё мышление, порождая глубокое чувство изоляции от остальной части человечества, не дающее человеку возможности переживать себя как единое целое. Функцию защиты может выполнять идентификация с агрессором, влекущая за собой исчезновение Я. «Идентификация с агрессором»

ром, — пишет Килборн, — позволяет субъекту использовать фигуру сильного человека для защиты от дезинтеграции, а также от стыда беспомощности. Стыд служит изгнанию боли посредством изгнания Я»¹⁰⁷.

Здесь мы подходим к другому базисному определению Я, данному Кьеркегором в книге «Болезнь к смерти»: «Я — это отношение, относящее себя к себе самому»¹⁰⁸, которое, по мнению датского философа, столь чревато утратой связности у большинства людей. «Но сколь редки те люди, — пишет Кьеркегор, — чье внутреннее сознание сохраняет непрерывность»¹⁰⁹. Здесь, следовательно, речь идет о чувстве связности Я, которое может нарушаться.

Согласно авторам интерсубъективного подхода в психоанализе, американцам Р.Столору, Б.Брандшафту и Д.Атвуду, следует проводить четкое различие между более узким и специфическим понятием Я как психологической структуры, с помощью которой переживание себя приобретает связность и непрерывность во времени, и понятием личности как обладающего способностью субъекта и иницирующего действия агента. Данные авторы считают переживание личной инициативы основной составляющей прочно консолидированной Я-организации. По их мнению, «личность, чей опыт Я подвергся фрагментации, стремится восстановить самоощущение слитности Я»¹¹⁰. В этой связи они вводят понятие Я-объекта как специфической способности родителя откликаться на всю совокупность переживаний ребенка, которая понимается как класс функций поддержки, восстановления и трансформации опыта Я. Особая связь с Я-объектом необходима для поддержания, восстановления или укрепления организации опыта Я в ходе аффективного развития и его

срывов, описываемых с позиций интерсубъективности. «Потребность в Я-объектной связи, — полагают авторы, — коренным образом сопряжена с потребностью в созвучной откликаемости на аффективные состояния на всех фазах жизненного цикла. Опыт такой настройки крайне необходим для поступательного процесса дифференциации Я и укрепления веры в ценность собственного восприятия реальности»¹¹¹. При этом основной источник конфликта они видят в столкновении аффективных состояний, вызванных процессами дифференциации Я, и не менее насущных потребностей в сохранении жизненно важных отношений с родителями, входящих в противоречие с процессами дифференциации.

Данные взгляды созвучны представлениям К.Хорни, которая также считает, что особенно большую роль в невротическом развитии личности играют взаимоотношения с родителями в детстве, поскольку ребенок изначально беспомощен, зависим от взрослых. По мнению Хорни, в человеке, неотягощенном неврозом, неотъемлемо присутствуют эволюционные силы, которые побуждают его реализовывать присущие ему потенциальные возможности. Однако неблагоприятные воздействия могут не позволить ребенку расти в соответствии с его индивидуальными потребностями и возможностями. В целях интеграции своей личности раздираемый внутренними противоречиями невротик создает идеализированный образ Я, усиливающий его чувство собственной значимости и превосходства над другими. Самоидеализация неизбежно вырастает в поиск славы. Базисное отличие между здоровыми побуждениями и невротическими стремлениями к славе заключается в вызывающих их силах. Жизненные силы реального Я побуждают человека к самореализации. Поиск же сла-

вы проистекает от потребности реализации идеализированного Я. При этом человек невольно превращает свои невротические потребности в невротические притязания. Характерные черты таких людей: эгоцентризм, отрыв от реальности и мстительность. Так как эти притязания являются гарантией будущей славы, невротик тратит всю свою энергию на их утверждение, а тем временем реальная жизнь теряет для него интерес. Чем более в человеке преобладает стремление осуществить идеализированное Я, считала Хорни, тем в большей мере долженствование становится единственной движущей силой, побуждающей его к действию. И это действие приобретает навязчивый характер.

Невротическое развитие, начатое в ранней неблагоприятной семейной обстановке, ослабляет самое ядро человеческого существа. Человек становится отчужденным от себя и разделенным, раздвоенным. Его самоидеализация является попыткой устранить такое состояние, но вместо прочной самоуверенности она ведет к появлению невротической гордыни. Эта болезненная гордыня непрочна по сравнению со здоровой гордостью и покоится на совершенно иных основаниях, которые относятся к прославленной версии собственного Я или поддерживают её. Так описывала Хорни ход невротического развития, которое начинается в самоидеализации и эволюционирует с неумолимой логикой и вытекающей из неё трансформацией ценностей в феномен невротической гордости. При этом реальное Я становится жертвой гордости идеализированного Я.

Ненависть к себе — существенно важная характеристика каждого невротика: он находится в войне с самим собой. Ненависть к себе не только является результатом самопрославления, но и служит его поддержа-

нию. Более того, она побуждает реализовать идеализированное Я и добиваться на этом возвышенном уровне полной интеграции путем искоренения конфликтных элементов. Ядро такого отчуждения невротика от его реального Я составляет его отстраненность от собственных чувств, желаний и мнений, утрата им ощущения того, что он является активной определяющей силой в собственной жизни. Это потеря им ощущения себя органическим целым.

Похожие мысли относительно краха развития собственного Я высказывал известный американский психоаналитик Х.Спотниц при описании механизмов шизофрении. По мнению Спотница, шизофрения является организованной психической ситуацией, структурно сложной, но психологически неуспешной защитой от деструктивного поведения, первичными факторами которой являются агрессия, защита объекта, на которого она направлена, и принесение себя в жертву. Иными словами, мы имеем здесь дело с неразряженной энергией. Если ребенок во взаимоотношениях с матерью испытывает чрезмерную фрустрацию и в то же время рассматривает ухаживающий за ним объект (обычно мать) как крайне ценный, а потому делает всё возможное, чтобы сдержать направленную против него агрессию, то её накопление в застойном психическом аппарате обеспечивает оптимальное состояние для развития шизофренической реакции. Таким образом, согласно Спотницу, в основе шизофренической реакции лежит крайне сильное побуждение разрушить фрустрирующий объект, а также принесение своего Я в жертву¹².

Оригинальную концепцию развития собственного Я мы находим у финского аналитика В.Тэхкэ. Он считает, что вначале у младенца «думает» тело, защищая его от

организмического напряжения. Затем в дело вступает психика, поставляя ему галлюцинаторные удовлетворения и на ощупь пробиваясь к более надежному поставщику удовольствий. Наконец, после установления дифференциации собственного Я и объекта, вся «озабоченность» младенца направлена против угрозы утраты данной дифференциации. Причем Тэхкэ уравнивает собственное Я с «активно воспринимающей и функционирующей организацией психики, посредством которой индивид имеет возможность воспринимать себя как существующего и живущего в такой же мере, как наблюдать эмпирически отдельный внешний мир и взаимодействовать с ним»¹¹³. Таким образом, Тэхкэ рассматривает собственное Я как структурную организацию, внутри которой развивается психика и посредством которой переживается субъективное чувство собственного бытия в мире.

После первичной дифференциации собственного Я и объекта ребенок, согласно Тэхкэ, проходит через период функциональных селективных идентификаций, в ходе которых он всё в большей мере овладевает функциями объекта и в этом отношении становится независимым от ухаживающего за ним лица. Следующие эволюционные достижения ребенка, по мнению финского аналитика, связаны с процессом оценочно-селективных идентификаций, в ходе которых интроецируются характерные черты идеального образца и происходит идентификация с ними. Одновременно с этим возникают информативные идентификации, делающие возможными разделяемые переживания и эмпатическое понимание.

До установления собственной идентичности ребенок, по мнению Тэхкэ, использует различные интродективно-проективные защитные действия для

предотвращения угрозы дезинтеграции собственного Я. После установления константности собственного Я и объекта в действие вступает фактор вытеснения, цель которого — воспрепятствовать осознанию несовместимых психических содержаний. Активное использование вытеснения дает начало динамическому бессознательному и порождает первые интрапсихические конфликты.

В силу тех или иных неблагоприятных обстоятельств психическое развитие ребенка может быть нарушено и задержано на любой стадии. Если происходит утрата дифференцированности между собственным Я и объектами, мы будем иметь дело с психозом, а при остановке развития на стадии функционально-селективных идентификаций — с пограничным индивидом, у которого нет интегрированных образов своего Я и объекта. Так как пограничные индивиды не смогли достичь индивидуальной идентичности, у них отсутствует единообразие и непрерывность в переживании собственного Я, необходимые для саморефлексии, а также для надежного чувства линейного времени.

Данные взгляды Тэхкэ созвучны представлениям Бергсона, согласно которым длительность, представляющая собой одновременно и содержание, и форму сознания, является «своего рода органическим синтезом, внутренней организацией элементов, состояний сознания, которые не рядопологаются, а проникают друг в друга; в длительности есть последовательность, восприятие которой непременно предполагает наличие памяти, соотносящей настоящее с прошлым»¹¹⁴. Отсутствие в сознании пограничных индивидов непрерывного взаимодействия прошлого с настоящим и будущим, то есть темпоральности, и приводит к нарушению

ям единства сознания, порождая поверхностное Я, которое Бергсон считал лишь суррогатом подлинного, глубокого Я.

У Хайдеггера также будущее, прошедшее и настоящее сущностно взаимосвязаны и представляют собой экстатическое единство произошедше-длящегося будущего, которое Хайдеггер называет темпоральностью, или «экзистенциальной временностью». В отличие от Гуссерля, согласно которому Я это то, что конституируется в последовательности актов сознания, что дает основателю феноменологии возможность представлять Я как предмет, необходимая сущность которого может быть определена в отрыве от вопроса о его существовании, Хайдеггер полагает, что сущность Я заключена в способе его бытия, в его отношении к своему бытию. Поэтому Хайдеггер вместо Я говорит о Dasein, в своей временности раскрывающем себя из будущего и обнаруживающем своё прошлое, которое совместно с будущим актуализирует Dasein в настоящем. У Хайдеггера Dasein должно обрести свою самость, пройдя путь от исходного неопределенного «со-бытия», или повседневного бытия, которое предписывается ему и решается за него другими людьми, до бытия самостью. Такой несобственный способ анонимного и безличного бытия немецкий мыслитель обозначает термином «люди» (das Man) как «пустой», повседневной самости и считает способом потери себя в безличной повседневности. «Однако такой “несобственный” способ бытия среди “людей” образует своего рода первоначальное основание, исходя из которого только и может быть в дальнейшем достигнуто “собственное” самобытие: “собственное” бытие есть не что иное, как модифицированное “несобственное” повседневное бытие в мире»¹¹⁵. Для этого, согласно Хайдеггеру, Dasein необходимы как «забегание вперед», в возмож-

ность или невозможность нашего существования, так и «решимость», то есть онтологически определенное в страхе конечности, освобожденное от болтовни, через «зов совести» понимание.

Другой важнейшей характеристикой Я является понятие «самосознания». Декарт считал самосознание единственным достоверным, несомненным знанием, лежащим в основании всей системы знания. Согласно Канту, одновременность и последовательность являются главным условием любого синтеза представлений, а трансцендентальное единство апперцепции, утверждение «я мыслю», которое должно сопровождать все мои представления, является гарантом их объективности и вместе с тем их основанием. По мнению Гегеля, Я есть процесс отношения духа к себе, постигаемый как абсолютная отрицательность, как свет, обнаруживающий и себя, и другое. «Только поскольку я оказываюсь способным постигать себя как Я, — пишет Гегель, — другое становится для меня предметным, противопоставляется мне»¹¹⁶. Именно в этом отличии от противопоставленного Я независимого другого Я открывается самому себе. Гегель говорит о непосредственном самосознании, предметом которого является одно только Я, которое содержит отрицание не только в себе, но и вне себя, как внешний предмет, как «не-Я», и поэтому является сознанием. На первой ступени своего развития самосознание, согласно Гегелю, проявляется как вождение, направленное на внешний объект, в котором оно ищет своего удовлетворения, однако не может знать себя в другом как самом себе, поскольку другое есть для него непосредственное другое наличное бытие. По мнению Гегеля, непосредственное самосознание имеет в своей телесности как чувство самого себя, так и своё

бытие для других. Подлинное же самосознание, выражение которого есть Я=Я, является основанием сознания. Достигая всеобщности, снятия особенностей нашей самости, самосознание становится разумом.

Американский психоаналитик Дэниэл Стерн, исследующий межличностный мир ребенка в рамках нового представления о единстве тела и психики, пишет о первичном сознании – соединении в конкретный момент времени внутреннего объекта и витального фонового вклада тела, лишенном саморефлексии, вербализации и существующем лишь в настоящий момент; помимо ребенка, его можно приписать другим высшим животным. Согласно Стерну, «вклад тела позволяет специфицировать, что именно вам принадлежит переживание интенционального объекта»¹¹⁷. Эта точка зрения созвучна представлению французского феноменолога М. Мерло-Понти о феноменальном теле как осуществляющем синтез и делающем возможным восприятие объекта, с помощью которого чувства переводятся одно в другое, не нуждаясь в переводчике и не обращаясь к мысли, так как перцептивный синтез находит опору в дологическом единстве телесной организации¹¹⁸. При этом Мерло-Понти считает, что обладать сознанием значит обладать фигурой на фоне и что движение – наилучший способ отличения фигуры от фона¹¹⁹.

В то же время, по мнению известного нейрофизиолога Э. Голдберга, ученика Александра Лурии, животные, кроме высших приматов, не обладают самосознанием. Например, собаки лают на своё отражение в зеркале, воспринимая его как другое животное, в то время как высшие приматы относятся к своему изображению в зеркале как к себе. Согласно американскому исследователю, «эксперименты показали, что понятие Я, которое является

решающим атрибутом сознания, возникает только у высших приматов. И только у высших приматов префронтальная кора занимает ведущее положение в мозге»¹²⁰. Здесь мы сталкиваемся с необходимостью обратиться к рассмотрению строения мозга человека в сравнении с мозгом других животных, поскольку, по справедливому замечанию российского нейрофизиолога П.В.Симонова, одного из создателей информационной теории эмоций, «любая концепция, претендующая на объяснение принципов организации поведения, должна быть сопоставима с анатомическим строением мозга»¹²¹.

Согласно Голдбергу, правое полушарие мозга ответственно за решение новых ситуаций, а левое связано с управлением рутинными вещами и процессами. Существует непрерывная циркуляция информации от правого полушария к левому. При этом высшие отделы мозга, связанные с новой корой (неокортексом), начинают развиваться у млекопитающих и достигают своего высшего развития в лобных долях человека. Лобные доли, считает Голдберг, реализуют управляющие функции, являются средоточием интенциональности, предвидения и планирования, а также определяют нас как социальных существ. Биологически зрелость лобных долей наступает с началом взрослости, когда заканчивается миелинизация* проводящих путей, делающая коммуникацию между различными частями мозга более быстрой и надежной.

Именно целостность правого полушария и лобных долей, по мнению американского исследователя, решающе важна для ощущения своего Я, своей идентичности. Новая кора (неокортекс) состоит из четырех ос-

* Миелин — вещество, образующее мягкотную (миелиновую) оболочку так называемых нервных волокон. Выполняет роль изолятора.

новных долей, каждая из которых связана со своим типом информации: затылочная доля связана со зрительной информацией; височная доля — со звуками; теменная доля — с тактильной информацией; лобная доля — с движениями. Причем большинство сенсорных проводящих путей в мозге пересекается, что создает основу интермодального восприятия. Префронтальная кора прямо взаимосвязана с каждой функциональной единицей мозга, как бы содержа в себе карту всей коры. Эта её особенность, согласно Голдбергу, может быть главной предпосылкой сознания, «внутреннего восприятия», так как эволюция сознания шла параллельно эволюции префронтальной коры (места конвергенции всех его нейронных субстратов).

В ходе эволюции, считает американский исследователь, акцент сместился с мозга, наделенного жесткими, фиксированными функциями (таламус), к мозгу, способному к гибкой адаптации (кора). «Все корковые области, — пишет Голдберг, — каким-то образом репрезентированы в лобных долях. ... Это позволяет им знать, где хранится какой тип информации, но не саму специфическую информацию. При контакте с соответствующими частями мозга лобные доли обеспечивают поступление памяти (энграммы) путем активации тех нейронных путей, в которых энграмма заключается»¹²². Процесс развития воли, интенциональности сознания и самосознания шел параллельно развитию лобных долей. Причем самосознание, согласно американскому исследователю, появляется в ходе эволюции поздно, возможно, впервые во II тыс. до н.э.

По мнению Голдберга, «приблизительно одновременное развитие управляющих функций и языка было крайне благоприятным для адаптации. Язык предостав-

лял средства для создания моделей, а управляющие функции – средства для манипулирования с моделями и проведения операций над ними. ... Соединение развития языка с управляющими функциями могло быть определяющей силой, стоящей за квантовым скачком, ознаменовавшим возникновение человека»¹²³. Голдберг завершает свое исследование выводом о том, что результатом прихода коры на эволюционную сцену и ее развития стал экспоненциальный рост вычислительной мощи мозга, кульминацией чего стало сознание.

После описания анатомического строения мозга человека, которое позволяет ему испытывать интермодальные восприятия, вернемся к началу формирования собственного Я (или самости) младенца. По мнению американского исследователя Стерна, интермодальное восприятие позволяет младенцу интегрировать различные переживания собственного (телесного) Я и другого. Кроме того, сенсомоторная, чисто аффективная память первого года жизни, связанная с телом, обеспечивает непрерывность переживания телесного Я во времени. Данные взгляды Стерна созвучны представлениям Мерло-Понти, который писал о Я-характере тела как моего тела и о социальности тела в качестве межтелесности. Согласно Стерну, «интераффертивность может быть первой, всеобъемлющей и самой важной формой разделения субъективных переживаний»¹²⁴. Американский исследователь выдвигает модель слоев в развитии собственного Я, а именно: ощущение появляющегося Я (0–2 мес.); ощущение ядерного Я (2–6 мес.); ощущение субъективного Я (7–15 мес.); ощущение вербального Я (позднее) – каждое из которых характеризуется своими основными инвариантами переживания. Например, взятые вместе пе-

реживания Я как авторства, связности, аффективности и истории образуют *ощущение ядерного Я*, тогда как *ощущение вербального Я* связано со способностью младенца создавать разделяемые смыслы в отношении Я и мира. Согласно Стерну, любое ощущение Я, будучи сформировано, функционирует и сохраняет активность на протяжении всей жизни. Американский исследователь описывает различные способы самоощущения, например, *ощущение Я как центра* инициативы, отсутствие которого может приводить к параличу активности; *ощущение телесного Я*, без которого может наступить фрагментация телесных переживаний, деперсонализация; *ощущение собственной непрерывности*, без которого может наступить временная диссоциация; *ощущение аффективности*, без которого могут наступать диссоциированные состояния. В то же время, по мнению американского исследователя, речь создает расщепление в переживании Я, ибо она образует разрыв между межличностным переживанием как прожитым и как представляемым, раздробляя интермодальное глобальное переживание. Именно так, согласно Стерну, может начать развиваться «ложное Я», когда «некоторые переживания Я избираются и усиливаются, поскольку они соответствуют потребностям и желаниям другого человека»¹²⁵.

Согласно Кристалу, одному из создателей генетической теории развития аффектов, они могут представлять собой несимволическую, компьютероподобную систему обработки информации, которая первична по отношению к когнитивной обработке данных. Кристал, рассматривавший аффекты с точки зрения переработки информации, выделял следующие их компоненты: *когнитивный* (или идеаторный), *экспрессивный*

(или физиологический), а также *гедонический*, обусловленный тем, что эмоции связаны с чувствами удовольствия или страдания, придающими им мотивационную роль. Вдобавок к этим трем компонентам аффектов существует четвертый, *активирующий*, который оказывает непосредственное влияние эмоций на уровень активации и скорость реакций всего организма. Аффекты эволюционируют по двум линиям: это аффективная дифференциация и аффективная вербализация с сопутствующей десоматизацией. Развитие языка и символизации — фундаментальное событие в развитии аффективной дифференциации, которое приводит к тому, что язык становится предпочитаемым способом обращения с аффектами. Из этого следует важнейшая роль окружающих ребенка людей, в особенности матери, которая помогает ему осознавать и различать разнообразные и меняющиеся аффективные состояния, что в конечном счете позволяет ему использовать собственные эмоциональные реакции как Я-сигналы. Здесь кстати вспомнить высказывание Мерло-Понти о том, что «страсти и формы поведения придумываются, как и слова»¹²⁶. При этом аффекты, по мнению Кристала, следует рассматривать в качестве прилагательных, описывающих переживание Я, или наречий, описывающих способ действия Я. Однако всё это происходит далеко не сразу, ибо аффекты должны достичь значительной степени дифференциации, прежде чем стать достаточно специфически выраженными для вербализации, что чаще всего происходит в подростковом и юношеском возрасте.

Согласно Кристалу, каждый человек сталкивается в своей жизни с задачей достижения интеграции собственной психики. При этом всё то, что в человеке переживается как «не-Я», вытесняется: «...то, что не вос-

принимается сознательным образом как часть саморепрезентации, оказывается функционально вытесненным, даже если оно сохраняет качество понимания»¹²⁷. По мнению американского исследователя, выбор лежит между принятием собственного Я и своего прошлого или отчаянием. Однако поддерживать осознание своей целостности всегда трудно, потому что это влечет за собой признание сознательной и позитивной ответственности за свою жизнь.

Здесь мы переходим к понятию личности как переживающего субъекта и иницирующего действия агента. Так, Рикёр определяет личность как очаг позиций, субъект вовлечения. В своих работах он, наследуя идеи французского персонализма, делает акцент на понятии личности, считая данный концепт более перспективным для философских исследований, чем понятия субъекта или человеческого Я. В какой-то мере это происходит потому, что французский философ изначально рассматривает субъекта как зрелое Я, способное быть хозяином себя, а также сохранять дистанцию по отношению к собственным желаниям и возможностям. Согласно Рикёру, благодаря верности делу личность обретает собственную идентичность, которая никак не связана с неизменностью. Подобную идентичность, свидетельствующую о долге человека перед своим прошлым и о верности его своим обязательствам, Рикёр обозначает словом «самость» и называет повествовательной идентичностью. Без повествовательной идентичности «проблема личной идентичности не может быть решена; в противном случае мы либо полагаем, что субъект всегда идентичен самому себе, либо считаем самоидентичность субъекта субстанциалистской иллюзией. Человеческая “самость” может

избежать этой дилеммы, если её идентичность будет основана на временной структуре, соответствующей модели динамической идентичности»¹²⁸. Французский философ также считает, что телесность индивида исключительно важна для укрепления самоидентичности личности.

Наиболее глубокое исследование значимости тела было проведено другим французским феноменологом, Мерло-Понти, который писал о Я-характере тела как моего тела, говоря о том, что оно является активно-пассивным (видящим и видимым), а также жестом и маской в себе. Он писал об обоюдном включении и влечении (хиазме) видящего и видимого тел, при котором «моё видящее тело поддерживает это видимое тело и вместе с ним всё остальное видимое»¹²⁹, а также о нашей открытости миру и рефлексивности благодаря телу, которое приводит к нашему удвоению, создавая «между» — между моим телом и мной. Вследствие этого, по мнению французского исследователя, мы как телесные существа никогда не являемся в полной мере хозяевами того, что с нами происходит, ибо, хотя нечто центростремительно исходит из нас, не мы являемся всецело инициаторами происходящего. Подобная анонимность того, что с нами происходит, согласно Мерло-Понти, проистекает оттого, что воспринимающее и действующее тело никогда не индивидуализирует и не персонифицирует себя в полной мере. Французский исследователь вводит понятие хабитуального тела как тела с накопленным опытом или накопленными телесными схемами, полагая, что многими нашими знаниями и умениями мы обязаны хабитуализации, то есть приобретению нами в ходе повторяющихся действий привычек и навыков. По мнению Б.Вальденфельса,

немецкого исследователя творчества Мерло-Понти, хаби́туализация лежит также в основе способов восприятия, выражения чувств, стилей речи, эротических ритуалов, а также самого Я, «в котором и пережитое с перенесенным оставляют свои телесные следы. Я, переживающее себя в качестве Я, — это не всего лишь формальная исходная точка, а, говоря словами Фрейда, “осадок установленных отношений с объектами”. И бессознательное ведет свою скрытую игру, выражающуюся в телесных симптомах, с помощью которых тело вырабатывает свой собственный язык. Анонимность телесных процессов тесно связана с пассивностью, поскольку то, что со мной случается и приводит меня в движение, я не могу приписать тому, кто это инициирует»¹³⁰. Здесь уместно привести точку зрения Тэхкэ, согласно которому «идентификация не сохраняет психически переживаемую связь с объектом, но трансформирует аспекты этого объекта в структуры собственного Я, которые имеют уже историческую, а не эмпирическую связь с объектом. Структура, созданная функционально-селективными идентификациями, представляет собой память о функциональном объекте как об обезличенном осадке, а её установление является одним из объяснений преэдиальной амнезии»¹³¹.

Мерло-Понти говорит о социальности тела как о межтелесности, ведущей к переплетению (хиазме) наших взаимодействий, при котором происходит проникновение собственного в чужое и чужого в собственное. «Хиазма на месте Для-другого, — пишет французский исследователь, — это значит, что нет даже соперничества между мной и другим, но есть со-действие. Мы действуем как одно действующее тело»¹³². В силу подобного переплетения Мерло-Понти считает несосто-

ятельной формулу Я-другой, говоря о том, что сама эта проблема присуща западноевропейской философии, возникшей после того, как полиморфное восприятие было заменено евклидовым, связанным с каузальным мышлением, которое всегда является видением мира извне, с точки зрения зрителя мира¹³³.

По мнению канадского философа М.Маклюэна, замена полиморфного восприятия евклидовым была связана с интенсифицированием воздействия зрения и подавлением всех прочих чувств в связи с введением фонетического алфавита, в ходе отделения перцепта и концепта друг от друга. «Важнейшей функцией нашего чувства зрения, — пишет исследователь, — является изоляция фигуры на её фоне ... это выдающееся качество присуще одному только зрению: ни одно из прочих чувств не способно подавлять, вытеснять фон в ходе изоляции и выделения фигур»¹³⁴. Он полагает, что новое евклидово визуальное пространство, являющееся чисто ментальным, было во всех отношениях антитечно традиционному геоцентрическому сферическому универсуму, представляя собой бесконечное вместительное, линейное и континуальное, гомогенное и равномерное. В соответствии с таким визуальным пространством, согласно канадскому философу, была разработана абстрактная метафизика, отсекавшая нас от восприимчивости к фону, к бытию как первооснове всего сущего. Однако подобное механистическое мировосприятие оказалось неадекватным и было со временем заменено полевым и мозаичным подходом благодаря тому, что представление о материальном объекте в качестве фундаментального понятия физики постепенно было заменено концепцией поля. Вследствие этого, по мнению Маклюэна, произошло возвра-

шение от абстрактного визуального миропорядка к текучему и динамичному аудиотактильному гештальту, к взаимодействию фигуры и фона. В этой связи характерно высказывание Мерло-Понти о том, что имеются только пересекающиеся поля [«моё тело является самым полем, то есть ощущаемым, которое является размерным из самого себя, универсальным масштабом»¹³⁵] в поле полей [«Мир есть поле, и на этом основании он всегда открыт»¹³⁶], где интегрированы «субъективности», и что перцептивное в смысле не-проективного, вертикального мира всегда дано вместе с ощущением, вместе с феноменальным¹³⁷.

Данные взгляды Мерло-Понти перекликаются с представлениями таких мыслителей XX в., как М. Бубер и Г. Марсель, глубоко исследовавших би-субъективную коммуникацию. В частности, Бубер проводил различие между «функциональным» отношением рационалистически-сциентистского типа, характерным для естественных наук, и диалогическим, личностным отношением к человеку, которое он называл отношением Я-Ты, в отличие от функционального отношения Я-Оно, где активен только субъект, о чем свидетельствуют его слова о том, что «по ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между»¹³⁸. Согласно Буберу, в результате подобного взаимодействия двух людей они становятся тем, чем никто из них не смог бы стать вне этой связи. У Марселя интерсубъективность имеет онтологический статус, ибо при внимательном изучении внутреннего опыта она обнаруживается не только в отношениях между людьми, но и в глубине каждого индивида. Так, он писал о том, что «интерсубъективное в действительности интериорно по отноше-

нию к самому субъекту, что каждый для самого себя есть “мы”, что он может быть самим собой лишь благодаря этой множественности. ... Мои близкие не только отражены во мне: они составляют часть меня самого»¹³⁹.

В своих рабочих записях Мерло-Понти пишет о том, что после анализа психофизического тела он собирается в следующем произведении, «Происхождение истины» (которое ему не суждено было написать), перейти к анализу воспоминания и воображаемого — временности — и от неё — к cogito и интерсубъективности¹⁴⁰. Французский исследователь полагал, что именно речь, без которой нет эйдетического варьирования, устремляется к другому как к поведению, а не как к «психике», и хотел это показать, исходя из воображаемого как опоры эйдетического варьирования и речи как опоры воображаемого¹⁴¹. В этом подчеркивании громадной значимости воображения (иллюзии или фантазии) он во многом следовал линии рассуждений, ранее развитой Кьеркегором, который писал о том, что «всё, что имеется в человеке от чувства, знания и воли, в конечном счете, зависит от того, насколько в нём имеется воображения, иначе говоря, от способа, каким отражаются все эти качества, проецирующие себя в воображение. ... Поскольку оно есть Я, воображение также является рефлексией, оно воспроизводит Я и в этом воспроизведении создает возможное этого Я»¹⁴². При этом Я, согласно Кьеркегору, должно придерживаться курса между прорывом в бесконечное (иначе оно утратит себя в фантазии) и опорой на других людей, забывая о собственном существовании.

Дидье Анзё, представитель французской психоаналитической школы, в своей статье «Парадоксальный трансфер» пишет о том, что человек испытывает

трудности в установлении границ между собственным Я и реальностью, а также в сообщении другим своей точки зрения, когда сталкивается с парадоксальными ситуациями двух типов. «В первом случае парадокс состоит в том, что два предъявляемых к субъекту требования антагонистичны. Во втором случае парадокс заключается в том, что суждение, сообщенное субъекту, является отрицанием самого опыта субъекта, его восприятия, которое он черпает из собственных ощущений, мыслей или желаний»¹⁴³. По мнению французского исследователя, в то время как логика противоречий ведет к развитию невротической организации, логика парадокса ведет к развитию нарциссического дефекта и пограничных состояний. Выход из таких состояний, согласно французскому психоаналитику А.Жибо, может происходить во время взаимодействия аналитика с анализируемым, в тех зонах, где идентичность пациента ревниво не охраняется. Он называет такие зоны местом слипания двух психик, или химерой. Если интерпретация аналитика рождается в химере, воспринимаемой анализируемым как его другое Я, разделения не происходит и она производит мутационный эффект¹⁴⁴.

Громадная значимость психических выработок (воображения, иллюзии), по мнению французского психоаналитика Норы Кюртс, заключается в том, что без работы воображения Я нуждается во внешнем объекте, чтобы выжить. Сходную мысль высказывал Вальденфельс, который писал о том, что «если самость (субъект) изгоняется из тела, то от тела остается всего лишь конструкт физического тела, продукт дисциплины, которому недостает любой формы сопротивления. «Субъект» возвращается, в таком случае, куда более настойчиво, а именно в качестве конструктора и ма-

нипулятора, который, в конце концов, оказывается вынужден превратить сами страдания пациента в конструкт боли. Однако боль без того, кто её чувствует, напоминает улыбку чеширского кота из *Алисы в стране чудес*¹⁴⁵. Поэтому Нора Кюртс приходит к мысли о том, что конечной целью лечения является формирование у анализируемого такого Я, «которое находит удовольствие в ассоциативной психической работе, совершающейся без передышек, но и без особой ригидности, с целью противостоять натиску влечений»¹⁴⁶.

Заключение

Итак, мы рассмотрели некоторые аспекты развития современного психоанализа, связанные в частности с критикой позитивистских взглядов Фрейда и их преодолением. Так, при рассмотрении проблемы взаимодействия индивида и общества Э.Фромм писал о том, что, так как в классическом психоанализе не учитывалась социобиологическая природа человека, для понимания которой требовался критический анализ общества, ортодоксальный фрейдизм был не способен адекватно решить проблему взаимодействия индивида и общества. Во многом это происходило потому, что при описании природы человека основатель психоанализа опирался на ламаркистское учение о наследовании благоприобретенных признаков и на широкую трактовку «биогенетического закона» Геккеля, суть которого заключается в том, что онтогенез повторяет филогенез. В свое время Фрейд перенял у Юнга метод филогенетических объяснений и впоследствии упорно придерживался идеи наследственности, поскольку мог таким образом избегать необходимости учитывать фактор социального окружения. Всё это содействовало тому, что Фрейд стал приписывать особенности современной ему культуры человеческой природе в целом. В результате основатель психоанализа создал модель обособленного, внесоциального индивида, жизнь которого определяется влечениями к жизни и смерти. В отличие от Фрейда Фромм считал, что потребности и стремления, возникающие из отношений индивида к другим людям, такие как любовь, ненависть, нежность и т.д., которые он называл укорененными в характере страстями, имеют социобиологическую и историческую природу.

Что касается взаимоотношения психоанализа и религии, то, как было показано в данной работе, за прошедшее столетие психоанализ и религия прошли долгий путь развития от взаимной неприязни и отвержения друг друга к взаимному признанию. В частности, К.Войтыла еще до занятия им папского престола в своей книге «Личность и действие» дал психоанализу очень высокую оценку. В XX в. человечество начинает осознавать губительную ошибку представления о том, будто одна лишь наука может чисто рациональным путем создать из ничего всю культуру со всеми ее атрибутами. Подобное заблуждение, по мнению К.Лоренца, приносит губительные плоды. «Оно побуждает “научно просвещенную” молодежь выбрасывать за борт бесценные сокровища мудрости и знания, заключенные в традициях любой старой культуры и в учениях великих мировых религий»¹⁴⁷. В ходе прошедшего столетия происходило дальнейшее примирение религиозной веры с научным мировоззрением. Для примера достаточно привести слова известного «теолога откровения» Джона Бейли, который в своей книге «Чувство присутствия бога» писал: «...мы слишком задержались с формированием жизнеспособного синтеза нашей христианской веры с научным мировоззрением, которое мы всецело разделяем»¹⁴⁸. Согласно известному протестантскому теологу XX в. Паулю Тиллиху, который писал о пострелигиозной вере, в структуре секулярного сознания таятся религиозные элементы, к которым он относил желание освободиться от авторитарной зависимости, жажду справедливости, научную честность, стремление к более полному развитию человечества и надежду на прогрессивное преобразование общества. «Наступление секуляризма на все современные рели-

гии, — пишет Тиллих, — возможно, имеет не только негативный характер. Если христианство отрицает себя как религию [т.е. считает себя верой], то и секуляризм можно понять в новом смысле, а именно как косвенный путь, который избирает история, чтобы привести человечество к религиозному единству, а если включить сюда квазирелигии, то и к объединению политическому»¹⁴⁹. Таким образом, по мнению Тиллиха, секуляризация значительной части современного человечества может стать путем к его религиозной трансформации.

Признавая важность влияния динамического бессознательного на процесс творчества художника, Рикёр писал о том, что истолкование символов, нацеленное на предшествующие образы (герменевтика бессознательного), лишает психоанализ возможности понять перспективный смысл произведений культуры. В связи с этим он предлагает объединить регрессивное и прогрессивное истолкование символов, то есть психоанализ и гегелевскую «Феноменологию духа», в качестве двух аспектов постижения единого процесса творчества. В противном случае, согласно Рикёру, мы получим «дурной психоанализ искусства — психоанализ биографический»¹⁵⁰. Данную точку зрения французского философа в полной мере разделяет российский литературный критик И. Григорьев, который считает, что так как исследование художественного произведения не является психоанализом в точном смысле этого слова, то нельзя высказывать какие-либо предвзятые предпосылки относительно природы поведения художника¹⁵¹. В то же время он пишет о том, что многие фрейдисты-литературоведы, в частности, профессор Ермаков, грешат тем, что видят за знаками произведения скрытое сексуальное поведение художника, а не какое-либо иное, не

понимая, что сексуально толкуемые ими символы произведения допускают иные толкования. «Если наперед быть уверенным в том, — пишет Григорьев, — что всякое литературное произведение лишь сублимация “Эдипова комплекса”, то при беспредельной гибкости этого построения, которое легко повернуть и вывернуть как угодно, можно без всяких усилий в любом произведении в два приема обнаружить наличие “Эдипова комплекса”. Вместе с тем литературное исследование должно будет прекратиться»¹⁵².

За последнее столетие происходил дальнейший критический пересмотр теоретических постулатов Фрейда. В частности, произошел отказ от его концепции первичного нарциссизма, согласно которой первой ступенью психического развития является безобъектная нарциссическая стадия. Так, немецкие психоаналитики Томэ и Кэхеле считают, что поведению младенца изначально свойственна разделенность и интересубъективность. Дэниэл Стерн, исследующий межличностный мир ребенка в рамках нового представления о единстве тела и психики, пишет о лишенном саморефлексии и самосознания так называемом «первичном сознании», которое существует у младенцев и высших животных в результате соединения в конкретный момент времени внутреннего объекта и витально-го фонового вклада тела. Кроме того, по мнению Стерна, сенсомоторная, чисто аффективная память первого года жизни, связанная с телом, обеспечивает непрерывность переживаний телесного Я во времени. Данные представления Стерна были созвучны взглядам Мерло-Понти об осуществляющем синтез феноменальном теле, делающем возможным восприятие объекта, с помощью которого чувства переводятся одно

в другое, находя опору в дологическом единстве телесной организации. Вследствие этого французский философ писал о Я-характере тела как моего тела и о социальности тела в качестве межтелесности. Согласно нейрофизиологу Голдбергу, это возможно вследствие того, что большинство сенсорных проводящих путей в мозге пересекается, что создает основу интермодального восприятия, позволяющего младенцу интегрировать различные переживания собственного (телесного) Я и другого.

Финский психоаналитик Тэхкэ также считает, что вначале у младенца «думает» организм, содействуя физиологическому уменьшению напряжений. После установления дифференциации собственного Я и объекта вся «озабоченность» младенца направляется против угрозы утраты данной дифференциации. До установления собственной идентичности ребенок, по мнению Тэхкэ, использует различные интроективно-проективные защитные действия для предотвращения угрозы дезинтеграции собственного Я. После установления константности собственного Я и объекта в действие вступает фактор вытеснения. Цель вытеснения – воспрепятствовать осознанию несовместимых психических содержаний. В связи с этим Тэхкэ вводит понятие центрального собственного Я, которое, обладая установившейся идентичностью, отбрасывает и удерживает от осознания психические содержания, которые препятствуют предпочитаемому индивидом способу восприятия себя.

Обсуждая проблему возможности утраты связности Я вследствие раздробления интермодального глобального переживания после развития речи, создатели интересубъективного подхода в психоанализе вводят

понятие Я-объекта как специфической потребности родителя откликаться на всю совокупность переживаний ребенка для восстановления и трансформации его опыта Я в ходе аффективного развития и его срывов, описываемых с позиций интерсубъективности.

В течение XX века наблюдалось взаимное влияние психоаналитических и философских идей. Это происходило в частности потому, что современный психоаналитический опыт во многом фокусируется на экзистенциальных проблемах. Например, изменение структуры семьи и социального окружения ребенка привели к тому, что прежняя чрезмерная стимулированность ребенка (в больших семьях с прислугой) сменилась недостаточной стимулированностью. Поэтому если раньше главной угрозой для индивида являлся нерешенный внутренний конфликт, то теперь всё большее распространение получает структурная патология Я. Как результат, современный психоанализ сталкивается с проблемами, которые не были в фокусе внимания Фрейда. В связи с этим происходит переосмысление и отказ от ряда постулатов классического психоанализа.

Так, создатели интерсубъективного подхода — американские психоаналитики Роберт Д. Столорю, Бернард Брандшафт и Джордж Атвуд — пытаются найти новый язык для психоанализа, подвергая критическому переосмыслению основные психоаналитические концепции. Психоанализ, считают они, это наука об интерсубъективности, фокусом которой является взаимодействие наблюдателя и объекта наблюдения, а единственной реальностью, релевантной и доступной для психоаналитического исследования (то есть эмпатии и интроспекции), является субъективная реаль-

ность пациента, субъективная реальность аналитика, а также психологическое поле, создаваемое в результате их взаимодействия.

В классическом психоанализе предполагалась «нейтральная позиция» аналитика, которая заключалась в отказе от предоставления пациенту какого-либо удовлетворения его влечений. Считалось, что такое поведение будет благоприятствовать привнесению вытесненных влечений в сознание, что в конечном счете может привести к отказу от них или к их сублимации. Авторы же интересубъективного подхода считают, что в ходе аналитического процесса мобилизуются не вытесненные влечения, а подавленные и задержанные стремления к дальнейшему развитию. Отказ от реализации этих стремлений во имя ложно понятой «зрелости», по их мнению, повторяет и закрепляет изначальные срывы в развитии.

Поэтому они заменили «концепцию нейтральности» Фрейда концепцией «оптимальной эмпатии», или аффективной настройки, считая, что «неустанная абстиненция со стороны аналитика может серьезно исказить терапевтический диалог, провоцируя бурные конфликты, которые являются в большей степени артефактом позиции терапевта, чем подлинной манифестацией изначальной психопатологии пациента»¹⁵³.

Авторы интересубъективного подхода отказываются и от «археологической модели» Фрейда, представляющей психоанализ как технику «раскапывания» бессознательного и прояснения всё более глубоких его уровней, следуя которой придерживающиеся точки зрения Фрейда психоаналитики рассматривали свою работу в основном как реконструкцию того, что когда-то существовало, а затем было вытеснено. Согласно же авторам интересубъективного подхода, «перенос — это

не регрессия к предшествующей стадии, не смещение из прошлого, но скорее выражение продолжающегося влияния организующих принципов и образов, которые выкристаллизовались из ранних, формирующих переживаний пациента»¹⁵⁴. Поэтому перенос рассматривается ими не как биологически детерминированная тенденция повторения прошлого, но скорее как проявление универсального психологического стремления организовывать опыт и конструировать смыслы.

Согласно классическому психоанализу, к концу успешной терапии должно наступить полное разрешение переноса. Однако авторы интерсубъективного подхода уверены в том, что попытки убрать все следы переносов не только окажут неблагоприятное воздействие на лечение, но могут даже разрушить его результаты.

В современном психоанализе происходит конвергенция между различными его школами, а также наблюдается устойчивая тенденция к сопряжению психоаналитических концепций с различными идеями феноменологии, экзистенциализма, герменевтики. В частности, акцент ряда экзистенциальных философов на би-субъектных отношениях во многом способствовал аналогичному переходу от субъект-объектных к субъект-субъектным отношениям в современном психоанализе. В осознании герменевтической природы психоаналитических знаний значительна заслуга Рикёра. А создатели интерсубъективного подхода в психоанализе широко используют феноменологический подход при исследовании аффективных состояний пациента, осуществляя синтез психоанализа с феноменологией.

Библиография

1. *Адлер А.* Понять природу человека. СПб., 1997.
2. *Анзё Д.* Парадоксальный трансфер. От парадоксальной коммуникации к негативной терапевтической реакции // Французская психоаналитическая школа. М., 2005.
3. *Балинт М.* Базисный дефект. М., 2002.
4. *Бахтин М.М.* Из записей 1970–1971 годов // Эстетика словесного творчества. М., 1979.
5. *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. М., 1979.
6. *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М., 2003.
7. *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
8. *Вальденфельс Б.* Ключевая роль тела в феноменологии Мерло-Понти // *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Минск, 2006.
9. *Вдовина И.С.* Памяти Поля Рикера // *Вопр. философии.* 2005. № 11.
10. *Вейш Я.Я.* Аналитическая философия и религиозная апологетика. Рига, 1989.
11. *Винникотт Д.* Игра и реальность. М., 2002.
12. *Гегель.* Философия религии. Т. 1. М., 1976.
13. *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977.
14. *Голдберг Э.* Управляющий мозг. Лобные доли, лидерство и цивилизация. М., 2003.
15. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
16. *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1977.
17. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 6: Преступление и наказание. Л., 1973.
18. *Жибо А., Росохин А.В.* Психоанализ во Франции, или как научиться жить с неопределенностью // Французская психоаналитическая школа. М., 2005.

19. *Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К.* Буржуазная философия середины XIX – начала XX века. М., 1988.
20. *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. М., 1972.
21. *Килборн Б.* Дилеммы Сверх-Я // История философии. № 12. М., 2005.
22. *Килборн Б.* Исчезающий некто: Кьеркегор, стыд и Я // История философии. № 13. М., 2008.
23. *Килборн Б.* Когда травма поражает душу // Журн. практического психолога. 2001. № 1–2.
24. «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда / Под ред. Дж. Сандлера. М., 1998.
25. *Кристал Г.* Интеграция и самоисцеление. Аффект. Травма. Алекситимия. М., 2006.
26. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993.
27. *Кюртс Н.* Реальность возникает изнутри // Французская психоаналитическая школа. М., 2005.
28. *Лихтенберг Д., Лачманн Ф., Фоседж Д.* Клиническое взаимодействие. М., 2003.
29. *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М., 1998.
30. *Лоренцер А.* Археология психоанализа. М., 1996.
31. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963.
32. *Маклюэн М.* Законы медиа // История философии. № 8. М., 2001.
33. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1.
34. *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Минск, 2006.
35. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999.
36. *Московичи С.* Машина, творящая богов. М., 1998.
37. *Мотрошилова Н.В.* Г.Г.Гадамер // История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 4. М., 1999.

38. *Обухов Я.* Отто Кернберг о психоанализе и религии // Психоаналитический вестник. М., 1998.
39. *Платон.* Государство. М., 1971.
40. *Поппер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002.
41. Португальская поэзия XX века. М., 1974.
42. *Пуанкаре А.* О науке. М., 1990.
43. *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ // *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.
44. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995.
45. *Рикер П.* Религия и вера // *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.
46. *Розен П.* Фрейд и его последователи. СПб., 2005.
47. *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000.
48. *Руткевич А.М.* Психоанализ — истоки и первые этапы развития. М., 1997.
49. *Симонов П.В.* Эмоциональный мозг. М., 1981.
50. *Сосланд А.* Фундаментальная структура психотерапевтического метода, или как создать свою школу в психотерапии. М., 1999.
51. *Спотниц Х.* Современный психоанализ шизофренического пациента // Психоаналитический вестн. 1999. № 1(7).
52. *Ставцев С.Н.* Введение в философию Хайдеггера. СПб., 2000.
53. *Стерн Д.Н.* Межличностный мир ребенка. Взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития. СПб., 2006.
54. *Столороу Р., Брандшафт Б., Атвуд Д.* Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. М., 1999.

55. *Табачникова С.Н.* Работы и идеи Фуко второй половины 70–80-х годов XX века // История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 4. М., 1999.
56. *Тавризян Г.М.* Марсель: Бытие и интерсубъективность // История философии. № 1. М., 1997.
57. *Тиллих П.* Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.
58. *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий // Там же.
59. *Томэ Х., Кэхеле Х.* Современный психоанализ. Т. 1. М., 1996.
60. *Тэхкэ В.* Психика и ее лечение. М., 2001.
61. *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991.
62. *Фрейд З.* О психоанализе // *Фрейд З.* Психоанализ бессознательного. М., 1990.
63. *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.
64. *Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 1990.
65. *Фромм Э.* Забытый язык // *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.
66. *Фромм Э.* Избавление от иллюзий // *Фромм Э.* Революция надежды. Избавление от иллюзий. М., 2005.
67. *Фромм Э.* Иметь или Быть? М., 1986.
68. *Фромм Э.* Искусство любить // *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.
69. *Фромм Э.* Кризис психоанализа. СПб., 2000.
70. *Фромм Э.* Миссия Зигмунда Фрейда. М., 1996.
71. *Функ Р.* Эрих Фромм. Страницы документальной биографии. М., 1991.
72. *Хартманн Х.* Эго-психология и проблема адаптации. М., 1997.
73. *Хорни К.* Новые идеи в психоанализе // *Хорни К.* Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1997.
74. *Швейцер А.* Культура и этика. Философия культуры. Ч. 2 // *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992.

75. *Швейцер А.* Упадок и возрождение культуры // *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992.
76. *Шмидт-Хеллеру К.* Либи́до и лета. СПб., 2003.
77. *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. М., 2002.
78. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996.
79. *Юнг К.Г.* Тэвистокские лекции. Киев, 1995.
80. *Freud S.* Ges. Werke. Bd. XVI. S. 43.
81. *Guntrip H.* Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self. N. Y., 1969.

Примечания

- 1 *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997. С. 259.
- 2 *Поппер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002. С. 45.
- 3 *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. М., 2002. С. 244–245.
- 4 Там же. С. 246.
- 5 Там же. С. 150.
- 6 *Томэ Х., Кэхеле Х.* Современный психоанализ. Т. 1. М., 1996. С. 46.
- 7 Там же. С. 509.
- 8 *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 17.
- 9 *Руткевич А.М.* Психоанализ. М., 1997. С. 105.
- 10 См.: *Рикёр П.* Указ. соч. С. 190.
- 11 *Хорни К.* Новые пути в психоанализе. Гл. 1 // *Хорни К.* Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1997.
- 12 *Руткевич А.М.* Указ. соч. С. 182.
- 13 Там же. С. 212.
- 14 *Рикёр П.* Указ. соч. С. 300.
- 15 Там же. С. 305.
- 16 *Сосланд А.* Фундаментальная структура психотерапевтического метода, или как создать свою школу в психотерапии. М., 1999. С. 18.
- 17 Цит. по кн.: *Томэ Х., Кэхеле Х.* Современный психоанализ. Т. 1. М., 1996. С. 494.
- 18 Цит. по: *Мотрошилова Н.В.* Г.Г.Гадамер // История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 4. М., 1999. С. 216.
- 19 Там же. С. 324.
- 20 *Джонс Э.* Указ. соч. С. 40.
- 21 *Шмидт-Хеллерау К.* Либи́до и лета. СПб., 2003. С. 57.
- 22 *Руткевич А.М.* Указ. соч. С. 318.
- 23 *Томэ Х., Кэхеле Х.* Указ. соч. С. 65.
- 24 *Руткевич А.М.* Указ. соч. С. 146.
- 25 *Винникотт Д.* Игра и реальность. М., 2002. С. 188–189.
- 26 *Розен П.* Фрейд и его последователи. СПб., 2005. С. 290.
- 27 *Винникотт Д.* Указ. соч. С. 288.

- 28 *Джонс Э.* Указ. соч. С. 66–67.
- 29 *Хорни К.* Указ. соч. С. 31.
- 30 См.: *Платон.* Государство. М., 1971. С. 233.
- 31 *Harry Guntrip.* Schizoid Phenomena, Object Relations, and the Self. N. Y., 1969. P. 132–133.
- 32 *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 88–89.
- 33 *Фрейд З.* О психоанализе // *Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 1990. С. 379.
- 34 См.: *Томэ Х., Кэхеле Х.* Указ. соч. С. 337.
- 35 *Фрейд З.* Психология бессознательного. С. 426–429.
- 36 *Рикёр П.* Указ. соч. С. 196–197.
- 37 Там же. С. 228.
- 38 *Хорни К.* Указ. соч. С. 4.
- 39 Цит. по: «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. М., 1998. С. 67.
- 40 *Хартманн Х.* Эго-психология и проблема адаптации. М., 1997. С. 257.
- 41 *Хорни К.* Указ. соч. С. 257.
- 42 См.: *Томэ Х., Кэхеле Х.* Указ. соч. С. 46,54, 56.
- 43 *Freud S.* Ges. Werke. Bd. XVI. S. 43.
- 44 *Розен П.* Указ. соч. С. 194.
- 45 *Лихтенберг Д., Лачманн Ф., Фоседж Д.* Клиническое взаимодействие. М., 2003. С. 261.
- 46 См.: *Фромм Э.* Кризис психоанализа. СПб., 2000. С. 143–144.
- 47 *Фромм Э.* Избавление от иллюзий // *Фромм Э.* Революция надежды. Избавление от иллюзий. М., 2005. С. 191–192.
- 48 *Фромм Э.* Миссия Зигмунда Фрейда. М., 1996. С. 115–116.
- 49 Цит. по: *Функ Р.* Эрих Фромм. Страницы документальной биографии. М., 1991. С. 85.
- 50 *Фромм Э.* Искусство любить // *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992. С. 121.
- 51 *Московичи С.* Машина, творящая богов. М., 1998. С. 209.
- 52 См.: *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 214.
- 53 *Джонс Э.* Указ. соч. С. 117.
- 54 *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 76.
- 55 Там же. С. 53.
- 56 Там же. С. 63.

- 57 *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 86.
- 58 Там же. С. 254.
- 59 *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991. С. 406.
- 60 *Адлер А.* Понять природу человека. СПб., 1997. С. 227.
- 61 *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 305.
- 62 *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 134.
- 63 *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. М., 1972. С. 297.
- 64 *Гуревич А.Я.* Указ. соч. С. 120.
- 65 *Гегель Г.Ф.В.* Философия религии: В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 101–102.
- 66 *Гуревич А.Я.* Указ. соч. С. 314–315.
- 67 *Швейцер А.* Культура и этика. Философия культуры. Ч. 2 // *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 106.
- 68 Там же. С. 183.
- 69 Там же. С. 125.
- 70 Там же. С. 127.
- 71 Там же. С. 501.
- 72 *Швейцер А.* Упадок и возрождение культуры // *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 34.
- 73 *Тиллих П.* Мужество быть // *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 33–34.
- 74 Там же. С. 80.
- 75 Там же. С. 109.
- 76 *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий // *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. С. 410.
- 77 Там же. С. 413.
- 78 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т.6: Преступление и наказание. Л., 1973. С. 419–420.
- 79 *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 416.
- 80 *Эрикссон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 50–51.
- 81 *Тиллих П.* Мужество быть. С. 95.
- 82 *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000. С. 81.
- 83 *Кристал Г.* Интеграция и самоисцеление. Аффект. Травма. Алекситимия. М., 2006. С. 319.
- 84 Португальская поэзия XX века. М., 1974. С. 198.

- 85 *Кристал Г.* Указ. соч. С. 486–487.
- 86 *Рикёр П.* Указ. соч. С. 508–509.
- 87 Цит. по: *Шнигельбергер Г.* Феноменологическое движение. М., 2002. С. 259.
- 88 Там же. С. 259–260.
- 89 *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М., 2003. С. 349.
- 90 См.: *Обухов Я.* Отто Кернберг о психоанализе и религии // *Психоаналит. вестн.* М., 1998. № 6. С. 55.
- 91 *Freud S.* Studien ueber Hysterie // *Gesammelte Werke.* Bd. 1. S. 227.
- 92 См.: *Рикёр П.* Указ. соч. С. 171.
- 93 Там же. С. 259.
- 94 Там же. С. 269.
- 95 Там же. С. 191.
- 96 *Ермаков И.Д.* Этюды по психологии творчества А.С.Пушкина. М., 1923. С. 164.
- 97 *Рикёр П.* Указ. соч. С. 231.
- 98 *Хартманн Х.* Эго-психология и проблема адаптации. М., 2002. С. 106.
- 99 «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. М., 1998. С. 169.
- 100 *Кляйн М.* Зависть и благодарность. М., 1994. С. 30.
- 101 *Фонда П.* Какой бывает зависть // *Архетип.* М., 1997. № 1. С. 39.
- 102 *Эткинд А.* Эрос невозможного. М., 1994. С. 30.
- 103 *Розен П.* Фрейд и его последователи. СПб., 2005. С. 378.
- 104 Энциклопедия глубинной психологии. Т. 1. М., 1998. С. 207.
- 105 История философии. № 13. М., 2008.
- 106 История философии. № 12. М., 2005. С. 149.
- 107 *Килборн Б.* Когда травма поражает душу // *Журн. практического психолога.* М., 2001. № 1–2. С. 141.
- 108 *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Страх и трепет.* М., 1993. С. 255.
- 109 Там же. С. 327.
- 110 *Столорой Р., Брандшафт Б., Атвуд Д.* Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. М., 1999. С. 37.
- 111 Там же. С. 39.
- 112 См.: *Спотниц Х.* Современный психоанализ шизофренического пациента // *Психоаналит. вестн.* 1999. № 1(7).
- 113 *Тэхкэ В.* Психика и её лечение. М., 2001. С. 76.

- ¹¹⁴ *Блауберг И.И.* Указ. соч. С. 96.
- ¹¹⁵ *Ставцев С.Н.* Введение в философию Хайдеггера. СПб., 2000. С. 67.
- ¹¹⁶ *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С. 220.
- ¹¹⁷ *Стерн Д.Н.* Межличностный мир ребенка. Взгляд с точки зрения психоанализа и психологии развития. СПб., 2006. С. 312.
- ¹¹⁸ См.: *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 2000. С. 299–302.
- ¹¹⁹ См.: *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 268.
- ¹²⁰ *Голдберг Э.* Управляющий мозг. Лобные доли, лидерство и цивилизация. М., 2003. С. 62.
- ¹²¹ *Симонов П.В.* Эмоциональный мозг. Лобные доли, лидерство и цивилизация. М., 2003. С. 62.
- ¹²² *Голдберг Э.* Указ. соч. С. 110.
- ¹²³ Там же. С. 49.
- ¹²⁴ *Стерн Д.Н.* Указ. соч. С. 154.
- ¹²⁵ Там же. С. 250.
- ¹²⁶ *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 247.
- ¹²⁷ *Кристал Г.* Указ. соч. С. 21.
- ¹²⁸ См.: *Вдовина И.С.* Памяти Поля Рикёра // *Вопр. философии.* 2005. № 11. С. 184.
- ¹²⁹ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 201.
- ¹³⁰ *Вальденфельс Б.* Ключевая роль тела в феноменологии Мерло-Понти // *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Минск, 2006. С. 387–388.
- ¹³¹ *Тэхкэ В.* Указ. соч. С. 107.
- ¹³² *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 292–293.
- ¹³³ См.: Там же. С. 305.
- ¹³⁴ *Маклюэн М.* Законы медиа // *История философии.* № 8. М., 2001. С. 130.
- ¹³⁵ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 341.
- ¹³⁶ Там же. С. 261.
- ¹³⁷ См.: Там же. С. 306, 290.
- ¹³⁸ *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 232.
- ¹³⁹ Цит. по: *Тавризян Г.М.* Марсель: Бытие и интерсубъективность // *История философии.* № 1. М., 1997. С. 39.

- ¹⁴⁰ См.: *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 249.
- ¹⁴¹ Там же. С. 249, 251, 315.
- ¹⁴² *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Страх и трепет.* М., 1993. С. 268–269.
- ¹⁴³ *Анзье Д.* Парадоксальный трансфер. От парадоксальной коммуникации к негативной терапевтической реакции // *Французская психоаналитическая школа.* М., 2005. С. 221.
- ¹⁴⁴ См.: Там же. С. 28.
- ¹⁴⁵ *Вальденфельс Б.* Указ. соч. С. 397.
- ¹⁴⁶ *Кюртс Н.* Реальность возникает изнутри. Пример изменений в процессе психоаналитической терапии с психотическим ребенком // *Французская психоаналитическая школа.* С. 497.
- ¹⁴⁷ *Лоренц К.* Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 37.
- ¹⁴⁸ Цит. по: *Вейш Я.Я.* Аналитическая философия и религиозная апологетика. Рига, 1989. С. 78.
- ¹⁴⁹ *Тиллих П.* Христианство и встреча мировых религий // *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 440.
- ¹⁵⁰ *Рикёр П.* Указ. соч. С. 262.
- ¹⁵¹ См.: *Григорьев И.* Психоанализ как метод исследования художественной литературы // *Психоаналит. вестн.* М., 2002. № 10. С. 150–151.
- ¹⁵² Там же. С. 160.
- ¹⁵³ *Столороу Р., Брандшафт Б., Атвуд Д.* Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. С. 26.
- ¹⁵⁴ Там же. С. 59.

Оглавление

Введение	3
Классический психоанализ: границы применимости	16
Кризис в лечении	29
Психоанализ и общество: психоаналитическое учение Эриха Фромма о поведении	32
Психоанализ и религия	51
Психоанализ и проблема творчества и самотворчества человека	75
Проблема Я в психоанализе и в современной западной философии (сравнительный анализ)	84
Заключение	108
Библиография	116
Примечания	121

Научное издание

Старовойтов Владимир Васильевич

Современный психоанализ: грани развития

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 15.07.08.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.
Усл. печ. л. 4,00. Уч.-изд. л. 4,81. Тираж 500 экз. Заказ № 038.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*
Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института
философии: iph.gas.ru