

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА РУССКОГО ИЗДАНИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ВСТУПЛЕНИЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава десять (*Сновидения*).

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

держал в своих руках власть через истолкование после факта сновидения. Тем не менее, здесь была связь: Фрейд был богом исцеления.

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

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

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

Глава одиннадцатая (*Антропология и человеческое воображение*).

В своем труде Джамбаттиста Вико проводит базисное эпистемологическое отличие между *il certo* и *il vero* (уверенностью и истиной), отличие, которое фундаментально важно для этой книги. *Il certo* у Вико характеризует человеческое переживание и то, что нам может быть о нем известно, почему мы можем быть уверены в том, что обладаем знанием. По контрасту, *il vero* характеризует то, что мы можем знать о внешнем нам природном мире, будучи людьми, чья главная ответственность лежит в той области, относительно которой мы можем питать уверенность, потому что человеческое переживание определяет границы нашего понимания таким образом, который не могут нам дать законы вселенной. Следовательно, лишь наше человеческое воображение и переживание, а не безличная «истина» относительно внешнего мира, очерчивает ту единственную реальность, относительно которой мы можем питать «уверенность».

Такая концепция человеческого понимания представляется излишне прямодушной перед лицом привычных допущений о верности научных «истин» и неопределенности человеческих чувств. Однако она намного ближе к этике и трагедии у Аристотеля, намного более правдива в отношении человеческого страдания и намного более уважительна по отношению к человеческим границам возможного. Греческое понятие *hubris*, связываемое с высокомерием, может уместным образом применяться к претензиям на обладание научными «истинами», которые сводят на нет человеческую «уверенность». Однако вести себя подобным образом, значит выражать власть над

природным миром, которой люди никогда не могут обладать. Таким образом, признание границ наших человеческих возможностей в познании подобных «истин» и, в то же самое время, признание ответственности за то, что мы можем «уверенно» знать, лежит в основе существенно важных понятий этики и составляет центральную тему этой книги.

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

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

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

Зарождение позитивизма было обусловлено, в первую очередь, потребностью в «позитивном» мировосприятии перед лицом непостижимых демографических, политических и технологических изменений, а также из-за связанных с господством террора политических ужасов и хаоса. Таким образом, поиск чувств, внушающих оптимизм, а не движение вперед научного и технологического прогресса, служил опорой позитивизму. И эти чувства искались столь пылко, потому что начало XIX века было временем, когда их крайне не хватало. Связываемые с ними надежды были пьянящими как раз потому, что тот мир, в котором тогда жили люди, был столь уныл. Итак, после Сен-Симона и Конта, Дюркгейм провозгласил социологию религии, которая необходимо была религиозной социологией. И цель подобной «науки» об обществе была в точности той же самой, что и цель трудов Конта: возрождение морального духа и восстановление доверия к уместности религиозных и социальных чувств для поли-

тического и культурного процветания. Дюркгейм недвусмысленно связывает этимологию религии (*religio* – объединять) с социальными связями, с тем, что объединяет семьи, сообщества и нации. По смыслу, именно «вера» сможет восстановить здоровье социального организма.

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

Эпилог

Тот путь, который мы проделали в ходе чтения этой книги, вёл нас от описания движущих сил стыда и эдипова стыда, через клинические описания травмы и центральной роли теорий травмы в трудах Ференци, к существенно важной значимости стыда в понимании человеческой трагедии и страдания. Введенное Ференци понятие «мудрого младенца» поднимает вопросы о том, что доступно пониманию, а что нет, как раз потому, что наша система рациональности исключает это из рассмотрения. Мудрый младенец стремится к обретению мудрости, которая необходимо является попыткой обеспечить противоядие от собственных чувств безысходного невежества. Следовательно, мудрость «мудрого младенца» является выдумкой, попыткой найти способ узаконивания тех чувств беспомощности и узких границ возможностей, которые, согласно опасениям младенцев и маленьких детей, никогда не будут поняты взрослыми людьми, или на которые они никогда не будут реагировать.

Та пропасть, которая существует между миром Софокла и Аристотеля и миром Фрейда и общественных наук, может быть лучше понята, если мы обратимся к трудам Вико, в которых различие между *il certo* и *il vero* определяет пределы человеческого понимания и дела-

ет человечество ответственным за человеческий мир (*il certo*). Таким образом, этика и понимание идут совместно с пониманием выхода за свои пределы и высокомерия у тех людей, которые утверждают, что одинаковым образом понимают научные «истины» и человеческую «уверенность». Аристотелевское понятие *катарсиса* как критерия хорошей трагедии, который оказывает более глубокое воздействие на наши эмоции и идентичность, чем на наш «здравый рассудок», сочетает жалость и страх. Фрейдовское понятие бессознательного фокусирует внимание лишь на страхе и ужасе, упуская жалость и стыд, которые содержат семена ответственности и этики.

Взаимоотношение Фрейда и Ференци показывает много больше, чем простое отсутствие взаимопонимания между двумя великими умами. Оно свидетельствует о потребности Фрейда в подтверждении обоснованности своих теорий и, следовательно, о его неспособности признавать наличие у себя ошибок и чувств стыда, наличие которых он мог признавать и осуждать лишь у Ференци. А Ференци, подавленный стыдом, не мог понять, почему его попытки установить связь с Фрейдом столь ужасающе неудачны, и почему все его усилия применить психоаналитическую теорию травмы отвергаются тем человеком, которым он столь восхищается. Однако Фрейд был трагически неспособен к пониманию травмы и страдания, когда они противоречили его теориям, и также был неспособен считать себя ответственным за тот вред, который подобная слепота наносила его пациентам и друзьям. Фрейд мог понимать то, что по определению было «интерпретируемым», и то, что было возможно истолковать, определяло то, что могло быть понято. Вне этого компаса не было ничего и никого.

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

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

В то время как Аристотель связывал воедино жалость и страх в своем понятии *катарсиса* (жалость и страх), Фрейд осуществил их разделение: он сохранил «страх», но отвергнул «жалость». Фрейдовское понятие бессознательного наполнено страхом и ужасом, инцестом и отцеубийством (матереубийством). В подобном акценте на ужасе Фрейд не был одинок. Многие поколения до него и после делали то же самое. Популярность ужаса в книгах, фильмах и театральных представлениях подчеркивает склонность подчинить человеческие ценности «объективным» «научным» понятиям об «истине», принижать и часто целиком отрицать «*il certo*» для того, чтобы представлять *il vero* в качестве единственной реальности. Фрейд и общественные науки, таким образом, девальвировали как человеческое страдание, так и этическую ответственность в мире людей. Как результат, они сосредоточили внимание на эдиповой вине и упустили из виду эдипов стыд.

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

Конец ознакомительного фрагмента.
Приобрести книгу можно
в интернет-магазине
«Электронный универс»
e-Univers.ru