

У Н И В Е Р С И Т Е Т С К А Я

Б И Б Л И О Т Е К А

А Л Е К С А Н Д Р А

П О Г О Р Е Л Ь С К О Г О



С Е Р И Я

И С Т О Р И Я

К У Л Ь Т У Р О Л О Г И Я



ВАЛЕРИЙ ЛЕЙБИН

ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ  
ПСИХОАНАЛИЗ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

ТОМ 2

МОСКВА  
ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»  
2006

УДК 159.964.26(082)

ББК 88.4

Л 42

СОСТАВИТЕЛИ СЕРИИ:

*В. В. Анашвили,  
А. Л. Погорельский*

НАУЧНЫЙ СОВЕТ:

*В. Л. Глазьев, Л. Г. Ионин,  
А. Ф. Филиппов, Р. З. Хестанов*

Л 42 **Лейбин В. Постклассический психоанализ. Энциклопедия.**  
Том 2. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. (Серия  
«Университетская библиотека Александра Погорельского») — 568 с.

ISBN 5-91129-009-X

© Издательский дом  
«Территория будущего», 2006

## СОДЕРЖАНИЕ

Глава 7. Межличностный психоанализ Г. С. Салливана . . . . .	8
Гарри Стэк Салливан . . . . .	8
Основания и принципы межличностного подхода . . . . .	11
Переживания и формы их проявлений . . . . .	16
Страх, ужас, тревога . . . . .	22
Динамизмы . . . . .	27
Персонификации . . . . .	32
Система Самости . . . . .	35
Развитие личности и психические расстройства . . . . .	40
Классический и межличностный психоанализ . . . . .	56
Глава 8. Гуманистический психоанализ Э. Фромма . . . . .	64
Эрих Фромм . . . . .	64
Свобода и механизмы бегства от нее . . . . .	69
Природа человека и его потребности . . . . .	82
Индивидуальный и социальный характер . . . . .	97
Синдромы распада и роста . . . . .	107
Агрессия и деструктивность . . . . .	124
Авторитарная и гуманистическая этика . . . . .	131
Патология нормальности и кризис психоанализа . . . . .	141
Классический и гуманистический психоанализ . . . . .	150
Глава 9. Философский психоанализ Г. Маркузе . . . . .	162
Герберт Маркузе . . . . .	162
Скрытая тенденция в психоанализе . . . . .	164
Принцип производительности и прибавочная репрессия . . . . .	168
По ту сторону принципа реальности . . . . .	175
Архетипы существования в нерепрессивной цивилизации . . . . .	179
Самосублимация сексуальности . . . . .	185
Рациональность удовлетворения . . . . .	187
Классический психоанализ, неофрейдизм и философский психоанализ . . . . .	189

Глава 10. ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ Я (А. ФРЕЙД, Х. ХАРТМАНН) . . . . .	197
Анна Фрейд . . . . .	197
Защитные механизмы . . . . .	199
Агрессия и идентификация с агрессором . . . . .	208
Пути и возможности терапии . . . . .	213
Хайнц Хартманн . . . . .	216
Проблема адаптации . . . . .	217
Интегративные функции и автономное развитие Я . . . . .	225
Классический психоанализ и психоаналитическая психология Я . . . . .	228
Глава 11. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ (Ж. П. САРТР, Л. БИНСВАНГЕР, М. БОСС, В. ФРАНКЛ, Р. ЛЭЙНГ, Р. МЭЙ) . . . . .	235
Экзистенциализация психотерапии . . . . .	235
Экзистенциальный психоанализ Ж. П. Сартра . . . . .	247
Экзистенциальный анализ Л. Бинсвангера . . . . .	254
Дазайн-анализ М. Босса . . . . .	260
Логотерапия В. Франкла . . . . .	267
Экзистенциально-феноменологический анализ Р. Лэйнга . . . . .	289
Экзистенциальная терапия Р. Мэя . . . . .	301
Классический и экзистенциальный психоанализ . . . . .	322
Глава 12. ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ШКОЛА М. КЛЯЙН . . . . .	339
Мелани Кляйн . . . . .	339
Детский психоанализ . . . . .	341
Объектные отношения . . . . .	348
Младенческая депрессивная позиция . . . . .	352
Тревога и вина . . . . .	356
Проективная и интроективная идентификации . . . . .	361
Инстинкты жизни и смерти . . . . .	363
Классический психоанализ и кляйнианство . . . . .	366
Глава 13. ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ ОБЪЕКТНЫХ ОТНОШЕНИЙ (М. БАЛИНТ, Д. ВИННИКОТТ, Р. ФЕЙРБЕЙРН) . . . . .	373
Микаэл Балинт . . . . .	373
Объектные отношения и базисный дефект . . . . .	374
Дональд Винникотт . . . . .	384
Переходный объект . . . . .	386

Игра и реальность . . . . .	392
Рональд Фейрбейрн . . . . .	398
Объектные отношения, расщепленность, зависимость . . . . .	399
Классический психоанализ и психоаналитическая психология объектных отношений . . . . .	402
<b>Глава 14. Структурный психоанализ Ж. Лакана . . . . .</b>	<b>409</b>
Жак Лакан . . . . .	409
Французский структурализм . . . . .	411
Речь и язык в психоанализе . . . . .	425
Структуризация бессознательного . . . . .	432
Стадия зеркала . . . . .	436
Регистры психики . . . . .	438
Техника и терапевтические цели психоанализа . . . . .	443
Классический и структурный психоанализ . . . . .	451
<b>Глава 15. Психология Самости Х. Кохута . . . . .</b>	<b>459</b>
Хайнц Кохут . . . . .	459
Интроспективно-эмпатическая позиция . . . . .	461
Происхождение и развитие Самости . . . . .	467
Патология Самости . . . . .	472
Идеализирующий перенос . . . . .	479
Зеркальный перенос . . . . .	483
Терапевтические основания психологии Самости . . . . .	489
Классический психоанализ и психология Самости . . . . .	496
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ . . . . .</b>	<b>510</b>
<b>ЛИТЕРАТУРА . . . . .</b>	<b>513</b>
<b>СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ . . . . .</b>	<b>529</b>
<b>ПРИМЕЧАНИЯ . . . . .</b>	<b>553</b>

## ГЛАВА 7

# МЕЖЛИЧНОСТНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ Г. С. САЛЛИВАНА

### Гарри Стэк Салливан

В отличие от ранее рассмотренных психоаналитиков, начинавших свой жизненный путь в странах Европы, Г. С. Салливан был американским гражданином со дня рождения. Он родился 21 февраля 1892 г. в небольшом городке штата Нью-Йорк Норвиче. Его предки были ирландцами, эмигрировавшими в США. Его родители – бедные ирландские фермеры, дети которых, за исключением Гарри, умерли в младенческом возрасте. Его мать, будучи наполовину инвалидом, не отличалась жизнерадостностью и не могла дать сыну необходимого тепла. Она не интересовалась им и испытывала раздражение в связи с нищенским существованием семьи. Его отец был робким и скрытным фермером, редко хвалившим своего сына. С трехлетнего возраста детство мальчика проходило на ферме в сельской общине близ Норвича, где Салливаны были единственной семьей католиков. У него не было друзей среди сверстников, их заменяли ему животные на ферме, особенно лошади, пристрастие к которым сохранилось на долгие годы.

Как замечала К. Томпсон, на протяжении многих лет сотрудничавшая с Г. С. Салливаном и являвшаяся его близким другом, в характере Гарри была мистическая, сентиментальная сторона, связанная с историями прошлого, рассказанными ему в раннем детстве. «Одна из этих историй особенно запала ему в душу: кто-то из предков был западным ветром, который в образе лошади скакал навстречу солнцу, чтобы приветствовать будущее. У меня самой есть сомнения, не уверовал ли Гарри своей сентиментальной, полной юмора ирландской частью души в правдивость этой истории. Во всяком случае пристрастие к лошадям у него было очень сильным, и он всегда рассматривал лошадь как своеобразный символ себя самого» [Цит. по: 1, с. 368].

В школе мальчик не приобрел друзей и чувствовал себя недостаточно комфортно среди сверстников. Он заинтересовался физикой, но со временем решил заняться медициной и поступил в Чикагский колледж медици-



ны и хирургии, который закончил в 1917 г., получив докторскую степень. Во время обучения прошел курс психоаналитической терапии, составлявший более семидесяти часов. После окончания колледжа Г. С. Салливан был призван в армию и служил старшим лейтенантом. После Первой мировой войны он продолжил службу в качестве медика в Федеральном совете профессионального образования, а затем в Службе народного здоровья. В 1922 г. он начал работать в больнице Святой Елизаветы в Вашингтоне (округ Колумбия). Работа осуществлялась под руководством ведущего специалиста в области нейропсихиатрии У. А. Уайта — одного из первых приверженцев психоанализа в США. В этот период Г. С. Салливан заинтересовался проблемами шизофрении и психоанализом как методом лечения психических расстройств. После знакомства с К. Томпсон он инициировал ее поездку в Европу для прохождения личного анализа, чтобы после ее возвращения в США пройти у нее соответствующий анализ. К. Томпсон прошла личный анализ у Ш. Ференци в Будапеште и, возвратившись в США в 1933 г., стала аналитиком Г. С. Салливана.

В 1923 г. Г. С. Салливан начал работать в должности психиатра в больнице Шеппарда и Пратта в Балтиморе (штат Мэриленд). В 1924 г. он стал членом Американской психоаналитической ассоциации. С 1925 г. руководил клиническими исследованиями и являлся экстраординарным профессором психиатрии на медицинском факультете Мэрилендского университета. В организованном им приемном отделении для больных шизофренией была создана такая атмосфера, которая отличалась от традиционных медицинских стационаров. Медицинский персонал доброжелательно относился к больным и был составной частью не только терапевтического сообщества, но и терапевтического процесса, предполагающего уважение к пациентам и повышение у них чувства собственной ценности. Г. С. Салливан выступал в качестве терапевта, супервизора и исследователя, акцентировавшего внимание на социокультурных факторах возникновения и развития психических расстройств. На протяжении нескольких лет он обследовал более 250 молодых мужчин, страдающих шизофренией. На основе исследовательской и терапевтической деятельности им было сделано заключение, в соответствии с которым благодаря психоаналитическому лечению у 61 процента пациентов-шизофреников наблюдалось заметное улучшение их психического состояния.

В 1929 г. Г. С. Салливан был избран в Исполнительный комитет Американской психоаналитической ассоциации. В 1931 г. он переехал в Нью-Йорк, где открыл частную практику. В 1932 г. совместно с другими коллегами он основал Вашингтон-Балтиморское психоаналитическое общество, первым председателем которого стала К. Томпсон. В 1933 г. он стал президентом Психиатрического фонда У. А. Уайта. В 1936 г. Г. С. Салливан

основал Вашингтонскую школу психиатрии, в которой изучение психоанализа сочеталось с гуманитарными науками. В 1938 г. он возвратился в Вашингтон, где работал консультантом по подготовке молодых американцев к воинской службе. Во время Второй мировой войны разработал процедуры отбора молодежи в армию и рекомендации по укреплению морального духа и лидерства среди военнослужащих. В 1941 г. Г. С. Салливан стал почетным членом Американского института психоанализа. В 1943 г., наряду с К. Томпсон, Э. Фроммом и другими психоаналитиками, он стал соучредителем нью-йоркского филиала Вашингтонской школы психиатрии, в состав которой несколько лет входил Институт Уильяма Алансона Уайта в Нью-Йорке, который в 1946 г. стал независимым учебным заведением, получившим название Института психиатрии, психоанализа и психологии. Целями данного института были подготовка психиатров и психологов, специалистов в области теории и практики психоанализа, а также распространение психоаналитических идей среди учителей, социальных работников, священников и врачей.

На протяжении нескольких лет Г. С. Салливан читал различные курсы лекций в Вашингтонской школе психиатрии, ее нью-йоркском филиале и Институте психиатрии, психоанализа и психологии им. Уильяма Алансона Уайта в Нью-Йорке. Он был соиздателем и главным редактором журнала «Психиатрия», а также членом Всемирной федерации психического здоровья.

В конце 40-х гг. Г. С. Салливан был представителем США по подготовке различных проектов ЮНЕСКО, в том числе проекта по изучению влияния напряженности на международные отношения. В 1948 г. он стал членом комиссии по подготовке Всемирного конгресса по психическому здоровью. Умер 14 января 1949 г. в Париже, куда он приехал на конференцию ЮНЕСКО, возвращаясь домой с собрания Исполнительного совета Всемирной федерации психического здоровья, проходившего в Амстердаме.

При жизни Г. С. Салливана была издана только одна его книга «Концепции современной психиатрии» (1947). После его смерти был опубликован ряд работ, представлявших собой курсы лекций, которые он читал студентам Вашингтонской школы психиатрии. В эти публикации вошли как записанные на магнитофон отдельные лекции, стенограммы некоторых лекционных курсов, так и рукописные материалы, которые использовались Г. С. Салливаном при подготовке к чтению соответствующих курсов лекций. В книгу «Клинические исследования в психиатрии» (1956) вошли лекции, прочитанные им в 1943 г., в работу «Психиатрическое интервью» (1954) — цикл лекций 1944–1945 гг., в книгу «Межличностная теория психиатрии» (1953) — лекции 1946–1947 гг. После смерти Г. С. Салливана были опубликованы также такие его работы, как «Шизофрения как челове-

ский процесс» (1962), «Слияние психиатрии и социальной науки» (1964), двухтомное издание его произведений, вышедшее из печати в 1965 г., «Личная психопатология» (1971). Ряд этих работ включает в себя ранее опубликованные Г. С. Салливаном в разных журналах статьи, а также те материалы, которые не являлись достоянием научной общественности, но были написаны им в период 1924–1947 гг.

Посмертные публикации лекций Г. С. Салливана стали возможными благодаря усилиям его учеников и коллег. В Благотворительный фонд, в работе которого он принимал активное участие при жизни, его приемным сыном Дж. Салливаном были переданы рукописные материалы отца. Его бывшие студенты и коллеги собрали и передали в Благотворительный фонд 15 тысяч долларов на финансирование подготовительной работы, включавшей в себя составление каталога и редактирование записей. Был создан Комитет по публикации наследия Г. С. Салливана, члены которого приложили максимум усилий для того, чтобы с выдвинутой им межличностной теорией психиатрии могли познакомиться все те, кто интересуется проблемами развития человека, возникновения психических расстройств и возможностями их лечения.

### **Основания и принципы межличностного подхода**

В основе воззрений Г. С. Салливана на проблемы психического здоровья и психических расстройств лежал межличностный подход к изучению человеческого существования. Он включал в себя представления о человеке, почерпнутые из междисциплинарных исследований в области психоанализа, психобиологии, социальной психологии, культурной антропологии и ряда других отраслей естественно-научного и гуманитарного знания. *Фактически межличностная теория человеческого существования и основанный на ней межличностный психоанализ были одной из попыток заполнить брешь между разрозненными научными дисциплинами, по-своему раскрывающими природу человека.*

Г. С. Салливан признавал, что начало научного взгляда на человека, включая его психотерапевтические аспекты, было положено З. Фрейдом, заложившим основы классического психоанализа. Важным направлением в исследовании человека стала также *психобиология* А. Мейера. Если классический психоанализ акцентировал внимание на человеческой психике и в своей исследовательской и терапевтической деятельности доходил до порога, связанного с физиологическим субстратом, то психобиология изучала человека через призму отдельного организма как первичной сущности.

Психобиология расширила границы психологии. Однако понимание человека предполагало исследование его не только в плане отдельного орга-

низма, но и с точки зрения его коммунального существования, чему способствовала *социальная психология*. Идеи Ч. Кули и Дж. Мида задали такую направленность развития социальной психологии, в соответствии с которой изучались социальные роли человека, и уникальность каждой личности рассматривалась как обусловленная влиянием на нее многих других людей.

Разработки психобиологии и социальной психологии были дополнены исследованиями культурной антропологии, объектом изучения которой стало социальное наследие человека. Эмпирические исследования первобытных племен Б. Малиновского показали, что поведение людей детерминировано социальными правилами (традициями) и нравственными ценностями, присущими той или иной социокультурной общности.

Философ П. Бриджмен выступил с идеей *операционализма*, в соответствии с которой деятельность человека, т. е. его действия и операции могут быть подвергнуты концептуальной схематизации, благодаря чему открываются возможности для понимания существа человеческого поведения. Операционный подход к области психологии основывался не только на установлении конвенциональных условий, при которых ученый мог оперировать теми или иными терминами, но и на понимании различий между двумя способами действия человека. Первый способ связан с тем, как и каким образом человек демонстрирует на людях свое поведение, второй — с личным способом действия, дающим человеку ощущение неприкосновенности и защищенности от окружающих людей.

Адекватное понимание человека невозможно без учета данных *лингвистики*, исследования коммуникационных процессов и анализа жизненного пространства как отдельного человека, так и группы людей. В этом отношении лингвистические идеи антрополога Э. Сапира и теория поля психолога К. Левина представлялись Г. С. Салливану важными и необходимыми для развития межличностного подхода, использованного им в своей исследовательской и терапевтической деятельности.

Все эти разрозненные научные исследования содержали ценные материалы и результаты, которые могли быть учтены как при концептуальном осмыслении природы человека, так и в клинической работе, связанной с терапией психических расстройств. *Междисциплинарность становилась эвристически значимым и практически необходимым ориентиром, который как раз и был положен Г. С. Салливаном в основу его межличностной теории психиатрии*. Эта теория опиралась на идеи классического психоанализа З. Фрейда, психиатров У. Уайта и А. Мейера, философов П. Бриджмена, Дж. Мида и Дж. Дьюи, психологов К. Левина и Дж. Морено, социологов Ч. Кули и Р. Парка, антропологов Б. Малиновского, Р. Бенедикт и Э. Сапира.

Применительно к проблемам психического здоровья и психических расстройств межличностный подход Г. С. Салливана базировался на при-

знании того, что *психиатрия должна изучать не столько индивидуальное поведение пациентов, сколько их межличностные взаимоотношения*, те стороны человеческого бытия, которые составляют его публичную деятельность или каким-то образом в нее вовлечены. Если в психобиологии предпринимаются попытки исследования отдельно взятого человеческого существа, в культурной антропологии — его социального наследия, а в социальной психологии — его поведения в группах, то психиатрия должна ориентироваться на изучение биологических и культурно обусловленных, но в то же время межличностных процессов, протекающих «в интерперсональных ситуациях, в которых и действует психиатр, играющий роль активного наблюдателя» [2, с. 47].

Межличностный подход Г. С. Салливана опирался на *три принципа*, кратко сформулированные в работе С. Элдриджа «Организация жизни» (1925). К ним относились: принцип сосуществования, принцип функциональной активности и принцип организации. Осмысление биологического уровня жизни возможно, как полагал Г. С. Салливан, только в том случае, если исследователь придерживается данных принципов.

*Принцип сосуществования* предполагает понимание того, что жизнь организма невозможна в условиях оторванности от среды его обитания. Данный принцип оказывается действенным как для низших, так и для высших уровней жизни. Применительно к низшим уровням жизни он вполне очевиден. Применительно к высокоорганизованным живым организмам он менее очевиден, поскольку защитные механизмы стирают из памяти факт тотальной зависимости от окружающей среды. Тем не менее взаимосвязь живого организма с окружением настолько необходима, что ее нарушение чревато его гибелью. В конечном счете все живые существа живут в непрерывном, взаимообогащающем контакте со средой обитания, и в этом смысле принцип сосуществования является одним из исходных при осмыслении феноменологии жизни.

*Принцип функциональной активности* связан с пониманием того, что процесс взаимодействия организма со средой основан на определенных реакциях живого организма. Каждая стадия развития сопровождается взаимодействием организма с окружающей средой. Это взаимодействие включает в себя как соотношенность отдельных частей организма с окружающей средой, так и общую его реакцию на нее. Процессы взаимодействия живого организма с его окружением характеризуются физиологической активностью, функциональностью и, следовательно, их изучение должно основываться на принципе функциональной активности.

*Принцип организации* подразумевает такое свойство живых организмов, благодаря которому осуществляется структуризация физиологических процессов. Имеется в виду не только статическая модель структуры

организма, но и изменчивость этой структуры, отражающая способность к самоорганизации. Присущая той или иной организации организма тенденция к изменению является неотъемлемой частью самой жизни, что предполагает использование принципа организации при ее изучении.

С точки зрения Г. С. Салливана, *использование этих трех принципов в рамках межличностного подхода к человеку* дает возможность взглянуть на него как на существо, отличающееся от растительного и животного мира тем, что человеческая жизнь требует взаимодействия и обмена с окружающей средой, одной из важных составляющих которой является культура. Отличие человека от других живых организмов состоит в том, что ему необходимо включение в межличностные отношения, в тот контакт с другими людьми, благодаря которому происходит его собственное развитие и взаимное обогащение. Социальная изоляция от прямых и опосредованных связей с другими чревата серьезными психическими расстройствами.

При рассмотрении свойственных человеку особенностей и межличностных взаимоотношений Г. С. Салливан отталкивался не только от принципов, заимствованных из биологии, но и некоторых допущений, принятых в различных науках, включая математику, физику, антропологию, философию, социологию, психологию, лингвистику. В частности, он опирался на *теорию пределов и систему абсолютов*, идеальных и полярных по отношению друг к другу конструктов. Прежде всего он ввел два допущения, включающие в себя абсолют эйфории и абсолют напряжения.

*Абсолют эйфории* определялся Г. С. Салливаном как состояние полного счастья, *абсолют напряжения* – как максимальное отклонение от абсолюта эйфории. Нечто похожее на эйфорию наблюдается у младенца в глубоком сне. Нечто похожее на абсолют напряжения происходит при максимальном отклонении от абсолюта эйфории, когда возникает состояние ужаса. Жизнь человека устроена так, что *уровень эйфории и уровень напряжения обратно пропорциональны друг другу*, т. е. при повышении уровня эйфории происходит снижение напряжения и наоборот. В условиях реального существования человека практически нет ни абсолюта эйфории, ни абсолюта напряжения. Фактически большинство людей находятся в некоем состоянии сбалансированности, когда, по словам Г. С. Салливана, наличие определенного напряжения ограничивает уровень эйфории.

Надо сказать, что введение подобных абсолютов в несколько иной терминологии воспроизводило психоаналитические размышления З. Фрейда о стремлении людей к счастью и избеганию несчастья. У основателя психоанализа речь шла о переживании сильного чувства удовольствия и повышенной чувствительности к неудовольствию. Он исходил из того, что намерение осчастливить человека не входило в планы «творения» и что по своей природе счастье возможно только как эпизодическое явление.

ние. С другой стороны, основатель психоанализа писал о переживании человеком несчастья, о его страданиях, вызываемых брэнностью тела, внешним миром и отношениями с другими людьми. «Страдания, протекающие из последнего источника, вероятно, воспринимаются нами болезненнее всех остальных; мы склонны считать их каким-то излишеством, хотя они ничуть не менее неизбежны и неотвратимы, чем страдания иного происхождения» [3, с. 77].

Не прибегая к терминологии З. Фрейда, Г. С. Салливан рассматривал, по сути дела, ту же самую проблему. Он исходил из того, что если эйфория не доставляет какого-либо беспокойства, то напряжение, напротив, играет существенную роль в жизни человека. Речь идет о *переживании напряжения*, которое, наряду с переживанием трансформации энергии, является исключительно важным в плане понимания взаимоотношений между личностью и культурой. Для Г. С. Салливана напряжение является потенциалом действия и может включать в себя различные компоненты, в том числе чувственный, находящийся вне сознательного контроля. Интересно отметить, что как в классическом психоанализе З. Фрейда, так и в межличностной теории Г. С. Салливана переживания несчастья или напряжения рассматривались в контексте, в одном случае, либидозной энергии, а в другом – трансформации жизненной энергии как таковой.

При межличностном подходе учитывались биологические процессы, связанные с жизнью человека. Напряжение, снижающее уровень эйфории младенца, соотносилось с биологическим дисбалансом между ним и окружающей средой. Г. С. Салливан признавал, что младенец, как «*звероподобное существо*», не способен поддерживать необходимое состояние баланса с окружающей средой, для сохранения которого требуется мать. Возникающее напряжение, нарушающее сбалансированность существования младенца, нуждается в своем ослаблении. Снятие подобного напряжения связано с удовлетворением определенной потребности, которое рассматривалось Г. С. Салливаном в качестве действия или акта трансформации энергии, предпринимаемой младенцем с целью самозащиты. Чередование потребности и ее удовлетворения ведет к переживанию. Начиная с первых проявлений активности младенца, первых актов трансформации энергии, направленных на снижение напряжения и удовлетворение потребности, у человека начинает развиваться то, что позднее приведет к функции предвосхищения, являющейся «одной из выдающихся особенностей человеческой сущности, отличающей нас от всех остальных живых существ» [4, с. 64].

З. Фрейд соотносил то, что обычно называют счастьем, с удовлетворением, разрядкой, достигшей высокого уровня напряжения потребности. Г. С. Салливан рассматривал растущее напряжение потребности у младен-

ца и формы его проявления (например, плач) через призму того, какой отклик в виде соответствующего напряжения и возможности реализации потребности младенца они находят у матери, выступающей в качестве окружающей среды. И если основатель психоанализа апеллировал к понятию либидо, а другие исследователи предпочитали использовать термин «любовь», то Г.С. Салливан говорил о *заботе*, напряжении заботы, служащим импульсом для деятельности со стороны матери. Для него *забота являлась чрезвычайно важным понятием, отличающимся от многозначного слова «любовь»*, привычное и произвольное использование которого порождает трудности, связанные с неадекватным толкованием актуальных для человека проблем и процессов.

С точки зрения Г.С. Салливана, проявляемая матерью активность с целью удовлетворения потребностей младенца воспринимается последним в качестве демонстрации заботы. Общая потребность в заботе соответствует потребностям, реализация которых требует вмешательства кого-то со стороны. *Заботой называется напряжение, вызываемое у матери проявлениями, свидетельствующими о наличии потребностей у младенца*. Потребностью в заботе называется совокупность различных видов напряжения, разрядка которого требует содействия человека, выступающего в роли матери.

Подобные размышления привели Г.С. Салливана к выдвиганию следующего принципа (теоремы): «Активность младенца, которую мы имеем возможность наблюдать, порождается напряжением потребностей, вызывает напряжение у матери, переживающей это напряжение как заботу и воспринимающей его как стимул к деятельности, направленной на удовлетворение потребностей младенца» [5, с. 65]. Суть этого принципа (теоремы) сводилась к признанию того, что потребность в заботе укореняется в структуре развивающейся психики как потребность межличностного характера, а потребность заботиться также носит межличностный характер, независимо от того, какие виды напряжения и акты трансформации энергии в ней наличествуют.

### **Переживания и формы их проявлений**

Напряжение и трансформация энергии соотносились Г.С. Салливаном с переживаниями человека. Поэтому нет ничего удивительного, что проблематика переживаний была объектом его пристального внимания. При осмыслении данной проблематики он исходил из того, что переживание представляет собой внутренний компонент явлений, в которые вовлечен живой организм. Как таковое переживание — это нечто испытанное, прожитое.



Г. С. Салливан проводил различие между явлением, в которое вовлечен живой организм, и его переживанием. *Явление и его переживание – это разные составляющие человеческого опыта.* Когда человек видит какой-то предмет, он способен воспринять его контуры, очертания, цветовую гамму, исходящие из него световые волны или запахи. Представление об этом предмете человек идентифицирует с его понятием, однако восприятие предмета не является самим объектом. Внешний объект лишь вызывает в человеке то, что приводит к взаимодействию с ним. Но акт восприятия объекта зависит от индивидуальных изменений состояния человека. Таким образом, объективная реальность не тождественна актуальному состоянию психики, а человеческий опыт связан с переживаниями, возникающими в процессе взаимодействия живого организма с окружающей средой.

Г. С. Салливан исходил из того, что в основе психики лежит переживание, которое может быть представлено в различных формах. При этом он выделил *три формы переживания*: прототаксис, паратаксис и синтаксис. Данные формы переживания являются не чем иным, как специфическими формами внутренней переработки событий внешнего мира. Различия между ними заключаются в степени и характере переработки того, что связано с взаимодействием человека с различными явлениями или с его участием в каких-то событиях.

*Прототаксические переживания* – простейшие, примитивные переживания, возникающие раньше других и составляющие основу памяти. Они связаны с чувствительностью живого организма, являющейся одним из каналов приобретения первичного опыта. Прототаксис характерен для первых месяцев жизни младенца и представляет собой разрозненный ряд кратковременных состояний чувствующего организма. Эти кратковременные состояния чувствительности определенным образом связаны с зонами взаимодействия с окружающей средой. Метафорически Г. С. Салливан представил свою идею следующим образом: все чувствующее – это безгранично светящаяся приборная доска; комбинация лампочек, загорающихся на ней и обозначающих любое дискретное переживание, – это как раз и есть прототаксис.

Прототаксические переживания отражают первый опыт, полученный младенцем, который смутно ощущает предшествующие и последующие состояния и не улавливает между ними никакой последовательной взаимосвязи. Младенец еще не осознает себя существом, отличным от окружающего мира. Любое его переживание является недифференцированным фрагментом и не имеет каких-либо четких границ. Это означает, что в своей целостности и неразличимости прототаксические переживания размыты до космических масштабов, хотя и связаны с кратковременными состояниями «схватывания» младенцем окружающего мира и самого себя

как некоего единого целого. Можно сказать, что прототаксические переживания отражают общее состояние организма на протяжении значительного отрезка времени и воздействие событий на зоны взаимодействия.

*Паратаксические переживания* – кратковременные, ничем не обусловленные состояния организма, возникающие в процессе развития младенца и связанные с разрушением первичной недифференцированной целостности. Хотя целостность переживаний разрушена, тем не менее между их различными аспектами еще нет никакой логической связи. Они как бы сосуществуют вместе, наряду друг с другом или самостоятельно в зависимости от обстоятельств. Различные аспекты переживаний совершенно неупорядочены, воспринимаются как сопутствующие друг другу и не соотносятся между собой. Полученный ребенком опыт не подвергается ни осмыслению, ни сопоставлению. Все переживаемое им воспринимается в плане естественного хода событий. Проследивание каких-либо взаимосвязей и взаимозависимостей отсутствует и, следовательно, ни о каком логическом ходе мысли не может быть и речи. Паратаксические переживания представляют собой, таким образом, внутренний процесс, которому еще не свойственен поэтапный характер.

*Синтаксические переживания* – наиболее развитые, связанные с постижением и использованием ребенком языковых средств, способствующих установлению межличностных отношений. Эти переживания характеризуются включением ребенка в процесс групповой деятельности и накоплением социального опыта. По мере своего развития ребенок вступает в межличностные взаимодействия, оперирует принятыми в данной социокультурной среде символами, понимает их значение и в своих переживаниях устанавливает соответствующую связь как между собой и окружающим миром, так и между событиями прошлого, настоящего и возможного будущего.

Первые переживания синтаксического типа относятся к таким формам коммуникативного поведения ребенка, как *жесты* и *речь*. С того момента, когда структурирование переживаний в форме существительных и глаголов приходит в соответствие со словарным значением соответствующих слов, язык ребенка становится синтаксическим переживанием. По мнению Г.С. Салливана, первые примеры синтаксических переживаний возникают в период между 12-м и 18-м месяцем жизни ребенка, когда вербальные знаки, т.е. слова и символы, структурируются и приобретают коммуникативный характер. В целом отличие синтаксических операций от любых других процессов, происходящих в психике человека, заключается в том, что они действуют со строгой ориентацией на других людей. Синтаксис представляет собой вид переживаний, обеспечивающий возможность предугадывать ход событий, а также осуществлять настоящую межличностную коммуникацию.

С точки зрения Г. С. Салливана, когда говорится о человеке как психической сущности, то это означает, что речь идет, прежде всего, о переживании. Уже обращалось внимание на то, что для него переживание может быть рассмотрено в плане переживания напряжения и переживания трансформации энергии. К данному аспекту рассмотрения добавляется понимание того, что переживание происходит в трех формах или видах – прототаксическом, паратаксическом и синтаксическом. Кроме того, осмысление переживаний осуществлялось Г. С. Салливаном в контексте напряжений, связанных с потребностями человека. Так, чередование потребности младенца и ее удовлетворения соотносилось с переживанием прототаксического вида. В целом любое переживание паратаксического или синтаксического вида воспринималось как насквозь проникнутое элементами недавнего прошлого, а также будущего. Г. С. Салливан полагал, что эти элементы оказывают существенное влияние на способ трансформации напряжения в проявления активности, т. е. на способ, благодаря которому скрытая в напряжении возможность становится реальным действием. И наконец, осмысление переживаний соотносилось им с тревогой человека как психическим явлением, что составляло важный аспект межличностной теории и что будет рассмотрено более подробно в дальнейшем.

Переживание подразумевает определенные ощущения, испытываемые живым организмом. Оно носит скорее общий, чем локальный характер. Вместе с тем первоначально речь идет о переживании каких-то процессов или явлений, воздействующих на одну или несколько зон взаимодействия, присущих человеку. В связи с таким пониманием переживаний Г. С. Салливан апеллировал к понятиям оральности, анальности, генитальности, которые были использованы З. Фрейдом. Однако если основатель психоанализа размышлял об оральной, анальной, фаллической и генитальной стадиях психосексуального развития ребенка, то Г. С. Салливан предпочитал говорить о *зонах взаимодействия*, связанных с переживаниями живого организма, будь то оральная или анальная зона.

На первый взгляд может показаться, что терминологические различия не столь существенны, чтобы говорить о какой-то специфике представлений Г. С. Салливана. Однако в действительности с использованием понятия «зоны взаимодействия» в контекст рассмотрения переживаний человека непосредственно вводился межличностный аспект, который в классическом психоанализе не присутствовал в явном виде, хотя и подразумевался, поскольку З. Фрейд рассматривал эмоциональные связи между ребенком и его родителями.

Для Г. С. Салливана первоначальные переживания ребенка, несмотря на свою биологическую природу, тесно связаны с межличностным кон-

текстом, предопределенным наличием материнской фигуры. Переживание новорожденным ребенком голода является прототаксическим, связанным с физиологической потребностью и необходимостью в ее удовлетворении. Со временем это переживание начинает включать в себя как воспоминание, так и предвосхищение удовлетворения, являющегося результатом адекватного поведения. Плач ребенка, обусловленный ощущением голода, вызывает появление соска матери, который постепенно приобретает дифференцированный характер и становится предвестником предвосхищающего удовлетворения. Тактильные и температурные ощущения, возникающие в области оральной зоны взаимодействия, наряду со зрительным образом соска, становятся некими знаками, свидетельствующими о приближении момента удовлетворения голода.

Формирование структуры переживаний у ребенка рассматривалось Г. С. Салливаном с точки зрения того значения и знака, которые возникали в процессе развития человеческого существа в контексте межличностного взаимодействия. Знак и значение переживания представлялись ему чрезвычайно важными аспектами, способствующими пониманию вербального поведения.

Для Г. С. Салливана *знак – это модель переживания событий, дифференцированная в рамках общего потока переживаний или за его пределами*. Знак выполняет функцию дифференциации компонентов, присутствующих в прототаксическом переживании систематически возникающих потребностей и их удовлетворения. Он символизирует определенную структуру и процесс развития переживания. Знак, как и поведение, обусловленное им, относится к категории переживаний. Переживание всегда принадлежит живому организму, а знак всегда находится внутри переживания, т. е. никогда не находится вне его, в рамках объективной реальности.

Знак является таковым только при условии существования интерпретатора, который в состоянии связать его с существующим явлением. Так, для матери плач младенца является знаком, свидетельствующим о наличии у него какой-то потребности или переживании тревоги. Он символизирует потребность младенца в заботе вообще. По мере развития ребенка для него знаком может стать запрещающий жест, характеризующий материнскую фигуру. Впоследствии запрещающие жесты как знаки распространяются на всех значимых людей, занимающих важное место в структуре межличностных взаимоотношений.

На новом уровне функционирования психики появляются, по выражению Г. С. Салливана, «знаки знаков», которые можно назвать *символами*. Структура символов подразумевает присутствие множества сигналов, воздействующих на поведение человека, а символы образуют с сигналами сложные модели взаимозависимостей. Все это имеет прямое отношение

к структуре переживаний человека, претерпевающей изменения в процессе развития ребенка.

Г. С. Салливан подробно рассмотрел переживания ребенка, связанные с соском матери. В процессе этого рассмотрения он пришел к заключению, что в зависимости от типа взаимодействия все *многообразие соответствующих переживаний можно классифицировать следующим образом:*

- взаимодействие с хорошим и приносящим удовлетворение соском, находящимся между губами младенца и являющимся сигналом к сосанию;
- взаимодействие с хорошим, но не приносящим удовлетворения соском, который, находясь между губами, будет являться сигналом к отказу до тех пор, пока голод не станет настолько сильным, что этот сосок будет сочтен подходящим;
- взаимодействие с неподходящим соском, находящимся между губами, но недостаточно долго дающим молоко и поэтому являющимся сигналом к отказу от него и поиску другого соска;
- взаимодействие с плохим соском, который, с точки зрения младенца, окружен атмосферой неприятного напряжения и тревоги, являющейся сигналом к избеганию брать его в рот [6, с. 97].

Таким образом, благодаря идентификации различий между воспринимаемыми ребенком объектами, точнее говоря, схватываемыми им типами соска или некоторыми аспектами взаимодействия между младенцем и средой в структуре поведения появляются элементы, повышающие его эффективность. Со временем способность младенца к идентификации достигает определенного уровня, на котором он приобретает возможность обобщать переживания, характеризующиеся различными зонами взаимодействия. На этом уровне присущие ребенку переживания начинают выходить за пределы прототаксиса. По мнению Г. С. Салливана, переживания ребенком «хорошей матери» приобретают паратаксический вид. Формы переживаний обобщаются таким образом, что присущая им общность, а также существующие различия в процессе восприятия (схватывания) объединяются в виде продуктивного опыта. Происходит переход от прототаксической формы переживаний к их паратаксической форме.

Следует отметить, что размышления Г. С. Салливана о хорошем и неподходящем соске напоминали собой психоаналитические рассуждения М. Кляйн о «хорошей» и «плохой» материнской груди. Собственно говоря, подобно М. Кляйн, Г. С. Салливан также использовал понятия плохой и хорошей матери. В этом отношении их позиции близки друг другу, если говорить о переживаниях младенца, предопределяющих его благополучное или тревожное состояние. Однако в плане расстановки исследовательских акцентов данные позиции отличались друг от друга, поскольку интерес М. Кляйн был смещен в плоскость раскрытия существа

младенческой параноидно-шизоидной позиции, которая, по ее мнению, имела место в раннем инфантильном развитии, в то время как Г. С. Салливан пытался понять примитивнейшую прототаксическую форму переживаний и возможность ее перехода к паратаксису в процессе взаимодействия ребенка с его окружением.

Из всех видов человеческих переживаний наиболее неопределенным, но весьма значимым является, по мнению Г. С. Салливана, *переживание одиночества*. Первым из компонентов, вызывающих переживание одиночества, является возникающая в период младенчества потребность в контакте, в более широком значении выраженная в потребности в заботе. В процессе последующего развития ребенка переживание одиночества будет выражаться в форме потребности иметь приятелей, друзей, учителей, а затем и в виде потребности в принятии в группу, сообщество. Важным компонентом переживания одиночества становится потребность в близких отношениях с другим человеком. Переживание одиночества может остаться относительно неизменным на протяжении всей жизни человека. Как бы там ни было, но в его основе лежат переживания тревоги, возникающие уже в младенческом возрасте.

Поскольку тревога представлялась Г. С. Салливану исключительно важным феноменом как в исследовательском плане, так и в терапевтическом отношении, то нет ничего удивительного в том, что он уделил значительное внимание изучению данной проблематики, что нашло свое отражение, в частности, в его статье «Значение тревоги в психиатрии и в жизни» (1948). Особое внимание было уделено им моменту зарождения тревоги как психического феномена, обладающего парализующей силой.

### Страх, ужас, тревога

Как известно, некоторые психоаналитики пытались провести различия между феноменами, вызывающими беспокойство у человека и описываемыми в таких терминах, как «страх», «боязнь», «испуг», «тревога». Так, З. Фрейд полагал, что *страх* относится к состоянию, не предполагающему внимания к объекту, *боязнь* — к тому, что указывает на объект, а *испуг* — к тому, что подчеркивает действие опасности, когда нет готовности к страху. К. Хорни различала *страх* и *тревогу* исходя из того, что в случае страха опасность очевидна, объективна, в то время как в случае тревоги она скрыта и субъективна.

В своих размышлениях о беспокойствах ребенка Г. С. Салливан использовал такие понятия, как «*страх*», «*ужас*», «*тревога*». Однако он не стремился к проведению каких-то четких различий между ними, считая, что в данном случае нет необходимости в прояснении содержательных и тер-

минологических нюансов, поскольку само по себе это ничего не дает и только запутывает и без того сложное понимание переживаний беспокойства. Не случайно он сознательно абстрагировался от какого-либо строго научного определения тревоги, поскольку полагал, что данный феномен не поддается определению.

Аналогичное отношение было у него и к понятию страха. Во всяком случае Г. С. Салливан полагал, что между тревогой и страхом нет существенных различий, так как страх является таким же неуловимым психическим состоянием, которое возникает у ребенка. Другое дело, что при рассмотрении беспокойств ребенка ему приходилось не только прибегать к использованию разных понятий, но и с их помощью описывать те или иные процессы и состояния, требующие содержательного осмысления, в результате чего так или иначе прояснялось его собственное понимание страха, тревоги, ужаса. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, наряду с отказом от проведения четких различий между страхом и тревогой, ему тем не менее приходилось говорить о специфике того и другого, а в ряде случаев, как это имело место, в частности, при рассмотрении стадии детства (этот вопрос будет освещен позднее), ему пришлось прибегнуть к выявлению различия между ними.

Г. С. Салливан исходил из того, что с самого раннего возраста человек демонстрирует поразительную способность испытывать страх перед предметами и событиями, таящими в себе опасность для жизни. Сразу после рождения младенец сталкивается с угрозой прекращения доступа кислорода, а повторное возникновение данной угрозы в дальнейшей жизни человека сопровождается переживанием страха, которое можно охарактеризовать понятием ужаса. *Страх* является чувственным аспектом напряжения, порождаемого угрозой жизни или биологической целостности организма. *Ужас* представляет собой высокую интенсивность страха.

Если подходить к проблеме страха с точки зрения взрослого человека, то, согласно Г. С. Салливану, можно говорить о *четырёх способах*, позволяющих снять напряжение страха:

- устранение вызывающих страх обстоятельств;
- избегание этих обстоятельств;
- нейтрализация ситуации, порождающей страх;
- игнорирование ситуации угрозы или игнорирование риска.

Что касается новорожденного, то плач при рождении, т. е. вибрация воздуха, сопровождающаяся установлением дыхательного цикла, является первым проявлением активности младенца, вызывающим общее напряжение заботы у матери, имеющей целью избавление ребенка от вызывающих страх обстоятельств. С точки зрения прототаксических переживаний младенца, его плач, толкающий мать на проявление соответствующей

заботы, представляет собой подходящий способ избегания или устранения вызывающих страх опасностей.

В отличие от страха, возникновение тревоги рассматривалось Г. С. Салливаном с точки зрения эмоциональных нарушений, имеющих место у личности, с которой некоторым образом связан младенец. Он отмечал то обстоятельство, что фактически не может сказать, на каком этапе периода младенчества появляется тревога. Однако он утверждал, что *состояние тревоги может возникать у младенца при наличии двух условий: насильственного вторжения в зоны его контакта с окружающей реальностью и наличия у матери определенных эмоциональных нарушений*. Последнее обстоятельство оказывает предопределяющее воздействие на формирование общей структуры тревоги и проявление активности, существо которых познается только через рассмотрение тревоги.

Таким образом, в понимании Г. С. Салливана *тревога связана с областью межличностных взаимоотношений*. Она не порождена ни опасностью взаимодействия с физико-химической средой, ни конституцией младенца. Тревога младенца является следствием тревоги матери и проистекает из процесса межличностного сосуществования с ней или другим человеком, осуществляющим комплекс различных действий, необходимых для удовлетворения потребностей ребенка.

Так, если мать испытывает тревогу, связанную с чем угодно, она неизбежно возникнет и у младенца. Тревога матери может быть связана с ситуацией кормления, с грудным ребенком или с чем-то иным, вызывающим у нее беспокойство. Например, в случае получения телеграммы, содержащей серьезные вопросы, касающиеся престижа или спокойствия матери, у кормящей женщины может возникнуть тревожное состояние, которое в свою очередь вызовет тревогу у младенца, проявляющуюся, по крайней мере с ее точки зрения, в форме неожиданных затруднений процесса кормления.

Исходя из подобного видения межличностных взаимоотношений, Г. С. Салливан выдвинул еще один исходный принцип (теорему): *«Напряжение тревоги, переживаемой матерью, вызывает тревогу у младенца»* [7, с. 65].

Если напряжение страха может быть снято благодаря использованию одного из четырех способов, какими располагает взрослый человек, то, по мнению Г. С. Салливана, ни в период младенчества, ни на протяжении всей жизни человек не может ни исключить, ни устранить обстоятельства, способствующие появлению тревоги, изначально возникающей как следствие материнской тревоги. У младенца нет возможности сделать что-либо для устранения источника тревоги, как нет шанса избежать ее.

*Тревога – это переживание, охватывающее весь организм в целом*. Она не обязательно может быть связана с какой-то отдельной зоной взаимодействия.



Однако она может быть ошибочно локализована в конкретной зоне взаимодействия, например, в оральной зоне, когда по ошибке тревога ребенка связана с материнским соском. Как бы там ни было, частое переживание тревоги может иметь, по убеждению Г.С. Салливана, серьезные разрушительные последствия для процесса развития человека. Причем первое проявление тревоги незначительно отличается от бесчисленного множества мучительных последствий наличия тревоги в человеческой жизни.

Предпосылки, способствующие возникновению тревоги, обусловлены особенностями сосуществования младенца с окружающей средой. Вызывающее тревогу напряжение является результатом сосуществования как младенца, так и матери с личностной средой. Изначально младенец не обладает способностями, позволяющими ему снять тревогу. Своими действиями он может удовлетворить потребность в еде, но разрядка тревоги таким образом оказывается невозможной. Как утверждал Г.С. Салливан, младенец не располагает возможностью осуществлять действия, направленные на снятие тревоги. Дело в том, что появление тревоги обусловлено действиями другого лица. Поскольку же возможности младенца манипулировать другим человеком ограничиваются исключительно способностью вызывать заботу о себе путем демонстрации возникающих потребностей, то тревога оказывается неуправляемой.

Казалось бы, другой человек, т.е. родитель, может отреагировать на потребность беспокойного ребенка. Но в действительности он не располагает возможностью это сделать, поскольку, по мнению Г.С. Салливана, именно родительская тревога вызывает тревогу у ребенка. На этом основании американский психиатр пришел к выводу, в соответствии с которым спецификой тревоги является ее неуправляемость.

Как уже отмечалось, плач ребенка служит стимулом, вызывающим заботу со стороны матери, стремящейся оградить его от различного рода беспокойств. Однако, как замечал Г.С. Салливан, с точки зрения концепции тревоги плач ребенка часто не только не способствует улучшению состояния младенца, но и ухудшает его. При звуках детского плача может возрасти тревога матери, мешающая ей проявлять заботу, что в свою очередь усиливает тревогу младенца. В такой ситуации единственно эффективная стратегия поведения матери состоит в том, чтобы перестать волноваться. «Тревога препятствует как осуществлению материнских функций, так и проявлению младенцем поведения, направленного на реализацию потребности, невозможность удовлетворить которую порождает страх; поэтому если возникновение потребности совпадает по времени с присутствием у него тревоги, то он оказывается перед необходимостью преодолевать двойное препятствие, поскольку и тревога, и потребность остаются не только неразрешенными проблемами, но, как следовало ожидать, обостряются» [8, с. 76].

Для Г. С. Салливана *тревога* – это напряжение, противоположное напряжению потребностей и активности, направленной на их удовлетворение. Она противоположна и возникающему у матери напряжению заботы. Словом, тревога мешает удовлетворению потребностей. Кроме того, она исключает процесс предвосхищения. Чем более тревожен человек, тем менее эффективно действует его функция предвосхищения, отвечающая за выбор оптимального способа действия. В этом смысле тревога представляется важным феноменом, осмысление которого вызывает значительные трудности, но становится необходимым с точки зрения лучшего понимания того, каким образом человеческое существо справляется с трудностями, встречающимися на жизненном пути, как происходит становление личности и в каком направлении может осуществляться развитие индивида. Как замечал Г. С. Салливан, «способность переживать тревогу не является специфически человеческой, но роль тревоги в интерперсональных взаимоотношениях столь бесконечно велика, что выделение ее из всего разнообразия видов напряжения приобретает особое значение» [9, с. 69].

Тревога представляет собой тенденцию, дезинтегрирующую межличностные взаимоотношения. Она мешает претворению в жизнь актов трансформации энергии и играет значительную роль в разрушении межличностной ситуации. Результатом тревоги оказывается или снижение активности, направленной на удовлетворение потребностей, или отказ от достижения цели. По мнению Г. С. Салливана, уровень испытываемой человеком тревоги во многом является ведущим фактором, детерминирующим межличностные отношения. И хотя сам по себе уровень тревоги не играет роли двигателя, запускающего межличностные взаимоотношения, тем не менее он задает направление их развития.

Разрядка напряжения тревоги связана с переживанием межличностной безопасности. В отличие от возможности удовлетворения потребности в голоде, соответствующее поведение младенца не приводит к разрядке напряжения, т. е. можно сказать, что *потребность в безопасности* или свободе от тревоги изначально отличается от всех остальных потребностей. Она отличается от потребности в контакте с физико-химической средой, поддерживающей целостность организма и беспрепятственное функционирование жизненно важных процессов. В понимании Г. С. Салливана, потребность в межличностной безопасности является не чем иным, как потребностью в избавлении от тревоги.

Если тревога младенца способствует нагнетанию страха, переходящего в ужас, то не означает ли это, что его жизнь находится под угрозой? Отчасти это действительно так, однако, как полагал Г. С. Салливан, в условиях возникновения ужаса, связанного с младенческой тревогой,

на передний план начинают выступать так называемые *динамизмы*, которые защищают младенца. В качестве таковых действенными оказываются динамизмы, связанные со способностью младенца впадать в состояние апатии и сонной отчужденности.

*В состоянии апатии* напряжение потребностей ослабевает и остается на уровне, достаточном для поддержания жизнедеятельности организма. *В состоянии сонной отчужденности* снижается чувствительность к межличностно обусловленному напряжению тревоги. В обоих случаях срабатывают защитные механизмы, облегчающие состояние младенца. Разница между ними состоит лишь в том, что *апатия является защитным динамизмом, обусловленным наличием нереализованной потребности, в то время как сонная отчужденность – защитным динамизмом, порожденным переживанием длительной интенсивной тревоги.*

Таким образом, осмысление Г. С. Салливаном процесса зарождения тревоги как психического феномена и возможностей снижения, разрядки напряжения тревоги с необходимостью приводило его к рассмотрению того, что было названо им динамизмом. Поскольку его представления о динамизмах играли важную роль в межличностном подходе к исследованию проблем психического здоровья и психических расстройств человека, то следует обратиться к рассмотрению данной проблематики.

## **Динамизмы**

К понятию динамизма Г. С. Салливан пришел при рассмотрении защитных функций психики человека. Однако для лучшего понимания того, что представляет собой динамизм, ему пришлось прибегнуть к современным представлениям о Вселенной, разделяемым многими математиками, физиками и другими учеными. В основе этих представлений лежал постулат о том, что первичной реальностью во Вселенной является энергия, все материальные предметы являются не чем иным, как воплощением энергии, а активность отражает динамический или кинетический ее аспект. Исходя из данного постулата представления об энергии, из которой выводится понятие силы, могут быть рассмотрены в качестве концепции динамизма Вселенной.

Если Вселенную воспринимать в качестве живого организма, как это было сделано, в частности, философом А. Уайтхедом, то ничто не мешает трактовать живые организмы в качестве отдельных динамизмов. Поскольку живые организмы часто имеют многоклеточную структуру, то разнообразные виды клеток могут рассматриваться в качестве субдинамизмов, существование которых динамически регулируется в соответствии с жизнью организма в целом. Многочисленные субдинамизмы структурируются в системы

динамизмов и интегрируются в совокупный динамизм организма, который неотделим от окружающей среды, поддерживающей его жизнь.

Используя данное сравнение, Г. С. Салливан выдвинул положение, в соответствии с которым клетка как *динамизм является первичной сущностью структуры живого организма*. Аналогичным образом динамизм может быть рассмотрен в качестве первичной сущности функциональной деятельности. Словом, динамизм как таковой — это «относительно устойчивый паттерн трансформации энергии, который характеризует организм как живое существо, периодически возникая на протяжении всей его жизни» [10, с. 117].

Подобное определение динамизма носило общий характер и не отражало специфику знания, относящегося к проблемам здоровья и психических расстройств человека. В своем предельном обобщении оно захватывало не только область биологии, но и широкую сферу научного знания, вплоть до понимания Вселенной. Поэтому необходимо было конкретизировать понятие динамизма применительно к психиатрии, что и было осуществлено Г. С. Салливаном. Во всяком случае он исходил из того, что *динамизмы представляют собой относительно устойчивые паттерны трансформации энергии, характеризующие межличностные взаимоотношения*. Эти паттерны характеризуют собой функциональное взаимодействие людей, персонификации, человеческие знаки и различного рода абстракции, определяющие специфически человеческое существование.

Динамизм определялся Г. С. Салливаном через понятие паттерна. Но это понятие не столько упрощало, сколько осложняло понимание динамизма, поскольку под паттерном можно было подразумевать и некий образец действия, и своего рода модель поведения, и обобщенную установку, которой придерживался человек в своей деятельности. Разумеется, все эти представления в чем-то близки друг другу, хотя и не тождественны. Однако Г. С. Салливан исходил из того, что *паттерн — это граница незначимых различий*.

Но что означают «незначимые различия»? Прояснение этого вопроса может быть осуществлено на примере, приведенном им самим.

Мы называем какой-то фрукт апельсином, если в результате сравнения его с эталоном апельсина обнаруживается, что характерные особенности данного экземпляра не имеют значительных расхождений с идеалом по ряду параметров и характеристик, включая размер, форму, толщину кожуры, количество долек, жизнеспособность семян и др. Эти показатели могут варьировать в широких пределах, но при этом их различия не выходят за рамки установленного паттерна апельсина. Влияющие на вкус и запах фрукта физико-химические характеристики тоже могут существенно отличаться друг от друга, хотя он также является апельсином, если по соответствующим вкусовым и обонятельным ощущениям

соответствует образцу апельсина. Однако если обнаруживаются значительные отклонения некоторых из этих характеристик, т. е. выявляются существенные различия, не укладывающиеся в паттерн апельсина, то это дает основание считать, что данный экземпляр является каким-то другим фруктом, скажем, лимоном или грейпфрутом.

Словом, до тех пор пока все существующие различия могут считаться незначительными, они удовлетворяют определению паттерна, который придает им значение, достоверность и индивидуальность. Применительно к живому организму паттерны трансформации энергии являются относительно устойчивыми, т. е. их возникновение обусловлено созреванием, но по мере развития и созревания они претерпевают изменения в зависимости от благоприятных или неблагоприятных воздействий.

Однако более существенным, с точки зрения Г. С. Салливана, является следующее.

*Во-первых*, динамизмы как относительно устойчивые паттерны модифицируются в результате переживаний, которые в значительной степени вызваны проявлением самих динамизмов.

*Во-вторых*, именно переживание служит проявлением динамизмов в жизни организма.

*В-третьих*, хотя в плане паттернов происходящие в динамизме изменения не могут считаться значительными, тем не менее для жизни организма они могут оказаться весьма существенными.

*В-четвертых*, структура паттерна может сохранять свои свойства даже тогда, когда на протяжении длительного времени ее объективные проявления могут значительно различаться.

Для Г. С. Салливана динамизм — это универсальное свойство человеческой природы, порой несущее в себе следы искажений и все же не теряющее своего универсализма. Его можно рассматривать в качестве одной из существенных адаптационных способностей, присущих человеку, как впрочем и высшим животным. Структура динамизма стандартна, поскольку речь идет об относительно устойчивом паттерне трансформации энергии. В то же время динамизм не является статичным. Каждое его проявление в жизни организма сопровождается изменениями, носящими незначительный характер.

Применительно к психиатрии Г. С. Салливан различал *два основных типа динамизмов*.

*Первый тип* связан с многочисленными видами периодически возникающего напряжения, проявлениями которого служат интегративные, разъединяющие и изолирующие тенденции.

*Второй тип* соотносится с процессами трансформации энергии, характерными для каждой зоны взаимодействия.

Примером динамизмов первого типа могут служить системы снижения тревоги и поддержания ощущения межличностной безопасности, в частности, так называемая *система Самости*, а также желания, выражающие определенный вид напряжения, возникающего в области гениталий. Примером динамизмов второго типа могут служить напряжения зональных потребностей, в частности, *оральный динамизм*. В конечном счете Г. С. Салливан полагал, что поведение человека всегда отражает действие динамизмов обоих типов, включающих в себя знаки и символы.

Происходящая в различных зонах взаимодействия трансформация энергии связана с факторами биологической организации, проявляющимися в этих зонах в виде динамизмов. Зоны взаимодействия функционируют как самостоятельные динамизмы, в каждой из них трансформируется часть энергии, обеспечивающей поддержание жизнеспособности организма.

Оральная зона как самостоятельный динамизм предполагает осуществление ребенком многочисленных манипуляций, связанных с сосанием, движением рук, потребностью в ощупывании. Этот динамизм включает в себя межличностные элементы, поскольку кормление ребенка уже является межличностным актом. Анальная зона взаимодействия также приобретает межличностный характер практически сразу же после рождения, так как мать или заменяющая ее фигура осуществляет гигиенический уход за ребенком.

Как считал Г. С. Салливан, к концу девятого месяца у ребенка как «звероподобного существа» формируются зачатки огромной сферы человеческой жизни и происходит структурирование переживаний. Формирование структуры переживаний обусловлено развитием динамизмов как в связи с интеграцией и поддержанием необходимых ситуаций, так и в отношении вектора направленности поведения, имеющего целью достижение удовлетворения соответствующих потребностей. Структура переживаний составляет новый этап развития динамизмов, направленных на интегрирование и поддержание ситуаций и на выбор адекватных актов трансформации энергии или поведенческих проявлений, ведущих к удовлетворению потребностей.

Г. С. Салливан уделил значительное внимание рассмотрению такого динамизма, как желание. На его взгляд, *динамизм желания* — это последний, наиболее яркий и выразительный из всех динамизмов, но в то же время являющийся моделью каждого из них. Он присутствует на ранних этапах развития, сопровождающихся манипуляцией гениталиями, и становится действенным на более поздних ступенях развития в фантазиях и снах, переживаниях, связанных с элементами сексуального оргазма.

Проще всего динамизм желания может быть представлен как структура аппарата, обусловленного строением человеческого организма, т. е. дина-

мизм желания — это прежде всего психобиологический интегративный аппарат, включающий в себя эндокринную систему (систему желез внутренней секреции), вегетативную нервную систему и центральную нервную систему. Наряду с таким пониманием данного динамизма, Г. С. Салливан представил еще несколько его толкований, связанных с рассмотрением динамизма желания как системы зон взаимодействия, паттерна скрытых и явных символических событий и системы интегративных тенденций. Последнее определение динамизма желания как системы интегративных тенденций представлялось наиболее важным, поскольку речь шла об интеграции человеческих характеристик, способствующих созданию ситуации с участием других людей.

Для Г. С. Салливана *динамизм желания* — это система интегративных тенденций, которая может быть описана следующим образом:

- неподдающиеся анализу элементы этой системы формируются на ранних стадиях развития и трансформируются под влиянием переживания удовлетворения или переживания, связанного с наличием тревоги, или под воздействием обоих факторов;
- связанные с тревогой компоненты этой системы варьируют в зависимости от индивидуальных особенностей, что обусловлено несоответствиями в общественных предписаниях и их усилением в результате специфики институтов семьи и школы;
- в современной культуре некоторые компоненты системы не попадают в поле сознания, что обусловлено избирательным невниманием, маскирующими процессами, неверной интерпретацией, действием диссоциативных процессов Самости;
- данная система нередко связана с остро переживаемой дезориентацией человека в окружающей среде и со значительной ущербностью его самооценки;
- столкнувшись с затруднением, развитие этой системы может пойти по пути частичного удовлетворения ряда других интегративных тенденций, в результате чего подчас наблюдается видимость ее сверхъестественной значимости;
- периодическое частичное удовлетворение в рамках данной системы сопровождается реализацией оставшихся неудовлетворенными побуждений в сновидениях и грезах, что может привести к снижению самооценки, появлению предупредительных процессов или увеличению социальной дистанции, в значительной степени снижающих шансы приобретения благоприятного жизненного опыта [11, с. 265–266].

Согласно Г. С. Салливану, динамизм желания возникает на достаточно позднем этапе процесса развития личности, а именно в подростковом возрасте. Он представляет собой определенную систему интегративных

тенденций, часто связанных с продолжительной дезориентацией человека в окружающей среде, свидетельствующей о том, что достижение сексуальной зрелости подчас не соответствует реалиям жизни.

В дальнейшем, когда речь пойдет о специфике подросткового периода развития личности, размышления Г.С. Салливана о динамизме желаний будут рассмотрены более подробно. В рамках раскрытия природы и функций динамизмов как таковых более целесообразно остановиться на осмыслении того, что в межличностном психоанализе было связано с определенными процессами, получившими название персонификаций.

### Персонификации

Удовлетворение потребностей человека, начиная с грудного возраста, осуществляется в контексте межличностной ситуации, способствующей возникновению различного рода *персонификаций*. Так, у младенца наблюдается персонификация хорошей матери. Эта персонификация представляет собой паттерн, символизирующий в примитивном восприятии ребенка участие матери в периодически повторяющихся ситуациях кормления и интеграцию других потребностей, разрешенных путем их удовлетворения. Существующая у младенца *персонификация хорошей матери* символизирует также предстоящее удовлетворение его разнообразных потребностей. Такая персонификация не тождественна конкретной матери. Она является более совершенной организацией испытываемого младенцем переживания и развивается из особенностей взаимоотношений ребенка с матерью в рамках межличностных ситуаций, интеграция которых осуществляется с целью удовлетворения его потребностей.

Персонификация имеет место не только у младенца, но и у матери. Присущая матери *персонификация младенца* — это не сам ребенок, а непрерывно развивающееся переживание, существующее в глубинах психики матери и включающее в себя множество различных факторов, имеющих отдаленное отношение к реальному младенцу. При наличии ранее родившихся детей предыдущий опыт матери оказывает соответствующее влияние на переживания, испытываемые ею в процессе взаимодействия с ребенком. В частности, материнская персонификация младенца может иметь меньший объем переживаний по сравнению с теми переживаниями, когда у нее появился первый ребенок.

Поскольку мать выступает в роли носителя социальных обязанностей по отношению к своему ребенку, то он, как считал Г.С. Салливан, отчасти символизирует для нее признание этих обязанностей, выполнение которых колеблется от принадлежности ее к той или иной группе, обществу, культуре, а у одной и той же матери — в зависимости от различных ситуаций.



Осознание матерью своих социальных обязанностей (их символом является персонифицированный ребенок) связано с ситуациями, в которых младенец может воспринимать (схватывать) мать как плохую, и из переживания подобной ситуации формируется *персонификация плохой матери*.

Перегруженная социальными обязанностями мать может со страхом ждать критических оценок со стороны тех, кто является свидетелем ее обращения с ребенком. Реальное или предполагаемое осуждение приводит ее в состояние обеспокоенности. Любая критика ее обращения с ребенком или подозрение, что кто-то неодобрительно относится к способам и методам воспитания, порождает у нее тревогу. Испытываемая матерью тревога вызывает соответствующую тревогу у ребенка, уход за беспокойным ребенком заставляет мать допускать те или иные промахи, которые вызывают нарекания со стороны окружающих, и, таким образом, возникает замкнутый круг, приводящий к психическим расстройствам.

Помимо матери в жизни младенца присутствуют другие люди, оказывающие воздействие на первые этапы его развития. Лица, замещающие мать и выполняющие ее функции, также персонифицируют младенца и эта персонификация играет важную роль в формировании его переживаний. В его жизни может появиться недоброжелательная фигура, не столько удовлетворяющая потребности младенца, сколько способствующая возникновению у него тревоги и переживаний, связанных с восприятием плохой матери. Это переживание может оказаться идентичным с переживанием при взаимодействии с испытывающей тревогу матерью. В этом случае произойдет структурирование переживаний в инфантильную персонификацию плохой матери. В другой ситуации, когда выполняющий часть материнских функций человек является заботливым, как и мать, у младенца возникнет аналогичное дополнение к первичной персонификации хорошей матери. В обоих случаях первичная персонификация матери объединяется с персонификацией другого человека, частично выполняющего материнские функции, в результате чего возникает то, что Г.С. Салливан назвал *комплексной персонификацией*.

То, что впоследствии превращается в Я человека, связано с формированием трех фаз первичной персонификации. *Три основные персонификации* включают в себя элементы восприятия собственного тела и относятся к периоду среднего младенчества. Если в более ранний период младенческого развития имела место двойная персонификация материнской фигуры, включающей персонификацию хорошей и плохой матери, то на стадии среднего младенчества появляются такие персонификации Я, как Я-хороший, Я-плохой и не-Я. По мнению Г.С. Салливана, в каждом действии, целью которого является подготовка к будущей жизни, в каждой культуре неизбежно присутствует данная тройственность персонификаций.

*Я-хороший* – первичная персонификация, структурирующая переживание, в котором удовлетворение потребностей усилено поощрениями, проявлением заботы со стороны матери, довольной происходящим. Формирование данной персонификации происходит в том случае, когда мать добровольно стремится к проявлению заботы о младенце и осуществляет ее.

*Я-плохой* – первичная персонификация, структурирующая переживание, в котором повышение уровня тревоги связано с поведением матери при более или менее четком восприятии (схватывании) межличностных условий. Формирование этой персонификации происходит в том случае, когда поведение младенца неверно интерпретируется лицом, способным вызвать у ребенка тревогу, усиление которой, в свою очередь, происходит под воздействием наблюдения за тревожным поведением. Возникновение переживаний, структурируемых в персонификацию Я-плохой, связано с тем, что определенные поведенческие проявления младенца нередко сопровождаются напряжением и явными запретами со стороны матери.

*Не-Я* – первичная персонификация, структурирующая переживание, в основе которого лежит сверхъестественная эмоция, характеризующаяся внезапным появлением сильной тревоги. Если предшествующие две персонификации выступают в качестве модифицированных элементов реальности, то персонификация не-Я составляет переживание паратаксического вида, включающего в себя неясно воспринимаемые аспекты жизни в качестве ужасных. Лежащая в основе этой персонификации сверхъестественная эмоция символизирует переживание, став свидетельницей которого мать демонстрирует запрещающие жесты, тем самым вызывая повышенную тревогу у младенца.

Когда детство остается позади, с персонификацией не-Я большинство людей сталкиваются в сновидениях. Наибольшую выразительность она приобретает для людей, страдающих шизофреническими приступами. Эта персонификация является сложным и в общем-то малоэффективным методом знакомства с реальностью, поскольку человек демонстрирует расщепленное поведение, говоря и делая то, о чем он не имеет представления, что совершенно бессмысленно для него самого, хотя и может иметь значение для других людей. Проявления персонификации не-Я могут возникать в различные моменты у каждого человека в виде ночных кошмаров, сопряженных с переживанием крайне негативных эмоций.

С точки зрения Г.С. Салливана, три первичные рудиментарные персонификации (Я-хороший, Я-плохой и не-Я) отличаются друг от друга так же сильно, как и две персонификации матери (хорошая и плохая мать). По мере развития персонификаций Я происходят определенные изменения с персонификацией матери. На последнем этапе периода младенчества появляются признаки того, что персонификации хорошей

и плохой матери объединяются между собой, в результате чего в процессе дальнейшего развития существование двоичной персонификации находит свое отражение лишь в скрытых психических процессах, в частности, в сновидениях. Однако в неадекватных межличностных взаимоотношениях, которые лежат в основе психических расстройств, двойственная персонификация сохраняет свое значение.

### **Система Самости**

В процессе развития ребенка возникает важный вторичный динамизм, являющийся продуктом межличностного переживания, возникающего в результате столкновения тревоги и стремления к удовлетворению общих и зональных потребностей. Этот вторичный динамизм Г. С. Салливан назвал *системой Самости*. Данный динамизм не связан с какой-то одной зоной взаимодействия, а охватывает все зоны взаимодействия и физиологические механизмы, имеющие большое значение с межличностной точки зрения. Он представляет собой структуру переживаний, направленную на эффективное сосуществование со значимым другим человеком и приобретающую важное значение для личности. Динамизм системы Самости формируется в результате давления социальной ответственности на мать, своими действиями способствующей реализации потребностей ребенка.

В функциональном отношении активность системы Самости первоначально направлена на минимизацию напряжения тревоги или избежание ее. Она опосредованно защищает ребенка от неприятностей, подстерегающих его на пути реализации потребностей. Компоненты системы Самости проявляют функциональную активность по отношению к каждой появляющейся у человека потребности. Степень активности ее компонентов и частота проявлений системы Самости зависят от опыта прошлых переживаний конкретного человека. «Таким образом, система самости представляет собой структуру связанных с воспитанием переживаний, возникновение которых обуславливается необходимостью минимизировать появляющуюся тревогу или исключить ее совсем» [12, с. 167].

Деятельность системы Самости начинается со структурирования переживания запрещающих жестов, осуществляемых матерью. Поскольку запрещающие жесты являются компонентами персонификации плохой матери, то можно полагать, что система Самости возникает в результате инкорпорации или интроекции плохой матери, или интроекции матери в целом.

Однако, как считал Г. С. Салливан, в контексте развития системы Самости применение терминов инкорпорация или интроекция является неоправданным упрощением. *Во-первых*, система Самости отлична от Сверх-Я,

которое обычно фигурирует в том случае, когда речь идет об интроекции. *Во-вторых*, хотя система Самости формируется в результате столкновения стремления к удовлетворению потребностей с предпринимаемыми матерью попытками воспитания ребенка, тем не менее она не является ни функцией матери, ни тождественна ей. Она представляет собой структуру переживания, возникновение которой связано с необходимостью избежать повышения уровня тревоги, вызываемой процессами воспитания.

Переживание сильной тревоги может означать для ребенка не то, что хотелось бы матери, осуществляющей функцию социализации. Такое переживание может не совпадать и с тем, что мать хочет выразить своими действиями, исходя из норм и предписаний культуры, и соответствующей подготовкой ребенка к дальнейшей жизни в данном обществе. Поэтому речь не идет о представлении, в соответствии с которым происходит простое заимствование ценностных стандартов другого человека в результате того, что один человек может заставить другого стать частью собственной личности. Подобное представление является, по убеждению Г. С. Салливана, величайшим заблуждением. Речь идет о структурировании переживания, связанного с относительно успешным воспитанием, имеющим целью превращение «звероподобного существа» в человека.

*Система Самости – это динамизм, играющий исключительно важную роль в понимании существа межличностных взаимоотношений.* Она не является каким-то элементом психики, типа Сверх-Я. Для Г. С. Салливана динамизм системы Самости носит объяснительный характер и помогает понять такой феномен, как персонификация Самости, представляющая то, что человек говорит, когда использует такие понятия, как «Я», «мне», «меня». *Система Самости и ее персонификация – не одно и то же.* Связь персонификации с персонифицируемым может носить комплексный, многосторонний характер и, следовательно, «персонификация не полностью совпадает с описанием персонифицирующей фигуры» [13, с. 168].

В действительности зарождение динамизма Самости далеко от персонификации Самости, представленной подчас первоначальными персонификациями Я-хороший, Я-плохой или не-Я. Совокупность этих персонификаций не является персонификацией Самости в той форме, которую взрослый человек демонстрирует, когда рассказывает о себе другим людям.

Как уже отмечалось, динамизмы предназначены для структурирования знания о взаимоотношениях. В отличие от остальных динамизмов система Самости предельно устойчива к изменениям, вызванным приобретением нового опыта. В свете такого понимания системы Самости Г. С. Салливан выдвинул еще один принцип (теорему), суть которого сводилась к тому, что «*система Самости в силу собственной природы, – влияющих на нее факторов общественной среды, организации и функциональной направленности, – как пра-*

*вило, не подвержена влиянию приобретенного опыта, несовместимого с ее настоящей организацией и функциональной направленностью» [14, с. 184]. Этот принцип был назван им принципом избегания или теоремой избегания.*

Системе Самости как бы присуща тенденция избегать выгод, которые можно извлечь из опыта. По мнению Г.С. Салливана, в основе системы Самости лежит именно данная тенденция, хотя она и не является абсолютной по своему характеру. Если мы будем рассчитывать на то, что в процессе работы системы Самости кто-то может извлекать пользу из приобретенного им опыта, то жизнь приобретет иррациональный характер и станет малоприятной. Это не означает, что система Самости тормозит развитие человека. Напротив, она способствует развитию личности и вносит коррективы в формирование ее отдельных свойств. Более того, под воздействием опыта она может изменяться в любую из структур личности. Однако это возможно лишь в том случае, если опыт является длительным и основательным.

Г.С. Салливан исходил из того, что, хотя развитие системы Самости идет в первоначально заданном направлении, тем не менее она восприимчива к влиянию новых переживаний. Как всеобъемлющая структура переживаний, стоящая на защите самоуважения человека, система Самости присутствует во всех неадекватных, неэффективных проявлениях и занимает центральное место как в любом личностном нарушении, так и в его коррекции. Вместе с тем приходится сталкиваться также с сопротивлением системы Самости изменениям, происходящим в результате приобретения опыта. Поэтому, как считал Г.С. Салливан, используемая при работе с пациентами терапия включает в себя длительные процедуры, при помощи которых постепенно выстраиваются различные ситуации, требующие активизации системы Самости и проработки переживаний, в силу ряда причин ранее не оказавших влияния на склонность пациента к тревоге в тех или иных обстоятельствах, связанных с межличностным взаимодействием.

Своим возникновением система Самости обязана иррациональному характеру общества, наличию в нем тех правил, которые предписывают человеку определенный способ существования как наиболее приемлемый, задающий ориентиры для взаимодействия с другими людьми и регламентирующий его поведение в рамках взаимоотношений с ними. Если бы в обществе не было подобных правил, а регламентирующие поведение предписания были бы рациональными, то в этом случае процесс становления личности происходил бы, как полагал Г.С. Салливан, без участия системы Самости. Если бы характерные для каждого общества культурные предписания были бы адаптированы к специфике человеческого существования, то можно было бы избежать появления карательной, критиче-

ской фигуры, хотя невозможно представить человека вообще без системы Самости.

В понимании Г. С. Салливана, при наличии сверхъестественного переживания, структурированного в переживание не-Я, соответствующий тип воспитания становится неотъемлемым фактором превращения «звероподобного существа» в человека. Ведь прежде чем ребенок начнет вступать во взаимоотношения с другими людьми в обществе, ему предстоит многому научиться в рамках собственной семьи. Поэтому *система Самости как вторичное образование, формирующееся на основе различных типов научения, оказывается неотъемлемым аспектом существования человека.*

В рамках современной цивилизации ни одна семья не в состоянии целиком и полностью отразить социальную организацию общества. После окончания периода детства к социализирующему влиянию семьи добавляется действие других фрагментов культуры, которые могут вступать в противоречие с семейными факторами, поскольку при наличии общих, заданных обществом предписаний, в каждой семье по-разному осуществляется расстановка акцентов на тех или иных приоритетах. В результате этого действие системы Самости может оказаться неблагоприятным для человека, что нередко имеет место в современном обществе.

В конечном счете система Самости оказывается камнем преткновения на пути благоприятных изменений личности, но в то же время она способствует предотвращению пагубных изменений, которые могли бы произойти в человеке. Поэтому важно иметь в виду, что система Самости действительно существует, представление о ней имеет важное значение для понимания всего многообразия межличностных отношений, а исследование вопроса о ее возникновении дает возможность для раскрытия существа проблем, связанных с функционированием данной системы.

С системой Самости также связан такой процесс, который был назван Г. С. Салливаном *диссоциацией*. Особенность диссоциации состоит в невозможности возникновения сверхъестественных эмоций в силу того, что объект находится в бодрственном состоянии. Диссоциацию легко принять за магическое действие, когда человек отделяет часть себя самого и как бы выбрасывает ее куда-то, где она пребывает на протяжении многих лет. Ее деятельность обуславливается поддержанием сознания в состоянии постоянной готовности и бдительности при участии процессов, препятствующих обнаружению лежащих на поверхности признаков того, что те или иные элементы жизнедеятельности человека осуществляются без его сознания. По мнению Г. С. Салливана, наиболее яркие диссоциирующие компоненты системы Самости наблюдаются в навязчивом замещении жизненных проблем человека. При этом замещающие процессы выполняют функцию маскировки необычной уязвимости челове-

ка перед тревогой. Они свидетельствуют о действии механизма системы Самости, исключающего возможность выхода определенных процессов на уровень сознания.

Г.С. Салливан рассматривал систему Самости как результат переживания воспитательного процесса, одна часть которого содержит поощряющие элементы, а другая – тревогу разной степени выраженности. На ранних стадиях жизни ребенка тревога выступает также в качестве функционирования динамизма Самости, т.е. в функции переживания входят как воспоминание, так и предвосхищение. Структурированное в систему Самости неблагоприятное переживание связано с повышением уровня тревоги. Это означает, что элемент воспоминания обуславливает вмешательство динамизма Самости с целью предвосхищения и предупреждения тревоги.

В связи с подобным пониманием системы Самости Г.С. Салливан подчеркнул *два момента*.

*Во-первых*, в процессе своего развития ребенок открывает для себя существование недоступных для него вещей и ситуаций, в которых он бессилен и лишен содействия матери. Так, например, ребенок может плакать по поводу невозможности дотянуться до увиденной им в окне луны, но ни ему, ни его матери не под силу удовлетворить подобную потребность. В результате этого происходит постепенное формирование такого отношения к недостижимым объектам, при котором эти объекты как бы не существуют вообще и не вызывают актуализацию потребностей. Подобное отношение отражает специфический процесс, играющий важную роль в жизни человека и названный Г.С. Салливаном *избирательным невниманием*.

*Во-вторых*, если родительское влияние не соответствует актуальным возможностям и потребностям ребенка, в структуре формирующихся персонификаций Я-плохой и не-Я могут возникать нарушения, сказывающиеся на дальнейшем процессе развития личности.

*Избирательное невнимание* отражает механизм, посредством которого человек закрывается от переживаний, воздействующих на те сферы, где у него наличествуют определенные проблемы. Истоки этого явления закладываются в детстве, а его действие осуществляется благодаря тем или иным защитным операциям.

Рассматривая защитные операции, Г.С. Салливан предпринял попытку их общей классификации, которая выглядела *следующим образом*.

*Во-первых*, одна из защитных операций, нацеленных на поддержание избирательного невнимания, связана с драматизацией ролей, ложность которых известна самому человеку. Такие фальшивые личности являются, по сути дела, более или менее вымышленными, и их поведение организуется по типу, как если бы они были другими, несмотря на то что в глубине души они знают, кто они такие на самом деле.

*Во-вторых*, человек может использовать такие формы поведения в процессе взаимоотношения с другими людьми, которые неадекватны актуальной межличностной ситуации. В этом случае у него отсутствует четкое понимание и множественности задействованных личностей, и непостоянства собственного поведения.

*В-третьих*, человек может прибегать к замещающим процессам, диапазон которых довольно значителен. Это может быть обсуждение посторонних вопросов, изменение предмета разговора, проявление сверхактивности, выдвигание фантазий исполнения желаний.

*В-четвертых*, возможны переменные или устойчивые трансформации личности, обеспечивающие избирательное невнимание. Они могут включать в себя проявление недоброжелательности, переноса ответственности, параноидных реакций и др.

По своей природе избирательное невнимание принципиально отличается от простой рассеянности. Под его действием человек демонстрирует полную неспособность постичь подлинную значимость многого из того, что он видит и слышит, о чем он думает и говорит. Причина подобной неспособности кроется, по мнению Г.С. Салливана, не в особенностях зон взаимодействия, а в том, что процесс анализа информации встречает сопротивление системы Самости, контролирующей рамки процессов, позитивно влияющих на коммуникацию с другими людьми. Избирательное невнимание объясняет пагубную веру человека в различного рода рационализации, относящиеся как к себе, так и к другим.

Таким образом, Г.С. Салливан исходил из того, что связанная с информацией об окружающей среде новизна порождает силу, чувственным компонентом которой является страх. Избирательное невнимание служит защитой от различного рода страхов и тревог. Поскольку избирательное невнимание является результатом работы системы Самости, отсекающей полноценное наблюдение и анализ множества событий, то влияние этой системы на человека имеет уравновешивающее значение. Во всяком случае множество высокоинформативных наблюдений, не отличающихся пугающей новизной и разноплановостью, создают более полное представление человека о мире, в котором он живет. В этом отношении система Самости представляет собой, по образному выражению Г.С. Салливана, дерево, каждая веточка которого символизирует тот или иной период развития.

## **Развитие личности и психические расстройства**

Г.С. Салливан уделил значительное внимание становлению и развитию личности. Под личностью он понимал относительно устойчивый паттерн периодически возникающих межличностных ситуаций, характе-



ризующих человеческую жизнь. В этом определении важную роль играло понятие *межличностной ситуации*, которая воспринималась им в качестве необходимой для осуществления активности, направленной на удовлетворение потребностей. Первым примером межличностной ситуации является присутствие соска между губами младенца, обусловленное как потребностью новорожденного в пище, так и возникающей у матери потребностью заботиться о нем.

Рассмотрение динамики развития личности осуществлялось Г. С. Салливаном с точки зрения осмысления различных этапов и стадий, которые проходит человек с момента своего рождения, когда он еще является «звероподобным существом», до становления его взрослым, самостоятельным. С этой целью им была предложена эвристическая классификация стадий личностного развития, включающая в себя младенчество, детство, ювенильный период или ювенильную эру, предпубертативный период, подростковую стадию, юношество и взрослость или зрелость.

*Младенчество* (от рождения до 2 лет) – стадия развития, начинающаяся с первых минут жизни и заканчивающаяся овладением артикуляционной речью, остающейся неинформативной и бессмысленной. Для этой стадии характерны прототаксические переживания тревоги, порождаемой не опасностью взаимодействия младенца с физико-химической средой, а тревогой матери.

На младенческой стадии развития возникают динамизмы апатичности и сонной отчужденности, наблюдается напряжение потребностей, связанных с выживанием, зарождается потребность в межличностной безопасности. На протяжении первых дней жизни младенца его плач запускает дыхательный механизм, избавляет от голода и жажды, защищает от холода, нейтрализует вредные воздействия внешней среды. Постепенно происходит разделение младенцем образа материнского соска на два разных, один из которых воспринимается как привычный, желанный, а другой – как неподходящий, плохой, вызывающий различные проблемы. Сосок матери становится предвестником предвосхищаемого удовлетворения.

Со временем младенец включает в свое поведение новые полезные элементы. Новым этапом в его поведении становится идентификация различий между воспринимаемыми (схватываемыми) объектами. Пальцы рук и ног настолько идентифицируются, что младенец может отличать их друг от друга. Идентификация различий предшествует узнаванию и присутствует во всех его компонентах. Со временем способность младенца к идентификации достигает такого уровня, когда появляется возможность обобщения переживаний. Присущие младенцу переживания начинают выходить за пределы прототаксиса. Воспринятый образ матери начинает играть роль символа предстоящего удовлетворения или усиливающе-

гося страдания. Становится возможным процесс дальнейшего развития функции распознавания вербальных проявлений матери и выражения ее лица. Запрещающие жесты матери наделяются общими отличительными особенностями. Первичные признаки активности младенца приобретают форму, свидетельствующую о появлении тенденции к интегрированию ситуаций взаимодействия с матерью. Но возникающая у младенца тревога, разъединяющая и дезинтегрирующая межличностные взаимоотношения, может препятствовать интегрирующей тенденции.

На стадии младенчества происходит дифференциация и структурирование прототаксических переживаний в более сложные элементы переживаний, именуемых знаками. По мнению Г. С. Салливана, не достигший 6-месячного возраста младенец может формировать знаки, функционально полезные для него. Речь идет о функциональной полезности, т. е. возможности интенсификации функциональной активности, играющей жизненно важную роль в процессе удовлетворения потребностей или ухода от тревоги. Достигший 6-месячного возраста младенец демонстрирует уже ряд зональных потребностей и формирует некоторые связанные с ними знаки. Он оказывается способным выделять свое собственное тело из окружающего мира. Благодаря контактам с матерью и другими значимыми людьми младенец осваивает определенные образцы статического напряжения лица. Он выражает свои эмоции посредством мимики.

К концу 9-го месяца жизни формируются определенные структуры переживания, которые находят свое отражение в воспоминании и предвосхищении. Методом проб и ошибок, поощрений и наказаний осуществляется научение, связанное с усвоением принятых в данных условиях жизни поведенческих проявлений. На завершающей стадии младенчества образуются персонификации, связанные с тремя аспектами межличностного содействия. Наблюдается появление персонификация Я-хороший, Я-плохой и не-Я. Наконец, возникает система Самости и осуществляется переход от младенчества к детству.

*Детство* (от 2 до 6 лет) — стадия развития, начинающаяся с момента формирования способности издавать звуки, напоминающие речь, и заканчивающаяся, когда у ребенка появляется потребность иметь друзей, разделяющих его увлечения. В начале этой стадии укрепляются первичные проявления системы Самости, связанные с некомуникационным удовлетворением потребностей. Впоследствии происходит структурирование вербальных знаков (слов и символов), которые приобретают коммуникационный характер. С точки зрения Г. С. Салливана, в период между 12-м и 18-м месяцем жизни ребенка появляются первые синтаксические переживания, относящиеся к двум основным формам коммуникативного поведения. Этими формами коммуникативного поведения являются жесты

и речь. Когда переживания и действия структурируются в виде существительных и глаголов, соответствующих словарному значению используемых слов, язык ребенка становится синтаксическим переживанием.

В первой половине второго года жизни у ребенка обнаруживаются признаки того, что можно назвать грезами, которые сопровождают человека на протяжении всей его последующей жизни. Грезы могут восприниматься в одних случаях как относительно простые паратаксические переживания, а в других – как паратаксические формы высокого уровня развития. Этот период характеризуется также проявлением «детского языка», являющегося вербальным выражением паратаксиса, соответствующим актуальным переживаниям ребенка.

На ранней стадии детства происходит объединение персонификаций, осуществляющееся под воздействием особенностей языкового поведения. Ребенок лишается возможности придерживаться ранее устойчивой персонификации хорошей и плохой матери. Овладение речью приводит к тому, что эти персонификации утрачивают свою самостоятельность или объединяются в единый образ. Другое дело, что объединение предшествующих персонификаций не обязательно должно быть всеобъемлющим. Как полагал Г. С. Салливан, маловероятно, что в возникающую в период детства персонификацию матери могут войти все характерные черты персонификации хорошей матери, существовавшей в период младенчества.

По мере объединения персонификаций на ранней стадии детства претерпевает изменение та забота, которая ранее проявлялась матерью. Суть ранней заботы сводилась к тому, что наличие потребности, признаки которой проявлял младенец, вызывали со стороны матери поведение, сводящееся к заботливому содействию. Это было справедливо для периода, когда младенец находился в полной зависимости от окружения. Со вступлением в период детства материнская забота начинает нести на себе печать социальной ответственности, подчас препятствующей ее реализации.

В связи с этим Г. С. Салливан вводит новый принцип (теорему), названный им принципом (теоремой) *реципрокной эмоции*. В соответствии с этим принципом интеграция в ситуации межличностного взаимодействия представляет собой процесс, в ходе которого комплементарные потребности разрешаются или обостряются, паттерны деятельности развиваются или подлежат дезинтеграции, предвосхищение удовлетворения или невозможности реализации сходных потребностей выходит на передний план.

Таким образом, начиная с детства, факт потребности человека в заботе может вызвать заботу, а может и привести к отказу от нее или открыть доступ для тревоги, усиливающей потребность в заботе. С одной стороны, дальнейшее развитие ребенка способствует приобретению опыта,

вписывающегося в персонификацию Я-хороший. С другой стороны, с увеличением социального давления проявляются и негативные тенденции, выражающиеся в том, что обостряются потребности в силу затруднения их удовлетворения, образцы поведения подлежат сублимации или дезинтеграции, в некоторых случаях возникает сопротивление, выступающее в форме отказа от соответствующих паттернов поведения.

В период детства переживания могут дополнять персонификацию Я-плохой. Под воздействием воспитания система Самости дополняется специфическими привнесениями, связанными с тем, что мы называем отвращением и эмоцией стыда. Кроме того, на стадии детства появляется страх, под влиянием которого может осуществляться обучение. По мнению Г. С. Салливана, данный страх играет более значительную роль, чем это имело место в период младенчества. Причем он считал, что здесь различия между страхом и тревогой носят принципиальный характер. «Тревога — это переживание, возникающее в результате эмпатической взаимосвязи со значимыми взрослыми людьми, в то время как страх появляется в ситуации, когда отсрочка удовлетворения общих потребностей приводит к их значительному усилению» [15, с. 198].

Среди общих потребностей выделяется потребность в отсутствии болезненных ощущений, которая приобретает на стадии детства особое значение. Она связана с той системой воспитания, в соответствии с которой распространенным является мнение о том, что, в отличие от младенца, более взрослого ребенка следует наказывать, т. е. причинять ему боль, если он того заслуживает. При наказании родитель не испытывает тревоги, но ребенок, наравне с болью, переживает также и тревогу. Наказание (причинение боли) используется в качестве самостоятельного воспитательного приема, свидетельствующего о формировании нового типа научения, основанного на понимании взаимосвязи между нарушением правил поведения и возникновением болевых ощущений. Следовательно, в период детства происходит становление *нового, определяющего процесс научения фактора, который проявляется в виде страха перед авторитетными фигурами, способными причинить боль.*

Формирование нового фактора дает наглядное представление о различии между страхом и тревогой. Оно заключается в том, что испытывающий боль может наблюдать, идентифицировать и соединять воедино значимые проявления, чтобы в дальнейшем использовать полученную информацию с целью предвосхищения соответствующих процессов и последствий, в то время как испытывающий тревогу ребенок не в состоянии этого делать, поскольку, по выражению Г. С. Салливана, тревога подобна внезапному удару по голове.

Выполнение родителями социальных обязанностей с помощью наказания ведет к тому, что ребенок может стать *покорным* или *непослушным*. Возможны, конечно, проявления ребенком того и другого, и при отсутствии серьезных нарушений персонификация Я-хороший соответствует покорности, а персонификация Я-плохой – непослушанию. По мере того как ребенок начинает структурировать свои переживания и задействовать фантазию, он начинает различать значимых людей, а позднее – значимые ситуации. Он приходит к пониманию того, когда не безопасно нарушать установленные правила поведения, а когда можно попробовать их обойти. Однако если ребенок путает значимых людей, если значимые ситуации не соответствуют уровню развития его способностей и переживаний, то в этих случаях может иметь место регресс способности к предвосхищению, в результате чего даже на поздних стадиях развития человека может не наблюдаться соответствующий прогресс.

В раннем возрасте дети научаются скрывать от взрослых некоторые свои поступки и совершают их за спиной родителей, вводя последних в заблуждение. Это может осуществляться как путем *вербализации*, т. е. оправдательных слов и выражений, выступающих в качестве рационализации и не имеющих никакого отношения к происходящему, так и с помощью *драматизации*, т. е. стремления ребенка говорить и поступать так же, как взрослые. И то, и другое способствует социализации ребенка, избавлению его от тревоги или наказания. Однако, как считал Г. С. Салливан, элементы вербализмов могут формировать структуру неадекватного поведения, свидетельствующего о психическом расстройстве, а драматизация превращаться в так называемые *субперсонификации*, когда играемые ребенком роли структурируются в *персоны*, приводящие к отклонению от оптимального пути развития личности. Хотя драматизации тесно связаны с процессами научения, обуславливающими социализацию личности, они могут внедрять в персонификацию Самости иррациональные элементы, содействующие возникновению психических расстройств.

Ребенок может прибегать к *гиперактивности*, помогающей справляться с грозящим наказанием или вызывающими тревогу ситуациями. Часто излишняя эмоциональность родителей, проявляющаяся в диктате правил поведения, приводит ребенка к мысли о необходимости чем-то заняться, чтобы избежать наказания или отвлечь тревогу, а не с целью развития определенных способностей. Действия подобного рода способствуют уходу от дискомфортных ситуаций и получению ребенком поощрения в форме одобрительного отношения со стороны взрослых. Однако в этом случае у ребенка, по выражению Г. С. Салливана, закладывается фундамент, на основе которого со временем формируется навязчивость, столь характерная для некоторых психических расстройств. В том случае,

когда ребенок подвергается воздействию различных обстоятельств, связанных с драматизациями и состоянием навязчивости, вместо естественного процесса формирования межличностной мотивации наблюдается регресс социализации.

Сводящееся к причинению боли наказание порождает у ребенка различные переживания и ведет к возникновению раздражения, негодования, ярости, недоброжелательности и других чувственных компонентов, которые могут открыто проявляться в детских играх или сдерживаться в межперсональных отношениях. Если ребенок понимает, что ему не выгодно демонстрировать потребность в заботе и ожидать ее проявления со стороны родителей, то он начинает выражать неодобрительное отношение.

Со временем, вступив в ювенильную эпоху развития, когда родители лишены возможности относиться к нему с заботой и нежностью, ребенок начинает мстить им за это путем демонстрации своего агрессивного отношения. Недоброжелательность может стать доминирующим аспектом отношения к жизни вообще, что будет препятствовать установлению приемлемых межличностных взаимоотношений.

Таким образом, возникающее в детский период развития личности нарушение, характеризующееся подчас как злобное и представляющее собой прямое следствие недоброжелательности, является, по убеждению Г. С. Салливана, главным негативным фактором, блокирующим полезные переживания, которые могли бы внести существенный вклад в процесс развития личности на более поздних его стадиях.

*Ювенильная эра* (от 6 до 8,5 лет) — период развития, относящийся к средней школе и завершающийся возникновением обусловленной взрослением потребности в близких отношениях с человеком, сопоставимым по статусу с его собственным. Этот период характеризуется вступлением ребенка в систему школьного образования, в систему социальных взаимоотношений. Он является первым из этапов развития, позволяющих исправить пагубные последствия ограничений и других особенностей домашнего воспитания как первичного института социализации. У кого происходит задержка в ювенильной эре, тот позднее плохо адаптируется к жизни среди своих ровесников.

В представлении Г. С. Салливана ювенильная эра характеризуется появлением двух основных феноменов, а именно социальной субординации и социальной аккомодации. Оба феномена вносят существенный вклад в процесс развития личности.

*Социальная субординация* связана со сменой авторитетов, происходящей в ювенильной эре. Поступление ребенка в школу сопровождается появлением новых значимых фигур, под перекрестное влияние которых он попадает.

Эти фигуры заметно отличаются от тех, с кем ребенок взаимодействовал дома. Его обязывают следовать определенным требованиям, выдвигаемым новыми фигурами, от которых ребенок ждет поощрения или наказания в зависимости от послушания, подчинения или неподчинения. В то же время он имеет возможность наблюдать, какие из поведенческих проявлений школьников находят поддержку или осуждение со стороны учителя, директора или другой новой фигуры. Кроме того, ребенку приходится сталкиваться с проявлением хулиганства со стороны сверстников и способность или неспособность противостоять им может оказаться важным навыком, играющим существенную роль в дальнейшей жизни человека.

*Социальная аккомодация* связана с развитием способности улавливать мельчайшие различия в объекте и определять какие из них не меняют свойства объекта, а какие вносят в него соответствующие модификации. Она является важным достижением ювенильной эры и связана с общением с людьми того же возраста, каждый из которых обладает личностными особенностями. В этот период некоторые дети подвергаются крайне жестокому отношению со стороны сверстников. Тем не менее наблюдение за взаимодействием сверстников с авторитетными фигурами и друг с другом играет важную роль в воспитательном процессе.

На ювенильной стадии развития происходит дифференциация значимых для ребенка фигур. Он замечает достоинства и недостатки учителей, сравнивает их с родителями, в результате чего последние превращаются в его глазах в обычных людей. Неспособность осознать этот факт может негативным образом сказаться на дальнейшей жизни человека. Если вступающий в предпоздковый период ребенок еще не может сравнить своих родителей с учителями и родителями своих сверстников, если его собственные родители все еще остаются божественными созданиями, то это означает, что один из существенных аспектов социализации в ювенильной эре потерпел крушение.

Научение в школе основывается на двух элементах — *соперничестве* и *компромиссе*. Г. С. Салливан обратил на это внимание и особенно подчеркнул то обстоятельство, что в современной культуре соперничество играет значительную роль.

Если К. Хорни подробно обсуждала данный вопрос и соотнесла социокультурную обусловленность соперничества с процессом невротизации человека, то Г. С. Салливан лишь отметил, что как способ обучения соперничество поощряется в большей степени, чем компромисс, и что в условиях современной культуры неспособному вступить в жесткую конкурентную борьбу внушается мысль о его неприспособленности к жизни.

Что касается компромисса, то он поощряется школьными авторитетами. Однако при определенных обстоятельствах компромисс, так же как

и соперничество, может оказаться неадекватной поведенческой стратегией, когда ребенок идет на любые уступки ради обретения спокойствия. Это приводит к тому, что под воздействием соперничества и проявляемой жестокости у ребенка может возникнуть странное представление о себе и сформироваться искаженная персонификация Самости, что чревато отклонением в развитии.

Ювенильная стадия развития сопровождается установлением контроля сознания. Здесь же начинает действовать механизм избирательного невнимания, последствия которого могут носить благоприятный и неблагоприятный характер. Достоинство избирательного невнимания состоит в отсутствии у ребенка причин для беспокойства о не имеющих для него значения вещах, которые не требуют его вмешательства. Но избирательное невнимание может оказывать негативное воздействие, когда ребенок игнорирует действительно значимые события и, не имея возможности обеспечить собственную безопасность в сложившихся обстоятельствах, исключает их из сферы сознательного контроля. Вместе с тем, как подчеркивал Г. С. Салливан, начиная с ювенильной эры, система Самости осуществляет контроль за содержанием сознания.

На ювенильной стадии развития формируются *стереотипы*, которые обнаруживаются в жизни практически каждого человека. В некоторых случаях процесс формирования стереотипов заходит слишком далеко, в результате чего он может негативно сказаться на способности улавливать различия между людьми. Стереотипность мышления может породить серьезные проблемы в дальнейшей жизни, поскольку стереотипы нередко искажают истинное положение вещей. Один из таких стереотипов касается лиц противоположного пола. К моменту вступления в предпубертативный период развития ребенок может приобрести схематический образ, который Г. С. Салливан назвал ювенильным стереотипом «мальчиков» и «девочек» и с которым в дальнейшем сообразуется поведение молодого человека.

Формирование стереотипов ведет к эволюции системы Самости в плане развития персонификаций Самости и возникновению так называемых контролирующих паттернов. Последние, выступающие в виде слушателя, зрителя или читателя, могут сохраняться в некоторой модификации на протяжении всей жизни человека. Появление в системе Самости таких контролирующих паттернов способствует поддержанию собственного достоинства, самоуважения, уважения к другим и позволяет человеку добиться соответствующего престижа и статуса в обществе.

Некоторым родителям свойственны болезненные проявления защитных механизмов, связанные с их пренебрежительным отношением к учителям или сверстникам ребенка. Особенно это имеет место в том случае,



когда родителей пугает расширение круга общения ребенка. Демонстрируя свое пренебрежение к учителям, родителям сверстников или сверстникам, родители ребенка подчас не находят ничего лучшего, как продемонстрировать свое превосходство выражением типа «я не такая свинья, как он». Однако, по выражению Г. С. Салливана, когда безопасность достигается таким образом, то тем самым ставится под удар само человеческое начало, отражающее сущность межличностных взаимоотношений. Действуя таким образом, родители создают серьезные помехи, препятствующие формированию у ребенка нормальных представлений о достоинстве человеческой личности. «Быть лучшей из свиней, когда неплохо было бы стать человеком, — не самый подходящий путь для дальнейшего развития чего-либо, кроме разве что защитных механизмов» [16, с. 227].

В конце ювенильной эры у ребенка происходит формирование ориентации в окружающей среде. Эта ориентация соответствует тому, каким образом он усвоил характеризующие межличностные отношения интегративные потребности, способствующие их удовлетворению условия и действия, а также более или менее отсроченные цели, для достижения которых он готов отказаться от промежуточных перспектив удовлетворения или повышения собственного статуса.

При благоприятном стечении обстоятельств у находящегося на ювенильной стадии развития ребенка формируются определенные ценности, ориентация на которые предотвращает разрушительное влияние тех или иных событий. При неблагоприятном стечении обстоятельств ребенок не использует представленную ему возможность успешной ориентации в окружающей среде, вследствие чего он может стать слишком тревожным и чувствительным к осуждению и легкомысленному отношению других.

*Предподростковая стадия* (от 8, 5 до 13 лет) — период развития, продолжающийся до возникновения зрелой сексуальности и половой зрелости. Эта стадия является сравнительно непродолжительной по времени. Ее завершение символизирует собой перенос активного интереса с представителей своего пола на представителей противоположного пола. Новый интерес характеризуется не использованием языка во взаимодействии с окружающими людьми, как это имеет место в период детства, не развитием потребности в себе подобных товарищах по игре, свойственной ювенильной эре, а зарождением того, что обычно называют *любовью*.

На предподростковой стадии развития у ребенка возникает *потребность в межличностной близости*. Эта близость включает в себя множество разнообразных аспектов, не имеющих отношения к генитальной деятельности. Она представляет собой единение, взаимное уважение двоих людей к личному достоинству друг друга или, по терминологии Г. С. Салливана, сотрудничество.

Под сотрудничеством он понимал четко выраженное соответствие поведения подростка проявлениям потребностей другого человека. Речь идет об ориентации подростка на удовлетворение потребностей другого, на поддержание его престижа, статуса и всего того, что обеспечивает отсутствие тревоги или ее снижение. Проявляющееся в предподростковом возрасте сотрудничество оказывается принципиально отличным от навыков соперничества, компромисса и кооперирования, формирования которых происходит на ювенильной стадии развития.

Уже обращалось внимание на то, что в понимании Г. С. Салливана система Самости как всеобъемлющая структура переживаний может претерпевать определенные изменения, которые происходят в начале каждого этапа развития ребенка. К этому следует добавить, что именно предподростковый период рассматривался им с точки зрения значительных возможностей осуществления изменений в структуре системы Самости. Коль скоро предподростковый период характеризуется сближением одного человека с другим и овладением способностью видеть себя со стороны, то эта стадия развития личности представлялась ему более благоприятной для коррекции представлений о себе и о других, чем ювенильная эра. Более того, он подчеркивал, что данная стадия развития личности имеет исключительное значение для предотвращения у подростков с различными нарушениями еще более серьезных психических расстройств.

С точки зрения Г. С. Салливана, представление о том, что предподростковый возраст характеризуется повальным образованием криминальных, антисоциальных групп, является глубочайшим заблуждением. Он полагал, что при исследовании неблагоприятных районов могут обнаружиться тенденции, не свидетельствующие о стремлении несовершеннолетних детей к криминальному миру. Потребность в близких взаимоотношениях с другим человеком на предподростковой стадии развития столь велика, что дружба завязывается даже между недоброжелательными детьми, в результате чего возможна нейтрализация неблагоприятных изменений. Кроме того, в предподростковый период происходит коррекция одного из самых тяжелых нарушений — стремления унижать других только потому, что общение с ними вызывает дискомфорт. Как полагал Г. С. Салливан, предподростковая социализация не дает никаких гарантий относительно полного избавления от данной тенденции, но она нередко способствует ее снижению.

В подростковый период развития особенно сильно переживается *одиночества*. Как таковое оно не является специфическим для данного периода развития. Согласно Г. С. Салливану, первым из компонентов, впоследствии складывающихся в подлинное переживание одиночества, является потребность в контакте, в более широком плане — потребность в заботе,

которая возникает в период младенчества. Эта потребность сохраняется и в детстве, когда проявляется переживание одиночества, связанное с потребностью участия взрослого в действиях ребенка.

В ювенильной эре встречаются компоненты одиночества в форме потребности иметь приятелей. Они произрастают на фоне «страха остракизма», т. е. страха, что никто из служащих образцом для подражания не отнесется к ребенку с симпатией, страха быть отвергнутым признаваемой значимой группой.

На предпубертативной стадии появляется последний компонент переживания одиночества, связанный с потребностью в близких взаимоотношениях с другим человеком (товарищем, другом, любимым). В конечном счете переживание одиночества как феномен возникает только в период предпубертативного развития и впоследствии может проявляться на протяжении всей жизни человека.

Испытывающий одиночество человек ищет общения, даже если это сопряжено с сильной тревогой. Однако, когда из-за отсутствия общества он интегрирует ситуацию, нередко могут обнаруживаться признаки серьезного нарушения личностной ориентации в окружающей среде. В процессе терапевтической работы нередко приходится сталкиваться с тем, что пациенты не хотят вспоминать свои переживания, которые имелись у них в моменты ужасного одиночества. Тот факт, что одиночество стимулирует интеграцию ситуации межличностного взаимодействия даже в случае сильной тревоги, свидетельствует, по убеждению Г. С. Салливана, о том, что *переживание одиночества для человека более мучительно, чем тревога*. «Даже несмотря на то, что с самого раннего возраста все мы демонстрируем паразитическую способность испытывать страх перед предметами и событиями, таящими в себе опасность для жизни, и, кроме того, уже на самых ранних стадиях проявляем паразитическую чувствительность к значимым для нас людям, только по достижении предпубертативной эры развития личности наша величайшая потребность во взаимодействии с другими достигает такого масштаба, что страх и тревога не в силах перебороть нетерпение в ситуациях, хотя бы отчасти способствующих избавлению от одиночества» [17, с. 243].

*Подростковая стадия* (от 13 до 15 лет) — период развития, продолжающийся с момента возникновения в половых органах специфического напряжения до тех пор, пока не формируется определенный тип поведения, направленного на удовлетворение сексуальных влечений. Начало этой стадии знаменуется пубертатным созреванием, т. е. явным проявлением *динамизма желания*, признаками которого служит присутствие в фантазиях и снах переживаний, сопровождающихся элементами сексуального оргазма. Желание рассматривается в качестве важнейшей инте-

гративной тенденции, символизирующей превращение «звероподобного существа» в человека.

Г. С. Салливан выделял *три переплетающиеся между собой потребности*, к которым относил:

- потребность в личной безопасности, т. е. в свободе от тревоги;
- потребность в близости – в сотрудничестве, по крайней мере, с одним человеком;
- потребность в сексуальном удовлетворении, связанную с генитальной деятельностью, направленной на получение оргазма.

Со вступлением в подростковый период происходит смена объекта потребности в близости, перенос активности с поиска себе подобного лица на поиск человека, по своей природе непохожего на подростка. Подобная смена обусловлена влиянием генитальных импульсов. Словом, переход от предподростковой к подростковой стадии развития личности характеризуется пробуждением и нарастанием интереса к некоторой близости с представителем противоположного пола.

Желание как чувственный компонент интегративных тенденций, присущих генитальной зоне взаимодействия, вступает в противоречие с рядом динамизмов, сформированных в структуре личности. Наиболее распространенным конфликтом становится *противоречие между желанием и безопасностью*, под которой Г. С. Салливан понимал чувство самоуважения и достоинство личности. В результате этого противоречия многие подростки испытывают тревогу в связи с вновь приобретенной мотивацией к сексуальной активности.

Дело в том, что к моменту окончания предподросткового периода развития значительное число подростков имеют серьезные отклонения генитального характера. Речь идет о том, что Г. С. Салливан назвал *первичной генитальной фобией*, представляющей собой глубокое личностное нарушение, нередко возникающее на поздних фазах младенчества и в раннем детстве и связанное с тем, что генитальная область человеческого тела воспринимается в качестве чего-то, телу не принадлежащего.

Некоторые родители всячески пытаются удержать своего ребенка от манипулирования гениталиями. Запреты и наказания порождают у ребенка страх. Область половых органов становится своего рода не-Я. Для подростков, страдающих подобным отклонением, становится затруднительным простое научение, благодаря которому он мог бы проявлять активность, соответствующую возникшему желанию. Из-за исключительной силы динамизма желания и сравнительной безрезультатности научения может развиваться серьезное личностное расстройство.

Наряду с противоречием между желанием и безопасностью, возможен также *конфликт между изменением потребности в близости и потребностью*

*в безопасности.* Этот конфликт обусловлен целым рядом факторов, среди которых существенную роль играет то обстоятельство, что вступление личности в подростковый возраст вызывает у многих родителей беспокойство и неудовольствие. Проявление интереса подростка к противоположному полу нередко оказывается под жестким прессингом членов семьи, будь то насмешки, возражения, критика поступков, ревность.

Наконец, может иметь место *противоречие между близостью и желанием.* Наиболее распространенным признаком этого противоречия является тенденция разделения людей, рассматривающихся в качестве объектов. Подросток проводит границу между теми, на кого направлены его сексуальные побуждения, и теми, кто, на его взгляд, пригоден для сотрудничества, дружбы.

Классическим примером может служить проводимое различие между проституткой и порядочной девушкой, когда в проститутке видят только партнершу для сексуального контакта, а в порядочной девушке – возможность установления дружбы с перспективой перехода в брак. В такой ситуации удовлетворение сексуального желания наносит ущерб самоуважению человека, а деление другого пола на потенциальных сексуальных партнеров и друзей лишает подростка возможности естественным образом и с чувством собственного достоинства интегрировать соответствующее поведение в собственную жизнь. «Не важно, как случилось, что все представители противоположного пола разделились на две группы – одни спасают человека от одиночества и делят с ним его тревоги, а другие удовлетворяют его желание, проблема в том, что желание – это часть личности, и, находясь во власти подобного заблуждения, человек не сможет значительно продвинуться по пути личностного развития» [18, с. 249].

Противоречия подросткового возраста могут вести к такому поведению, которое выливается в аутосексуальное удовлетворение (мастурбация), гиперактивность, преждевременный оргазм, неумеренное употребление алкоголя, установление псевдоотношений по типу «брат-сестра», затворнический образ жизни, временные или постоянные гомосексуальные межличностные отношения. Все это может сопровождаться как личностными нарушениями, сопровождающимися тяжелыми болезненными состояниями, так и трансформацией желания в такое русло, которое предопределяет последующее сексуальное поведение.

Женоненавистничество, женщина-соблазнительница, мужчина-«охотник за девственницами», донжуанство – типичные проявления трансформации желания, свидетельствующие о неразрешенных проблемах на стадии подросткового развития и тех задержках, которые могли иметь место на предшествующих стадиях развития личности. В частности, склонность к донжуанству рассматривалась Г. С. Салливаном с точки зрения формирования дина-

мизма желания у человека, еще не достигшего предподростковой стадии. Донжуаны относились им к категории людей, задержавшихся на ювентильной стадии, но при этом испытывающие сексуальные желания.

По мнению Г. С. Салливана, на подростковой стадии развития может происходить обострение тех проблем, возникновение которых обязано предшествующим фазам развития личности. Так, если к моменту вступления в подростковый период ребенку не удалось справиться с возникающими на его пути затруднениями, влекущими за собой личностные деформации, то на подростковой и юношеской стадиях в его развитии произойдут серьезные отклонения.

*Юношество* (с 15 лет) — стадия развития, длящаяся до того времени, когда частично сформировавшиеся грани личности становятся стимулом к завязыванию взаимоотношений с другими людьми. Вехой, отделяющей подростковый период от юношеской стадии, является не биологическое созревание человека, а достижение определенного этапа личностной зрелости. Юношеская стадия продолжается с начала процесса формирования предпочтений генитальной активности, направленной на самосовершенствование в данной сфере деятельности, до установления зрелого репертуара межличностных отношений, основанных на использовании индивидуально-личностных и культурных возможностей.

О вступлении человека в юношеский период свидетельствует осознание им предпочитаемых типов генитального поведения и способов их дальнейшей реализации в жизни. Результат прохождения данной стадии развития чаще всего отражается на социально-экономическом статусе человека. По убеждению Г. С. Салливана, при благоприятном протекании периода юношества наблюдается значительный прогресс переживаний синтаксического вида, а также расширение диапазона знаний о других людях и самом себе, степени взаимозависимости друг от друга, способности к предвосхищению, способах преодоления различных жизненных проблем.

На этой стадии развития особо интенсивное функционирование получает система Самости. Однако при неблагоприятных условиях система Самости блокирует позитивные изменения, следствием чего может стать ограничение контактов с окружающей средой, следование предрассудкам, искажающим восприятие других людей, а также сужение сферы интересов при интенсивном использовании псевдосоциальных ритуалов. Последние, т. е. псевдосоциальные ритуалы, характеризуются тем, что человек полностью поглощен общением с другими людьми, хотя само это общение не имеет подлинного человеческого контакта.

Словом, при блокировании позитивных изменений может иметь место ограничение свободы существования, приводящее к ритуализированному избеганию или проявлению гиперактивности, которые создают у чело-

века ощущение некоторой причастности к той или иной важной сфере жизни, но в действительности не имеют к ней никакого отношения.

*Взрослость* – стадия развития, характеризующаяся установлением взаимоотношений, основанных на любви к другому человеку, становящемуся значимой фигурой для личности. На этой стадии развития происходит углубление и расширение жизненных интересов. Она продолжается до возникновения в организме регрессивных изменений, свидетельствующих о приближении старости.

Проблема взрослости не обсуждалась Г. С. Салливаном, поскольку в центре внимания его исследовательской и терапевтической деятельности находились те стадии развития человека, в рамках которых наличествовали предпосылки возникновения психических расстройств. Единственное на что он обратил внимание, так это на *личностную зрелость*, в структуре которой воплощены все важнейшие приобретения, характерные для предшествующих фаз развития человека. В состоянии зрелости последнее из величайших приобретений, связанное с потребностью в сотрудничестве с другими людьми, не только приобретает особую значимость, но и реализуется в полном объеме. Важнейшей особенностью такого сотрудничества является, по выражению Г. С. Салливана, обостренная чувствительность к нуждам другого, к его межличностной безопасности и отсутствию у него переживания тревоги.

В отличие от подробного рассмотрения предшествующих стадий развития человека, особенно младенчества, зрелость как таковая не получила у Г. С. Салливана сколько-нибудь глубокого осмысления. Это было связано прежде всего с тем, что при исследовании межличностного взаимодействия проблематика зрелости в меньшей степени попадает в поле зрения психотерапевтов, поскольку они имеют дело с пациентами, в силу своих психических расстройств не являющимися зрелыми личностями.

Одна из целей психотерапии состоит в том, чтобы в процессе анализа добиться таких прогрессивных изменений у пациента, благодаря которым он мог бы приблизиться к личностной зрелости. Наблюдение за пациентом прекращается до того, как он сможет достичь конечного результата, связанного с процессом становления зрелой личности, конструктивно сотрудничающей с другими людьми.

И тем не менее Г. С. Салливан высказал несколько соображений, нашедших отражение в виде сделанных им *двух выводов*.

*Во-первых*, зрелость свидетельствует о сочувствующем понимании ограничений, интересов, возможностей и тревог людей, с которыми человек сосуществует и взаимодействует.

*Во-вторых*, жизнь зрелой личности, в которой нет места монотонности и скуке, приобретает все большее значение в результате расширения

сферы интересов, их углубления или обоих параллельно протекающих процессов.

Стало быть, «чем выше уровень зрелости человека, тем меньше в его жизнь будет вмешиваться тревога и тем меньше неудобств он будет создавать себе и другим», и, наконец, «когда человек достигает личной зрелости, даже вещи почти столь же бесконечно сложные, как жизнь в нашем мире, не кажутся ему скучными» [19, с. 284].

### **Классический и межличностный психоанализ**

Как можно было видеть из предшествующего рассмотрения межличностного подхода Г. С. Салливана к изучению человека и его психических расстройств, идеи классического психоанализа составляли только часть тех междисциплинарных знаний, которые использовались им в его исследовательской и терапевтической деятельности. Не случайно даже в терминологическом отношении межличностный психоанализ заметно отличался от классического психоанализа. Правда, нельзя сказать, что психоаналитические термины не входили в понятийный контекст выдвинутых Г. С. Салливаном идей и концепций. Им использовались такие психоаналитические понятия, как «сублимация», «проекция», «диссоциация» и др. Тем не менее в целом ряде случаев он придавал им иное толкование, чем это имело место у З. Фрейда.

Так, Г. С. Салливан использовал, по его собственному выражению, старый добрый термин классического психоанализа «сублимация», под которым понимается обходной путь разрешения ситуаций, преимущественно связанных с зональными потребностями, обходной путь, обеспечивающий социальную приемлемость данного поведения. Он считал, что уже в первые месяцы младенчества ребенок обладает сформированной способностью к сублимации, что выражается в бессознательном принятии образца активности, обеспечивающей частичное удовлетворение потребности. Однако, говоря о сублимации, Г. С. Салливан не имел в виду в точности то же самое, что понималось под сублимацией З. Фрейдом. В его представлении «сублимация — это гораздо более специфический процесс, нежели предполагается в исследованиях классического психоанализа» [20, с. 187].

Сублимация рассматривалась им в качестве паратаксического проявления жизненных процессов, смысл которого сводится к избеганию или минимизации тревоги. Эти проявления возникают в период позднего младенчества, становятся заметными в детстве и приобретают более яркий характер в последующие периоды развития личности. По выражению Г. С. Салливана, сублимация представляет собой бессознательное замещение поведенческих проявлений, вызывающих переживание трево-



ги или вступающих в противоречие с системой Самости. В качестве замещения выступает более приемлемая в социальном отношении активность, заступающая на место первоначального способа поведения, из-за которого возникли те или иные проблемы. Процесс сублимации протекает тогда, когда какая-то потребность ребенка вступает в противоречие с тревогой, возникающей в связи с приказанием социального цензора или лица, осуществляющего воспитательные функции.

Для более наглядной иллюстрации специфики собственной трактовки сублимации Г. С. Салливан привел следующий пример. Маленький ребенок хочет засунуть в рот большой палец, который оказался испачканным, скажем, испражнениями. Если, обнаружив испачканный палец, маленький ребенок во всех или многих случаях выбирает какую-нибудь игрушку и начинает ее сосать, то можно говорить о том, что имела место сублимация посредством сосания игрушки вместо засовывания в рот испачканного пальца. Ребенок не отдавал себе в этом отчета, процесс замещения испачканного пальца игрушкой был неосознанным.

Суть заключается в том, что игрушка как таковая не может полностью удовлетворить существующую потребность, поскольку сама потребность включает в себя совокупность процесса сосания и ощущения сосательных движений, в связи с чем использование игрушки теряет смысл. При помощи такого обходного, но зато социально приемлемого маневра произошло лишь частичное удовлетворение потребности. Происходящее обеспечило частичное удовлетворение потребности, благодаря чему произошло замещение удовлетворения той потребности, которая вызвала тревогу и ограничилась запрещающими жестами людей, составляющих значимое окружение.

Если в классическом психоанализе под сублимацией понималось переключение сексуальной энергии с социально и культурно неприемлемых целей на социально и культурно приемлемые, то Г. С. Салливан не соотносил процессы сублимации исключительно с сексуальными влечениями человека. Он исходил из того, что можно сублимировать определенные зональные потребности, формирующие структуру желаний, но далеко не все зависит от этих процессов.

Кроме того, сублимация рассматривалась им в качестве специфического механизма вытеснения, в то время как для З. Фрейда сублимация была своеобразным переходом от низшего к высшему, а вытеснение — скорее обратным процессом, свидетельствующим о возвращении на более раннюю ступень развития психического акта.

Подобно основателю психоанализа, Г. С. Салливан обращал внимание на такое явление, как *регрессия*. Вместе с тем его понимание регрессии не совпадало с тем, какое имело место в классическом психоанализе.

Обычно под регрессией понималось возвращение к первым либидозным объектам или возвращение общей сексуальной организации на более ранние ступени развития. Именно такой точки зрения придерживался З. Фрейд, который в «Лекциях по введению в психоанализ» (1916/1917) подчеркивал, что оба вида регрессии являются типичными для психических расстройств. Собственно говоря, большинство психоаналитиков соотносили регрессию с патологическими процессами, ведущими к возникновению психических расстройств.

Г. С. Салливан не устраивало представление о регрессии как исключительно патологическом явлении. Он критически отнесся к подобному представлению, считая, что многие психотерапевты прибегают к понятию регрессии тогда, когда сталкиваются с явлениями, сути которых не понимают. Для Г. С. Салливана *регрессия не обязательно связана с патологией*. Он исходил из того, что регрессия свойственна каждому ребенку, у которого в состоянии усталости происходит разрушение недостаточно прочно закрепленных паттернов поведения.

Обычно перед сном ребенок возвращается к поведению, характерному для более ранних этапов развития и не проявляющемуся при более активной его деятельности. Так, полностью отказавшийся от сосания пальца ребенок может возвратиться к этому проявлению непосредственно перед сном. Его зональная потребность в сосании претерпела изменения, но с наступлением состояния утомления выполняющие функцию защиты старые паттерны поведения актуализировались, в результате чего вновь оказалась действенной более ранняя стадия удовлетворения отдельной потребности.

Словом, если в классическом психоанализе регрессия патологична, то в межличностном психоанализе она имеет иной смысл, выходящий за рамки исключительно патологических явлений.

Из представлений З. Фрейда об изначально присущей человеку агрессивности некоторые психоаналитики сделали вывод о том, что человек порочен по своей природе и поэтому нет ничего удивительного в проявлении им садизма. Г. С. Салливан не разделял подобную точку зрения. При изучении шизофрении он не нашел подтверждения теории, в соответствии с которой человек — это демон, испытывающий потребность причинять боль другим людям.

Пытаясь выявить истоки свойственной человеку жестокости, он пришел к заключению, что ярко выраженное недоброжелательное отношение человека к окружающим людям обусловлено определенными переживаниями, испытанными ребенком в раннем возрасте. Если ребенку удастся избежать таких переживаний, то элемент недоброжелательности в структуре его отношений не занимает центральную позицию, как это

имеет место в том случае, когда ранние переживания порождают такую недоброжелательность в период детства, которая становится основным паттерном поведения взрослого человека.

С позиций классического психоанализа истоки возникновения неврозов уходят своими корнями в раннее детство. Для З. Фрейда ядром неврозов был эдипов комплекс, в процессе формирования и прохождения которого в период от трех до пяти лет ребенку приходится сталкиваться с такими травмирующими переживаниями, включая страх кастрации, которые определяют психические расстройства взрослого человека.

С позиций межличностного психоанализа не все так однозначно, как это представлялось З. Фрейду. Это не означало, что Г. С. Салливан подвергал сомнению важность ранних периодов развития ребенка и влияния инфантильных переживаний на становление личности и возникновение психических расстройств. Напротив, он считал, что «определенные вещи закладываются в иезуитские первые семь лет» [21, с. 232].

Вместе с тем, опираясь на собственный практический опыт, он утверждал, что хотя переживания начальных стадий развития действительно оказывают огромное влияние на личность человека, тем не менее развитие способности устанавливать межличностные взаимоотношения, не ведущие к психическим расстройствам, нельзя считать законченными по достижении ребенком ювенильной эры. По его убеждению, даже пред- подростковый возраст, играющий существенную роль в развитии личности, не является конечным этапом данного процесса.

В классическом психоанализе главное внимание уделялось психосексуальному развитию человека. При этом сексуальность и эротичность рассматривались как однопорядковые явления. Во всяком случае, когда З. Фрейда упрекали в одностороннем акценте на сексуальности и советовали заменить термин сексуальность более благозвучным словом Эрос, он принципиально отстаивал свою позицию и только в работах более позднего периода стал использовать термин Эрос.

В отличие от классического психоанализа, в межличностном психоанализе проводилось различие между сексуальностью и эротичностью. Термин «сексуальность» использовался Г. С. Салливаном применительно к рассмотрению динамизма желания и удовлетворения, связанного с желанием человека. В связи с этим им была предложена такая классификация сексуального поведения, которая отсутствовала в классическом психоанализе.

В соответствии с этой классификацией выделялись *следующие типы сексуального поведения*:

- *аутосексуальный* тип, отражающий раннюю стадию развития личности, когда желание уже сформировалось, но человек еще не достиг пред- подросткового и подросткового возраста;

- *гомосексуальный* и *гетеросексуальный* типы, связанные с предподростковой и подростковой фазами развития;
- *катасексуальный* тип, характеризующийся выходом сексуальных предпочтений за рамки, присущие человеку как виду, когда в качестве партнеров выступают умершие существа или представители фауны.

Кроме того, при рассмотрении динамизма желания с точки зрения задействованности гениталий Г. С. Салливан выделил *несколько сексуальных ситуаций*, к которым отнес:

- *ортогенитальные* ситуации, характеризующиеся предпочтением, отдаваемым интеграции половых органов с гениталиями противоположного пола;
- *парагенитальные* ситуации, связанные с манипуляциями половыми органами, напоминающими поиск контакта с гениталиями другого пола, но исключающие возможность осуществления репродуктивной функции;
- *метагенитальные* ситуации, в которых задействованы только половые органы партнера;
- *амбигенитальные* ситуации, заключающиеся в том, что гомо- или гетеросексуальная пара принимает идентичную позу по отношению как к гениталиям друг друга, так и к объектам, их замещающим.

Исходя из предложенной классификации типов сексуального поведения и сексуальных ситуаций, Г. С. Салливан считал глупостью навешивание ярлыков типа «гетеросексуал», «гомосексуал» или «нарцисс» с целью рассмотрения человека на основании характера его сексуальной и дружеской интеграции с другими. Так, возводить феномен гомосексуализма в ранг проблемы означает, по его мнению, то же самое, что делать проблему из факта существования человечества.

Если при изучении человека и его психических расстройств З. Фрейд апеллировал к сексуальной энергии либидо, то Г. С. Салливан обращался к осмыслению динамизма желания. Под желанием он понимал не какое-то всеобъемлющее стремление, типа либидо, а чувственный аспект генитального побуждения. При этом он вовсе не считал, что жизненные проблемы преимущественно связаны с генитальной активностью. Но он утверждал, что возникающие в межличностных отношениях проблемы взрослых людей так или иначе находят свое отражение в отдельных приемах, используемых ими для регулирования эмоции желания. Поскольку желание в значительной степени характеризует личность человека, то полученная из наблюдения за его сексуальным поведением информация о личностных нарушениях является, по мнению Г. С. Салливана, весьма полезной для психотерапевта.

В классическом психоанализе аналитик выступал в роли пассивного наблюдателя, в большей степени слушающего пациента, чем говорящего,

в лучшем случае задающего вопросы, нежели вступающего в такие межличностные отношения, которые предполагают дискуссии по тем или иным вопросам. С точки зрения З. Фрейда, психоаналитик должен быть своего рода отстраненным наблюдателем, а пациент — активно действующим лицом, рассказывающим о своих сновидениях, фантазиях, реальных событиях и взаимоотношениях с другими людьми, включая аналитика, вызывающих у него те или иные переживания. В соответствии с данной установкой пациент лежит на кушетке, а аналитик располагается за его изголовьем, оставаясь таинственной, загадочной фигурой.

В межличностном психоанализе основной акцент делался на *методе активного наблюдения*. Фундаментальное значение приобретало умение аналитика общаться с пациентом лицом к лицу. Для Г. С. Салливана важным было приобретение навыков такого включения в аналитическую ситуацию, при котором аналитик выступал в роли «участливого наблюдателя» и являлся подлинным соучастником коммуникационного процесса. При этом коммуникация не сводилась к вербальному обмену сведениями, а предполагала развитие сложных процессов межличностных отношений, содержащих в себе важную информацию вовлеченных участников аналитической ситуации. Исключительную значимость приобретала открытость и готовность аналитика вступать в такие межличностные отношения с пациентом, которые способствовали бы позитивным изменениям последнего в направлении становления зрелой личности.

Г. С. Салливан исходил из того, что *между аналитиком и пациентом должна быть установлена «взаимная эмоция»*, способствующая интеграции участников коммуникационного процесса в данную межличностную ситуацию и установлению взаимной коммуникабельности. *Эффективная терапия возможна лишь тогда, когда аналитик не только выступает активным участником коммуникационного процесса, но и является экспертом по межличностным отношениям.*

Будучи активным участником коммуникационных процессов в аналитической ситуации, аналитику следует обращать внимание не только на вербальное содержание речи пациента, но и на то, как он говорит. Порой более важным оказывается не столько то, что говорит пациент, сколько то, как он это делает. В плане понимания психического состояния пациента и его коммуникационных способностей существенным представляется тембр голоса, выразительность, быстрота речи пациента и многие другие его проявления.

Стоит, пожалуй, отметить, что подобное понимание важности того, как говорит пациент, сходно с аналогичной позицией, отстаиваемой в рамках характероанализа. В этом отношении взгляды Г. С. Салливана совпадают с идеями В. Райха, который подчеркивал необходимость уделять большее внимание не тому, что говорит пациент, а тому, как он говорит.

Классический психоанализ основывался на методе свободных ассоциаций. При работе с пациентами, страдающими шизофренией, Г. С. Салливан столкнулся с тем обстоятельством, что использование метода свободных ассоциаций нередко не только не приводит к позитивным результатам, но, напротив, вызывает повышенное чувство тревоги. Поэтому вместо метода свободных ассоциаций он разработал ряд процедур, названных им *методом психиатрического или психотерапевтического интервью*, основанного на межличностных процессах, возникающих в соучастующем наблюдении. По его собственному выражению, психиатрическое или психотерапевтическое интервью — это, главным образом, вопрос голосовой коммуникации, в рамках которой тональность, вариации голоса, интонационные изменения речи являются знаками или индикаторами коммуникационного процесса.

В классическом психоанализе основное внимание уделялось раскрытию душевных переживаний человека, связанных с его внутренним миром. Большинство психоаналитиков придерживались точки зрения, в соответствии с которой психические расстройства являются следствием личностных переживаний, обусловленных внутренними конфликтами, разыгрывающимися в глубинах психики.

В межличностном психоанализе предлагалось иное понимание психических расстройств. Как и в классическом психоанализе, в нем также уделялось внимание переживаниям человека. Однако эти переживания соотносились не столько с индивидуально-личностным миром человека, сколько с межличностными отношениями, предопределяющими как характер, так и глубину его переживаний. Г. С. Салливан исходил из того, что по большей части *психические расстройства являются результатом неадекватной коммуникации, возникающей из-за вмешательства страхов и тревог в коммуникационные процессы, имеющие место в контексте межличностных отношений*.

В процессе аналитической терапии одним из наиболее существенных вопросов для аналитика оказывается вопрос о том, в какой точке происходит нарушение коммуникационного процесса из-за возникновения тревоги. Обнаружение этой точки возможно в том случае, если аналитик обращает внимание на то, в какой момент пациент уходит от обсуждения той или иной проблемы, когда его защитные механизмы начинают особенно активизироваться, в какой ситуации возникает или усиливается его тревожное состояние, в какой момент у него ухудшается настроение или наблюдаются различные соматические проявления.

Если психотерапевту удастся обнаружить точку перелома, то он может вернуться к исходной ситуации, проанализировать ее и выявить все то, что произошло перед соответствующим изменением. Тем самым он сможет выйти на реальные проблемы пациента, обстоятельное и глубокое

изучение которых позволит ему оказать необходимую терапевтическую помощь.

В конечном счете психические расстройства человека рассматривались Г.С. Салливаном прежде всего через призму межличностных отношений. Для него человек не являлся изолированным существом, находящимся вне контекста межличностного взаимодействия. Личность человека — это не некая абстракция, а продукт межличностного общения, начинающегося с первичных контактов между младенцем и матерью и заканчивающегося широким диапазоном взаимосвязей взрослого человека с другими людьми. Словом, «личность — это относительно устойчивый паттерн периодически возникающих интерперсональных ситуаций, которые характеризуют человеческую жизнь» [22, с. 123].

Таким образом, межличностный психоанализ ориентируется прежде всего на раскрытие межличностных ситуаций, причем не только и не столько в прошлом, как это имело место в рамках классического психоанализа, сколько в настоящем, в ситуации «здесь и теперь».

Основная тактика работы аналитика с пациентом выстраивается *в следующей последовательности*:

- проясняются сложившиеся на сегодняшний день ситуации, в которых периодически осуществляются неадекватные действия, с тем чтобы обнаружить искаженные паттерны;
- выявляются менее явные ответвления от неадекватного способа жизни через другие фазы настоящего и ближайшего будущего, включая взаимоотношения между аналитиком и пациентом, а также связанные с ними ожидания последнего;
- с учетом четкого понимания проблемы неадекватного развития используются способности пациента для нахождения истоков данной проблемы в его прошлом опыте взаимодействия со значимыми людьми;
- осуществляется такое терапевтическое воздействие на пациента, благодаря которому активизируются его врожденные способности с целью внесения корректировок в жизненные установки, сформированные на основе предшествующего неадекватного развития, и обеспечения возможности расширения спектра интегративных тенденций в межличностных отношениях.

Межличностный психоанализ основывается на доброжелательном отношении к пациенту как участнику аналитического процесса. Избегая личного вмешательства в жизнь обратившегося за помощью человека, аналитик в то же время становится активным соучастником межличностных ситуаций, интерпретация которых помогает пациенту разобраться в собственных проблемах, связанных с общением с людьми.

## ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ Э. ФРОММА

### **Эрих Фромм**

Э. Фромм (1900–1980) — всемирно известный психоаналитик, психолог и философ, критически переосмысливший психоаналитическое учение З. Фрейда о человеке и культуре, подвергший критике конформистскую тенденцию в психоаналитическом движении второй половины XX столетия и ратовавший за творческое возрождение психоанализа — за развитие того, что он назвал гуманистическим психоанализом.

Эрих Фромм родился 23 марта 1900 г. во Франкфурте-на-Майне (Германия). Он был единственным ребенком в семье ортодоксальных евреев. Его прадед был знатоком священных книг и исследователем Талмуда, отец — сыном раввина, а мать — племянницей известного талмудиста Л. Краузе, под влиянием которого он хотел стать талмудистом. Мать Э. Фромма мечтала, чтобы он стал знаменитым пианистом и до начала Первой мировой войны мальчик занимался музыкой.

В возрасте 12 лет Э. Фромм был потрясен самоубийством молодой художницы, которая лишила себя жизни вскоре после смерти своего отца и в завещании просила исполнить ее последнюю волю — похоронить ее рядом с отцом. Юный Э. Фромм не мог понять, как могло произойти такое, когда любовь молодой красивой женщины к отцу оказалась столь сильной, что она предпочла радостям жизни и живописи смерть. Только позднее, познакомившись с идеями З. Фрейда об эдиповом комплексе, он пришел к понимаю причин потрясшего его в детстве самоубийства молодой художницы.

Последующие события, связанные с Первой мировой войной, также заставили юного Э. Фромма задуматься над тем, как и почему люди поддаются ненависти и национальному самообожествлению, каковы причины возникновения войн и как возможно такое, что люди начинают убивать друг друга. Позднее, вспоминая о своих юношеских переживаниях, он



писал: «Меня мучили вопросы о явлениях индивидуальной и общественной жизни, и я жаждал получить на них ответы» [1, с. 300].

В школьные годы Э. Фромм изучал латынь, английский и французский языки, интересовался текстами Ветхого Завета. После получения аттестата зрелости в 1918 г. изучал право во Франкфурте, философию, социологию и психологию в Гейдельберге. В 1922 г. окончил Гейдельбергский университет, получил степень доктора социологии, под руководством немецкого социолога А. Вебера подготовил диссертацию «Об иудейском Законе. К социологии еврейской диаспоры». В 1926 г. Э. Фромм закончил аспирантуру Мюнхенского университета.

В 1924 г. он познакомился с Ф. Райхманн, прошедшей курс психоаналитической подготовки у Г. Закса, практиковавшей психоанализ, ставшей его первым аналитиком, а два года спустя – женой. В дальнейшем он прошел анализ у трех психоаналитиков, включая В. Виттенберга и Г. Закса. Как и Ф. Райхманн, он отошел от иудейской ортодоксии, а позднее порвал с сионизмом, культивировавшим национализм. Брак с Ф. Райхманн, которая была старше Э. Фромма на 10 лет, оказался недолгим. Прожив вместе более трех лет, они разошлись, однако сохранили дружеские отношения. Впоследствии Ф. Фромм-Райхманн получила мировую известность как психоаналитик, добившийся значительных результатов в работе с больными, страдавшими психическими расстройствами, включая шизофрению.

В 1927–1928 гг. Э. Фромм установил контакты с Берлинским институтом психоанализа, в котором выступил с такими докладами, как «Лечение случая туберкулеза легких методом психоанализа» (1927) и «Психоанализ мелкого буржуа» (1928). Последний доклад вызвал оживленную дискуссию, в которой участвовали известные психоаналитики того времени, включая Ф. Александера, З. Бернфельда, Ш. Радо, Г. Закса, М. Эйтингона. В 1929–1930 гг. Э. Фромм прошел курс обучения в Берлинском психоаналитическом институте и открыл свой кабинет для частной психоаналитической практики. В начале 1929 г. на торжественном открытии Франкфуртского психоаналитического института он прочел лекцию о применении психоанализа в социологии и науке о религии. В 1930 г. Э. Фромм был избран внештатным членом Немецкого психоаналитического общества.

В конце 20-х – начале 30-х гг. он познакомился с известными психоаналитиками К. Хорни и В. Райхом, а также участвовал в обсуждении их докладов в психоаналитическом сообществе. Под влиянием Т. Райка в 1930 г. им была опубликована дискуссионная статья «Развитие догмы Христа. Психоаналитическое исследование социально-психологической функции религии» и сделан доклад «К вопросу о вере во всемогущество мыслей». В 1931 г. он заболел туберкулезом легких и лечился в Давосе у Г. Гроддека, у которого в разное время проходили лечение многие известные психо-

аналитики, в том числе Г. Закс, В. Райх, К. Хорни, Ш. Ференци, и который сказал Э. Фромму о том, что его болезнь является результатом нежелания признаться в неудачном браке с Ф. Фромм-Райхманн.

В 1929 г. Э. Фромм работал во Франкфуртском психоаналитическом институте, получившем пристанище в Институте социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, возглавляемом М. Хоркхаймером, который прошел курс психоанализа у К. Ландауэра. В период с 1930 по 1933 г. он работал в Институте социальных исследований, где руководил отделом социальной психологии и проводил эмпирические исследования, на основе которых был сделан вывод, что рабочие и служащие Германии не окажут сопротивления приходу нацизма к власти. Именно в этот период он познакомился с идеями К. Маркса и Я. Баховена, опубликовавшего работы по теории материнского права. В 1932 г. вышла в свет его статья «Психоаналитическая характерология и ее значение для социальной психологии», в которой содержались представления об общественном характере.

В 1933 г. по приглашению Ф. Александера Э. Фромм приехал в США для чтения лекций в Чикагском психоаналитическом институте, где к тому времени обосновалась К. Хорни. Год спустя он перебрался в Нью-Йорк, где на протяжении нескольких лет работал в Институте социальных исследований, который до 1934 г. функционировал в Женеве, а затем присоединился к Колумбийскому университету. В рамках института им был подготовлен социально-психологический раздел, включавший в себя идеи об авторитарном характере. Этот раздел вошел в опубликованный М. Хоркхаймером сборник «Исследования авторитета и семьи» (1936), предопределивший последующее изучение данной проблематики, нашедшей отражение, в частности, в получившем широкую известность труде Т. Адорно «Авторитарный характер» (1950).

В 30-е гг. Э. Фромм преподавал в Нью-Йоркском, Колумбийском и Йельском университетах, а также сотрудничал с Г. С. Салливаном, К. Хорни, Ф. Фромм-Райхманн и К. Томпсон, которая, пройдя анализ у Ш. Ференци, впоследствии продолжила его у Э. Фромма. В основанном в 1938 г. Г. С. Салливаном журнале «Психиатрия» он впервые опубликовал свои статьи на английском языке. Из-за идейных разногласий с коллегами (в частности, с Т. Адорно и М. Хоркхаймером), не разделявшими его критическое отношение к некоторым концепциям З. Фрейда, в 1938 г. он отказался от сотрудничества с Институтом социальных исследований.

В 1941–1943 гг. Э. Фромм преподавал в Американском институте психоанализа, созданном рядом психоаналитиков, покинувших Нью-Йоркское психоаналитическое общество из-за дисквалификации К. Хорни как обучающего аналитика (фактически, за ее критику классического психоана-

лиза). В 1943 г. комиссия данного Института не удовлетворила требование студентов предоставить Э. Фромму, не имеющему медицинского образования, право вести клиническо-технический семинар, и в ответ на его несогласие с подобным решением лишила его привилегий преподавателя. Конфликт был предопределен не только позицией американских коллег, разделявших официальную точку зрения, согласно которой психоаналитики должны иметь медицинское образование, но и ухудшением отношений с К. Хорни, одна из дочерей которой проходила анализ у Э. Фромма, в результате чего у нее усилился протест против матери.

Часть психоаналитиков, включая Г. С. Салливана и К. Томпсон, ушли вместе с Э. Фроммом из Американского института психоанализа и, объединившись с коллегами из Вашингтон-Балтиморского психоаналитического общества, создали филиал Вашингтонской школы психиатрии, основанной Г. С. Салливаном в 1936 г. На протяжении ряда лет, начиная с 1946 г., когда филиал Вашингтонской школы психиатрии был переименован в Нью-Йоркский институт психологии, психиатрии и психоанализа им. У. Уайта, Э. Фромм принимал активное участие в работе данного института и подготовке специалистов в области психоанализа. До переезда в Мехико он руководил учебной частью и преподавательским персоналом, а после своего отъезда из США периодически приезжал в Нью-Йорк для чтения лекций и проведения семинаров в институте.

С 1949 по 1967 г. Э. Фромм жил и работал в Мексике, куда пришлось переехать по совету врачей, рекомендовавших его второй больной жене, брак с которой был заключен в 1940 г., сменить климат и попробовать лечение радиоактивными источниками в Сан Хосе Пурна. В 1951 г. он стал внештатным профессором медицинского факультета Национального университета в Мехико. В качестве обучающего и контролирующего аналитика он подготовил группу мексиканских психоаналитиков. В 1953 г., после смерти второй жены, Э. Фромм вновь женился и переехал в пригород Мехико.

В 1956 г. по его инициативе было основано Мексиканское психоаналитическое общество. С целью распространения психоаналитических знаний в испаноязычном регионе Э. Фромм организовал публикацию серии «Психологическая библиотека», основал «Журнал психоанализа, психиатрии и психологии», а также организовал цикл лекций, в котором приняли участие видные ученые. В 1957 г. по его инициативе был проведен семинар по психоанализу и дзен-буддизму, в котором, наряду с известным в то время представителем дзен-буддизма Д. Судзуки, приняли участие около 40 психоаналитиков и психиатров. На протяжении нескольких лет Э. Фромм осуществлял подготовку психоаналитиков на медицинском факультете университета в Мехико, а с 1963 г. — в Мексиканском институте

психоанализа. В 1957 г. совместно с М. Маккоби и другими сотрудниками он начал исследовать характер одной мексиканской деревни. Результаты этого полевого исследования нашли свое отражение в публикации «Психоаналитическая характерология в теории и практике. Общественный характер мексиканской деревни» (1970).

Не являясь членом Международной психоаналитической ассоциации, Э. Фромм инициировал создание Международного форума психоанализа, позволившего единомышленникам обмениваться мнениями по актуальным проблемам теории и практики психоанализа. Этот форум проводился в Амстердаме (1962), Цюрихе (1965), Мехико (1969), Нью-Йорке (1972), Цюрихе (1974), Берлине (1977).

В 60-е гг. Э. Фромм принимал активное участие в политических событиях США и мира в целом. Он стал членом Социалистической партии США, подготовил новую программу, но после того, как она не была принята руководством этой партии, вышел из нее. Э. Фромм включился в политическое движение в защиту мира, в 1962 г. принимал участие в качестве наблюдателя в конференции по разоружению, состоявшейся в Москве. Он был членом национального комитета «Американское объединение за гражданские свободы», поддерживал кампанию за ядерное разоружение, сотрудничал с вашингтонским Институтом по исследованию проблем мира, принимал активное участие в предвыборной кампании 1968 г. по выдвижению в кандидаты на пост президента США сенатора-демократа Ю. Маккарти.

С 1960 по 1973 г. Э. Фромм проводил летние месяцы в Локарно (Швейцария). В 1974 г. он принял решение не возвращаться в Мексику, а в 1976 г. окончательно переехал в Швейцарию. Перенес три инфаркта, в преклонном возрасте Э. Фромм продолжал ежедневно медитировать, следуя учению одного буддистского монаха из Шри-Ланки. Он умер 18 марта 1980 г. в г. Муральто, почетным гражданином которого стал незадолго до смерти. Во Франкфурте, где он родился, состоялось посмертное чествование, сопровождавшееся награждением мемориальной медалью Гете.

Э. Фромм — автор многочисленных статей и книг. Первая фундаментальная работа — «Бегство от свободы» (1941), принесшая ему известность, неоднократно переиздаваемая в различных странах мира и содержащая основные идеи, творческое развитие которых нашло отражение в его последующих публикациях. К числу наиболее значительных его работ относятся «Человек для себя» (1947), «Психоанализ и религия» (1950), «Забывтый язык» (1951), «Здоровое общество» (1955), «Искусство любить» (1956), «Дзен-буддизм и психоанализ» (1960, в соавторстве с Д. Сузуки), «Концепция человека у Маркса» (1961), «Вне цепей иллюзий»

(1962), «Душа человека» (1964), «Вы будете как боги. Радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиций» (1966), «Революция надежды» (1968), «Миссия Зигмунда Фрейда» (1969), «Анатомия человеческой деструктивности» (1973), «Иметь или быть» (1976), «Психоанализ Зигмунда Фрейда – величие и границы» (1979) и др.

### **Свобода и механизмы бегства от нее**

После знакомства с психоанализом Э. Фромм под иным углом зрения стал рассматривать проблемы права, религии, социологии, психологии и философии, которые интересовали его в студенческие годы. В статье «Психоанализ и социология» (1929) он подчеркнул, что сформулированные З. Фрейдом психоаналитические идеи о бессознательном способствовали пониманию взаимосвязи между динамикой внутриспсихических сил человека и его чувствами, мышлением, действиями. Отсюда следовало, что *решение социологических проблем может быть осуществлено в контексте психоаналитического исследования отношений между личностью и обществом.*

В другой статье «Развитие догмы Христа. Психоаналитическое исследование социально-психологической функции религии» (1930) Э. Фроммом впервые были выдвинуты положения, связанные с психоаналитической интерпретацией социальной психологии. Опираясь на исходные положения классического психоанализа, включающие в себя представления З. Фрейда о том, что индивидуальная психология является одновременно и социальной психологией, он пришел к выводу, в соответствии с которым *метод социально-психологического исследования является по существу таким же, как и метод, применяемый в психоанализе к изучению психики индивида.* Метод применения психоанализа к группам означал, что общие психические установки членов группы следует понимать только на основе общего для них образа жизни. Стало быть, социальная психология ориентируется на знание жизненных ситуаций, общих для всех и характерных для всех.

В последующих нескольких статьях, включая «Психоанализ и политика» (1931), «О методе и задаче аналитической социальной психологии» (1932), «Психоаналитическая характерология и ее значение для социальной психологии» (1932) Э. Фромм выдвинул несколько идей, впоследствии получивших развитие в его работе «Бегство от свободы» (1941). Речь шла о *следующих идеях:*

- понимании социально-психологических явлений исходя из социально-экономической ситуации;
- объяснении структуры влечений человека исходя из воздействия окружающей среды на присущие ему влечения;

- использовании наработок психоанализа с целью показать, каким образом определенные экономические условия воздействуют на душевный аппарат человека и достигают определенных идеологических результатов;
- рассмотрении либидозной структуры общества как посредника, через которого осуществляется воздействие экономики на собственно человеческие, духовные явления;
- представлении о социальной обусловленности развития характера в семье, в которой психика ребенка формируется в соответствии с установками общества.

Реализация этих идей предполагала обширное исследование, посвященное психике современного человека, а также проблемам взаимодействия между психологическими и социологическими факторами общественного развития. Собственно говоря, исследовательская деятельность Э. Фромма в 30-е гг. как раз и была ориентирована в данном направлении. Однако с приходом Гитлера к власти в Германии тенденции политического развития поставили под угрозу индивидуальность человека. Это вынудило Э. Фромма прервать работу над проблемой в целом и сконцентрироваться на одном аспекте, который представлялся ему ключевым для культурного и социального кризиса того времени.

Таким аспектом являлась *свобода и ее значение для современного человека*. И коль скоро основной субъект социального процесса – это индивид с его стремлениями и тревогами, страстями и раздумьями, склонностью к добру и злу, то, как считал Э. Фромм, необходимо было исследовать его характер и влияние, оказываемое им на социальный процесс. Это как раз и нашло свое отражение в его книге «Бегство от свободы», впервые опубликованной на английском языке в 1941 г., ставшей бестселлером, выдержавшей при его жизни 25 изданий, переведенной и изданной во многих странах мира, включая Россию. Как замечал Э. Фромм в предисловии к первому изданию данной книги, «чтобы понимать динамику общественного развития, мы должны понимать динамику психических процессов, происходящих внутри индивида, точно так же как для понимания индивида необходимо рассматривать его вместе с обществом, в котором он живет» [2, с. 7–8].

Анализ динамических факторов в психике человека с точки зрения раскрытия человеческого аспекта свободы предполагал постановку целого ряда вопросов.

Что такое свобода в смысле человеческого переживания? Присуще ли природе человека стремление к свободе? Зависит ли это стремление от условий жизни человека и степени его развития в обществе? Определяется ли свобода лишь отсутствием внешнего принуждения или она включает в себя и некое присутствие чего-то? Какие социально-экономические факторы спо-

способствуют развитию стремления к свободе? Может ли свобода быть непосильным бременем для человека? Не существует ли наряду со стремлением к свободе инстинктивной тяги к подчинению? Всегда ли подчинение возникает по отношению к внешней власти или возможно подчинение долгу, совести или анонимным авторитетам общественного мнения? Не является ли подчинение источником скрытого удовлетворения? Что побуждает в человеке жажду власти? Какие психологические условия способствуют усилению стремления к власти или подчинению? Какие социальные условия являются основой для возникновения этих психологических условий?

На эти вопросы Э. Фромм попытался ответить в работе «Бегство от свободы». Для этого потребовалось рассмотрение роли психологических факторов в процессе общественного развития и взаимодействия психологических, экономических и идеологических аспектов, способствующих пониманию свободы человека.

При рассмотрении роли психологических факторов в процессе общественного развития Э. Фромм опирался на открытия З. Фрейда, связанные с пониманием бессознательных сил в человеческом характере и их зависимости от внешних воздействий. Вместе с тем его собственный подход к анализу данных явлений отличался от концепций классического психоанализа и имел много общего с взглядами К. Хорни и Г. С. Салливана, акцентировавших внимание на культурных факторах и межличностных отношениях.

В противоположность позиции З. Фрейда, в соответствии с которой другие люди всегда являются объектами и служат средством удовлетворения влечений человека, Э. Фромм основывался на предположении, что *основной проблемой психологии является особого рода связанность индивида с внешним миром, а не удовлетворение или фрустрация его инстинктивных потребностей*. Он считал, что связь между человеком и обществом не является статичной и что любовь или ненависть, жажда власти или стремление к подчинению, влечение к чувственному наслаждению или страх перед ним представляют собой продукты социального процесса.

Словом, с точки зрения Э. Фромма, общество осуществляет не только функцию подавления, как полагал З. Фрейд, но и функцию созидания личности, страсти человека и его тревоги — продукт культуры, а сам человек — наиболее важное достижение непрерывных человеческих усилий, запись которых называется историей. Это означает, что основной задачей социальной психологии становится понимание процесса формирования человека в ходе истории.

Э. Фромм исходил из того, что не только люди создаются историей, но и история создается людьми. Поэтому в задачу социальной психологии входит не только показ того, как новые страсти, стремления и заботы

возникают в результате социальных процессов, но и того, как в этих специфических формах своего проявления человеческая энергия становится активной силой, формирующей социальные процессы.

При осмыслении взаимосвязей между личностью и обществом Э. Фромм отталкивался от утверждения, что свобода определяет человеческое существование как таковое и что понятие свободы меняется в зависимости от степени осознания человеком себя самого как независимого существа. Данное утверждение вело к пониманию *двойственности свободы*, сопряженной с обособлением индивида от первоначальных связей с миром, обретением им независимости и необходимости поиска новых связей, воссоединения с миром.

В социальной истории человека и в истории жизни каждого индивида наблюдается схожий процесс растущего обособления от первоначальных связей. Первоначальные связи Э. Фромм назвал «первичными узлами», а процесс растущего обособления индивида от них — «индивидуализацией».

*Первичные узлы* являются естественным фактором нормального человеческого развития. Они связывают первобытного человека с его племенем и природой, ребенка с матерью. Они дают индивиду уверенность и жизненную ориентацию, но предполагают отсутствие индивидуальности. Переход от внутриутробного к собственному существованию, обрыв пуповины означает начало независимости ребенка от тела матери. Но он еще не свободен, нуждается в материнской заботе и уходе за ним.

В процессе дальнейшего физического и психического развития ребенка происходит *индивидуализация*, ускоряемая воспитанием. Когда достигается полная индивидуализация, перед человеком встает новая задача по укоренению в мире, что предполагает поиск новых гарантий, которые не были нужны в условиях связанности его с миром первичными узлами.

В понимании Э. Фромма *индивидуализация имеет два аспекта*: один связан с развитием личности, предполагающим усиление стремления к свободе и независимости; другой — с растущим одиночеством, порождающим чувство незащитности и тревоги. Последнее обстоятельство порождает потребность в отказе от индивидуальности, в необходимости вновь слиться с окружающим миром.

Но ребенок не может вернуться в лоно матери, точно так же как невозможно повернуть вспять психический процесс индивидуализации. Поэтому в стремлении избавиться от одиночества и тревоги он может прибегнуть к подчинению, что приведет к противоречию между властью и ребенком или к установлению спонтанных связей с людьми и природой, не уничтожающих его индивидуальности. Иначе говоря, процесс, который развивается на основе растущей индивидуализации и растущей свободы ребенка, является диалектическим. «Процесс индивидуализа-



ции – это процесс усиления и развития его личности, его собственного «я»; но в ходе этого процесса утрачивается идентичность с остальными людьми, ребенок отделяется от них. Прогрессирующее отделение может привести к изоляции, которая перерастает в потерянность и порождает интенсивную тревогу и неуверенность; оно же может привести и к принципиально новой близости: к солидарности с другими людьми, если ребенок окажется в состоянии развить в себе внутреннюю силу и творческую активность, которые являются предпосылками этого нового типа связанности с миром» [3, с. 35].

Как в онтогенетическом плане, так и в филогенетическом ракурсе *история развития человека является процессом его растущей индивидуализации и растущего освобождения от принуждающих инстинктов*. В этом отношении человеческое существование и свобода с самого начала неразделимы. Другое дело, что, по мнению Э. Фромма, здесь имеется в виду лишь *негативная свобода* от чего-то, в данном случае свобода от инстинктивной предопределенности действий. Но такая свобода представляет собой сомнительное преимущество, поскольку у человека не наблюдается *позитивной свободы* чего-то.

Э. Фромм усмотрел фундаментальную связь между человеком и свободой в библейском мифе об изгнании из рая. В этом мифе начало человеческой истории соотнесено с первым актом выбора свободы, который в то же время был отождествлен с греховностью. Мужчина и женщина жили в садах Эдема в гармонии друг с другом и природой. Не было нужды в труде, но не было также ни выбора, ни свободы. Как только человек нарушил запрет и вкусил от древа познания добра и зла, он лишил себя гармонии с природой. С точки зрения церкви, этот поступок был греховным. С точки зрения человека, он явился началом человеческой свободы. Нарушив установленный богом порядок, человек освободился от принуждения и возвысился от предчеловеческого до человеческого существования.

*Нарушение запрета, грехопадение стало первым актом выбора, актом свободы*. Но последствием этого шага оказалось нарушение гармонии между человеком и природой, мужчиной и женщиной. Обособившись от природы, отделившись от другого человеческого существа, человек увидел себя нагим и ощутил стыд. Он стал свободным, но напуганным, беспомощным и одиноким. Обретенная свобода обернулась проклятием, поскольку свобода от сладостных уз рая не была идентичной позитивной свободе руководить самим собой.

Для Э. Фромма процесс развития человеческой свободы имеет тот же диалектический характер, какой обнаруживается в процессе индивидуального роста. С одной стороны, имеет место процесс развития человека, овладения природой, укрепления человеческой солидарности, с другой – усиление индивидуализации сопровождается ростом изоляции, неуверен-

ности, бессилия человека. Каждый шаг по пути большей индивидуализации угрожает новыми опасностями.

Человек не может вернуться в тот рай, который он сам покинул. Но он может развить активную солидарность с другими людьми и путем спонтанной деятельности снова соединиться с миром, но не первичными узами, а как свободный независимый индивид. Однако если социально-экономические и политические условия, от которых зависит процесс индивидуализации человека, не составляют основу такой позитивной реализации его, то разрыв превращает свободу в бремя и у человека возникает *желание избавиться от такой свободы* путем подчинения или благодаря другому способу связаться с людьми и миром.

Подробное и обстоятельное рассмотрение свободы в Средневековье, в эпоху Возрождения, Реформации и становления капитализма, чему была посвящена значительная часть работы «Бегство от свободы», позволило Э. Фромму выявить диспропорцию между свободой от каких-либо связей и ограниченными возможностями для позитивной реализации свободы и индивидуальности, что привело в Европе XX в. к бегству от свободы в новые узы. Им было показано, что свобода от традиционных уз средневекового общества дала индивиду новое чувство независимости, но в то же время заставила его ощутить одиночество и изоляцию, наполнила его сомнениями и тревогой, вынудила прибегнуть к новому подчинению и осуществлению иррациональной деятельности. В том же направлении происходило дальнейшее воздействие на личность в эпоху Возрождения и Реформации, а также в условиях становления и развития капитализма, когда *человек становился все более независимым, уверенным в себе и критичным, но одновременно все более одиноким, изолированным и запуганным.*

На основании соответствующего анализа, включающего в себя значительный пласт человеческой истории, Э. Фромм пришел к убеждению, что понимание проблемы свободы должно основываться на способности видеть две стороны процесса развития человека, т. е. способности видеть как позитивные изменения, связанные с индивидуализацией, так и негативные последствия, приводящие к тому, что *свобода человека превращается в бремя, от которого он хотел бы избавиться.*

Традиционно в борьбе за свободу основное внимание уделялось ликвидации старых форм власти и принуждения. При этом упускалось из вида то, что избавление от старых врагов свободы привело в то же время к появлению новых врагов, которые соотносились не столько с разного рода внешними ограничениями, сколько с внутренними факторами, блокирующими полную реализацию свободы личности. «Иными словами, мы зачарованы ростом свободы от сил, внешних по отношению к нам, и, как слепые, не видим тех внутренних препон, принуждений и страхов, которые гото-

вы лишить всякого смысла все победы, одержанные свободой над традиционными ее врагами. В результате мы склонны считать, что проблема свободы состоит исключительно в том, чтобы обеспечить еще больше той самой свободы, которая уже получена нами в период Новой истории; мы полагаем, что защита свободы от тех сил, которые на нее покушаются, — это единственное, что необходимо. Мы забываем, что проблема свободы является не только количественной, но и качественной. Разумеется, необходимо защищать и отстаивать каждую из уже завоеванных свобод, необходимо их сохранять и развивать, но вместе с тем необходимо добиться свободы нового типа: такой свободы, которая позволит нам реализовать свою личность, поверить в себя и в жизнь вообще» [5, с. 95–96].

Фактически Э. Фромм выделил два аспекта свободы — *негативную* «свободу от» и *позитивную* «свободу для». С ростом «свободы от» внешнего принуждения на передний план выходит зависимость человека от внутренних диктатов, его изоляция от других людей, беспомощность и беспокойство, в результате чего «свобода от» становится невыносимым бременем.

Перед человеком открываются два пути. Один путь ведет к позитивной «свободе для» спонтанного связывания себя с миром и другими людьми через любовь и труд, подлинное проявление чувственных, эмоциональных и интеллектуальных способностей. Другой путь предполагает отказ человека от свободы с целью преодоления своего одиночества и устранения возникшего разрыва между его личностью и окружающим миром. Последний путь является не чем иным, как бегством от невыносимой ситуации, напоминаям собой «бегство в болезнь», наблюдаемое при психических расстройствах.

Подобное бегство имеет вынужденный характер и связано с отказом от индивидуальности и целостности Я. Оно не ведет к позитивной «свободе для» развития присущих человеку способностей и дарований. *Бегство от свободы аналогично решениям, встречающимся во всех невротических явлениях.* Оно смягчает тревогу, делает жизнь более терпимой, но, не решая основной проблемы, приводит к тому, что человеку приходится расплачиваться за подобное решение.

В контексте теоретического анализа свободы Э. Фромм сконцентрировал свое внимание на раскрытии механизмов бегства, имеющих социальное значение в плане понимания психологических истоков возникновения фашизма и демократии. Речь шла о *механизмах «бегства от свободы»*, а не о механизмах «бегства в болезнь», наблюдаемых у людей с серьезными психическими расстройствами.

В этом отношении его концепция механизмов «бегства» имела определенные сходства с концепцией «невротических наклонностей», выдвинутой К. Хорни. Различие между ними состояло лишь в том, что К. Хорни

рассматривала невротические склонности в качестве движущих сил невротической личности, в то время как для Э. Фромма механизмы бегства являлись движущими силами нормального человека. Кроме того, у К. Хорни основное внимание было сконцентрировано на тревоге, а у Э. Фромма — на изоляции человека.

Вместе с тем следует иметь в виду, что для Э. Фромма сущность любого невроза, как и нормального развития человека, составляет борьба за свободу и независимость. Не случайно он говорил о том, что *невроз можно рассматривать как неудачную попытку разрешения конфликта между извечным стремлением человека к свободе и его непреодолимой внутренней зависимостью*.

Один из механизмов бегства от свободы состоит, согласно Э. Фромму, в тенденции отказаться от независимости своей личности, слиться с кем-нибудь, чтобы обрести недостающую ей силу. Речь идет о поиске новых, «вторичных уз» взамен утраченных «первичных уз». Формами подобного механизма бегства от свободы могут быть стремления к подчинению или господству, т. е. мазохистские или садистские проявления, в той или иной степени наблюдаемые как у невротиков, так и у здоровых людей. Подобные тенденции представляют собой бегство от невыносимого одиночества.

Наиболее частыми формами проявления *мазохистских тенденций* являются чувства неполноценности, беспомощности, ничтожества. Испытывающие подобные чувства люди проявляют ярко выраженную зависимость от других людей, каких-либо организаций, природы в целом. Они стремятся подчиниться действительным или воображаемым приказам внешних сил. Они могут возводить на себя обвинения, упиваться самокритикой, истязать себя принудительными ритуалами. Их мазохистская зависимость может рационализироваться и выступать под маской любви или верности, а соответствующие страдания оправдываться неизбежностью обстоятельств.

Противоположные садистские наклонности соотносятся с *тремя типами* тесно связанных друг с другом *садистских тенденций*:

- стремлением поставить других людей в зависимость от себя и приобрести неограниченную власть над ними;
- стремлением не только иметь абсолютную власть над другими, но и эксплуатировать их, использовать их материальное состояние, моральные или интеллектуальные качества;
- стремлением причинить другим людям страдания путем унижения, запугивания, а также иными способами воздействия, или видеть, как они страдают.

На первый взгляд кажется, что садист является сильной, властной фигурой. Однако, как подчеркивал Э. Фромм, ему нужен унижаемый им человек и он полностью зависит от него.

Мазохистские и садистские стремления помогают человеку избавиться от невыносимого чувства одиночества и бессилия.

Мазохистские стремления направлены на избавление человека от собственной личности, от бремени свободы. Человек может разрываться между стремлением быть независимым и чувством своей незначительности, что порождает мучительный конфликт, разрешение которого сопровождается обращением своей личности в ничто и ощущением беспомощности, поиском боли и мучений, злоупотреблением алкоголем и наркотиками.

Если человек находит социальные формы удовлетворения его мазохистских наклонностей, скажем, путем подчинения вождю, то он обретает некоторую уверенность за счет единства с другими людьми, разделяющими те же чувства. Однако и в этом случае он избавляется лишь от осознанного страдания, оставляя неизменным как внутренний конфликт, так и связанную с ним скрытую неудовлетворенность. Боль и страдание оказываются вовсе не тем, к чему стремится мазохист, а той ценой, которую он платит за бессознательную надежду достичь определенной цели, т. е. забыть свое Я, раствориться во внешней силе, стать ее частицей.

Садистские стремления направлены на овладение другим человеком, превращение его в беспомощный объект своей воли. Средствами достижения этой цели становятся унижение и порабощение другого человека, причинение ему страдания и боли. Но это не означает, что садист достигает целостности своего Я. Его собственное Я исчезает точно так же, как это имеет место у мазохиста. У садиста оно разбухает за счет включения в себя другого человека, у мазохиста Я растворяется во внешней силе.

И тот и другой имеют общую цель, которую Э. Фромм называет *симбиозом*, что в психологическом смысле слова означает союз одной личности с другой, в котором каждая сторона теряет целостность своего Я, так что обе становятся зависимыми друг от друга. Хотя внешне садизм и мазохизм исключают друг друга, в действительности в их основе лежит одна и та же потребность. Поэтому человек не бывает, с точки зрения Э. Фромма, только садистом или мазохистом. Между активной и пассивной сторонами симбиотического комплекса наблюдаются постоянные колебания, однако в обоих случаях, т. е. при садизме и мазохизме индивидуальность и свобода утрачиваются.

Поскольку термин «садистско-мазохистские» наклонности ассоциируется с сексуальными извращениями и с неврозами, то применительно к рассмотрению механизмов бегства от свободы Э. Фромм говорил об *авторитаризме*. Коль скоро речь шла не о невротиках, а о нормальных людях, то вместо садистско-мазохистской личности он апеллировал к авторитарной личности, авторитарному характеру, связанному со стремлением к власти. Причем под властью понималась не только

внешняя, но и интеризированная (совесть, долг, Сверх-Я), а также анонимная власть.

С точки зрения Э. Фромма, *авторитарная личность* любит условия, ограничивающие свободу человека. Эта личность с удовольствием подчиняется судьбе и преклоняется перед прошлым. Для нее характерно убеждение, что жизнь определяется силами, лежащими вне человека, его интересов и желаний. Авторитарная личность может проявлять активность, но она основана на глубоком чувстве бессилия, которое эта личность пытается преодолеть. Авторитарный человек поклоняется власти и верит в нее, пока данная власть сильна. Словом, описание садистско-мазохистских стремлений и авторитарной личности относится к резко выраженным формам беспомощности человека и к наиболее выраженным формам бегства от нее путем симбиотического отношения к объекту поклонения или господства.

Средством избавления от невыносимого чувства бессилия может служить разрушительность, которая направлена на уничтожение объектов и в основе которой лежат тревога и скованность. В классическом психоанализе давалось биологическое объяснение разрушительности. Однако, как замечал Э. Фромм, между различными индивидами, как и между различными социальными группами, существует значительная разница в весе разрушительных тенденций и, следовательно, необходимо исходить не из инстинктивных влечений как таковых, а из общей скованности, препятствующей спонтанному развитию человека и проявлению его чувственных, эмоциональных, интеллектуальных возможностей. *Разрушительность является не чем иным, как результатом непрожитой жизни.* Поэтому важно не только осознать роль разрушительности в динамике социального процесса, но и понять, что ее источники лежат в изоляции человека и в его подавленной индивидуальности.

Отказ от независимости своей личности, стремление к слиянию с кем-нибудь или чем-нибудь внешним, садизм, мазохизм или то, что можно назвать в целом авторитаризмом — таков один из механизмов бегства от свободы.

Другим важным в социальном плане механизмом является, по Э. Фромму, *автоматизирующий конформизм*, сопровождающийся превращением человека в автомат. Под воздействием этого механизма человек перестает быть собой, становится таким же, как все остальные, и таким, каким они хотят видеть его. В этом случае исчезает различие между собственным Я и окружающим миром. Превратившись в робота, подобно миллионам других таких же роботов, человек уже не ощущает одиночества и тревоги. Именно подобный механизм становится спасительным решением для большинства нормальных индивидов в современном обществе.

Именно *превращение человека в автомат становится «нормальным» способом преодоления одиночества в нашем мире.*

Казалось бы, подобное понимание, т. е. превращение индивида в автомат, противоречит представлению о человеке как сознательном существе, думающем и действующем по своей собственной воле, причем совершенно свободно. Однако в большинстве случаев такое представление является иллюзией, поскольку содержание мыслей, чувств и желаний чаще всего навязано человеку извне и не является его собственным. Подлинные самобытные мысли и чувства составляют исключение по сравнению с распространенными псевдоактами, столь характерными для современного человека.

Так, рассматривающий картину знаменитого художника, скажем, Рембрандта, средний посетитель музея находит ее прекрасной и впечатляющей. Однако если проанализировать его суждение об этой картине, то оказывается она не вызвала у него никакой внутренней реакции, но он считает ее прекрасной, поскольку знает, что от него ждут именно такого суждения.

Большинство людей убеждены, что если они чего-то хотят, то это их собственные желания. На самом деле значительная часть желаний человека навязана со стороны. Он живет в состоянии иллюзии, будто знает чего хочет, тогда как в действительности он хочет того, чего должен хотеть в соответствии с общепринятыми стандартами жизни в обществе. Человеку удается убедить себя, что это он принял решение, в то время как на самом деле ему приходится подстраиваться под желания окружающих.

Приходится поражаться тому, насколько человек ошибается, принимая за свое собственное решение результат подчинения обычаям, условностям, чувству долга или открытому давлению. Как правило, у человека происходит подмена подлинных актов мышления, чувств и желаний, что в конечном счете ведет, как считал Э. Фромм, к подмене подлинной личности *псевдоличностью*.

Утрата собственной личности и ее замещение псевдоличностью ставят человека в крайне неустойчивое положение. Он теряет самого себя и уверенность в себе. Потеря собственного Я вынуждает человека приспосабливаться к окружающим его людям, вести себя так, как им нужно. Происходит *роботизация индивида*, когда дружелюбие, веселье и другие выражающиеся в улыбке чувства становятся автоматическим ответом, а широкий спектр спонтанных эмоций подавляется. Эмоциональность как таковая становится синонимом неуравновешенности или душевного нездоровья.

Э. Фромм считал, что не последнюю роль в подавлении и запрещении эмоций человека XX в. играла психиатрия. С одной стороны, З. Фрейд разоблачил фикцию рационального поведения человека и открыл путь,

позволивший заглянуть в глубины человеческих страстей. С другой стороны, обогащенная этими достижениями основателя психоанализа психиатрия превратилась в орудие, служащее общей тенденции манипулирования личностью. Психиатры и психоаналитики создали образ «нормального» человека, который не бывает слишком грустен, сердит или взволнован. Неподходящие под этот стандарт типы личности квалифицировались ими как инфантильные или невротические. Тем самым *живой, способный к проявлению спонтанных чувств человек оказался невротиком, в то время как бесчувственный автомат – нормальным*. Если прежде индивид знал, что критика исходила от какого-то человека и мог как-то защищаться от нее, то теперь ему стала противостоять «наука», с которой он не мог бороться.

Искажению подверглись не только чувства и эмоции, но и оригинальное мышление. С первых шагов обучения у человека отбивают охоту думать самостоятельно. Любопытство детей не принимается всерьез многими родителями, которые утаивают от них те или иные факты. В школе применяются методы обучения, ведущие к дальнейшему подавлению самостоятельного мышления. В головы учащихся вдалбливаются разрозненные факты, заучивание которых не оставляет ни времени, ни сил для их осмысления. Конечно, мышление без знания фактов является фикцией, но сама по себе информация может превратиться в такое же препятствие для мышления, как и ее отсутствие. У взрослого человека разрозненные факты и противоречивая информация приобретают абстрактный характер, разрушают целостное представление о мире и парализуют его критическое мышление.

В конечном счете человек стал жить в мире, с которым потерял все подлинные связи. Он стал частью машины, созданной собственными руками, утратил собственное Я, на котором может быть построена подлинная уверенность свободного человека. Словом, *роботизация и конформизм* привели к тому, что за стремление обрести какую-то уверенность человеку приходится платить дорогую цену, связанную с отказом от своей спонтанности, индивидуальности, свободы.

Таким образом, Э. Фромм показал, что рост «свободы от» сопровождается возникновением механизмов бегства от нее, ведущим к новым зависимостям человека. Но насколько неизбежно новое рабство? Обязательно ли независимость и свобода должны вести и к изоляции и страху? Возможно ли позитивное состояние свободы, в котором индивиду не нужно будет прибегать к авторитаризму или конформизму?

Отвечая на эти вопросы, Э. Фромм исходил из того, что процесс развития свободы не является порочным кругом. По его мнению, человек может быть свободен, но не одинок, критичен, но не подавлен сомнением, независим, но в то же время неразрывно связан с человечеством.



Человек может обрести подлинную свободу, если станет самим собой и реализует свою личность. Словом, позитивная свобода возможна и она состоит в спонтанной активности всей целостной личности человека.

*Спонтанная активность* для Э. Фромма — это не вынужденная активность, навязанная индивиду его бессилием и не активность робота, обусловленная некритическим восприятием заданных извне шаблонов. Спонтанная активность — это свободная деятельность, творческая активность личности во всех ее эмоциональных, чувственных, интеллектуальных, волевых проявлениях, связывающих ее с другими людьми, природой и миром в целом. «Основное противоречие, присущее свободе, — рождение индивидуальности и боль одиночества — разрешается спонтанностью всей жизни человека» [5, с. 217].

«Свобода от» — лишь одна сторона свободы, имеющей негативный оттенок, ведущей к одиночеству, бессилию человека и его стремлению к власти или подчинению, разрушительности или подавленности, авторитаризму или конформизму. «Свобода для» — другая сторона свободы, имеющей позитивную направленность на реализацию человеком своей индивидуальности благодаря проявлению спонтанной активности.

В истории человечества подобная позитивная свобода, устраняющая причины антисоциальных стремлений, еще никогда не достигалась. Она всегда была тем идеалом, к которому стремилось человечество, даже если это стремление выражалось порой в иррациональных формах. Движимая внутренней логикой своего развития свобода достигла критической точки, где ей угрожает опасность превратиться в свою противоположность. Признаки нового рабства все больше и больше дают знать о себе. И все же удивляться следует не тому, что история полна примеров жестокости и разрушительности, а тому, что человечество сохранило качества достоинства, доблести и доброты, несмотря на все происходящее с людьми. В оценке Э. Фромма, данный факт является не только удивительным, но и обнадеживающим, позволяющим говорить о возможности развития позитивной свободы в смысле реализации человеком своей личности.

Идеи, выраженные Э. Фроммом в работе «Бегство от свободы», получили свое дальнейшее развитие в его последующих публикациях. Пожалуй, он был одним из немногих психоаналитиков, кому удалось в первой фундаментальной книге наметить и частично осветить те проблемы человеческого существования, которые предопределили его исследовательскую и терапевтическую деятельность на протяжении всей дальнейшей жизни. Ведь в рамках размышления о свободе человека и механизмах бегства от нее он затронул такие аспекты, как норма и патология, достоинства и недостатки классического психоанализа, индивидуальный и социальный характер, любовь и эгоизм, агрессивность и деструктивность, жизнь

и смерть, позитивные и негативные ориентации людей, авторитарные и гуманистические ценности жизни, социально-экономические и психологические факторы развития личности, т.е. все то, что так или иначе является предметом размышления критически мыслящего человека. Вся последующая деятельность Э. Фромма оказалась углубленным осмыслением теоретически важных и практически значимых проблем и противоречий человеческого существования, рассмотренных через призму выдвинутых им идей и концепций, составивших остов гуманистического психоанализа.

### **Природа человека и его потребности**

Какие бы аспекты человеческого существования ни принимались во внимание, их осмысление зависит, как правило, от понимания природы человека. Данное обстоятельство осознавалось Э. Фроммом и не случайно в ряде своих работ он уделил особое внимание раскрытию специфики человеческой природы. Так, уже во второй своей фундаментальной книге «Человек для себя» (1947), посвященной исследованию психологических проблем этики, он обратился к рассмотрению человеческой ситуации и специфики человека.

Для Э. Фромма одним из существенных элементов, отличающих человеческое существование от животного, являлся элемент недостаточности у человека инстинктивной регуляции в процессе адаптации к окружающему миру. Животные адаптируются к условиям жизни, изменяя самих себя, но не изменяя свою среду обитания. Появление человека знаменовало собой ту точку в процессе эволюции, в которой инстинктивная адаптация свелась к минимуму. В отличие от животных, появление человека сопровождалось возникновением новых свойств, связанных с осознанием самого себя как отдельного существа, способностью помнить прошлое и предвидеть будущее, обозначать предметы и действия символами, прибегать к воображению, благодаря которому он выходит за пределы своих ощущений. «Человек самое беспомощное из всех животных, но сама эта биологическая слабость служит основой его силы, первой причиной развития его специфически человеческих свойств» [6, с. 45].

Благодаря сознанию, разуму и воображению была нарушена первичная гармония между человеком и его окружением. Будучи частью природы, он в то же время оказался обособленным от нее. Не по своей воле он оказался также заброшенным в этот мир и не свободным от дихотомии своего существования, когда разум, как счастливый дар человека, стал одновременно и его проклятием. В отличие от животных, человек должен жить сам, а его жизнь не может протекать по заданному родом образцу.

Он представляет собой *единственное животное, для которого собственное существование составляет проблему*, которой он не может пренебречь и которую обязан разрешить.

Человек не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой, но должен продолжать развивать свой разум, возникновение которого породило для него дихотомию, принуждающую его вечно стремиться к новым решениям и творить свой собственный мир. Человек не свободен от двойственности своего существования: он не может освободиться от разума, даже если бы этого захотел; он не может освободиться и от своего тела, пока жив. Этот разлад в человеческой природе ведет к возникновению ряда дихотомий. Поскольку они коренятся в самом существовании человека, то Э. Фромм назвал их *экзистенциальными дихотомиями*.

Экзистенциальные дихотомии (противоречия) в человеке постоянно приводят к нарушению его внутреннего равновесия. Это состояние отличает его от животного, находящегося в гармонии с природой. Подвижное внутреннее равновесие человека может быть сравнительно стабильным, если ему удастся каким-то способом решить свои проблемы. Тем не менее эта относительная стабильность не означает освобождения от раздвоенности, которая возникает всякий раз, как только изменяются предпосылки для данной стабильности.

Обратившись к осмыслению экзистенциальных дихотомий, Э. Фромм прежде всего подчеркнул, что *основной является дихотомия между жизнью и смертью*. Факт смерти неотменим для человека. Он знает, что рано или поздно ему предстоит умереть. Осознание данного факта глубоко влияет на его жизнь. Но, поскольку смерть противоположна жизни, то она остается для человека чуждой. Нет ничего удивительного в том, что в истории развития человечества предпринимались различные попытки отрицания этой дихотомии, включая христианское представление о бессмертии. Тем не менее человеку приходится сталкиваться с неизбежным фактом смерти в реальном мире. По существу, человек полностью рождается только к моменту своей смерти. Однако судьба большинства людей трагична, так как они умирают, так и не успев родиться.

Процесс рождения труден для человека, который испытывает страх перед каждым шагом на пути нового человеческого существования. Человек никогда не бывает свободен от двух противоборствующих стремлений: от стремления, направленного на освобождение из материнского лона, на переход от животного к очеловеченному существованию, от зависимости к свободе; от стремления, нацеленного на возвращение в утробу матери, на возвращение к природе, определенности, безопасности. Не случайно душевные заболевания, психические расстройства и воз-

вращение к состоянию, которое, казалось бы, преодолено предшествующим развитием человека и предыдущими поколениями, свидетельствуют о напряженной борьбе, сопровождающей каждый новый шаг рождения.

Другая экзистенциальная дихотомия, вытекающая из смертности человека, обусловлена, согласно Э. Фромму, тем, что каждое человеческое существо является носителем присущих ему разнообразных возможностей, но короткий период жизни не допускает полной их реализации даже при самых благоприятных условиях и обстоятельствах. В процессе эволюции рода человеческая жизнь начинается и заканчивается не только случайно, но и вступает в конфликт с индивидуальным требованием реализации всех возможностей. В истории человечества также предпринимались попытки по отрицанию данной дихотомии, что находило свое отражение в идее загробной жизни после смерти или в таком представлении, в соответствии с которым смысл жизни состоит не в реализации возможностей человека, а в его служении государству, отечеству, Богу.

Человек — это такое существо, которое одиноко и в то же время связано с другими людьми. Он одинок как уникальное существо, не тождественное никому и способное принимать самостоятельные решения в силу своего разума. Но он не переносит одиночества и обособленности от ближних. Его жизнь зависит от чувства солидарности с другими людьми, с прошлыми и будущими поколениями, с человечеством в целом.

Наряду с экзистенциальными дихотомиями Э. Фромм выделял *исторические противоречия* (дихотомии). Речь шла о противоречиях индивидуальной и социальной жизни, коренным образом отличающихся от экзистенциальных дихотомий. Исторические противоречия не являются необходимой частью человеческого существования. Они созданы самим человеком и разрешаются им или в момент возникновения, или в более поздний период истории развития человечества.

Так, институт рабства в Древней Греции был неразрешимым противоречием в свое время, но его разрешение имело место в более поздний период истории. Современное противоречие между техническими средствами материального обеспечения и невозможностью их использования исключительно в позитивных целях во имя обретения мира и достижения благополучия людей является таким противоречием, которое обусловлено недостатком у человека мужества и мудрости, но которое в принципе разрешимо.

Э. Фромм считал, что различие экзистенциальных и исторических дихотомий имеет большое значение, поскольку смешение их ведет к далеко идущим последствиям. В частности, заинтересованные в сохранении исторических противоречий идеологи часто прибегали к доказательству того, что эти противоречия являются экзистенциальными дихотомиями,

они неустранимы по определению и, следовательно, человек должен смириться со своей трагической судьбой. Но одно из характерных свойств человека состоит в том, что при столкновении с различного рода противоречиями он не может оставаться пассивным. Другое дело, что под воздействием идеологий и других людей он может отрицать наличие экзистенциальных дихотомий и исторических противоречий, прибегать к социально заданным или индивидуально приобретенным рационализациям с целью примирения существующих несоответствий. И тем не менее человек не обретает полного покоя, так или иначе ему приходится реагировать на дихотомии своего существования.

Если исторические противоречия в принципе устранимы, то как быть с экзистенциальными дихотомиями, не подвластными человеку?

В понимании Э. Фромма, человек может реагировать на исторические противоречия, устраняя их собственной деятельностью, но он действительно не в состоянии устранить экзистенциальные дихотомии. В то же время человек может реагировать по-разному на экзистенциальные дихотомии, прибегая к утешительным идеологиям, пытаясь убежать от внутреннего беспокойства, погружаясь в удовольствия или дела, стремясь отменить свою свободу или превратить себя в инструмент внешних сил. Однако во всех этих случаях он остается неудовлетворенным, тревожным, беспокойным. «Есть только одно решение проблемы: посмотреть в лицо истине, осознать свое полное одиночество и предоставленность самому себе во Вселенной, безразличной к судьбе человека, признать, что вне человека нет силы, способной за него разрешить его проблемы... Только если он осознает человеческую ситуацию, дихотомии, присущие его существованию, и свою способность раскрыть свои силы, он будет в состоянии успешно решить эту свою задачу: быть самим собой и достичь счастья путем полной реализации дара, составляющего его особенность, — дара разума, любви и плодотворного труда» [7, с. 50].

Осмысление дихотомий человеческого существования приводит к пониманию того, что исследованию личности должно предшествовать общее понимание той ситуации, в которой пребывает человек. Речь идет о человеческой ситуации, о специфике бытия человека в мире, об экзистенциальных потребностях, характерных только и исключительно для человеческого существа. Это означает, что психология должна основываться, по убеждению Э. Фромма, на антропологическо-философской концепции человеческого существования.

До возникновения классического психоанализа обращалось внимание на страсти, желания и влечения человека. Однако лишь З. Фрейд удалось продемонстрировать всю силу и глубину бессознательных стремлений человека, оказывающих воздействие на его мышление и поведение.

Именно он показал, как и каким образом инстинктивно-биологические влечения сексуального и агрессивного характера приходят в столкновение с социальными и культурными ограничениями, приводящими к внутриличностным конфликтам и психическим расстройствам.

Однако, в отличие от других представителей животного мира, человеку свойственны не только витальные потребности, необходимость удовлетворения которых составляет основу его жизнедеятельности. Наряду с ними ему присущи также иные потребности, являющиеся специфически человеческими и свидетельствующими о наличии таких жизненных ситуаций, когда удовлетворение витальных потребностей человека, связанных с жадой, голодом и сексуальными влечениями, не ведет к его успокоенности и умиротворению. Человек может пребывать в неудовлетворенном состоянии даже тогда, когда он не испытывает жажды, не голоден, сексуально удовлетворен.

Дихотомии человеческого существования порождают *экзистенциальные потребности*, выходящие за пределы животных, биологических потребностей человека. Они являются потребностями, вытекающими из условий человеческого существования.

В отличие от З. Фрейда, акцентировавшего основное внимание на сексуальных и агрессивных влечениях индивида, Э. Фромм интересовали прежде всего экзистенциальные потребности, являющиеся смыслозначимыми для человека. Он исходил из того, что удовлетворение инстинктивных потребностей человека недостаточно не только для его счастья, но и для душевного здоровья. Такова уникальность положения человека и, следовательно, осмысление его психики должно основываться на анализе его потребностей, вытекающих из условий человеческого существования.

Что представляют собой экзистенциальные потребности? Какова их специфика? О чем, собственно говоря, идет речь у Э. Фромма, обратившегося к осмыслению человеческой ситуации и дихотомий существования?

В ряде своих работ Э. Фромм апеллировал к потребностям человека. Так, если в «Бегстве от свободы» он писал о том, что идея может стать могущественной силой лишь тогда, когда отвечает специфическим потребностям людей данного социального характера, то в работе «Человек для себя» он высказал свои соображения по поводу потребностей, выражающихся в стремлении человека восстановить единство и равновесие с природой. Именно в последней работе им был поднят вопрос о выходящих за пределы животных потребностях человека, включая потребность в ориентации и поклонении. Но вытекающие из условий человеческого существования потребности наиболее полно были описаны им в книге «Здоровое общество» (1955), в которой он выделил потребно-

сти в *приобщении* (соотнесенности, установлении связей), *трансценденции* (преодолении пассивного состояния и созидательности), *укорененности* (и братстве), *самоидентичности* (тождественности, индивидуальности), *системе ориентации* (и поклонении).

В понимании Э. Фромма все эти потребности коренятся не в теле человека, а в специфике его существования. Они связаны с попытками человека разрешить проблему своего существования или, иными словами, с попытками избежать психического нездоровья.

Необходимость в разрешении проблемы существования свойственна как психически здоровому человеку, так и невротiku. Разница состоит лишь в том, что ответ здорового человека на данную проблему согласуется со всей совокупностью человеческих потребностей и соответственно в большей степени способствует раскрытию его возможностей, чем это имеет место у невротика.

*Потребность в приобщенности (соотнесенности, установлении связей)* вызвана необходимостью преодоления человеком изолированности своего индивидуального существования. Человек оказался вырванным из первоначального единства с природой, свойственного животному миру. Наделенный разумом и воображением он осознает свое одиночество и изолированность, случайность своего рождения и смерти. Даже при полном удовлетворении физиологических потребностей состояние одиночества становится непереносимым, не способствующим сохранению душевного здоровья. Вместо ранее утраченных природных связей он нуждается в установлении связей со своими собратьями по разуму. Возникает потребность в единении с другими живыми существами, в приобщении к ним. От удовлетворения данной потребности зависит психическое здоровье человека. Сама же потребность в приобщенности к другим людям выражается в различных формах и предполагает многообразное проявление человеческих страстей, включая установление близких отношений.

Существует несколько путей, которые может использовать человек для единения с себе подобными. Он может попытаться обрести единство с миром благодаря подчинению, власти, любви.

Подчиняясь отдельной личности, группе, организации или Богу, человек преодолевает изолированность своего существования, становится частью чего-то большего, чем он сам. Такова одна из возможностей приобщения к миру, слияния с ним.

Проявляя власть над другими людьми, превращая их в часть самого себя и выходя за пределы своего индивидуального существования посредством господства, человек также может преодолеть свою обособленность. Такова вторая, противоположная первой, возможность единения с миром.

Однако, как замечал Э. Фромм, реализация стремления к подчинению (мазохизм), а также стремления к господству (садизм) всегда оказывается недостаточной, никогда не приносит удовлетворения. Будучи направленными на достижение чувства единства, подобные стремления в действительности разрушают чувство целостности человека, который в конечном счете попадает в зависимость от тех, кому подчиняется или над кем господствует, в результате чего он оказывается неспособным к развитию своей индивидуальности.

Единственным путем, действительно удовлетворяющим потребность человека в единении с миром, является, по убеждению Э. Фромма, путь, связанный с проявлением чувства любви. *Именно любовь как объединение с кем-либо или с чем-либо, единство с кем-то или с чем-то вне самого себя при условии сохранения обособленности и целостности собственного Я, дает человеку ощущение подлинности его бытия и его индивидуальности.* Только любовь как переживание причастности и общности позволяет человеку преодолеть ограниченность индивидуального существования и полностью развернуть присущую ему внутреннюю активность. Благодаря ей осуществляется переживание человеческой солидарности с другими людьми, и в процессе единения со всем и всеми человек остается уникальным, неповторимым существом. В ней сосредоточено переживание единения с другим человеком, со всеми людьми и природой при условии сохранения чувства целостности и независимости.

*Переживание любви является высшей формой ответа на проблему человеческого бытия, залогом душевного здоровья.* Как подчеркнул Э. Фромм в книге «Искусство любить» (1956), осознание человеческой разобщенности без воссоединения любовью — вот источник чувства вины и тревоги, в то время как любовь — «разрешение проблемы человеческого существования» [8, с. 114].

В отличие от стремления к подчинению или господству, *любовь является продуктивной ориентацией человека, ведущей к действительной соотнесенности его с миром.* Она противостоит нарциссизму, связанному с неспособностью любить или утратой этого чувства.

Как известно, З. Фрейд различал «первичный» и «вторичный» нарциссизм. «Первичный» нарциссизм соотносился им с грудным ребенком, младенцем, ощущающим потребность в любви и пребывающим в состоянии единства с миром, предшествующем пробуждению у него чувства индивидуальности и реализма. В процессе постепенного развития состояние «первичного» нарциссизма преодолевается, ребенок обретает понимание того, что потребности других людей также важны, как его собственные, и обретает способность любить не только себя, но и окружающих.

Однако если в силу тех или иных обстоятельств у ребенка не развивается подобная способность или он утрачивает ее, то возникает «вторичный»



нарциссизм, в результате которого внешний мир не воспринимается как объективный. Подобный нарциссизм становится основой психических заболеваний. Крайние формы нарциссизма наблюдаются во всех видах психической патологии, когда, как замечал Э. Фромм, у душевнобольного человека утрачивается контакт с миром, он уходит в себя и не воспринимает реальность такой, какая она есть. Во всяком случае нарциссизм противоположен любви.

Когда Э. Фромм говорил о любви как действенной силе, противостоящей отчужденности и разобщенности, он имел в виду зрелое решение проблемы человеческого существования, а не те незрелые формы, которые характеризуются симбиотической связью биологического (связь между матерью и зародышем в ее утробе) или психического (мазохизм, садизм, садомазохизм) типа. Он рассмотрел различные формы любви, включая братскую, материнскую, эротическую, любовь к себе, любовь к Богу.

Наиболее фундаментальным типом любви является *братская любовь*, распространенная на всех людей. В ней достигается переживание человеческой солидарности и единства.

*Материнская любовь* способствует утверждению жизни ребенка и удовлетворению его потребностей. Однако она окрашена неравенством, при котором ребенок нуждается в помощи, а мать оказывает ее. Кроме того, материнская любовь парадоксальна, поскольку эта любовь должна помочь ребенку вырасти и отделиться от матери, но в то же время далеко не все матери справляются с их задачей любви, приобретающей подчас эгоистический характер. Нередко женщина может быть нежной матерью, пока ребенок мал, но не становится по-настоящему любящей матерью, не требующей ничего взамен, когда ее ребенок становится взрослым.

*Эротическая любовь* предполагает слияние и единство с другим человеком. Если ей недостает братской любви, то она становится реализацией сексуального желания без подлинной любви. Любовь к себе может быть пороком (эгоизм) и добродетелью, если человек любит самого себя так же, как и своего ближнего.

*Любовь к себе* неразрывно связана с любовью ко всякому другому существу. Если индивид способен любить только других, он не способен любить вообще. Если он способен на плодотворную любовь, то он любит также и себя.

*Любовь к Богу* как символу единого первоначала произрастает из духовного семени внутри человека. Но вера в Бога как отца есть не что иное, как иллюзия, в то время как любовь к Богу как символу духовного мира, истины и справедливости является продуктивной любовью, отражающей переживание человеком своих возможностей и стремление к единению.

В целом продуктивная любовь как здоровое и адекватное решение проблемы человеческого существования включает в себя, согласно Э. Фромму,

четыре важных и необходимых элемента: *заботу, ответственность, уважение, знание.*

Если человек любит другого человека, то он не пассивно наблюдает за ним, а заботится о нем, проявляет активную заинтересованность в его развитии и счастье. Можно сказать, что любовь является деятельной озабоченностью, заинтересованностью в жизни и благополучии того, кого любишь.

Подлинная любовь предполагает также ответственность за того, кого любишь, т. е. способность человека отзываться на нужды другого, как те, которые он выражает, так и те, которые не хочет или не может обнаружить. Причем ответственность не отождествляется с обязанностью, с чем-то извне навязанным, а рассматривается в плане полностью добровольного акта.

Продуктивная любовь сопряжена, помимо всего прочего, с уважением по отношению к другому человеку, с объективным восприятием его и принятием таким, каков он есть в реальной жизни, а не таким, какой он нужен мне для моих собственных целей. Под уважением понимается не страх или благоговение, а осознание его индивидуальности и проявление заинтересованности в том, чтобы любимый человек развивался по своему собственному пути.

Наконец, подлинная любовь — это та, когда привязанность к другому человеку основывается на знании его существа и исходит из глубины собственной души. Такая любовь возможна только тогда, когда человек поднимается над заботой о самом себе и видит другого с позиций его собственных интересов.

*Потребность в трансценденции (преодолении пассивного состояния и созидательности)* связана с тем, что человек — сотворенное существо, стремящееся выйти за пределы своего первоначального состояния. Он заброшен в этот мир без его воли и согласия и уходит из него, как правило, не по своему собственному желанию. В этом отношении человек не отличается от животных. Однако, наделенный разумом и воображением, он не довольствуется ролью твари, а испытывает потребность в активной деятельности и стремится к созиданию.

Человек может дать жизнь другому человеческому существу, вырастить дерево, создать предметы материального и духовного мира, породить новые идеи. В акте творчества он поднимается над случайностью своего существования, ставит перед собой цели и добивается их, вступает в царство свободы. Его потребность в преодолении собственной ограниченности становится одним из источников любви, материального производства, искусства и религии. Способность человека к созиданию и любви как раз и способствует практической реализации его потребности в преодо-

лении собственной ограниченности и соотнесенности с миром. Потребность в трансценденции ведет к преобразованию природного окружения, к выходу человека из мира природы и временной заданности прошлого в сферу духа, культуры и сопричастности с будущим.

Вместе с тем существует другой способ удовлетворения потребности человека в преодолении ограниченности своего существования. Если у него атрофирована способность к созиданию жизни, он может прибегнуть к ее уничтожению, чтобы тем самым выйти за ее пределы. Разрушение и уничтожение жизни может выступать в качестве своеобразного возвышения над ней, ассоциирующегося с преодолением ограниченности существования.

Поскольку разрушительность является не менее значимой потенциальной возможностью, корящейся в существовании человека, чем его стремление к созиданию, то приходится признать, что она является такой же силой, как и любая другая страсть. В то же время Э. Фромм исходил из того, что хотя разрушение присуще человеческой природе, тем не менее злокачественная агрессия, так часто проявляемая в истории развития человечества в форме братоубийственных войн, не является унаследованной от животного разрушительного инстинкта. В книге «Анатомия человеческой деструктивности» (1973) Э. Фромм различал агрессию биологически адаптивную, способствующую поддержанию жизни, от «злокачественной агрессии, не связанной с сохранением жизни» [9, с. 163].

Стремление преодолеть собственную ограниченность, потребность в преодолении пассивного состояния ставят человека перед выбором между созиданием и разрушением. Однако, как подчеркивал Э. Фромм, разрушительность как таковая становится действенной лишь тогда, когда созидательность человека отступает на второй план. Любовь и ненависть, созидание и разрушение не существуют независимо друг от друга. И то, и другое являются возможными ответами на потребность человека, связанную с преодолением ограниченности его существования.

Будучи альтернативой созидательности, разрушительность набирает силу и способна стать превалирующей там и тогда, где и когда не удовлетворяется стремление к созиданию. При этом следует иметь в виду, что разрушительность ведет к неизбежному страданию не только других людей, но и самого разрушителя, в то время как удовлетворение потребности в созидании способствует благосостоянию и счастью человека.

*Потребность в укорененности* обусловлена утратой человеком своих природных корней и его стремлением обрести человеческие корни, чтобы вновь почувствовать себя в этом мире как дома. Рождение человека сопровождается разрывом естественных связей, что порождает у него страх. Ощущение изолированности и беспомощности вызывает у него беспокой-

ство, а утрата связи с природным миром — тоску и необходимость возвращения в первозданное лоно. Однако человек не может вернуться назад, снова слиться с первозданной природой и очутиться в том доме, который ему пришлось покинуть не по своей воле. Подобная безысходность порождает у него потребность в нахождении новых корней, напоминающих собой первичные органические связи с биологической матерью и с общечеловеческой матерью-землей.

Еще до рождения, появления на свет ребенок находился в лоне матери. Долгое время он был связан с ней пуповиной, укоренен в материнском чреве, где было тепло и уютно. Появившись на свет, он оказался в таком положении, когда после биологического отделения от матери ребенок предстал перед незнакомым, полным опасности миром слабым, беспомощным, беззащитным и полностью зависимым от матери или замещающей ее фигуры. Удовлетворение его физиологических потребностей зависит от матери. Его жизнь обусловлена проявляемой ею заботой и любовью. Быть любимым матерью означает для него поддержание жизни и сохранение чувства дома.

Взросление человека предполагает самостоятельность, выход за пределы материнской заботы и отрыв от первоначальных корней. Однако, по убеждению Э. Фромма, даже в зрелом возрасте у человека никогда не проходит полностью тоска по некогда ощущавшемуся состоянию природной укорененности, уюта материнского лона как теплого дома. Взрослый человек имеет возможность стать более самостоятельным по сравнению с ребенком. Он сам может позаботиться не только о себе, но и проявить заботу о других людях, включая собственную мать. Тем не менее ему приходится сталкиваться с серьезными жизненными проблемами, преодолевать трудности, совершать ошибки, терпеть поражения. Поэтому и взрослый человек испытывает потребность в тепле, защите, укорененности в новых условиях существования. Тоска по безопасности и укорененности может оказаться столь сильной, что, не видя перспектив в настоящем и будущем, человек не только способен обратить свой взор в прошлое, но и готов воскрешать воспоминания о ранней связи с матерью.

Психопатология свидетельствует о типичных проявлениях того нежелания расстаться с материнским влиянием, которое довольно часто наблюдается у людей, страдающих психическими расстройствами. Подобное нежелание может иметь самые разнообразные формы: от сновидений, где человек видит себя находящимся в темной пещере или погруженным в воду, до всевозможных фантазий о возвращении в материнское лоно. Нередки также фиксации на матери, когда человек может испытывать сильную потребность в том, чтобы к нему относились по-матерински или непременно опекали.

Сходные тенденции наблюдаются не только при онтогенетическом (индивидуальном), но и филогенетическом (родовом) развитии. Типичным примером в этом отношении может служить запрет на инцестуозность (кровосмешение), имеющий универсальный характер и встречающийся уже в примитивных обществах. Однако для Э. Фромма кровосмесительные желания обусловлены не сексуальным влечением к матери, как полагал З. Фрейд, а скрытым стремлением человека остаться в лоне матери или вернуться в него. Запрет на инцестуозность рассматривался им с точки зрения невозможности вернуться к доиндивидуальному существованию, сопровождавшемуся единством человека с природой. Кроме того, он исходил из того, что проблема кровосмешения не ограничивается фиксацией на матери как простейшей формой природных кровных связей. Кровное родство распространяется на человеческий род, государство, нацию, которые служат опорой человеку и дают ему ощущение укорененности.

В своем историческом детстве «человек уходит корнями в природу так же, как ребенок связан корнями с матерью» [10, с. 313]. И хотя он уже вышел из природы, она по-прежнему является его домом и в ней остаются его корни. Не случайно его попытки найти поддержку в природе находят свое отражение во многих мифах и религиозных ритуалах.

Аналогичная картина наблюдается и в отношении связи человека с землей. С последующим развитием человеческой цивилизации и господства человека над природой он начал освобождаться от фиксации на узах крови и земли. Однако, по мнению Э. Фромма, материнский комплекс давал знать о себе, в результате чего освобождение от традиционных связей общины привело к новому идолопоклонству крови и земле, что нашло свое отражение в национализме и расизме.

В условиях современности чувство укорененности стало соотноситься с принадлежностью к нации, нежели к человечеству. Поэтому не освободившийся от уз крови и земли человек не родился еще в полной мере как человеческое существо. Национализм стал формой кровосмешения, идолопоклонство — безумием, патриотизм, когда собственная нация ставится выше человечества, — культом. Как полагал Э. Фромм, человек может обрести новую, очеловеченную форму укорененности и превратить свой мир в подлинно человеческий дом лишь тогда, когда его бытие будет основано на человеческой солидарности и когда он будет ощущать, что его корни уходят в опыт всеобщего братства.

*Потребность в самоидентичности (тождественности)* связана со способностью человека осознавать себя в качестве обособленного существа и говорить о себе как о Я. В отличие от животного, он обладает самосознанием и нуждается в ощущении тождественности. Наделенный разумом и воображением, человек формирует представление о самом себе и стремится

почувствовать свое Я. Утратив изначально единство с природой, ему приходится принимать решения и осознавать их последствия. У него развивается способность к рассмотрению самого себя как субъекта собственных действий. Потребность человека в самоидентичности становится настолько важной и существенной для него, что ее неудовлетворение граничит с психическим расстройством.

Потребность в самоидентичности сопряжена с процессом высвобождения человека от его первичных уз с матерью и природой. У младенца нет потребности в том, чтобы выделить свое Я, поскольку ему присуще ощущение единства и слитности с матерью. По мере постижения внешнего мира как отличного от него, ребенок постепенно приходит к осознанию себя как обособленного существа, индивида. В дальнейшем, когда ему приходится сталкиваться с другими людьми, входить в коллектив, будь то школа, спортивная секция или какое-либо иное объединение, он начинает отождествлять себя с той или иной социальной ролью. Перед ним во всей остроте встает вопрос о том, кто он такой и что представляет его Я. Возникает потребность в переживании Я как субъекта чувственной, мыслительной и созидательной деятельности.

Развитие культуры закладывает основы для переживания человеком своей индивидуальности. В первобытных племенах человеческое существо ощущало свою идентичность со своими сородичами, идентифицировало себя с ними по типу «Я есть мы». В эпоху Средневековья человек отождествлялся со своей социальной ролью в соответствии с феодальной иерархией и ощущал себя крестьянином или феодалом. С развитием частнособственнических отношений возобладали индивидуализм, который оказался преградой для обретения индивидуальности и нового переживания собственного Я. Вместо подлинного чувства самоидентичности возникли различного рода заменители, способствующие идентификации человека с группой, классом, профессиональной деятельностью, нацией, религией.

Утрата первоначальной идентичности рода привела к поиску новых идентификаций, которые с развитием культуры и общества стали приобретать социально-экономическую, политическую, национальную и религиозную окраску. В современном мире произошли такие процессы, которые свидетельствуют, с одной стороны, о широком спектре профессиональных и статусных самоидентификаций («Я – политик», «Я – президент компании», «Я – россиянин», «Я – мусульманин»), а с другой стороны, о диффузии ранее ярко выраженных идентификаций и ролей, когда компьютерное поколение детей овладевает большей информацией, чем их родители, функциональные различия между женщинами и мужчинами в семье утрачивают свою былую значимость, нетрадиционные сексуальные ориентации оказывают воздействие на ранее привычные представления о семье.

*Самоидентичность* — это такое переживание, которое позволяет человеку с полным основанием сказать: я — это Я, т. е. активный центр, организующий структуру всех видов моей деятельности. Подобное понимание Я Э. Фромм отличал от понятия «Эго», которое рассматривалось им в плане переживания себя как вещи. Эго не тождественно Я. Переживание Эго основано на представлении об обладании типа «у меня имеются деньги, общественное положение и многое другое», в то время как самоидентичность, ощущение Я соотносится с бытием, а не имением, обладанием. Столь характерный для современности *кризис самоидентичности базируется на растущем отчуждении и овеществлении человека*. «Современный человек имеет все: машину, дом, работу, “детшек”, брак, проблемы, трудности, удовлетворение, а если и этого недостаточно, то и психоаналитика. Но — он есть ничто» [11, с. 283].

Э. Фромм подметил одну особенность самоидентичности, связанную с тем, что вместо доиндивидуалистической клановой идентичности развивается новая *стадная идентичность*, в которой чувство тождественности основывается на чувстве принадлежности к толпе. Стремление не отличаться от других оказывается подчас действительно сильнее, чем потребность в физическом выживании.

Однако сегодня имеет место и иная направленность самоидентичности, которая не была рассмотрена Э. Фроммом. Она выражается в том, что подлинное чувство самоидентификации нередко подменяется имиджем, искусственно сконструированным для того, чтобы не столько вписаться в толпу, сколько выделиться из нее. Данная тенденция особенно характерна для молодежи и для круга людей, принадлежащих к артистической среде. Она может вести к раздвоенности внутреннего мира, иллюзорности чувства индивидуальности и эпатажу, что не способствует ощущению подлинной самоидентичности. Вместе с тем потребность в чувстве самоидентичности остается важным источником развертывания человеческой деятельности, поскольку отсутствие чувства Я неизбежно ведет к психическому расстройству.

Хотя Э. Фромм подчеркивал, что в условиях современного мира наблюдается кризис самоидентичности, тем не менее он считал, что экзистенциальная потребность человека в чувстве самоидентичности может привести к разрешению данного кризиса. Кризис самоидентичности разрешим, если человеку удастся стать активным в плане бытия, а не имения и обладания престижем, деньгами, другими людьми как вещами и самим собой как вещью среди прочих вещей. Подлинная самоидентичность — достижение, если человеку удастся осуществить фундаментальные преобразования, направленные на превращение отчужденного индивида в жизнеутверждающую личность.

*Потребность в системе ориентации и поклонении* вызвана необходимостью человека ориентироваться в окружающем мире. В первые годы жизни ребенок

приобретает способность вставать на ноги, самостоятельно передвигаться, брать различные предметы в руки. У него развивается физическая ориентация, благодаря которой он осуществляет свою жизнедеятельность. В дальнейшем у него возникает потребность в интеллектуальной ориентации, поскольку, обладая разумом, человек не просто входит в контакт с окружающим миром, сталкивается с различными загадочными явлениями, но и стремится распознать их смысл. Распознавание смысла сопровождается включением явлений мира в определенную, соответствующую действительности или иллюзорную, но тем не менее понятную для человека систему ориентации. В его представлении складывается та или иная картина мира, которая зависит от уровня развития его разума и знаний.

Человек стремится к объективному постижению мира, адекватному видению природы, других людей и самого себя. Приближаясь к объективности, он тем самым устанавливает более тесные связи с действительностью и стремится сделать мир очеловеченным посредством своего разума и рассудка, которые, с точки зрения Э. Фромма, отличаются друг от друга. Разум служит инструментом постижения истины, рассудок — инструментом успешного обращения с миром. На этой основе возникает потребность в системе ориентации, которая существует на двух уровнях.

*На первом уровне* существенной является потребность в какой-нибудь системе ориентации, независимо от того, истинна она или ложна. *На втором уровне*, предполагающем контакт с реальностью с помощью разума, важной становится потребность в объективном постижении мира.

В жизни человека потребность первого уровня, т.е. потребность в выработке определенной системы ориентации является более настоятельной, так как от этого зависит его душевное здоровье. Что касается разума, то человек склонен прибегать к различного рода рационализациям, благодаря которым он стремится доказать другим людям и самому себе, что любые его поступки, даже самые неразумные и безнравственные, продиктованы здравым смыслом.

Обладая не только разумом, но и телом, человек реагирует на дихотомии своего существования всей своей жизнедеятельностью, включающей в себя и мышление, и чувства, и поступки. Поэтому, наряду с интеллектуальными составляющими, любая система ориентации содержит также элементы чувств и ощущений, которые, по мнению Э. Фромма, проявляются в отношении к объекту поклонения. Так или иначе необходимость в удовлетворении потребности человека в системе ориентации и в объекте поклонения выливается в создание различных религиозных и философских систем, будь то тотемизм, буддизм, стоицизм и др. Выражением этой потребности может служить ревностное служение какой-либо цели, идее или трансцендентной человеку силе, такой как Бог.



Потребность в системе ориентации и поклонения свойственна всем людям, однако частное содержание систем, удовлетворяющих эту потребность, различно. Человек, чье развитие было заблокировано, вынужден обращаться к примитивным и иррациональным системам. Заикленный на чем-то человек может поклоняться примитивному культу предков или современным идолам потребления, успеха, престижа. Только зрелая личность способна, по мысли Э. Фромма, выбрать систему ориентации, позволяющую ей быть плодотворной, конструктивной, любящей, находящей некий смысл в окружающем мире и обустроивающей этот мир.

Таковы основные экзистенциальные потребности человека, которые, по мнению Э. Фромма, связаны с условиями человеческого существования. Они выходят за рамки потребности в физическом выживании. Как замечал Э. Фромм в своей работе «Революция надежды» (1968), особенно человека таковы, что его не удовлетворяет бытие муравья, что помимо области биологического или материального выживания существует характерная для человека сфера, которая превосходит потребности просто выживания. Динамизм человеческой природы изначально коренится «скорее в потребности реализовать свои способности в отношении к миру, нежели потребности использовать мир как средство для удовлетворения физиологически необходимого» [12, с. 271].

Словом, человеческие побуждения выше утилитарных и представляют собой выражение фундаментальной человеческой потребности соотноситься с другим человеком и природой, а также утверждать себя в этой соотношенности. Человеческому существованию внутренне присуще не только добывание пищи для выживания в узком или более широком смысле слова, но и свободная, спонтанная активность по реализации человеческих способностей и поиску смысла за пределами утилитарной работы.

К этому стоит добавить, что, наряду с осмыслением специфически человеческих потребностей, Э. Фромм рассматривал также специфически человеческие переживания или, по его выражению, «человеческие переживания», к которым относил нежность, сострадание и сопереживание, интерес, ответственность, чувство целостности, надежду, веру, отвагу, свободу. Он исходил из того, что желание жить помимо сферы выживания представляет собой творение исторического человека, выступающее в форме альтернативы отчаянию и несостоятельности.

### **Индивидуальный и социальный характер**

Для Э. Фромма динамическая концепция характера являлась одним из величайших достижений З. Фрейда. До основателя психоанализа черты характера отождествлялись, как правило, с особенностями поведения

человека. Если одни авторы под характером понимали свойственный данному индивиду образец поведения, то другие авторы подчеркивали волевой элемент черт характера. З. Фрейд выдвинул теорию характера как системы стремлений, лежащих в основе поведения человека, но не идентичных ему. В соответствии с этой теорией, способ, каким человек чувствует, думает и действует, не является результатом рационально взвешенной реакции на реальную ситуацию, а в значительной мере определяется особенностями его характера.

Пытаясь объяснить динамическую природу черт характера, З. Фрейд выводил теорию характера из учения о сексуальной энергии либидо. Его объяснения различий в чертах характера сводились к рассмотрению сублимации разных форм сексуальных влечений или реактивных образований на них. Динамическая природа черт характера рассматривалась им в качестве проявления их либидозного источника. Так, в статье «Характер и анальная эротика» (1908) З. Фрейд пришел к заключению, что такие черты характера, как аккуратность, бережливость и упрямство, часто наблюдающиеся у лиц с анальной эротикой, в детстве представляют собой «непосредственные и самые постоянные продукты сублимирования анальной эротики», в то время как чистоплотность, любовь к порядку и добросовестность — «суть реактивные образования» [13, с. 198].

На начальном этапе своей терапевтической деятельности З. Фрейд не уделял особого внимания характеру пациентов, поскольку основная задача аналитика состояла в том, чтобы узнать какое значение имеют симптомы пациента, что за влечения прячутся за ними и каковы пути от инстинктивных желаний и влечений к симптомам. Однако столкнувшись с сопротивлениями пациентов, оказываемых ими в процессе психоаналитической терапии, ему стало очевидно, что аналитику приходится иметь дело с характером больных. Не случайно в работе «Некоторые типы из психоаналитической практики» (1916) он недвусмысленно подчеркнул, что характер приобретает особые права на интерес со стороны аналитика.

При изучении характера человека Э. Фромм отталкивался от фрейдовской характерологии. В частности, ему импонировали такие выдвинутые З. Фрейдом положения, в соответствии с которыми черты характера обуславливают поведение человека и конституируют неосознаваемые им силы, фундаментальная сущность характера строится не на единичном его свойстве, а является целостной структурой, из которой вытекает множество единичных свойств.

Вместе с тем он исходил из того, что прогресс психоаналитической теории приводит к новой концепции, основанной не на представлении об изначально обособленном индивиду, а на идее взаимоотношений человека с другими людьми, природой и самим собой. В этом отношении

Э. Фромм разделял позицию Г. С. Салливана, одним из первых определившего психоанализ как изучение межличностных отношений.

Э. Фромм исходил из того, что черты характера следует понимать как синдром, являющийся следствием особой структуры, которую он назвал *ориентацией характера*. Приняв ориентацию характера в качестве исходного пункта исследования, он выдвинул такую теорию, которая отличалась от концепции З. Фрейда в том, что фундаментальная основа характера рассматривалась им не с точки зрения различного типа либидозной организации, а в плане учета специфического вида отношений человека с миром.

В работе «Человек для себя» (1947) Э. Фромм выдвинул положение, в соответствии с которым в процессе жизни человек вступает в отношения с миром двояким образом: во-первых, посредством овладения вещами и их ассимиляции; во-вторых, посредством отношений с людьми и с самим собой. Первое он назвал *процессом ассимиляции*, второе — *процессом социализации*.

Обе формы отношений не являются инстинктивно заданными, как у животных. Человек должен не только овладевать вещами и ассимилировать их, чтобы удовлетворить свои потребности, но и объединяться с другими людьми для защиты, сексуального удовлетворения, воспитания потомства, передачи знаний, труда. Обособленность человека непременна и несовместима с его нормальным психическим состоянием. Он вынужден вступать в отношения с другими людьми. Другое дело, что отношения с ними складываются по-разному, поскольку человек может любить или ненавидеть, сотрудничать или соперничать, создавать систему взаимодействия, основанную на равенстве или авторитете, свободе или насилии. В любом случае форма отношений человека с другими людьми зависит от его характера, который определяется ориентациями, посредством которых индивид вступает в отношения с миром.

Э. Фромм определял *характер как относительно перманентную форму, служащую проводником человеческой энергии в процессе ассимиляции и социализации*. Систему характера у человека можно рассматривать в качестве заместителя системы инстинктов у животного. Человек устраивает свою жизнь сообразно своему характеру и таким образом достигает определенного уровня соответствия между внутренней и внешней ситуациями. Характер определяет мысли, чувства и действия индивида. Кроме того, характер выполняет функцию отбора идей и ценностей, а также дает основу для приспособления индивида к обществу.

Как отмечалось в работе «Бегство от свободы» (1941), в которой, наряду с осмыслением двойственности свободы и механизмов бегства от нее, рассматривался вопрос о человеческом характере, в динамическом смысле аналитической психологии характер — это «специфическая форма

человеческой энергии, возникающая в процессе динамической адаптации человеческих потребностей к определенному образу жизни в определенном обществе» [14, с. 231].

В последующих работах Э. Фромм неоднократно касался проблемы характера, понимая под ним относительно постоянную систему всех неинстинктивных влечений, стремлений и интересов, которые связывают человека с природным и социальным миром. Характер рассматривался им как человеческий эквивалент животному инстинкту, как вторая натура человека.

Инстинкты, биологические влечения и экзистенциальные потребности — это то общее, что есть у всех людей. Укоренившиеся в характере страсти — это то, что отличает людей друг от друга. Различия характеров в значительной мере обусловлены различными общественными условиями. Поэтому укорененные в характере страсти зачислялись Э. Фроммом в разряд исторической категории, в то время как инстинкты относились к естественной категории.

Если З. Фрейд уделил внимание рассмотрению анального характера, а другие психоаналитики исследовали специфику орального, фаллического и генитального характеров, то Э. Фромм сосредоточился на изучении того, что он назвал индивидуальным и социальным характером.

*Индивидуальный характер* — это тот, благодаря которому внутри одной и той же культуры одна личность отличается от другой. Эти отличия обусловлены как особенностями личностей родителей, своим воспитанием задающих определенные черты характера, так и психическими и материальными особенностями, свойственными социальной среде, в которой растет ребенок. Они также обусловлены особенностями конституции каждого индивида, в частности, особенностями его темперамента.

Формирование индивидуального характера обусловлено столкновением экзистенциальных, индивидуальных и иных переживаний, связанных с культурой, темпераментом и физической конституцией индивида. Особенности конституции заставляют людей по-разному воспринимать одну и ту же среду, в результате чего данная среда никогда не бывает одинаковой для различных людей. В любом обществе индивидуальные характеры людей отличаются друг от друга.

Если учитывать мельчайшие различия, то можно сказать, что нет двух людей с идентичной структурой характера. Но если пренебречь незначительными расхождениями, то можно выделить некоторые типы характеров, схожие для различных групп людей. Хотя индивиды различаются по многим показателям, тем не менее классы, социальные общности и нации обладают специфической структурой характера. Этот типичный для общества характер Э. Фромм назвал социальным.

*Социальный характер* – это специфический способ, с помощью которого энергия направляется в определенное русло, ядро структуры характера, свойственное большинству представителей данной культуры. Понятие социального характера не является статическим, т. е. не представляет собой простую сумму черт характера. Социальный характер – это результат динамической адаптации человеческой природы к общественному строю.

В действительности социальный характер определяется его функцией, состоящей в оформлении энергии членов общества соответствующим образом, чтобы при выборе способа поведения им не приходилось осознанно принимать решение относительно того, стоит ли следовать социальному образцу или нет. Его функция заключается в том, чтобы людям хотелось действовать так, как они должны действовать, и в то же время чтобы, действуя в соответствии с требованиями данной культуры, они получали удовлетворение. Словом, функция социального характера состоит в том, чтобы «формировать и направлять человеческую энергию внутри данного общества во имя продолжения функционирования этого общества» [15, с. 331].

Социальный характер менее специфичен по сравнению с индивидуальным характером. Описание последнего связано с совокупностью черт, в своем сочетании формирующих структуру личности. В социальный же характер входит лишь та совокупность черт характера, которая присутствует у большинства членов данной социальной группы и которая возникла в результате как общих для них переживаний, так и общего образа жизни. Если характер индивида более или менее совпадает с социальным характером, то основные стремления индивида побуждают его делать то, что необходимо и желательно в социальных условиях его культуры. Для нормального человека субъективная функция его социального характера состоит в направлении его действий в соответствии с его практическими нуждами и обеспечении ему психологического удовлетворения от соответствующей деятельности. Если социальный характер приспособлен к объективным задачам, которые индивид должен выполнять в данном обществе, то психологическая энергия людей превращается в необходимую для функционирования общества производительную силу. В целом *социальный характер интериоризирует внешнюю необходимость и фактически мобилизует человеческую энергию на выполнение задач данной социально-экономической системы.*

Социальный характер выполняет по преимуществу стабилизирующую функцию. Это происходит до тех пор, пока объективные условия в обществе и культуре остаются неизменными. Однако если внешние условия изменяются и перестают соответствовать традиционному социальному характеру, то возникает разрыв, благодаря которому характер оказывается своего рода динамитом, взрывоопасным для общества. Из элемента стабилизации социальный характер превращается в элемент дезинтеграции.

Человек может приспосабливаться почти к любым условиям жизни, но он не является, по выражению Э. Фромма, чистым листом бумаги, на котором культура пишет свой текст. У него есть экзистенциальные потребности, представляющие собой динамический фактор в историческом процессе. В том случае, когда социальный порядок игнорирует или нарушает основные человеческие потребности сверх определенного предела, члены общества могут предпринять усилия по изменению общественного уклада с целью приведения его в соответствие со своими потребностями.

Если структура характера определяется ролью, которую индивид должен играть в обществе, то не противоречит ли это психоаналитическому положению о том, что характер личности формируется в детстве? Как это согласуется с тем, что, согласно З. Фрейду и его последователям, самые ранние переживания ребенка оказывают решающее воздействие на формирование личности?

Отвечая на эти вопросы, Э. Фромм заметил, что здесь нет никакого противоречия, если мы проведем грань между факторами, ответственными, с одной стороны, за содержание социального характера, а с другой — за способы, с помощью которых формируется социальный характер.

Можно говорить о том, что характер ребенка представляет собой слепок с характера родителей, методы воспитания которых зависят от социальной структуры общества, в котором они живут. Семья является психическим представителем, психологическим агентом, посредником общества, тем институтом, который выполняет функцию передачи требований общества подрастающему ребенку. Приспосабливаясь к своей семье, ребенок обретает характер, делающий его приспособленным к предстоящим задачам в социальной жизни.

Конечно, методы воспитания ребенка могут различаться из-за структуры характера родителей. Но характер большинства родителей является выражением социального характера и, следовательно, родители передают ребенку основные черты желательной для общества структуры характера. Они передают ребенку то, что Э. Фромм назвал «психологической атмосферой», «духом общества», поскольку сами являются представителями этого духа. Кроме того, методы воспитания значимы только в качестве механизмов передачи и в конечном счете именно структура общества и функция индивида в социальной структуре определяют содержание социального характера.

По убеждению Э. Фромма, социальный характер — это не только структура, с помощью которой человеческая энергия формируется специфическим образом, но и базис, из которого определенные идеи и идеалы черпают свою силу и привлекательность. Это означает, что не только эко-

номические условия жизни обуславливают определенный социальный характер, в свою очередь порождающий некоторые идеи, но и однажды возникшие идеи тоже влияют на социальный характер и опосредованно — на социально-экономическую структуру общества. Таким образом, «социальный характер — это промежуточное звено между социально-экономической структурой и господствующими в обществе идеями и идеалами», причем «это посредник в обоих направлениях: от экономического базиса к идеям и от идей к экономическому базису» [16, с. 335].

Осмысление проблемы характера сопровождалось у Э. Фромма проведением различия между тем, что он назвал *неплодотворными ориентациями* и *плодотворной ориентацией*. В рамках неплодотворных ориентаций он выделил четыре типа характера, соответствующие рецептивной, эксплуататорской, стяжательской и рыночной ориентациям.

*Рецептивный тип* придерживается ориентации, в соответствии с которой источник всех благ находится вовне и единственный способ обрести желаемое (материальные вещи, духовные ценности, привязанность, любовь, знание, удовольствие) состоит в том, чтобы получить его из внешнего источника. Для подобного типа людей характерна неразборчивость в выборе предмета любви. Такие люди пассивны, ориентированы на восприятие идей, а не на их созидание. Представленные самим себе они чувствуют себя парализованными и потерянными. Люди рецептивного типа благодарны тем, кто их поддерживает, и испытывают страх по поводу возможной утраты своих помощников. Они слишком зависимы от других и неспособны что-либо делать без посторонней помощи. Они не склонны к принятию каких-либо решений и не готовы нести ответственность. Такие люди стремятся преодолеть тревожность и подавленность путем поедания пищи и выпивкой. Они оптимистичны и дружелюбны, если имеется «источник питания», но приходят в смятение при угрозе утраты данного источника.

*Эксплуататорский тип* ориентирован на восприятие того, что источник всех благ находится вовне и ничего нельзя создать самому. Однако в отличие от рецептивного типа, данный тип не надеется получить что-либо в дар от других людей, а отнимает у них желаемое посредством собственной силы или хитрости. В сфере любви люди эксплуататорского типа испытывают влечение к тем, кого могут отнять у кого-то другого. Они предпочитают не создавать, а красть идеи, не покупать, а отбирать материальные вещи у других. Им присуща переоценка того, что принадлежит другим, и недооценка своего собственного. Их отношения к людям окрашены враждебностью и манипуляцией. Каждый человек рассматривается как объект эксплуатации. Людям подобного типа свойственны подозрительность и цинизм, зависть и ревность.

*Стяжательский (накопительский) тип* обладает ориентацией, в соответствии с которой он вряд ли может что-то получить из внешнего мира и поэтому главной стратегией его жизни становится накопительство. Любые траты воспринимаются людьми данного типа как угроза их существованию. Они склонны больше приобретать, нежели тратить, больше иметь, чем отдавать. Их скупость распространяется на все: от денег до проявления чувств, от материальных вещей до использования мыслей. Они не столько отдают себя в любви, сколько стремятся завладеть другим человеком. Такие люди сентиментальны, держатся за прошлое, живут воспоминаниями о прежних переживаниях. Они много знают, но оказываются неспособными к плодотворному мышлению. Люди стяжательского типа педантичны, аккуратны, упорядочены в мыслях и чувствах, навязчиво пунктуальны, подозрительны, упрямы. Они занимают оборонительную позицию по отношению к внешнему миру. Для них разрушение и смерть обладают большей реальностью, чем развитие и жизнь, а порядок и безопасность становятся высшими ценностями существования.

*Рыночный тип* ориентирован на экономический механизм товарообмена, столь характерный для современных частнособственнических отношений. Для людей данного типа существенную роль играет не полезная ценность товаров или услуг, а их стоимость. Они стремятся выглядеть бодрыми, энергичными, надежными, поскольку хотят продать себя как можно дороже на рынке труда, знакомства, любви. Их семейное положение и принадлежность к тому или иному кругу людей являются своего рода привлекательной упаковкой, повышающей их цену. На рынке всеобщего предложения они хотят пользоваться повышенным спросом. Всем своим видом, включая выражение лица, жесты, одежду, прическу, люди рыночного типа демонстрируют свою успешность. Однако существующая конкуренция приводит их к такой самооценке и идентичности, которые оказываются неустойчивыми и неподлинными. Для них более существенной становится ориентация не на внутренний мир, а на рыночные требования внешнего мира, в результате чего они готовы играть роль по типу «я — то, чего изволите». Люди рыночного типа черпают чувство идентичности не столько в собственных силах, сколько в мнениях других о них. Подлинное чувство идентичности замещается престижем, успехом, известностью, оцениваемыми со стороны других людей. Отношение к последним подводится под общий знаменатель, сводящийся к их оценке как некой вещи. Мышление людей рыночного типа берет на себя функцию быстрого схватывания ситуации с целью успешного манипулирования ею.

Все эти неплодотворные ориентации, образующие рецептивный, эксплуататорский, стяжательский и рыночный типы характеров, не отделены друг от друга какой-то непроницаемой стеной. Они могут различным



образом сочетаться в одном человеке, и доминирующее положение той или иной специфической ориентации зависит от особенностей культуры, в которой он живет.

Рецептивный тип характера чаще обнаруживается в обществе, где за одной группой закреплено право эксплуатировать другую. Эксплуаторский характер распространен в авторитарных системах, нацеленных на эксплуатацию природных и человеческих ресурсов. Стяжательский тип характера преобладает в тех обществах, в которых стабильность порядка, собственности и этики обеспечивает человеку чувство общности, уверенности и гордости. Рыночный характер выходит на передний план в тех обществах, где первостепенным становится не столько труд и индивидуальность, сколько продажа и фирменная марка как для товаров, так и для людей.

В общем плане рассмотренные Э. Фроммом типы характера напоминают собой психоаналитическую характерологию, предложенную З. Фрейдом. Описанные им неплодотворные ориентации во многом сходны с тем, что у основателя психоанализа выступало в плане инфантильного развития, связанного с догенитальными (прегенитальными) особенностями ребенка. Рецептивный и эксплуататорский типы характера воспроизводят черты оральности, проявляющиеся в пассивном или активном отношении младенца к внешним благам, получаемым им прежде всего от матери. Стяжательский (накопительский) тип характера – яркое выражение анальности, когда ребенок не только приобретает опыт, связанный с его способностью по своему собственному усмотрению ходить по-маленькому или по-большому, но прибегает к удержанию в себе переработанных продуктов питания с целью получения удовольствия от раздражения соответствующих эrogenных зон. Рыночный тип характера является, по сути дела, фаллическим, отражающим фаллическую стадию развития ребенка.

З. Фрейд различал догенитальные стадии развития человека как незрелые, инфантильные и генитальную стадию развития как зрелую, соответствующую взрослости. Аналогичным образом поступил и Э. Фромм, который провел различие между неплодотворными ориентациями и плодотворной ориентацией. В отличие от неплодотворных ориентаций, лежащих в основе рецептивного, эксплуататорского, стяжательского и рыночного типов характера, он рассмотрел плодотворную ориентацию в плане демонстрации такого типа характера, при котором рост и развитие всех возможностей человека являются целью, подчиняющей все остальные его проявления и действия.

Э. Фромм сам указал на связь между генитальным характером, на который обратил внимание З. Фрейд, и рассмотренной им плодотворной ориентацией. Он исходил из того, что если использовать фрейдовский термин не буквально, т. е. в контексте теории либидо, а символически,

то генитальный характер вполне точно обозначает смысл плодотворности. Во всяком случае для него *плодотворная ориентация личности означала фундаментальную установку, способ отношений во всех сферах человеческого опыта*. «Она включает ментальную, эмоциональную и сенсорную реакцию на других людей, на самого себя и на вещи. Плодотворность — это человеческая способность использовать свои силы и реализовать заложенные в человеке возможности» [17, с. 86].

Под плодотворностью Э. Фромм не имел в виду активность, приводящую к практическим результатам. Активность может быть неплодотворной, являющейся, например, реакцией на сознаваемую или бессознательную тревогу, лежащую в основе безумной занятости людей в наше время, или проявляющейся в авторитарном характере, получающем импульс к действию не изнутри самого человека, а от силы извне. Под плодотворностью Э. Фромм имел в виду установку, способ реакции и ориентации в отношении мира и самого человека в процессе жизни. Речь шла у него не об успехе, а именно о характере человека.

Человек может воспринимать внешний мир двояким образом: *репродуктивно*, как, например, пленка воспроизводит сфотографированные вещи; и *созидательно*, т.е. постигая реальность, оживляя ее и воссоздавая новый материал посредством спонтанной активности, включающей в себя ментальные и эмоциональные силы. Нормальный человек в состоянии относиться к миру одновременно репродуктивно и созидательно. Если же одна из этих способностей атрофирована, то человек оказывается больным. Психотик утрачивает способность репродуктивного восприятия действительности и воспринимает ее в качестве символа и отражения его внутреннего мира. «Реалист» может воспринимать внешний мир, но не в состоянии оживить свое восприятие изнутри. Болезнь психотика не способствует его социальному функционированию. Болезнь «реалиста» не лишает его дееспособности в социальном функционировании, но обедняет его как человека.

Только плодотворность, включающая в себя наличие репродуктивной и созидательной способности, является, по убеждению Э. Фромма, противоположностью безумию и «реализму». Причем речь идет о такой плодотворности, которая представляет собой не сумму или комбинацию обеих способностей, а нечто новое, порожденное их взаимодействием.

В понимании Э. Фромма *плодотворная ориентация основывается на плодотворном труде, любви и мышлении*. Плодотворный труд означает деятельность, характеризующуюся ритмичной сменой активности и покоя. Плодотворная любовь подразумевает заботу, ответственность, уважение и знание, а также желание, чтобы другой человек рос и развивался. Она является деятельностью, а не страстью. Плодотворное мышление опирается не на сообразительность как инструмент достижения практических

целей, а на разум, способствующий постижению сути явлений и отношений, их пониманию, раскрытию значения и смысла. «Плодотворный труд, любовь и мышление возможны, только если человек может, когда необходимо, оставаться в покое и наедине с самим собой. Возможность прислушаться к самому себе — это предпосылка возможности услышать других; быть в мире с самим собой — это необходимое условие взаимоотношений с другими людьми» [18, с. 106–107].

Может создаться впечатление, что Э. Фромм ратовал за такое развитие человека, которое будет исключать наличие неплодотворных ориентаций и основываться исключительно на плодотворной ориентации. Однако в действительности он не был столь наивным, чтобы не понимать утопичность подобного видения. По его собственному признанию, характер человека никогда не являет какую-нибудь одну из неплодотворных ориентаций или исключительно плодотворную ориентацию. Как нет человека, чья ориентация полностью плодотворна, так и нет человека, напроочь лишённого плодотворности. Поэтому Э. Фромм считал целесообразным осуществлять разграничение между сочетанием неплодотворных ориентаций и сочетанием неплодотворной ориентации с плодотворной.

Он полагал, что неплодотворные ориентации не являются исключительно негативными, т. е. вбирают в себя как отрицательные, так и положительные стороны. Другое дело, что рецептивный, эксплуататорский, стяжательский и рыночный типы характеров основываются на таких ориентациях, которые, будучи нормальной и необходимой частью жизни человека, оказались искаженными в силу своего доминирования в целостной структуре характера. Это означает, что удельный вес плодотворной и неплодотворной ориентации в характере каждого человека определяется качеством неплодотворных ориентаций.

Стало быть, при рассмотрении целостной структуры характера необходимо учитывать *следующие обстоятельства*:

- соединение неплодотворных ориентаций в различных комбинациях, в зависимости от удельного веса каждой из них;
- любая неплодотворная ориентация изменяется соответственно уровню наличествующей плодотворной ориентации;
- те или иные ориентации могут действовать с разной силой в материальной, эмоциональной или интеллектуальной сферах деятельности человека.

## **Синдромы распада и роста**

Беглый взгляд на историю развития человечества дал основания Э. Фромму говорить о том, что она написана кровью: в ней никогда не пре-

крашалось насилие, имели место бесконечные войны, повсюду проявлялась бесчеловечность человека.

Опыт практикующего психоаналитика также свидетельствовал о наличии деструктивных сил в человеке и о том, насколько трудно приостановить или направить их энергию в конструктивное русло.

Разумеется, можно все списать на извергов и психопатов, ввергающих человеческую цивилизацию в хаос, или сослаться на присущее природе человека зло, неизменно одерживающее победу над добром. Но тогда подрываются основания сопротивления все возрастающей жестокости, действительно имеющей место в современном мире.

Не лучше ли попытаться понять те внутренние ориентации, которыми руководствуется нормальный человек в жизни? Ведь главной опасностью для человечества является, по убеждению Э. Фромма, не изверг или садист, а нормальный человек, наделенный властью.

В работе «Человек для себя» (1947) им были рассмотрены неплодотворные и плодотворная ориентации, в различных комбинациях определяющие целостную структуру характера. Дальнейшее исследование психологии человека в контексте разрушительных тенденций новейшего времени подтолкнуло Э. Фромма к осмыслению того, не содержатся ли в более глубоких слоях личности деструктивные импульсы или полное безразличие по отношению к жизни, в результате чего индивид проявляет жестокость, готов на убийство себе подобных и чужд какому-либо состраданию.

Подобное осмысление нашло свое отражение в его работе «Душа человека» (1964), в которой он остановился на трех феноменах, лежащих в основе наиболее опасной формы человеческого ориентирования. Речь шла о некрофилии, т. е. любви к мертвому, злокачественном (закоренелом) нарциссизме и инцестуальном симбиозе (симбиозно-инцестуальном влечении). Взятые вместе эти три феномена образуют то, что Э. Фромм назвал *синдромом распада*, побуждающим человека разрушать ради разрушения и ненавидеть ради ненависти. Этому синдрому распада он противопоставил *синдром роста*, состоящий из биофилии, т. е. любви к живому, любви к человеку и к независимости.

В своих наиболее вредных и опасных формах три ориентирования (некрофилия, злокачественный нарциссизм, инцестуальный симбиоз) сближаются между собой и образуют синдром распада, представляющий собой, по выражению Э. Фромма, квинтэссенцию всякого зла. Одновременно данный синдром является тяжелым патологическим состоянием, свидетельствующим о деградации человека. Поэтому как в исследовательском, так и в терапевтическом плане важно понять природу наиболее опасных для человека форм его ориентирования. Именно эта задача

и была поставлена Э. Фроммом, который предпринял попытку раскрытия существа и особенностей трех составляющих синдрома распада.

*Некрофилия* – в широком смысле этого слова понимается как любовь к мертвому, в более узком – как сексуальная перверсия, связанная с желанием обладать мертвым телом (женщины) для полового акта или болезненного стремления находится вблизи трупа. Нередко сексуальная перверсия подобного рода лишь опосредует общую картину ориентирования, свойственную многим людям и не имеющую примеси сексуальности. В рамках такой картины ориентирования обнаруживается ненависть человека к жизни и любовь к мертвому.

Феномен некрофилии как общего ориентирования не был описан в психоаналитической литературе. Правда, в работах некоторых аналитиков, в частности, А. Адлера, В. Штекеля, С. Шпильрейн содержались размышления о стремлении человека к агрессивности и смерти. В ранних исследованиях З. Фрейда обращалось внимание на анально-садистский характер, а в его поздних трудах – на влечение к деструкции и смерти. Тем не менее феномен некрофилии, основанный на общем ориентировании, связанном с любовью ко всему мертвому, не был объектом психоаналитического исследования. В этом отношении изучение данного феномена Э. Фроммом можно рассматривать как новаторское. Оно нашло свое отражение в ряде его работ, прежде всего в публикациях «*Душа человека*» (1964) и «*Анатомия человеческой деструктивности*» (1973).

Э. Фромм дал подробное описание личности некрофила, подкрепленное разбором клинических случаев поклонения идолам разрушения (Э. фон Саломон), несексуального садизма (И. Сталин), анально-накопительного садизма (Г. Гиммлер), некрофилии (А. Гитлер). Он показал, что человек с некрофильным ориентированием испытывает влечение ко всему не-живому, включая трупы, нечистоты, грязь, гниение. Некрофилы не только охотно говорят о болезнях, похоронах и смерти, но и оживляются при разговорах на эти темы. Они холодны, держатся на расстоянии и привержены тому, что сами называют законом и порядком, хотя в действительности и то, и другое оказывается не чем иным, как беззаконием и посягательством на жизнь других людей. Все мертвое возбуждает и доставляет удовольствие некрофилам, в то время как все живое вызывает у них настороженность и подозрительность.

Некрофилы живут не столько будущим, сколько прошлым. Они ориентируются на власть над другими людьми и на силу, с помощью которой можно отнять у них жизнь. Для них разрушение предпочтительнее созидания. Они обладают изощренной способностью унижать других людей, причинять им боль и страдания. Им присуща повышенная готовность к разрушению, убийству, превращению всего живого в мертвое. Они движимы потребно-

стью превращать органическое в неорганическое, видеть в людях безличные объекты, вступать в контакт с другим человеком с целью обладания им как какой-либо вещью. Некрофилы испытывают страх перед жизнью и относятся с ненавистью ко всему тому, что напоминает жизнь. Подобные тенденции отчетливо проявляются у них в постоянно повторяющихся сновидениях, в которых имеют место всевозможные убийства, нагромождение трупов, похороны, склепы, кладбища, кровь, экскременты.

Некрофильные устремления имеют широкий диапазон. Они могут проявляться в непреднамеренных действиях, связанных с разбиванием различных предметов и привычкой ломать, рвать на мелкие кусочки все, что попадает под руку, будь то карандаши, бумага, цветы. Некрофильные устремления проявляются также в случаях вандализма, разрешении проблем и конфликтов путем насилия, повышенном интересе к болезням и уголовной хронике, выборе темных и поглощающих свет тонов, страсти к техническим приспособлениям, заменяющим живое общение с людьми. Кроме того, о некрофильности человека можно судить по его речи, жестам, выражению лица, одежде, поскольку некрофил чаще всего холоден в обращении с другими людьми, безжизненен в своих проявлениях, предпочитает носить неброскую одежду.

Для Э. Фромма некрофилия представляла собой основополагающее ориентирование, находящееся в полном противоречии с жизнью. Она рассматривалась им в качестве наиболее болезненной и опасной среди всех жизненных ориентаций, на которые способен человек. Будучи преобладающим в структуре характера, подобное ориентирование способствует возникновению некрофильной личности. «Итак, — подчеркивал Э. Фромм, — некрофилию в характерологическом смысле можно определить как страстное влечение ко всему мертвому, больному, гнилостному, разлагающемуся; одновременно это страстное желание превратить все живое в неживое, страсть к разрушению ради разрушения; а также исключительный интерес ко всему чисто механическому (небиологическому). Плюс к тому это страсть к насильственному разрыву естественных биологических связей» [19, с. 285].

Какие же условия приводят к некрофилии? Какие факторы ведут к некрофильному ориентированию?

Поскольку исследования в этой области знания были явно недостаточны, то Э. Фромм не претендовал на то, чтобы дать полноценные ответы на данные вопросы. Вместе с тем на основании опыта практикующего аналитика и анализа группового поведения он высказал несколько предположений на этот счет.

Прежде всего он отметил, что некрофилия чрезвычайно заразительна и, следовательно, ребенок, находящийся в семье, где не только нет

ощущения полноты жизни, но, напротив, наличествует тяга к мертвому, может воспринять некрофильную ориентацию. Мать, интересующаяся только болезнями и невзгодами своего ребенка и придающая значение только мрачным прогнозам относительно его будущего, может задушить в нем радость жизни и заразить его собственным некрофильным ориентированием. Мать, стремящаяся воспитать своего ребенка чисто плотным, проявляющая повышенный интерес к его испражнениям и являющаяся женщиной с сильно выраженным анальным характером, может оказать такое влияние на ребенка, благодаря которому у него тоже сформируется анальный характер и проявится любовь к неживому и мертвому.

В целом созревание в семье, члены которой любят мертвое, ощущение дефицита заботы, тепла, ласки и любви со стороны родителей, страх по поводу утраты расположения со стороны значимых для ребенка лиц, недостаток инициативы, восприятие жизни как рутинной и неинтересной, отсутствие стремления к установлению тесных связей с миром и дружеских отношений с другими людьми — все это способствует возникновению у человека некрофильной ориентации.

Разумеется, воспитание чисто плотности само по себе не ведет с необходимостью к возникновению у человека анального характера и некрофильного ориентирования. Как замечал Э. Фромм, к формированию анального характера приводит не воспитание, как таковое, а характер матери, которая через свой страх и ненависть к жизни побуждает ребенка интересоваться процессом опорожнения и направлять детскую энергию на страсть обладать и накапливать.

Соотнося между собой два типа характера — некрофильный и анальный — Э. Фромм полагал, что первый является злокачественной формой такой структуры характера, доброкачественной формой которой служит второй тип. Он рассматривал некрофильный характер в качестве связующего звена между описанным З. Фрейдом анальным характером, основанным на сексуальной энергии либидо, и базирующимся на биологических предпосылках представлении основателя психоанализа о влечении к смерти.

Что касается социальных предпосылок некрофилии, то Э. Фромм соотносил их со спецификой и духом современных обществ, нацеленных на эксплуатацию природных богатств, покорение и разрушение природы, истребление животного мира в погоне за материальной выгодой, гонку вооружения и создание оружия массового уничтожения, бюрократическое управление людьми как объектами манипулирования, превращение людей в послушные винтики государственной машины, автоматизацию и стандартизацию, формирование человека как всеядного потребителя, получающего удовольствие от приобретения все новых и новых

товаров, которые искусственно навязываются ему различными средствами информации.

Все эти тенденции не отражают принципы подлинной жизни человека и свидетельствуют о его отчуждении и от природы, и от других людей, и от самого себя. Другое дело, что многие люди не замечают этого, принимают возбуждающие соблазны за радость жизни и пребывают в иллюзии относительно того, что, обладая многими вещами и предметами и имея возможность удовлетворить все разрастающиеся, навязанные обществом потребности, они полностью реализуются в своей жизни.

Обычно люди не осознают своей отрешенности от реальной жизни и склонности к мертвому. Они не воспринимают некрофильную ориентацию как некую патологию, болезнь. Напротив, некрофильные тенденции претерпевают такую рационализацию, в результате которой развязывание войны оправдывается рациональными целями и благими намерениями, необходимость убийства обставляется патриотическими лозунгами и призывами, очарование мертвым выдается за радость жизни. Поэтому важно не только распознать некрофильные тенденции в человеке, но и определить, насколько они сильны и до какой степени осознаются им. «До тех пор, пока он думает, что находится в стране жизни, а между тем в действительности пребывает в стране смерти, он потерян для жизни, поскольку для него нет возврата» [20, с. 37].

Для Э. Фромма развитие некрофилии – это следствие психической болезни, корни которой произрастают из глубинных пластов человеческого бытия, из экзистенциальной ситуации. Человек, не обладающий способностью к созиданию или утративший ее, постоянно ощущающий свою изолированность и испытывающий страх перед жизнью, стремится заглушить в себе «витальную импотенцию» путем самоутверждения любой ценой, вплоть до убийства других людей и варварского разрушения жизни вообще. И коль скоро некрофилия является психическим заболеванием, то для ее лечения требуется прежде всего клиническая диагностика.

Рассматривая симптоматику некрофилии, Э. Фромм высказал некоторые методологические соображения, относящиеся к ее клинической диагностике. Они сводились к следующему:

- для установления диагноза «некрофильская личность» недостаточно обнаружения одной или двух черт характера, поскольку определенное поведение, напоминающее симптоматику некрофилии, может быть обусловлено не личностными чертами, а традициями или обычаями конкретной культурной среды;
- для установления диагноза необязательно иметь налицо все характерологические признаки некрофилии, так как, с одной стороны, она преопределена значительным количеством личностных и культурологи-



ческих факторов, а с другой — люди скрывают свои пороки, и поэтому обнаружение некоторых некрофильских черт представляется делом трудным;

- в полном объеме и во всех своих проявления некрофильские черты встречаются редко, и если они имеют место у какого-то человека, то следует рассматривать его как тяжелобольного и искать генетические корни подобной патологии;
- у большинства людей можно обнаружить смесь некрофильских тенденций и биофильных наклонностей, причем первые способны оказаться достаточно сильными, чтобы вызвать внутренний конфликт личности; результат этого конфликта зависит от интенсивности некрофильной тенденции, наличия социальных условий, стимулирующих ту или иную ориентацию, а также от судьбы конкретного человека и тех жизненных событий, которые могут его направлять в то или иное русло;
- патологически некрофильные личности (человеконенавистники, расисты, поджигатели войн, убийцы, потрошители) представляют серьезную опасность для окружающих, причем они опасны не только в качестве политических лидеров, но и как потенциальные диктаторы, из рядов которых выходят палачи, убийцы, террористы и заплечных дел мастера;
- обществу следует иметь представление о наличии среди населения потенциальных некрофилов, поскольку знание состава населения с точки зрения потенциальных носителей некрофильской или биофильской тенденции является делом большой социально-политической значимости;
- для выявления некрофильного характера можно использовать такие методы, как тщательное и незаметное для человека наблюдение за его поведением (выражением лица, лексикой, общим мировоззрением, стилем принятия жизненно важных решений), изучение бессознательной деятельности (сновидений, фантазий, юмора), оценка личностных симпатий и антипатий человека, его манеры и стиля общения с другими людьми, а также способности оказывать на них влияние, и, наконец, использование различных проективных тестовых методик, типа теста Роршаха [21, с. 317–318].

*Злокачественный нарциссизм* – другая форма патологии, способствующая возникновению синдрома распада. Наряду с некрофилией, патологическое проявление нарциссизма существенно сказывается, по убеждению Э. Фромма, как на становлении личности, так и на развитии человечества.

В разделе, посвященном аналитической психологии К. Г. Юнга, освещался вопрос о том, как и в силу каких обстоятельств З. Фрейд пришел к понятию нарциссизма. Напомню, что это произошло в результате критики

К. Г. Юнгом фрейдовского понимания либидо как сексуальной энергии, которое, по его мнению, не могло объяснить природы шизофрении. В ответ на подобную критику З. Фрейд выдвинул точку зрения, в соответствии с которой лишенное объекта либидо шизофреника направляется на его Я и его поведение можно назвать нарциссическим. Согласно его представлениям, в раннем детстве младенец находится в состоянии «первичного» нарциссизма, когда у него нет никаких отношений с внешним миром и он сосредоточен на самом себе, затем в ходе нормального развития ребенок переключает свой интерес на внешние объекты, однако у душевнобольных людей привязанное к объектам либидо может получить возвратное направление и сконцентрироваться на Я, в результате чего возникает «вторичный» нарциссизм. Причем З. Фрейд полагал, что и при нормальном развитии на протяжении всей своей жизни человек может оставаться до известной степени нарциссичным.

Э. Фромм считал, что понятие нарциссизма было одним из наиболее плодотворных открытий основателя психоанализа. Представления З. Фрейда о том, что даже у нормального человека нарциссизм не исчезает полностью, подтверждается повседневным опытом. Однако представление о нарциссизме, обусловленном сексуальным либидо, не дает, по мнению Э. Фромма, подлинного понимания природы этого феномена. Содержащиеся в понятии нарциссизма возможности могут быть использованы значительно лучше, если рассматривать его в плане психической энергии, не сводящейся исключительно к сексуальной энергии.

Для прояснения сути дела Э. Фромм рассмотрел *«первичный» нарциссизм новорожденного, нарциссизм душевнобольного и нарциссические проявления у нормального человека.* Нарциссизм новорожденного связан с тем, что для него существует единственная реальность, которой является он сам, т. е. его тело, физические ощущения, потребности в еде и сне. Положение душевнобольного отличается от положения новорожденного тем, что для второго внешний мир еще не возник в качестве реальности, в то время как для первого он уже перестал существовать. У людей, обладающих необычайной властью, можно наблюдать особый род нарциссизма, пограничного между нормой и душевной болезнью. Эти люди ведут себя таким образом, как будто не существует границ для их прихотей и жажды власти. Чем более ощущают они опьянение властью, тем сильнее охватывает их безумие.

Элементарная форма нарциссизма проявляется у среднего человека в его отношении к своему телу, поскольку большинству людей нравятся собственное лицо и фигура. Подобный нарциссизм может проявляться по-разному.

Так, одна женщина может много времени проводить перед зеркалом, причесываясь, подкрашиваясь, прихорашиваясь, что, возможно, обуслов-

лено ее тщеславием, самовлюбленностью или одержимостью своей красотой. Другая женщина не пытается себя приукрасить, но все время занята своим телом, поскольку боится болезней. За поведением обеих женщин скрывается нарциссическая занятость собственной персоной.

Сходным образом обстоит дело и с моральной ипохондрией, когда человек опасается не болезни или смерти, а некой провинности. Со стороны, как впрочем и в собственных глазах, он может производить впечатление совестливого человека, готового заботиться и о других людях, в то время как в действительности он занят только самим собой. Подобное состояние характеризуется чувствами нереальности, самообвинения, и такой вид нарциссизма, который в свое время был назван К. Абрахамом «негативным» нарциссизмом, менее заметен, чем нарциссизм тщеславного человека.

В повседневной жизни может иметь место такая форма нарциссизма, которая не сразу бросается в глаза. В качестве примера подобной формы нарциссизма Э. Фромм привел следующий анекдот. Один писатель встретил друга и долго, нудно рассказывал ему о себе. Наконец, как бы спохватившись, он сказал: «Я так долго говорил о себе. Теперь давай поговорим о тебе. Как тебе нравится моя последняя книга?» Как видно из этого анекдота, писатель является типичным представителем нарциссической личности, занятой только собой и интересующейся другими лишь постольку, поскольку они оказываются «эхом его собственной персоны».

Нарциссического человека можно узнать по присущим ему чертам самодовольства, чувствительной реакции на любую критику или покорности как объекта своего самолюбования. Предметом его нарциссизма не обязательно выступает вся личность. Нарциссизмом могут быть охвачены отдельные ее аспекты, будь то физические качества, интеллектуальные способности или внешность, когда человек идентифицирует себя с некоторыми гранями себя самого. Объектами нарциссической склонности могут быть также идеи и знания человека, его дом и машина, его дети и близкие люди, которых он превратил в часть самого себя и которыми он восхищается за качества, перенесенные на них.

Размышляя о разнообразных проявлениях нарциссизма Э. Фромм обратил внимание на его патологию. Так, опасным последствием нарциссической привязанности является потеря рационального суждения. Нарциссическая оценка чаще всего оказывается предубеждением, которое так или иначе рационализируется. Искажение подобного рода легко распознается в нарциссизме алкоголика, который нередко пребывает в эйфорическом ощущении своего превосходства над другими людьми, хотя в действительности он находится в состоянии самовозвеличивания. Нарциссический человек уверен, что он объективен, не предубежден и это приводит к тяжелому ущербу для его умственных и оценочных способностей.

Еще более патологическим элементом в нарциссизме является эмоциональная реакция на критику объекта нарциссизма. Нарциссический человек воспринимает такую критику как враждебную атаку на него и реагирует на нее крайне озлобленно. Он *компенсирует чувство страха своим нарциссическим самовозвеличиванием* и если подобная защита окажется под угрозой, то это может привести его в состояние сильной ярости.

Вместе с тем реакцией на затронутый нарциссизм может быть не только ярость, но и депрессия. Последняя возникает в том случае, когда человек не в состоянии восстановить свой нарциссизм и его Я оказывается разрушенным. *Стремление нарциссического человека избавиться от угрожающей депрессии преватю тем, что он может впасть в психоз.*

Возможен и иной способ решения проблемы, который является более удовлетворительным лично для нарциссического человека, но более опасным для других людей. Речь идет о попытке преобразовать действительность таким образом, чтобы она соответствовала нарциссическому представлению человека о себе, или о стремлении любыми средствами получить одобрение со стороны другой личности, со стороны миллионов людей. Последнее относится к нарциссическим личностям, активно участвующим в общественной жизни и опережающим вспышку потенциального психоза одобрением значительного числа сограждан. В истории развития человечества существует немало примеров вождей, одержимых манией величия, которые, используя выражение Э. Фромма, «лечили свой нарциссизм» тем, что переделывали мир под себя и уничтожали своих критиков.

Э. Фромм различал в *патологии нарциссизма* две его формы — *доброкачественную* и *злокачественную*. При доброкачественном нарциссизме его объектом является результат собственных усилий человека. Так, ученый, преподаватель или рабочий могут испытывать нарциссическую гордость за процесс или результат своего труда. Пока предметом нарциссизма является то, над чем человек должен работать, его интерес к своей работе и своему достижению находит противовес в интересе к продвижению самой работы и к материалу? с которым он работает. Это означает, что динамика доброкачественного нарциссизма регулируется сама собой: работа вызывает потребность в поддержании отношений с реальностью, необходимых с точки зрения побуждения к работе, нарциссизм находится в определенных границах. Подобный механизм объясняет то, почему встречается так много нарциссичных людей, являющихся в то же время в высокой степени творческими.

При злокачественном нарциссизме его предметом оказывается не то, что человек делает или производит, а то, что он имеет (собственное тело, здоровье, богатство). В нем отсутствует элемент коррекции, имеющий

место при доброкачественном нарциссизме. Человеку нет необходимости поддерживать отношения с внешним миром, если он имеет определенное качество или обладает величием. При стремлении сохранить образ своего величия и защититься от опасности обнаружения нарциссически раздутого Я человек отдаляется от реальности и увеличивает свой нарциссический заряд. Это означает, что злокачественному нарциссизму не удастся удержаться в определенных рамках и человек начинает все глубже погружаться в свой нарциссизм.

В представлении Э. Фромма у среднего человека нарциссизм не достигает высокой степени интенсивности, но у него продолжает существовать «нарциссическое ядро», свидетельствующее о том, что нарциссическое пристрастие имеет не менее важную биологическую функцию, чем сексуальное влечение или инстинкт самосохранения. Природа человека оснащена нарциссизмом, чтобы он мог выжить. Поскольку, в отличие от животных, природа не снабдила человеческое существо достаточно развитыми инстинктами, то она наделила его нарциссизмом, перенимающим на себя необходимую биологическую функцию.

Но если нарциссизм биологически необходим человеку, то как это согласуется с его экзистенциальной потребностью в установлении связей с внешним миром и взаимоотношений с другими людьми? Ведь в силу своего нарциссизма человек оказывается равнодушным к своему окружению. Кроме того, нарциссизм делает человека асоциальным, а в ряде случаев приводит к душевному заболеванию. Получается, что нарциссизм вступает в конфликт с принципом сохранения жизни, поскольку отдельный человек может выжить только тогда, когда он находится в семье, группе, обществе. Тем самым напрашивается парадоксальный вывод о том, что *нарциссизм необходим для сохранения жизни и одновременно представляет собой угрозу ее сохранению.*

Именно к такому выводу и пришел Э. Фромм. Однако для него подобный вывод не был обескураживающим или тупиковым, поскольку он считал, что подмеченный парадокс в принципе разрешим. Решение этого парадокса представлялось ему двояким, связанным с различием между *оптимальным* и *максимальным, индивидуальным* и *групповым (общественным)* нарциссизмом. «С одной стороны, выживанию служит оптимальный, а не максимальный нарциссизм, т. е. в биологически необходимой степени нарциссизм может быть совместим с социальным сотрудничеством. С другой стороны, индивидуальный нарциссизм может превращаться в групповой и тогда род, нация, религия, раса и т. п. заступают на место индивида и становятся объектами нарциссической страсти. Таким образом, нарциссическая энергия остается, но она применяется в интересах сохранения группы вместо сохранения жизни отдельного человека» [22, с. 54].

В классическом психоанализе не было подобного различия между различными видами нарциссизма. Правда, в работе «Массовая психология и анализ человеческого Я» (1921) З.Фрейд рассматривал вопрос о том, что происходит с индивидом, когда он общается к группе, и писал об ограничении нарциссизма, порожденного либидозной связью с другими людьми. Однако, сконцентрировав свое внимание на механизме идентификации в массе, он не пришел к понятию группового, общественного нарциссизма, которое стало объектом осмысления у Э. Фромма.

В отличие от основателя психоанализа, Э.Фромм попытался понять феномен общественного нарциссизма и ту роль, которую он играет как источник насилия и войны. Прежде всего он показал, что общественный нарциссизм имеет социологическую функцию, которая выполняется параллельно с биологической функцией индивидуального нарциссизма. Любая группа получает нарциссическую энергию от своих членов, без которой она не могла бы существовать.

Как и в индивидуальном нарциссизме, в групповом нарциссизме можно выделить доброкачественные и злокачественные его формы. Если цель группы состоит в осуществлении какого-либо достижения, то потребность в созидательной деятельности заставляет выйти за рамки узкого круга эгоистических интересов. В том случае, когда объектом группового нарциссизма является сама группа, т. е. имеется озабоченность по поводу ее престижа и популярности, то нарциссическое ориентирование окажется преобладающим, чреватым негативными последствиями. Для некоторых людей, бедных в экономическом и культурном отношении, нарциссическая гордость принадлежности к какой-то группе может стать подчас единственным источником удовлетворения.

Типичным примером данного феномена может служить расовый нарциссизм, носители которого имеют раздутое представление о себе как группе, имеющей превосходство над другими. Аналогичным образом групповой нарциссизм выступает в религиозных, национальных и политических формах со свойственным им фанатизмом и деструктивностью.

В свое время З. Фрейд говорил о том, что вслед за Коперником и Дарвиным, нанесшими космологический (Земля не центр Вселенной) и биологический (человек произошел от обезьяны) удары по самолюбию человека, психоанализ нанес третий, самый чувствительный, психологический (человек не сознательное, а бессознательное существо) удар по его нарциссизму. Тем не менее, как замечал Э. Фромм, это не привело к значительному уменьшению нарциссизма. Человек отреагировал на все эти удары перемещением своего нарциссизма на другие объекты, будь то государство, народ, раса, а также научно-технические достижения, которые стали новым объектом нарциссизма.

Если говорить о патологии общественного нарциссизма, то, как и при индивидуальном нарциссизме, ее широко распространенным симптомом является недостаток объективности и способности к разумному суждению. Когда политические действия основываются на нарциссическом самопрославлении, этот недостаток приводит к разрушительным последствиям. Поскольку удовлетворение общественного нарциссизма осуществляется с помощью идеологии превосходства собственной группы над другими, считающимися неполноценными, то она оказывается преваляющей в раздувании фанатизма и разжигании групповых бессознательных страстей, ведущих к возникновению региональных и мировых войн.

Еще один элемент нарциссической патологии связан с тем, что группа с сильной нарциссической установкой должна иметь вождя, с которым она могла бы идентифицироваться и на которого она могла бы проецировать свой нарциссизм. Поэтому нет ничего удивительного, что полусумасшедшие вожди часто возглавляют такие группы.

Интересны соображения Э. Фромма, высказанные им по поводу исторической борьбы с идолопоклонством, являющейся одновременно борьбой с нарциссизмом. Суть его рассуждений сводилась к следующему.

При идолопоклонстве способности человека превращаются в тот или иной идол, в котором в отчужденной форме он почитает самого себя. Человек как бы растворяется в идоле, который становится объектом его нарциссической страсти. Противостоящая идолам идея Бога была не чем иным, как отрицанием нарциссизма, поскольку не человек, а именно Бог являлся всезнающим и всемогущим. Однако со временем Бог превратился в идола, так как человек нарциссически идентифицировал себя с ним. Таким образом, *в полном противоречии с первоначальной функцией представления о Боге религия стала выражением группового нарциссизма*. И нет ничего удивительного в том, что групповой нарциссизм воплотился в религиозный, нередко перерастающий в фанатизм.

*Инцестуальный симбиоз* – еще одна форма патологии, сказывающаяся на возникновении синдрома распада. Наряду с некрофилией и злокачественным нарциссизмом этот симбиоз, будучи злокачественной формой связи с матерью, является таким ориентированием, которое выступает против жизни и роста.

Подобно нарциссизму, выступающая в качестве основы классического психоанализа инцестуальная связь с матерью рассматривалась Э. Фроммом как одно из наиболее значительных открытий в науке о человеке. Вместе с тем он считал, что включение данного открытия в теорию либидо значительно снизило его значимость. Поскольку этот аспект частично затрагивался при обсуждении других идей Э. Фромма, то нет необходимости

в более широком его рассмотрении. Достаточно будет осветить лишь некоторые моменты, связанные с иным, по сравнению с З. Фрейдом, пониманием связи между ребенком и матерью, а также специфики патологии инцестуозного симбиоза.

Э. Фромм исходил из того, что предэдипальная связь мальчика и девочки со своей матерью является более важным феноменом, чем инцестуальное желание маленького мальчика, которое может быть рассмотрено в качестве вторичного. Если З. Фрейд полагал, что ядро невротозов составляет эдипов комплекс, то, по его мнению, одной из причин возникновения невротозов и психозов служит предэдипальная связь мальчика или девочки с матерью.

Догенитальные инцестуальные устремления ребенка представляют собой одну из фундаментальных страстей, в которых содержится тоска по удовлетворению своего нарциссизма и потребность в безусловной любви со стороны матери без ожидания ответной любви с его стороны. Ребенок беспомощен, он нуждается в защите и безопасности, которые может ему предоставить мать (бабушка, тетя). Но и взрослый человек не менее незащищен, поскольку, выполняя возложенные на него обществом задачи, сталкивается с различного рода опасностями, включая непредвиденные обстоятельства, болезни, смерть. Поэтому, как и маленький ребенок, взрослый человек желает опереться на некую силу, которая могла бы предоставить ему защиту, любовь и безопасность.

Биологически и генетически мать представляет собой первую персонафикацию силы, защищающую и гарантирующую безопасность человеческого существа. Но она не является единственной. По мере развития человека мать замещается или дополняется семьей и родом. В дальнейшем гарантами любви и защиты становятся раса или народ, религия или политическая партия, выступающие в роли своеобразной «матери».

*Перенесение материнских функций с реальной матери на семью, род, нацию принимает форму группового нарциссизма.* Если связь с матерью изолирует человека от других людей, имеющих своих матерей, то обретение «общей матери» в лице народа, расы, религии соединяет его со всеми, кто поклоняется этому материнскому идолу. Различные культы Великой матери, как и культы национализма и патриотизма, свидетельствуют о наличии тесной связи между сильной привязанностью к матери и не менее сильной привязанностью к народу, расе, крови, земле.

По мнению Э. Фромма, *в инцестуальной связи с матерью часто кроется не только тоска по ее любви и защите, но и страх перед ней.* Этот страх обусловлен зависимостью ребенка от матери, а также теми тенденциями, которые наблюдаются в состоянии глубокой регрессии и связаны как с желаниями возвратиться в лоно матери, так и с соответствующими опасения-



ми по поводу подобного возвращения. *Речь идет о желаниях, превращающих мать в опасного каннибала, всепожирающее чудовище.*

Э. Фромм обратил внимание на то, что часто подобное происходит не потому, что данные страхи являются результатом регрессивных фантазий человека, а в силу того, что мать в действительности оказывается некрофильной личностью, похожей на вампира. Если ребенок имеет такую мать, то он на самом деле может страдать от страхов быть пожранным или уничтоженным матерью. Возникающий страх одновременно порождает зависимость от матери, делает ребенка неспособным порвать связи с ней, что угрожает его свободе и чувству ответственности.

Как и при рассмотрении нарциссизма, Э. Фромм проводит различие между доброкачественной формой связи с матерью и злокачественной формой инцестуальной связи, которую он назвал *инцестуальным симбиозом*.

Доброкачественная форма связи с матерью может проявляться, например, у мужчин, которые нуждаются в женщине, любящей, утешающей и восхищающейся ими. Такие мужчины хотят быть накормленными, ухаживаемыми, ощущающими заботу о себе и по-матерински обласканными. Если подобная связь с матерью является умеренной, она не сокращает ни сексуальную потенцию мужчины, ни его независимость. В том случае, когда эта связь более интенсивна, могут иметь место психические конфликты, сексуальные и эмоциональные расстройства. Подчас может иметь место такая ситуация, когда мужчина подыскивает себе в качестве жены женщину, напоминающую собой строгую мать, в результате чего он будет постоянно бояться вызвать возмущение со стороны жены-матери, бессознательно бунтовать против этого, чувствовать себя виноватым и еще больше подчиняться ей. Возможна и такая привязанность к матери, которая связана с поведением нарциссического мужчины-соблазнителя, в детстве испытывавшего чувство, что мать отдает предпочтение не ему, а отцу, и позднее развившего в себе сильный нарциссизм, вселяющий уверенность, что он лучше, чем отец и другие мужчины.

Наиболее глубокий уровень связи с матерью — это, по мнению Э. Фромма, *инцестуальный симбиоз*, означающий то, что человек, симбиотически связанный с другим человеком, становится неотъемлемой частью того, с кем связан, не может жить без него, а когда эта связь находится под угрозой, данный человек впадает в состояние страха и ужаса. Речь идет не о том, что такой человек обязательно должен быть физически связан со своим «хозяином», который может появляться время от времени или уже умереть, в результате чего симбиоз примет форму институционализированного культа предков. Речь идет о такой привязанности, которая по своей природе является связью посредством чувства и фантазии. Причем чем глубже и сильнее симбиоз, тем труднее провести разграничение

между одним и другим человеком. При этом зависимость между ними оказывается размытой, поскольку симбиотически связанный человек может чувствовать то превосходство над другим человеком, то слабость перед ним, то равенство с ним. Такое симбиотическое единство напоминает собой единство матери с плодом, когда имеет место обоюдное единение.

В регрессивных формах симбиоза возникает бессознательное желание вернуться в лоно матери, которое может проявляться символически в виде желания погрузиться в воду, страха утонуть, боязни быть поглощенным землей. Поскольку речь идет о стремлении снова слиться с природой, то это регрессивное стремление оказывается в конфликте с желанием жить, так как быть в материнском лоне означает устраниваться от жизни. Вполне очевидно, что *патология инцестуального влечения зависит от уровня регрессии*. При доброкачественной форме подобного влечения можно говорить о немного преувеличенной зависимости от матери или женщины как таковой и страхе перед ними. Но чем глубже уровень регрессии, тем интенсивнее зависимость и страх. На архаическом уровне и то, и другое достигает такой степени, которая угрожает душевному здоровью.

Патологическими признаками инцестуального влечения являются, согласно Э. Фромму, нарушения здравого суждения, предвзятое и искаженное мнение, неспособность видеть в другом человеке полноценную личность, конфликт с независимостью и целостностью. В случае тяжелой патологии регрессивная тенденция к симбиотическому объединению становится доминирующей, вследствие чего человек утрачивает свои способности и оказывается «в тюрьме своей расистско-национально-религиозной материнской связи».

Подводя итог рассмотрению природы и патологии инцестуального симбиоза, Э. Фромм подчеркнул: «Суммируя можно сказать, что тенденция к связи с матерью или ее эквивалентами (кровью, семьей, племенем) присуща всем мужчинам и женщинам. Она находится в постоянном конфликте с противоположными тенденциями — рождением, движением вперед и ростом. В случае нормального развития тенденция роста берет верх. В случае тяжелой патологии побеждает регрессивная тенденция к симбиотическому объединению, и следствием является то, что человек в большей или меньшей степени теряет свои способности» [23, с. 77].

Итак, некрофилия, злокачественный нарциссизм и инцестуальный симбиоз не только не способствуют нормальному развитию человека, но, напротив, всячески препятствуют ему. Выраженные в своих экстремальных формах эти явления могут так сплетаться друг с другом, что образуют специфический симбиоз, названный Э. Фроммом синдромом распада. Лучшим примером человека, страдавшего синдромом распада, может служить фигура Гитлера, ощущавшего сильное влечение к мертвому и разру-

шению, а также являвшегося крайне нарциссичным и в высшей степени инцестуально связанным человеком.

*Э. Фромм противопоставлял некрофилию биофилию, нарциссизму – любовь, инцестуальному симбиозу – независимость и свободу.* В его понимании биофилия как любовь к живому не состоит из одной какой-то черты, а представляет собой тотальное ориентирование, определяющее соответствующий образ жизни человека. В элементарной форме подобное ориентирование проявляется в тенденции жить, что может быть рассмотрено в качестве одного из аспектов стремления к жизни. Другим его аспектом служит то, что каждая живая субстанция имеет тенденцию к интеграции и объединению. У человека данная тенденция проявляется в его телесных процессах, в его чувствах, мыслях и жестах.

Биофил чувствует свое стремление к процессу жизни и роста во всех своих проявлениях. Для него характерно состояние удивления и переживания нового, нежели восприятие исключительно старого, привычного. Он ориентирован скорее на жизненные приключения, чем на безопасность, скорее на целое, нежели на его части. Становление биофилии как общего ориентирования связано с той атмосферой, в которой находится ребенок в семье. Теплые, преисполненные любви контакты с людьми в период детства, свобода и отсутствие угроз, обучение принципам, ведущим к внутренней гармонии, оживленный обмен с другими людьми и определяемое подлинными интересами обустройство жизни – все это является, как подчеркивал Э. Фромм, специфическими условиями, необходимыми для развития биофилии.

Противовесом нарциссизму может выступать любовь. Коль скоро нарциссизм присущ человеку и его энергию как таковую практически невозможно устранить, то следует изменить объект, на который она направлена. Многого можно достичь в том случае, если предмет группового нарциссизма станет не отдельный народ, раса, политическая система, а человечество. По мнению Э. Фромма, не группа, класс или религия, а все человечество должно участвовать в реализации задачи, позволяющей каждому человеку быть гордым за то, что он принадлежит человечеству. Речь идет о сокращении меры нарциссизма в каждом человеке, научном и гуманистическом ориентировании, расширении самовосприятия и трансценденции сознания, которые позволили бы человеку пережить в себе все человечество.

Альтернативой инцестуальному симбиозу является стремление человека к независимости и свободе. Причем под свободой понимается не негативная «свобода от» прежних уз, вызывающая потребность в поиске новых привязанностей, а позитивная «свобода для» раскрытия человеком своего внутреннего потенциала, что предполагает спонтанную активность цело-

стной личности. Как замечал Э.Фромм, в основе биофильной ориентации лежит осознание человеком себя как активной творческой личности и понимание того, что у жизни есть лишь один смысл — сама жизнь.

У творческой, спонтанно мыслящей, чувствующей и действующей личности биофилия, любовь к ближнему, чужаку и природе, а также независимость и свобода являются такими тремя тенденциями, развитие которых способствует возникновению синдрома роста. В представлении Э.Фромма, данный синдром противостоит синдрому распада и способствует разворачиванию внутренних способностей, дарований и возможностей, позволяющих человеку стать самим собой, т.е. целостной и свободной личностью.

### **Агрессия и деструктивность**

В период первоначального становления и развития психоанализа З.Фрейд не уделял особого внимания агрессии человека. Более того, он критически отнесся к идеям А.Адлера и С.Шпильрейна о присущем человеку влечению к агрессии и деструктивности. И хотя основатель психоанализа писал об агрессивном компоненте сексуального влечения и об отцеубийстве, тем не менее в ранних своих работах он не решался признать наряду с другими и на одинаковых правах с сексуальным влечением особое агрессивное стремление.

Только в работах 20-х гг. XX столетия З.Фрейд пересмотрел свои первоначальные гипотезы о первичных влечениях человека, выдвинул предположение о существовании инстинкта жизни и инстинкта смерти, что привело его к признанию наличия в человеке агрессивности. Так, в книге «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) он писал о полярности между любовью (нежностью) и ненавистью (агрессивностью), в работе «Будущее одной иллюзии» (1927) отстаивалась идея о необходимости считаться с тем фактом, что у всех людей имеются деструктивные тенденции, а в труде «Недовольство культурой» (1930) утверждал, что агрессивность человека царилла в древнейшие времена, заявляет о себе в детском возрасте у всех людей и является неискоренимой чертой человеческой природы. Как замечал З.Фрейд, «человек не является мягким и любящим существом, которое в лучшем случае способно на защиту от нападения», и, следовательно, необходимо считаться с тем, что его влечениям «принадлежит и большая доля агрессивности» [24, с. 106].

Идея основателя психоанализа о присущих человеку агрессивности и деструктивности встретила одобрение у одних психоаналитиков и критику со стороны других психоаналитиков. В 60-х гг. XX столетия за пределами психоанализа появились публикации, авторы которых стали при-

водить исторические факты, подтверждающие идею о врожденности человеческой агрессивности. Среди них были такие ученые, как К. Лоренцер, Р. Арди, Д. Моррис и др. Поскольку проблема агрессивности входила в контекст рассмотрения Э. Фроммом некрофильной ориентации, то нет ничего удивительного в том, что он вступил в дискуссию по данному вопросу, что нашло свое отражение в его работе «Анатомия человеческой деструктивности» (1973).

Надо сказать, что уже в книге «Сердце человека» (1964) Э. Фромм поднимал вопрос о злокачественных формах деструктивности. Именно с этой точки зрения он рассматривал такие феномены, как некрофилия, нарциссизм и инцестуальный симбиоз. Одновременно он описал некоторые формы нормального насилия, включая игровое и реактивное, а также такие формы насилия, которые приближаются к патологическому типу – мстительное, компенсаторное, связанное с архаической жадой крови. Эти идеи как раз и получили дальнейшее развитие в его работе «Анатомия человеческой деструктивности», в которой главное внимание было уделено проблеме агрессивности человека.

В отличие от З. Фрейда и других ученых, придерживающихся точки зрения, в соответствии с которой агрессия как таковая изначально присуща человеку, Э. Фромм различал два вида агрессии – доброкачественную и злокачественную.

*Доброкачественная агрессия*, являющаяся общей как для человека, так и для всех животных, служит делу выживания индивида и рода. Она представляет собой филогенетически заложенный импульс к атаке или бегству в ситуации, угрожающей жизни. Этот вид агрессии имеет биологические формы проявления и затухает, когда исчезает опасность. Стало быть, доброкачественная агрессия является по своей сути оборонительной, способствующей поддержанию жизни.

*Злокачественная агрессия* коренным образом отличается от доброкачественной агрессии, поскольку не связана с сохранением жизни. Она напрямую соотносится с деструктивностью и жестокостью, которые свойственны только человеку и не характерны для других млекопитающих. Этот вид агрессии не имеет филогенетической программы и не выполняет функцию биологического приспособления. Только человек способен мучить и убивать себе подобных. По выражению Э. Фромма, человек отличается от животных именно тем, что он убийца. «Это единственный представитель приматов, который без биологических и экономических причин мучит и убивает своих соплеменников и еще находит в этом удовлетворение. Это та самая биологическая аномальная и филогенетически не запрограммированная «злокачественная» агрессия, которая представляет настоящую проблему и опасность для выживания человеческого рода» [25, с. 23].

Проведение Э. Фроммом различий между доброкачественно-оборонительным и злокачественно-деструктивным видами агрессии основывалось на его дифференциации инстинкта и характера, естественных влечений и специфически человеческих страстей. Естественные влечения коренятся в физиологических потребностях человека, специфически человеческие страсти — в его экзистенциальных потребностях, обусловленных определенными условиями человеческого существования.

*Инстинкты* рассматривались Э. Фроммом как ответ на физиологические потребности человека, произрастающие из его характера, *страсти* — как ответ на экзистенциальные потребности, являющиеся специфически человеческими. Подобное различие способствовало тому, что фрейдовский *физиологический принцип объяснения бессознательных влечений человека был заменен эволюционным социобиологическим принципом историзма, использованным для понимания человеческих страстей.*

Изучая агрессивные импульсы в разнообразных их видах и формах, Э. Фромм выделил так называемую *псевдоагрессию*, типичным проявлением которой может служить *непреднамеренная агрессия*, связанная с различными несчастными случаями, например, со случайным ранением человека, вызванным проверкой пистолета и произвольным выстрелом. Наряду с непреднамеренной агрессией, он выделил также еще несколько форм агрессии.

*Игровая агрессия* как необходимая в учебном тренинге на ловкость, быстроту реакции и мастерство. У первобытных народов соревнования по борьбе служили демонстрацией ловкости и мастерства, в то время как выражение агрессивности отходило на задний план. У современного человека многие виды спорта также исключают намерение нанести вред противнику. Поэтому игровая агрессия не имеет разрушительной цели и отрицательных мотиваций, типа гнева и ненависти.

*Агрессия как самоутверждение*, связанное с движением в направлении цели без промедления, страха и сомнения. В жизни человека достижение успеха возможно лишь тогда, когда он проявляет необходимую готовность к решимости, прорыву, настойчивости и неустрашимости перед препятствиями и трудностями. Способствующая личной устремленности агрессивность является качеством, необходимым не только для выполнения определенных видов деятельности, но и для выживания самого человека. Можно сказать, что агрессия самоутверждения повышает способность человека к достижению целей и снижает потребность в подавлении других людей.

От псевдоагрессии Э. Фромм отличал *оборонительную агрессию*, являющуюся фактором биологической адаптации. Ее цель состоит не в разрушении, а в сохранении жизни. В этом отношении она сходна с оборонительной агрессией животных. Однако, в отличие от последних, оборонительная агрессия человека имеет дополнительное усилие, обусловленное

спецификой человеческого существования, т.е. более широкой сферой его интересов, а также психическими, наряду с физическими, условиями, необходимыми для его выживания.

Так, человек испытывает потребность в свободе, которая, по мнению Э.Фромма, является как биологической реакцией человеческого организма, так и предпосылкой для развертывания всех человеческих способностей личности, ее физического и психического здоровья. Поэтому опасность лишиться свободы вызывает у человека такую же оборонительную агрессию, какую вызывает любая угроза его жизненным интересам. Другой важный источник оборонительной агрессии проистекает из угрозы нарциссизма, включая групповой нарциссизм. Еще одним источником данной агрессии служит реакция человека на попытку лишить его иллюзий, что в процессе психоаналитической терапии выступает в форме сопротивления.

*Конформистская агрессия* – еще один вид агрессии, к которой относятся различные агрессивные действия, обусловленные не разрушительными устремлениями нападающего, а тем, что человеку предписывается действовать именно таким образом, какой он воспринимает и считает своим долгом соответствовать ему. В основе данного типа агрессии лежит не страсть к разрушению, а готовность к послушанию. Нередко человек может осуществлять разрушительные действия исключительно из чувства послушания и нежелания оказаться трусом в глазах своего окружения.

*Инструментальная агрессия* – другой вид биологического приспособления, связанный с обеспечением того, что желательно или необходимо. В этом случае разрушение является не целью, а вспомогательным средством для достижения подлинной цели. Так, человек, пристрастившийся к наркотикам, но не имеющий денег для их покупки, готов пойти на грабеж, нападение и даже убийство. Однако его агрессия является инструментом, а не целью. В историческом плане можно, как считал Э.Фромм, говорить о том, что малые, региональные и мировые войны прошлых эпох были обусловлены «не накопившейся энергией биологической агрессивности, а инструментальной агрессией политических и военных групп» [26, с. 187].

Если исходить из того, что оборонительная агрессия является генетически запрограммированной реакцией на угрозу жизненным интересам человека, то это означает, что ее биологическую основу изменить невозможно. Э.Фромм придерживался подобного взгляда. Однако он считал, что в принципе можно уменьшить оборонительную агрессию и главным условием ее снижения должно являться уменьшение числа факторов, реально провоцирующих данную агрессию.

Прежде всего следует устранить из жизни взаимные угрозы, исходящие как от отдельных людей, так и от групп, что зависит от материальных условий жизни. Следовательно, для снижения оборонительной агрессии необ-

ходимо обеспечить людям достойные условия бытия и исключить стремление к господству одной группы над другими. Необходимы преобразования во всех человеческих отношениях, включая семью, религию, воспитание, труд, досуг.

Коль скоро оборонительная агрессия представляет собой реакцию не столько на реальную, сколько на воображаемую угрозу, раздуваемую идеологией «промыывания мозгов», массового внушения и психологического насилия, то необходимы социальные преобразования и в этой сфере деятельности людей с целью формирования независимого критического мышления как у отдельных людей, так и у групп.

И, наконец, для снижения уровня группового нарциссизма необходимо устранить нищету, монотонность, скуку и беспомощность, что предполагает, с точки зрения Э. Фромма, коренное преобразование социальной организации общества, осуществление перехода к другой системе координат, предполагающей ориентацию на ценности не «власть — собственность — контроль», а «рост — жизнь», на принцип деятельности не «иметь — купить», а «быть и делиться с другими».

В отличие от доброкачественной, биологически адаптивной агрессии, служащей поддержанию и сохранению жизни, злокачественная агрессия не порождена животными инстинктами и свойственна исключительно человеку — единственному живому существу, способному уничтожить себе подобных даже без пользы и выгоды для себя. Эта агрессия не нужна для физиологического выживания человека, но в то же время представляет собой составную часть его психики. Обращаясь к осмыслению данной агрессии, Э. Фромм исходил из того, что *деструктивность возникает в качестве возможной реакции на психические потребности, укоренившиеся в человеческой жизни, и в результате взаимодействия социальных условий и экзистенциальных потребностей человека.*

Э. Фромм считал, что от деструктивности следует отличать некоторые известные с давних времен эмоциональные состояния, которые воспринимаются подчас современными исследователями в качестве прирожденной деструктивности человека. Примером такого эмоционального состояния может быть желание, обозначаемое как «жажда крови». В древности существовали ритуалы, связанные не с жаждой убивать, а с проливанием крови, с восприятием крови как «жизненной силы». На архаическом уровне акт кровопролития имел иное значение, чем в современном мире. Кровь проливалась во имя богов (жертвоприношение) и в ритуальных кровопролитиях не присутствовал разрушительный мотив.

Таким образом, подчеркивал Э. Фромм, не следует любое разрушительное поведение слишком поспешно объявлять следствием врожденной деструктивности. В противном случае стирается грань между ритуальным кро-



вопролитием и настоящей жестокостью, а подлинная деструктивность не получает должной оценки.

В понимании Э. Фромма *деструктивность встречается в двух различных формах: спонтанной и связанной со структурой личности*. Под спонтанной формой подразумевается проявление дремлющих деструктивных импульсов, активизирующихся при чрезвычайных обстоятельствах. Под формой деструктивности, связанной со структурой личности, подразумевается проявление агрессивности и насилия, обусловленное деструктивными чертами характера, которые не исчезают и не возникают, а всегда присущи конкретному индивиду в скрытом или явном виде.

История развития человечества полна проявлений относительно спонтанных форм деструктивности. Однако следует иметь в виду, что спонтанные взрывы разрушительности не проявляются без причины. Они могут быть связаны с внешними обстоятельствами (объективными причинами), будь то войны, религиозные или политические конфликты, нужда или чувство обездоленности, которые стимулируют проявление спонтанной деструктивности. Но могут иметь место и субъективные причины, как, например, высокая степень группового нарциссизма на национальной или религиозной почве или склонность к состоянию транса. Тем не менее спонтанные проявления агрессивности обусловлены, по убеждению Э. Фромма, не человеческой природой как таковой, а деструктивным потенциалом, произрастающим на почве определенных условий жизни. Другое дело, что в результате внезапных травмирующих обстоятельств этот потенциал мобилизуется и может дать резкую вспышку. Однако речь не идет о постоянном источнике энергии, который наблюдается в деструктивном характере.

Известен такой феномен, как деструктивность отмщения, проявляющаяся в форме агрессивности из мести как ответной реакции индивида на несправедливость, принесшую страдания ему или кому-либо из членов его семьи, группы. Такая реакция отличается от обычной оборонительной агрессии, поскольку, с одной стороны, она возникает после того, как причинен вред и, следовательно, уже поздно говорить о защите от грозящей опасности, а с другой стороны, она характеризуется значительно большей жестокостью.

Потребность в мести широко распространена и существует практически во всех уголках земного шара. Однако ее проявление отличается по характеру и интенсивности в разных культурах и тем более у отдельных индивидов. Так, существуют люди с накопительным характером и нарциссы высшего ранга, у которых даже малейший ущерб своей персоне вызывает бурю мстительных эмоций. Но имеются и люди, достигшие в своем развитии уровня, соответствующего христианскому и буддийскому идеалу человека, и лишённые мстительных чувств.

Типичным проявлением садистского характера является садизм. Настоящий садист — это человек, одержимый страстью властвовать, мучить и унижать других людей. Сила его садистских импульсов проявляется как в его сексуальности, так и в других несексуальных влечениях. Причем распространенным является, по выражению Э. Фромма, не только физический, но и психический садизм, связанный с душевной жестокостью, желанием унижить и обидеть другого человека.

Садизм — это злокачественное образование, поскольку обладание живым человеком не дает ему нормально развиваться и душит его личность. Садизм — один из возможных ответов на проблему человеческого существования, если у человека нет иных способов самореализации. По своей сущности он является не чем иным, как превращением немощи в иллюзию всемогущества.

Садист хочет стать хозяином жизни и поэтому ему важно, чтобы его жертва оставалась живой. Этим он отличается от некрофильно-деструктивных людей, стремящихся уничтожить свою жертву. В противоположность таким людям, выступающим против самой жизни, садист стремится испытать чувство своего превосходства над жизнью, зависящей от него. Но это стремление проистекает от его неполноценности.

Человек становится садистом оттого, что чувствует себя импотентом, неспособным к жизни. Этот недостаток он пытается компенсировать тем, что стремится приобрести власть над другими людьми. Но даже наделенный властью над ними, садист страдает от своей человеческой неполноценности и готов подчиниться более мощной власти. Отсюда тесная связь между садизмом и мазохизмом, в результате чего можно говорить о садомазохистском характере.

Рассматривая условия, способствующие возникновению садизма, Э. Фромм обратил внимание на индивидуальные факторы, включающие в себя те обстоятельства, которые дают ребенку или взрослому человеку ощущение пустоты и беспомощности. К таким обстоятельствам относятся все, что вызывает страх, включая авторитарное наказание, т.е. такое наказание, которое не имеет строго фиксированной формы и не связано с каким-то поступком, а произвольно выбрано по усмотрению власть имущего в соответствии с его садистскими наклонностями. Другим обстоятельством может быть душевное обнищание, когда ребенок не получает положительных стимулов и живет в безрадостной атмосфере черствости. В этом случае в душе ребенка поселяется чувство отчаяния и бессилия, которое может способствовать формированию садистского характера и развитию садизма как на индивидуальном, так и на общественном уровне.

В обществе, которое не поощряет садистские намерения, садист оказывается больным человеком. Но когда силы разрушения и ненависти

грозят поглотить все общество, человек с садистскими наклонностями становится особенно опасным.

Если садисты все-таки способны к сосуществованию, поскольку стремятся властвовать над другими людьми, но не уничтожать их, то некрофилы, о которых уже говорилось в разделе о некрофильном характере, преследуют одну цель — превратить все живое в неживую материю. По выражению Э. Фромма, некрофил стремится разрушить все и вся, включая самого себя, так как его врагом является сама жизнь. В этом отношении *некрофилия оказывается одной из крайних форм проявления злокачественной агрессии.*

Некрофилия становится характерной чертой современной эпохи. Появился новый человеческий тип, который в отличие от традиционного некрофила не интересуется ни трупами, ни экскрементами. Напротив, у него может быть полное неприятие трупов и он может испытывать страх перед ними (трупобобия). Новая некрофилия оказывается общей ориентацией на все искусственное. Некрофил совершает нечто еще более страшное. «Он отворачивает свой интерес от жизни, от людей, от природы и от идей — короче, от всего того, что живет; он обращает все живое в предметы, вещи, включая самого себя и свои человеческие качества: чувства и разум, способность видеть, слышать и понимать, чувствовать и любить» [27, с. 301].

Некрофилия вырастает в том случае, когда задерживается развитие биофилии. В этом смысле каждое человеческое существо оказывается перед фундаментальной альтернативой, состоящей в дихотомии между любовью к жизни и любовью к смерти. Таким образом, как считал Э. Фромм, *деструктивность является не параллелью по отношению к биофилии, а альтернативой ей.*

Э. Фромм исходил из того, что злокачественные формы агрессии, включая садизм и некрофилию, не являются врожденными. Если изменить обстоятельства социальной и экономической жизни людей, то можно в значительной мере снизить вероятность их возникновения. Стало быть, противовесом злокачественным формам агрессии и деструктивности может стать создание условий, способствующих полному развитию инстинктивных способностей и потребностей человека. Для этого необходимо, чтобы развитие собственно человеческой активности и творчества стало самоцелью.

### **Авторитарная и гуманистическая этика**

Ценностные суждения и нравственные ориентации определяют мышление и поведение человека. На их правильности покоится его психическое состояние и духовное здоровье. Поэтому нет ничего удивительного

в том, что проблемы этики оказываются весьма существенными с точки зрения изучения человека как в теоретическом, так и терапевтическом ракурсе. Не случайно Э. Фромм полагал, что *невроты являются симптомами морального поражения человека, невротический симптом – конкретным выражением морального конфликта, а успешность терапевтической деятельности зависит от понимания и решения моральной проблемы человека.*

С точки зрения Э. Фромма, психоанализ должен был послужить одним из мощных стимулов к развитию гуманистической этики. Ведь его основной функцией было разоблачение иллюзий и различного рода рационализаций, за которыми скрываются бессознательные страхи, влечения и желания человека. Тем не менее, «хотя психоанализ в огромной степени умножил наше знание о человеке, он не увеличил наше знание о том, как человеку надлежит жить и что ему надлежит делать» [28, с. 14].

Пытаясь утвердить психологию в качестве естественно-научного знания, классический психоанализ совершил, по мнению Э. Фромма, ошибку, поскольку психология оказалась отделенной от философии и этики. Человека невозможно понять, если не рассматривать его во всей целостности, включая потребность найти ответ на вопрос о смысле его существования и отыскать нормы, в согласии с которыми ему надлежит жить. Поэтому, *если психоанализ действительно стремится к глубинному познанию человека, то в своей исследовательской и терапевтической деятельности он должен ориентироваться прежде всего на этику, но не на авторитарную этику, ценности которой навязываются индивиду извне, а на гуманистическую этику, ценности и нормы которой создаются самим индивидом, проистекают изнутри его души.*

В работе «Человек для себя» (1947) Э. Фромм провел различие между *авторитарной и гуманистической этикой.* Речь шла не о наличии или отсутствии в этике авторитета как такового, а о том, какой вид авторитета следует признать в плане возможности человека быть самим собой.

С этой целью Э. Фроммом рассматривались два вида авторитета: *иррациональный и рациональный.* Источником первого служит власть над другими людьми, а его оплотом – страх. Источником второго – компетентность и равенство между авторитетом и субъектом, различающихся между собой только уровнем знания и умения.

*Авторитарная этика* покоится на авторитарном авторитете, ассоциируемом с тоталитаризмом и антидемократизмом. В этой этике авторитет определяет, в чем благо человека, и он же устанавливает законы и нормы поведения. Ей свойственны два критерия: формальный и материальный. С точки зрения формального критерия, авторитарная этика отрицает у человека способность знать, что хорошо, а что плохо. Ставка делается не на разум и знание, а на страх перед авторитетом и субъективное чув-

ство слабости и зависимости. С точки зрения материального критерия, авторитарная этика отвечает на вопрос, что хорошо и что плохо, исходя из интереса авторитета, а не субъекта.

Формальные и материальные аспекты авторитарной этики проявляются в развитии оценки у ребенка и нереплексивного ценностного суждения у взрослого. Эти два аспекта авторитарной этики неразделимы между собой, причем авторитет отводит послушанию роль главной добродетели, в то время как непослушанию — роль главного греха.

*Гуманистическая этика* покоится на рациональном авторитете, не только допускающем, но и требующем внимательного разбора и критики со стороны тех, кто его признает. Она основывается на предпосылке, в соответствии с которой сам человек является творцом норм и их исполнителем, т. е. он создает нормы, занимается их регулированием и соблюдает их. Ее также можно характеризовать двумя критериями — формальным и материальным. Формально гуманистическая этика включает в себя принцип, что никакой внешний авторитет не задает ценности и только сам человек может определить критерий добродетели и греха. Материально она ориентирована на признание принципа: то, что хорошо для человека, является благом, а то, что вредит ему, представляется злом. Стало быть, для гуманистической этики единственный критерий этической оценки — благополучие человека.

Для гуманистической этики человек — это действительно «мера всех вещей». Для нее нет ничего выше и достойнее, чем человеческое существование. Фактически, *с точки зрения гуманистической этики, ценностные суждения человека, подобно другим суждениям и ощущениям, коренятся в особенностях его существования.*

Это вовсе не означает, что выведение ценностей из природы человеческого существования ведет к признанию такого блага, которое характерно для человека как эгоистичного и обособленного индивида. Напротив, гуманистическая этика признает, что характерной особенностью человеческой природы является обретение человеком себя только в родстве и солидарности с другими людьми, когда любовь выступает в качестве его собственной силы, роднящей его с миром и делающей мир действительно человеческим.

Для Э. Фромма *гуманистическая этика — это прикладная наука «искусства жить»*. Он считал, что желание жить является врожденным для каждого человеческого существа. Человек не может не хотеть жить. Даже самоубийство как патологический феномен не противоречит данному общему принципу. Хотя существует выбор между жизнью и смертью, тем не менее этот выбор скорее мнимый, нежели реальный, поскольку реальный человеческий выбор — это не что иное, как выбор между хорошей жизнью и плохой.

К сожалению, представление о жизни как об искусстве стало утрачивать свое значение. Современный человек стремится многому научиться, включая профессию и приобретение знания о самых различных предметах. Но он полагает, что жить — это нечто такое, что не требует никаких усилий для того, чтобы этому научиться. Если он и прилагает особые усилия, то они направлены главным образом на достижение благосостояния, престижа, власти, что само по себе отождествляется с жизнью. В результате подобной ориентации человек пребывает в иллюзии относительно того, что он действует в своих личных интересах. Следствием всего этого оказывается то, что многое для него становится важным, а искусство жить, как и подлинная жизнь, — чем-то второстепенным.

Если гуманистическая этика представляет свод ценностей и норм, необходимых для достижения совершенства в искусстве жить, то ее общие принципы должны соответствовать природе жизни вообще и человеческого существования в частности. Основным же принципом жизни является врожденная склонность к сохранению и утверждению собственного существования, к актуализации потенциальных свойств. Поэтому, как подчеркивал Э. Фромм, «целью человеческой жизни следует считать развертывание сил человека согласно законам его природы» [29, с. 27].

Человек может утверждать свои потенциальные возможности только путем реализации своей индивидуальности. Его обязанность быть живым означает не что иное, как обязанность стать самим собой, развить то, что в нем заложено. Отсюда проистекают основные приоритеты гуманистической этики, когда, по выражению Э. Фромма, *благо — это утверждение жизни, развертывание человеком своих сил, а добродетель — ответственность по отношению к самому себе.*

Как прикладная наука искусства жить, гуманистическая этика основывается на теоретических представлениях о человеке. Однако известно, что в истории науки имелись самые различные представления о человеке. Одни мыслители полагали, что природа человека постоянна и неизменна. Другие считали, что она безгранично изменчива.

Э. Фромм критически отнесся к крайностям обеих точек зрения. Он исходил из того, что человеческая эволюция обусловлена как адаптацией человека к окружающему миру, так и определенными неразрушимыми свойствами его природы, которые заставляют его никогда не прекращать поиск условий, более соответствующих его внутренним потребностям и интересам. «Человек — не чистый лист бумаги, на котором культура может писать свой текст; он существо, зараженное энергией и структурированное определенным образом, существо, которое, адаптируясь, реагирует специфическим и установленным образом на внешние условия» [30, с. 30].

В целом Э. Фромм опирался на традицию гуманистической этики, представленной в работах таких мыслителей, как Аристотель, Спиноза и Дьюи, в которых установление объективных норм и ценностей соотносилось с пониманием природы и назначения человека. Он воздавал должное и основателю психоанализа, обратившему внимание на бессознательную мотивацию поведения человека и заложившему основы характерологии. По его убеждению, предметом этики является характер и только с учетом склада характера можно давать окончательные оценки отдельным характерным чертам или поступкам. Вместе с тем Э. Фромм выступал против представления З. Фрейда о Сверх-Я (совести) как интернализированном авторитете, а также посчитал выявленную им связь между характером и этикой недостаточной и непроясненной в силу имеющего место противоречия между релятивизмом и скрытым признанием гуманистических этических ценностей.

Представления о совести являются важной составной частью любой этики. Э. Фромм это прекрасно понимал. Не случайно, обсуждая специфику гуманистической этики, он специально остановился на прояснении проблематики совести и провел различие между авторитарной и гуманистической совестью.

*Авторитарная совесть* — это голос интериоризированного внешнего авторитета родителей, государства, превалирующих в данной культуре институтов. Это голос авторитета, перенесенного человеком в свой внутренний мир и дающего знать о себе в форме чего-то личностного, хотя в действительности не являющегося его собственным достоянием. Вместо чувства ответственности перед чем-то внешним человек ощущает ответственность перед чем-то, находящимся внутри его самого, перед совестью, которая выступает в качестве более эффективного регулятора поведения, чем страх перед внешним авторитетом.

Авторизированный авторитет становится частью человека, от которой он не может убежать. В этом отношении авторитарная совесть может быть рассмотрена в качестве Сверх-Я, которое было описано З. Фрейдом. Однако, как считал Э. Фромм, Сверх-Я — всего лишь одна форма совести или, скорее всего, первоначальная стадия в развитии совести.

Предписания авторитарной совести не определяются ценностными суждениями самого человека. Они заданы авторитетами и, следовательно, не являются его собственным достоянием. Человек оказывается привязанным к внешним авторитетам и их интериоризированному отражению. Причем между ними происходит постоянное взаимодействие: внешние авторитеты являются источником возникновения совести (интериоризированного авторитета); в свою очередь совесть оказывает воздействие на сложившийся у человека образ внешних авторитетов, поскольку она

окрашена потребностью в восхищении и идеале, проецируемых на внешние авторитеты. В результате подобного взаимодействия образ внешних авторитетов оказывается окрашенным идеальным аспектом совести.

В понимании Э. Фромма авторитарная совесть может быть чистой и виноватой. *Чистая совесть* связана с сознанием того, что внешний и интериоризованный авторитеты довольны тобой. *Виноватая совесть* порождена сознанием того, что эти авторитеты недовольны тобой. Чистая совесть связана с чувствами благополучия и безопасности, виноватая совесть — со страхом и ненадежностью. Чистая совесть подразумевает одобрение авторитета и близость к нему, виноватая совесть — действия наперекор воле авторитета, что чревато опасностью наказания или отверженности. Последняя оказывается весьма значимой, поскольку человек боится не столько наказания, сколько отверженности. При рассмотрении авторитарной совести важно иметь в виду то обстоятельство, что чистая совесть порождена чувством покорности, зависимости, бессилия и греховности, в то время как виноватая совесть является результатом чувства силы, независимости, плодотворности и гордости. Парадокс состоит в том, что виноватая совесть оказывается основой для чистой совести, порождающей чувство вины.

С одной стороны, человек покоряется авторитету, с другой — беря на себя роль авторитета, он относится к себе с такой же суровостью, строгостью и жестокостью. Стало быть, человек оказывается не только послушным рабом, но и суровым надсмотрщиком, относящимся к самому себе, как к своему рабу. Это означает, что авторитарная совесть питается деструктивностью человека, направленной на собственное Я. Иными словами, деструктивные устремления получают возможность действовать под прикрытием добродетели. Как показывают психоаналитические исследования, именно совесть обладает высоким уровнем жестокости и деструктивности.

Практика психоанализа свидетельствует о том, что тот способ, какой дети используют для совладания с родительским авторитетом, часто оказывается одним из основных источников невроза. Одни пациенты вообще неспособны критически относиться к своим родителям. Другие критически относятся к каким-то отдельным аспектам родителей, но оказываются некритичными по отношению к тем их свойствам, от которых страдают сами. Встречаются и такие пациенты, которые, прибегая к критике своих родителей или выражая гнев в адрес кого-либо из них, в то же время ощущают вину и тревогу по этому поводу.

В жизни современных людей родительский, как впрочем и любой внешний авторитет, не обязательно выступает в явной форме. Он может иметь анонимный характер, когда вместо прямых команд и запретов



на передний план выступают эмоционально насыщенные ожидания (родители хотят, чтобы их дети добились больших успехов, чем они сами, и поэтому возлагают на них завышенные надежды и ожидания).

Родители ослабляют волю ребенка тем, что вызывают в нем чувство вины. По мнению Э. Фромма, к пяти-шестилетнему возрасту ребенок обретает всеохватывающее чувство вины, так как конфликт между его естественными влечениями и их моральной оценкой со стороны родителей, как представителей общества, становится постоянно действующим источником чувства вины. Либеральные системы воспитания не изменили существенным образом сложившееся положение. Место явного авторитета занял анонимный авторитет, покоящийся на различных «научных» положениях педагогики и рационализациях.

Ребенок пытается бороться с авторитетом, представленным в лице родителей, поскольку он хочет отстоять свою спонтанность и независимость. Однако чаще всего он терпит поражение в этой борьбе, а оставшиеся в душе ребенка раны способствуют возникновению невроза. Эти раны формируют, по выражению Э. Фромма, синдром, основными чертами которого становятся слабость Я, парализованность индивидуального своеобразия, утрата спонтанности. «Самым важным симптомом поражения в борьбе за самого себя является виноватая совесть. Если человеку не удалось вырваться из авторитарных сетей, безуспешная попытка к бегству оказывается доказательством вины, и только вернувшись к покорности, можно вновь обрести чистую совесть» [31, с. 153].

В отличие от авторитарной, *гуманистическая совесть* рассматривалась Э. Фроммом в качестве собственного голоса, данного каждому человеческому существу и независимого от внешних санкций и поощрений. Она представляет собой реакцию личности на ее правильное функционирование или на нарушение такового. Совесть (со-весть) является вестью о самом человеке, о его успехе или поражении в жизни. Будучи вестью, т. е. знанием, она не ограничивается простым знанием в сфере абстрактного мышления, но обладает эмоциональной силой, так как оказывается реакцией не на ту или иную способность, а на всю совокупность способностей, определяющих жизнедеятельность личности.

Гуманистическая совесть — это голос подлинного Я, требующего от человека жить плодотворно и развиваться гармонично, т. е. стать тем, чем он потенциально является. Она является олицетворением честности человека и его способности ручаться за себя. Если чувства, мысли и поступки человека рождают ощущение внутреннего одобрения и подлинности, то можно говорить о гуманистической чистой совести. Если они порождают чувство беспокойства и дискомфорта, то человеку приходится иметь дело с виноватой совестью. Если любовь рассматривать

с точки зрения утверждения потенциальных возможностей, заботы и уважения, уникальности любимого лица, то гуманистическую совесть можно назвать голосом любовной заботы человека о самом себе.

Гуманистическая совесть является не только выражением подлинного Я, но и вмещением морального опыта жизни человека. Она выражает личностный интерес и целостность человека. В ней сосредоточено знание о цели жизни и о принципах, с помощью которых он стремится достичь ее. Цель гуманистической совести состоит в плодотворной деятельности человека, направленной на достижение им счастья. Чем плодотворнее он живет, тем сильнее его совесть и тем в большей степени она способствует его плодотворности. Другое дело, что парадоксальность и трагизм человеческого существования состоят, как считал Э. Фромм, в том, что совесть человека оказывается слабее всего именно тогда, когда он больше всего нуждается в ней.

К сожалению, голос гуманистической совести довольно тих и трудно различим, а человек далеко не всегда может слышать его. Для того чтобы услышать голос собственной совести, необходимо научиться слушать и слышать самого себя. Ведь большинство людей прислушиваются к самым разнообразным голосам, звучащим по радио, телевидению или исходящим от тех или иных внешних авторитетов, но не обращают внимания на самих себя. Однако чтобы услышать себя, необходимо обладать способностью оставаться наедине с собой.

Данная способность атрофирована в современном мире, поскольку у многих людей развилась боязнь одиночества и многих из них пугает перспектива встретиться с собой лицом к лицу. «Я думаю, — писал по этому поводу Э. Фромм, — боязнь остаться наедине с самим собой это, скорее, чувство замешательства, граничащее порой с ужасом увидеть человека, одновременно так хорошо знакомого и такого чужого; мы пугаемся и бежим прочь. И упускаем шанс услышать себя, и продолжаем игнорировать свою совесть» [32, с. 156].

В реальной жизни авторитарная и гуманистическая совесть не существуют по отдельности в человеке. Они не исключают друг друга. Поэтому одна из существенных проблем состоит в том, чтобы распознать силу той и другой совести и определить их взаимоотношение. Психоаналитическая практика показывает, что нередко *чувство вины воспринимается человеком в качестве авторитарной совести, хотя в действительности эта совесть может быть рационализацией гуманистической совести*. Так, на уровне сознания человек может считать себя виноватым за то недовольство, которое выказывают авторитеты по поводу его поведения, в то время как на бессознательном уровне он чувствует себя виноватым за то, что живет не так, и не оправдывает собственных надежд, растрчивает свою жизнь впустую.

Э. Фромм считал, что в условиях современного мира основная моральная проблема — это *безразличие человека к самому себе*. Эта проблема состоит в том, что человек утратил чувство своей значительности и уникальности, превратил себя в орудие внешних целей, относится к себе как к товару и оказывается отчужденным и от мира, и от других людей, и от самого себя. Он не верит в самого себя и в человека как такового. У него нет совести в гуманистическом ее понимании и поэтому он не доверяет собственным оценкам.

Для собственного развития человек должен порвать с традиционными представлениями, обусловленными авторитарной этикой. Ему следует научиться прислушиваться к своей гуманистической совести и придерживаться принципов гуманистической этики: быть живым, т. е. плодотворным; использовать собственные силы не на какую-то трансцендентную человеку цель, а на самого себя; придать смысл собственному существованию; быть человеческим; обрести решимость быть самим собой и для себя.

Выдвигая подобные идеи, Э. Фромм подчеркнул, что с точки зрения гуманистической этики нравственная альтернатива заключается не между подавлением зла и потворством ему, как полагали некоторые исследователи, а между вытеснением-потворством и плодотворностью. В конечном счете *целью гуманистической этики является не вытеснение человеческого зла, поощряемого пагубным воздействием авторитарного духа, а плодотворное использование присущего человеку внутреннего потенциала*.

Э. Фромм верил в человека и выражал надежду на то, что тот обретет решимость встать на путь плодотворной ориентации. В соответствии с этой ориентацией человеческие устремления будут направлены на то, чтобы быть самим собой, а не иметь вещи и других людей в качестве предметов (объектов) обладания. Подобное понимание содержалось во многих работах Э. Фромма, особенно в его книге «Иметь или быть?» (1976), где он провел различие между бытием и обладанием, которое, как и различие между любовью к жизни и любовью к смерти, представлялось ему коренной проблемой человеческого существования. По этому поводу он писал, что «обладание и бытие являются двумя основными способами существования человека, преобладание одного из которых определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера» [33, с. 22].

Э. Фромм не только верил в человека, но и провел разграничение между иррациональной и рациональной верой.

*Иррациональная вера* рассматривалась им в плане веры в человека, идею или символ, берущей начало не в собственном опыте мышления и чувств индивида, а основанной на эмоциональном подчинении иррациональному

авторитету. Этой вере свойственна фанатическая убежденность, коренящаяся в подчинении чьему-то личному или безличному авторитету. В противоположность подобной вере *рациональная вера* представляет собой твердую убежденность, основанную на плодотворной интеллектуальной и эмоциональной деятельности.

В соответствии с представлениями Э.Фромма, человек не может жить без веры. Однако для него решающим является вопрос о том, будет ли это иррациональная вера в машины, успех, вождей, или рациональная вера в человека, основанная на опыте собственной плодотворной деятельности.

Осмысление проблематики этики вообще и веры в частности с необходимостью подводило к рассмотрению феномена религии. Поэтому нет ничего удивительного в том, что так или иначе Э.Фромму пришлось обратиться к религиозным сюжетам. В данном контексте нет необходимости в подробном освещении его взглядов на религию. Достаточно подчеркнуть лишь то обстоятельство, что под религией он понимал не религиозное верование как таковое, а любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает человеку систему ориентаций и объект поклонения. Исходя из подобного понимания религии, используемый им соответствующий термин чаще всего брался в кавычки.

По аналогии с авторитарной и гуманистической этикой Э.Фромм различал авторитарную и гуманистическую религию.

Для *авторитарной религии* характерно признание того, что человек находится под контролем высшей силы, существующей вне его самого. Важным ее элементом является подчинение внешней силе. Главная добродетель такой религии — послушание, страшный грех — неповиновение.

*Гуманистической религии*, напротив, свойственно сосредоточение на человеке и его способностях. Она нацелена на обретение человеком силы, а не на становление его бессильным. Основная добродетель такой религии — самореализация, а не покорность. Если гуманистическая религия является теистической, то бог в ней оказывается символом собственных сил человека, а не власти над ним. Примерами подобных религий могут служить, по убеждению Э.Фромма, ранний буддизм, даосизм, учения Иисуса, Сократа, Спинозы. Словом, если в авторитарной религии бог становится единственным обладателем разума и любви человека, то в гуманистической религии он представляет собой образ всего лучшего в человеке, т. е. оказывается символом того, чем человек потенциально является или чем он должен стать.

Поскольку этика и религия тесно связаны между собой, то Э.Фромм полагал, что в основе психоаналитического понимания человека должны лежать как гуманистическая этика, так и гуманистическая религия в том специфическом смысле, который он вкладывал в понятие религии

и в соответствии с которым он ратовал за необходимость создания новой религии, т. е. «религии без религии». Более того, он считал, что *психоанализ имеет религиозную функцию, а психоаналитическое лечение души направлено на то, чтобы помочь пациенту обрести определенную установку, жизненную ориентацию, которая может быть названа религиозной в гуманистическом, не авторитарном смысле*. Подобное лечение должно пробудить в человеке способность смотреть правде в глаза, любить, прислушиваться к голосу собственной совести, стать свободным и ответственным.

Тем самым Э. Фромм поставил вопрос о необходимости переосмысления целей и задач классического психоанализа, а также его различных модификаций. Речь шла о кардинальных проблемах психоанализа, связанных с пониманием существа и критериев здоровья и болезни человека, а также функций и ориентаций психоаналитика как целителя души. Речь шла, по сути дела, о теории и практике предложенного Э. Фроммом гуманистического психоанализа.

### **Патология нормальности и кризис психоанализа**

Очевидно, что понимание психического здоровья и психических расстройств зависит в первую очередь от представления о природе человека. Поскольку природа человека рассматривалась Э. Фроммом через призму экзистенциальных дихотомий и исторических противоречий человеческого существования, соответствующих потребностей индивида и возможностей их удовлетворения, то можно было ожидать, что его представления о здоровье и болезни могли отличаться от официально признанных и широко распространенных в традиционной психиатрии и классическом психоанализе. Именно это и имело место в гуманистическом психоанализе, поскольку Э. Фромм акцентировал внимание не только на естественных потребностях человека, но и на его специфических (экзистенциальных) потребностях, вытекающих из особенностей положения индивида в мире.

Прежде всего Э. Фромм исходил из того, что даже полное удовлетворение естественных потребностей человека не является достаточным условием для психического здоровья. Это здоровье зависит от удовлетворения чисто человеческих потребностей в приобщенности, преодолении ограниченности собственного существования, укорененности, идентичности, системе ориентации и поклонения. Если одна из основных потребностей остается нереализованной, возможно возникновение психического заболевания. Если такая потребность реализуется неудовлетворительным образом, не исключено развитие явного невроза или социальной ущербности.

Таким образом, *понятие психического здоровья выводилось Э. Фроммом из самих условий человеческого существования* и оказывалось единым для всех

времен и культур. «Психическое здоровье, — писал он, — характеризуется способностью к любви и созиданию, освобождением от кровосмесительной привязанности к роду и земле, чувством тождественности, основанном на переживании своего “Я” в качестве субъекта и реализатора собственных способностей, осознанием реальности вне нас и в нас самих, т. е. развитием объективности и разума» [34, с. 330].

Итак, психическое здоровье зависит от адекватного удовлетворения специфических человеческих потребностей. Но от чего зависит возможность удовлетворения этих потребностей?

Отвечая на данный вопрос, Э.Фромм исходил из того, что удовлетворение данных потребностей обусловлено рядом факторов, среди которых большое значение имеет способ организации общества. Здоров человек или нет, это в первую очередь зависит не от самого человека, а от структуры общества, в котором он живет. Так, здоровое общество способствует развитию способности человека любить других людей, осуществлять созидательный труд, обретать чувство собственного Я, основанного на ощущении своих творческих сил. Нездоровое общество, напротив, порождает взаимную вражду и недоверие, превращает человека в объект манипуляций и эксплуатации.

В свое время З.Фрейд пришел к выводу о неизбежности конфликта между культурой, цивилизацией и психическим здоровьем, счастьем человека. Он полагал, что в первобытном обществе человеческое существо было более здоровым по сравнению с цивилизованным человеком, поскольку оно могло свободно удовлетворять свои инстинкты. С развитием культуры цивилизованный человек стал пользоваться плодами науки, техники и искусства, тем самым улучшив свое материальное положение, но оказался обреченным на невротизацию, поскольку созданная им культура играла первостепенную роль в подавлении, вытеснении его сексуальных и агрессивных влечений.

Размышления о том, что с развитием культуры и человеческой цивилизации как таковой происходит усиление невротизации человека, подвели З.Фрейда к мысли о постановке диагноза, согласно которому многие культуры (возможно, и все человечество) стали невротическими. Он полагал, что попытка применения психоанализа к культурному сообществу не является ни бессмысленной, ни бесплодной. Правда, диагноз коллективных неврозов сталкивается с различного рода трудностями. В частности, пока речь идет об индивидуальном неврозе, можно говорить о контрасте между больным человеком и здоровым обществом.

Но, какой фон может быть использован для сравнения, когда заходит речь о невротической культуре? Если решиться на терапию социального невроза, то располагаем ли мы таким авторитетом, который мог бы побудить все общество к лечению?

Основатель психоанализа только поставил эти вопросы, предоставив возможность поразмышлять над ними другим психоаналитикам. Сам он не рискнул давать на них какие-либо ответы и тем более не претендовал на терапию всего человечества. Вместе с тем, обратив внимание на имеющиеся затруднения методологического и мировоззренческого характера, он выразил надежду на то, что «однажды кто-нибудь отважится на изучение патологии культурных сообществ» [35, с. 133].

Э. Фромм был тем психоаналитиком, кто отважился на исследование *патологии цивилизованного общества*. В работе «Здоровое общество» (1956) он не только поставил вопросы о том, нормальны ли мы и может ли общество быть больным, но и высказал идею, в соответствии с которой здоровым является общество, соответствующее подлинным, а не искусственно навязанным потребностям человека.

В XX в. существовали расхожие представления о том, что люди западного мира совершенно нормальны. Хотя некоторые личности страдали тяжелыми формами психических расстройств, тем не менее общий уровень душевного здоровья не вызывал особых сомнений. Считалось, что используя современные достижения науки и техники, а также вводя более совершенные методы психической гигиены, можно улучшить состояние здоровья людей. И если речь заходила об индивидуальных психических расстройствах, то они рассматривались, как правило, в качестве досадных патологических отклонений, подлежащих лечению с целью выздоровления заболевшего человека и возвращения его в лоно здорового общества.

Многие психиатры, психоаналитики и психологи отказывались признавать, что общество в целом может быть психически нездоровым. Большинство из них полагали, что проблема душевного здоровья общества состоит лишь в том, что имеются неприспособленные к жизни индивиды, которым требуется медицинская помощь, способствующая их лучшей ориентации в жизни. В отличие от подобного видения психических расстройств в здоровом обществе, Э. Фромм поставил вопрос не об индивидуальной патологии, а о *патологии нормальности* в западном обществе.

Значительные масштабы распространения индивидуальной патологии в западной культуре, будь то убийства, самоубийства, деструктивные действия, наркомания и алкоголизм, свидетельствуют о том, что что-то неладно в современном мире. Причем именно в тех странах, которые ближе других подошли к цели материального обеспечения жизни, относительно равного распределения богатства и стабильной демократии, наблюдаются тяжелые симптомы психических отклонений. Обратив внимание на, казалось бы, видимый парадокс, Э. Фромм задумался над следующими вопросами. Нет ли чего-нибудь в корне неправильного в современном образе жизни людей и в целях, к достижению которых они стремятся?

Не ведет ли в материальном отношении обеспеченная жизнь человека к возникновению у него невыносимой скуки, болезненные попытки избавиться от которой сопровождаются самоубийствами и алкоголизмом?

Отвечая на эти вопросы, Э. Фромм провел различие между индивидуальными и социальными психическими заболеваниями, в основе которого лежит дифференциация понятий *ущербность* и *невроз*. В том случае, когда человеку не удается достичь спонтанности, подлинного самовыражения и свободы, его можно считать ущербным, если исходить из того, что каждое человеческое существо стремится к непосредственности выражения своих чувств. В том случае, когда большинство членов общества не достигают подобной цели, можно говорить о *социально заданной ущербности*. Другое дело, что, будучи присуща многим людям, такая ущербность не осознается отдельным человеком в качестве неполноценности. В действительности же личность, с позиций отчужденного общества считающаяся здоровой, с гуманистической точки зрения оказывается больной, правда, не в плане индивидуального заболевания, а в смысле социально заданной ущербности.

Поскольку социальная ущербность возводится обществом в ранг добродетели, то она может усилить у человека ощущение уверенности в достигнутом успехе по обеспечению безопасности путем сходства с другими людьми. Ущербность не вызывает у него ни раздражения, ни презрения. Человек не испытывает глубоких переживаний и действует как автомат. Страдая от недостатка спонтанности и индивидуальности, он в то же время существенно не отличается от других людей, находящихся в точно таком же положении. Несмотря на свою ущербность, многие члены общества сохраняют здоровье, так как это общество предусматривает определенную модель поведения и предлагает соответствующие средства против явного проявления невротических симптомов.

Правда, для некоторых людей предлагаемая обществом модель поведения оказывается неэффективной, в результате чего у тех, кто подвержен серьезной индивидуальной ущербности, может развиваться невроз. Предоставляемые культурой средства стабилизации могут оказаться недейственными и для тех, кто честнее и чувствительнее остальных и кто именно в силу этих свойств не желает приспособливаться к обществу и быть как все, но в то же время не имеет ни сил, ни здоровья, чтобы жить по-своему наперекор всему.

Общество принимает различные меры против вспышки явных симптомов невроза, а человек обладает поразительной способностью приспособления почти к любым условиям жизни. Однако, как подчеркивал Э. Фромм, в качестве ответной реакции на бесчеловечное обращение с людьми, сопровождающееся их запугиванием и возникновением у них



чувства страха, подозрительности и одиночества, у них может развиваться апатия, наблюдаться деградация умственных способностей, накапливаться разрушительная энергия или возникать стремление к независимости и свободе, способное стать основой для создания более совершенного общества. Словом, если человек живет в условиях, не соответствующих его природе и душевному здоровью, то он может реагировать на них противоположными способами, вынуждающими его или деградировать, или создавать иные условия, согласующиеся с его потребностями.

В рассматриваемом контексте Э. Фромм обратил внимание на *феномен скуки*, по отношению к которой можно выделить *три категории людей*:

- способные продуктивно реагировать на стимулирующее раздражение и не знающие скуки;
- постоянно нуждающиеся в дополнительном стимулировании, обреченные на хроническую скуку, умеющие ее компенсировать и поэтому не осознающие ее;
- неспособные к возбуждению нормальными раздражителями, не умеющие ее компенсировать и находящиеся в хронической депрессии.

В компенсированной или некомпенсированной форме *хроническая скука является одной из основных психопатологий современного общества*. Не будучи тяжелобольными, большинство людей страдают от недостатка продуктивности и постоянно скучают, если не находят каких-то способов стимулирования.

Как правило, хроническая, компенсированная форма скуки не считается патологией. Это происходит потому, что, как подчеркнул Э. Фромм, в современном обществе скука становится массовым явлением, а такое широко распространенное заболевание, как патология нормальности, не считается болезнью.

Многие люди пытаются компенсировать скуку интенсивной работой или различного рода развлечениями, включая телевидение, вечеринки, алкоголь, секс. Для некоторых из них выходные дни, свободное от работы время становятся ахиллесовой пятой, поскольку они не знают, чем заняться, что делать и как заполнить образовавшуюся пустоту. Одной из целей современного человека как раз и является стремление убежать от собственной скуки, причем даже секс, который, казалось бы, должен приносить наслаждение, не дает некоторым людям радости и становится для них не менее скучным, чем все остальное. При этом далеко не все люди открыто заявляют о своей скуке, внешне стараются выглядеть бодрыми, в результате чего появилась новая разновидность патологии «депрессия с улыбкой», олицетворяющая собой патологию нормальности.

Признание социально заданной ущербности, способности человека реагировать различным образом на условия своего существования и пато-

логии нормальности привело Э. Фромма к рассмотрению двух концепций здоровья.

*Сторонники первой концепции определяют нормальность и здоровье с точки зрения общества.* Если человек способен играть отведенную ему в обществе соответствующую социальную роль, то он считается здоровым. В противном случае, когда человек не вписывается в стандарты общества, а его поведение не соответствует общепринятым нормам, он рассматривается в качестве больного.

*Сторонники второй концепции здоровья определяют нормальность с точки зрения индивида.* Здоровым и нормальным считается тот человек, который достиг полноты своего развития. В этом случае здоровье определяется исходя из потребностей и ценностей самого человека, а не общества.

Согласно первой концепции здоровья, плохо приспособленный к структуре общества человек расценивается психотерапевтами как неполноценный. Согласно второй концепции здоровья, нормальный человек в смысле хорошей приспособленности к обществу может быть менее здоров в отношении реализации человеческих ценностей, чем невротик. Нередко хорошая приспособляемость человека к обществу достигается за счет отказа его от своей личности, индивидуальности, уникальности.

Большинство людей в западноевропейской культуре хорошо приспособлены к ней именно потому, что отказались от борьбы за свою независимость. Они настолько приняли установки современного общества, что сумели избежать острых переживаний от конфликта с ним, что нельзя сказать о невротической личности. Однако живущий в разладе с правдой и не испытывающий подлинной любви хорошо приспособленный к обществу человек в действительности защищен только от внешних конфликтов. Если он не поглощен какой-либо деятельностью, то ему приходится прибегать к различным средствам и способам бегства от себя, охотно предоставляемым обществом, в результате чего он оказывается не в состоянии реализовать свой внутренний потенциал.

Таким образом, приспособившийся к обществу человек лишается своих подлинно человеческих качеств. Пока его усилия по адаптации к обществу успешны, он чувствует себя в безопасности. Вместе с тем утрата всего лучшего в себе и отказ от человеческих ценностей приводят к внутренней пустоте. *За свою человеческую несостоятельность он часто расплачивается язвой, подагрой и другими психогенными болезнями.*

Те люди, у которых симптомы заболевания проявляются открыто, в принципе демонстрируют то, что их человеческие способности подавлены не полностью. Но они, как считал Э. Фромм, больны не столь серьезно по сравнению с теми, чье приспособление к обществу оказалось успешным. Напротив, в человеческом плане они оказываются более здоровыми.

Поэтому имеет смысл смотреть на симптомы психических расстройств не как на врагов, которых следует побороть, а как на друзей, говорящих о том, что, к сожалению, в этой жизни не все в порядке.

Э. Фромм придерживался гуманистической концепции здоровья, центром которой является человек и в соответствии с которой функционирование психики рассматривается через призму оптимального развития личности. При таком понимании *невротик может быть охарактеризован как человек, не сдавшийся в борьбе за свою собственную личность, хотя его попытка сохранить свою индивидуальность оказалась безуспешной*. Вместо творческого развития своей личности он нашел спасение в невротических симптомах или в уходе в мир фантазий. Однако с точки зрения человеческих ценностей такой человек оказывается менее искалеченным, чем тот «нормальный», который как бы безболезненно вписался в общество, но при этом утратил свою индивидуальность.

Гуманизация психоанализа предполагает прежде всего ориентацию психоаналитиков в своей исследовательской и терапевтической деятельности на гуманистическую концепцию здоровья. Задача гуманистического психоанализа как раз и состоит, по убеждению Э. Фромма, в изучении того, что он назвал *патологией нормальности, представляющей собой хроническую, слабо выраженную шизофрению, порождаемую современным обществом с его стандартизацией, обезличенностью, отчужденностью*. На основе изучения патологии нормальности психоаналитик может осуществлять свою практическую деятельность по оказанию помощи всем тем, кто испытывает затруднения в реализации своего внутреннего потенциала, творческих способностей, возможностей, задатков.

Говоря о необходимости гуманизации психоанализа, Э. Фромм исходил из того, что дальнейшее развитие теории и практики классического психоанализа претерпело такую метаморфозу, в результате которой произошел *кризис современного психоанализа*. Внешне этот кризис проявился в снижении числа студентов, желающих получить психоаналитическое образование, а также пациентов, обращающихся за помощью к психоаналитикам. И то, и другое связано с тем, что во второй половине XX столетия возникли конкурирующие терапевтические методики, нацеленные на достижение лучших результатов за более короткое время и с наименьшими затратами материальных средств и душевных сил. Очевидно, что как только в моду вошли обещающие быстрый результат более дешевые методы излечения, новые формы психотерапии привлекли к себе внимание многих нуждающихся в терапии людей, для которых психоанализ оказался слишком утомительным и дорогостоящим. Но, наряду с внешним проявлением кризиса психоанализа, имеются глубинные его причины, главная из которых состоит «в превращении психоанализа из радикальной теории в конформистскую» [36, с. 11].

С точки зрения Э. Фромма, первоначально психоанализ был радикальной теорией, поскольку учение З. Фрейда о бессознательном было нацелено на разрушение иллюзий человечества о сознании как ядре психики и движущей силы человека. Это учение способствовало различению видимых и реальных мотивов человеческого поведения и заложило основы для критического мышления. З. Фрейд открыл путь к пониманию ложного сознания и механизмов самообмана человека. Тем самым он выступил в роли радикального мыслителя, критика культуры, подавляющей природные влечения, и до некоторой степени социального критика, выступающего против сексуального подавления в обществе. Вместе с тем основатель психоанализа оказался, по мнению Э. Фромма, в плену предрассудков своего времени и ограничился реформаторскими представлениями о взаимоотношениях между личностью и обществом.

Последующее развитие психоанализа предопределялось решением вопроса о том, будут ли психоаналитики следовать радикальным идеям З. Фрейда или подхватят те аспекты его теорий, которые легче всего усваиваются обществом потребления. История развития психоанализа показала, что ортодоксальные ученики пошли за З. Фрейдом как реформатором, а не радикалом. В результате этого, с одной стороны, произошло бюрократическое перерождение психоаналитического движения, исключая его из своих рядов инакомыслие, а с другой стороны, «из передовой и смелой идеи психоанализ превратился в безопасное кредо для тех перепуганных и изолированных представителей среднего класса, которые не нашли себе царства небесного в той или иной традиционной религии или социальном движении своего времени» [37, с. 117].

В оценке Э. Фромма *конформистские тенденции психоанализа* нашли свое отражение среди психоаналитиков, придерживающихся школы психологии Я. Фактически сразу же после смерти З. Фрейда ряд психоаналитиков сконцентрировали свое основное внимание не на бессознательных страстях, мотивирующих поведение человека, а на механизмах защиты Я, рассмотренных через призму адаптации человека к окружению. С работы Х. Хартманна «Психология Я и проблема адаптации» (1939) началась ревизия теорий З. Фрейда, приведшая к замене теории конфликта концепцией эволюционного роста. В практическом плане это означало переосмотр предложенной З. Фрейдом концепции здоровья, поскольку в терминах адаптации человека к окружающему миру с психоаналитической точки зрения личность считалась здоровой, если она обладала способностью приспособления к существующему обществу.

Нередко единственной целью психоаналитического лечения становилось оказание помощи человеку в его приспособлении к существующим обстоятельствам жизни, к реальности. Это означало, что психоаналитиче-

ская терапия ориентировалась на приведение человека в такое состояние ума, когда ощущение личного несчастья низводилось до уровня всеобщего несчастья, в результате чего снижался порог чувствительности, а также повышалась способность к восприятию реальности, преломленной через призму всеобщего псевдосчастья. Коль скоро общество нуждается в том, чтобы с минимальными издержками приспособить человека к сложной и иерархически организованной системе существующих в нем отношений власти, распределения и потребления производимых материальных благ и услуг, то психоаналитик стал брать на себя функцию специалиста, помогающего страдающей личности устранить препятствия, стоящие на пути к ее полному приспособлению.

Акцент на адаптации человека привел к адаптивному психоанализу к потребностям современного общества с его психопатологией нормальности. Если принять во внимание то обстоятельство, что в период становления и первоначального развития классического психоанализа З. Фрейд и его ближайшие последователи выступали в качестве изгоев, не признаваемых в медицинских кругах и подвергаемых резкой критике со стороны представителей различных психологических и педагогических школ, то подобная ориентация отразила мечту официальных психоаналитиков адаптироваться в обществе и стать уважаемыми. В определенной степени психология Я оказалась приемлемым ответом на кризис психоанализа, в результате чего она стала лидирующим направлением в психоаналитическом движении, особенно после того, как в 1951 г. Х. Хартманн был избран президентом Международной психоаналитической ассоциации.

Выступив с критикой психологии Я, Э. Фромм не только высказал мысль о том, что данная школа является отступлением от самой сути психоанализа, но и подчеркнул то обстоятельство, что кризис психоанализа может обернуться его гибелью, если он не сменит направление своего развития. Словом, современный психоанализ стоит перед альтернативой: или медленное разложение и неминуемая гибель, или радикализация и творческое возрождение его.

По убеждению Э. Фромма, творческое возрождение психоанализа возможно только в том случае, если он преодолет свой конформизм, обратится к заложенной З. Фрейдом радикальной тенденции, вновь станет критической теорией и будет развиваться в духе гуманизма. «Такой обновленный психоанализ сможет проникать еще глубже в преисподнюю бессознательного, он будет критически относиться ко всем социальным учреждениям, которые уродуют и деформируют человека, и будет заниматься процессами, которые могли бы привести к адаптации общества к нуждам человека, а не адаптации человека к обществу. В частности, он будет исследовать психологические явления, из-за которых современное общество

следует считать патологическим: отчуждение, тревогу, одиночество, страх глубоких чувств, бездеятельность, отсутствие радости» [38, с. 36].

В противовес конформистской тенденции психоанализа Э. Фромм выступил за развитие гуманистического психоанализа, основанного на гуманистической концепции человека и его здоровья. Если в классическом психоанализе основное внимание уделялось раскрытию подавленной сексуальности, а в конформистском психоанализе — изучению адаптационных способностей человека, то в гуманистическом психоанализе исследовательский акцент смещался на анализ бессознательных аспектов новых симптомов, типа апатии, хронической скуки, одиночества, отчуждения, и патогенных условий общества, которые порождают их.

В конечном счете *гуманистический психоанализ нацелен на изучение того, что Э. Фромм назвал патологией нормальности*. В этом отношении он противопоставит конформистскому психоанализу и развивает радикальные идеи З. Фрейда, в том числе связанные с его постановкой вопроса о патологии культурных сообществ. Другое дело, что гуманистический психоанализ Э. Фромма расходится с классическим психоанализом З. Фрейда по целому ряду вопросов, рассмотрение которых может способствовать лучшему пониманию его специфики.

### **Классический и гуманистический психоанализ**

Переосмысление психоаналитического учения З. Фрейда о человеке осуществлялось Э. Фроммом с позиций гуманистической этики и гуманизации психоанализа как такового. Он *критиковал З. Фрейда не за то, что тот переоценил роль сексуальных влечений в жизни человека, на чем акцентировали внимание противники психоанализа, а за то, что тот понимал сексуальность недостаточно глубоко*. В ходе дальнейшего развития психоанализа необходимо было, по его мнению, исправить и углубить психоаналитические представления З. Фрейда о человеке, перевести его прозрения из физиологической плоскости в область экзистенциального измерения.

Исходя из данной точки зрения, Э. Фромм пересмотрел ряд положений, выдвинутых основателем психоанализа и относящихся к важным психоаналитическим идеям, включая понимание инцестуальных связей, эдипова комплекса, нарциссизма, сновидений, характера, агрессивности и деструкции, влечения к жизни и влечения к смерти, бессознательного как такового, а также целей и задач психоаналитической терапии.

Некоторые из этих идей уже получили свое освещение в процессе предшествующего рассмотрения взглядов Э. Фромма по тем или иным вопросам, когда обращалось внимание на соответствующие расхождения между ним и основателем психоанализа. Это касалось прежде всего тех

уточнений и разработок, которые относились к пониманию индивидуального и общественного нарциссизма, первичных связей и инцестуального симбиоза, биофилии и некрофилии, индивидуального и социального характера, доброкачественной и злокачественной агрессии.

В меньшей степени затрагивались другие психоаналитические идеи (об эдиповом комплексе, влечении к жизни и влечении к смерти, сновидениях, бессознательном, целях и задачах терапии), интерпретация которых со стороны Э. Фромма свидетельствует о его особой позиции, не совпадающей со взглядами основателя психоанализа. Поэтому имеет смысл обратиться к рассмотрению именно этих идей, хотя для лучшего их понимания придется в обобщенной форме воспроизвести и те из них, которые отчасти уже освещались.

Прежде всего следует подчеркнуть, что для З. Фрейда сексуальность и инцестуальность были идентичными понятиями. В отличие от подобного понимания, Э. Фромм считал, что *сексуальные устремления ребенка являются не причиной, а следствием психологического симбиоза с матерью и что даже самая глубокая инцестуальная связь с матерью не содержит ни малейшего следа сексуальной стимуляции*. Кроме того, он подчеркивал, что связь с матерью, отражающая тоску по ее любви и страх перед деструктивностью, является более элементарной и сильной, чем эдипальная связь, соотнесенная основателем психоанализа с сексуальным желанием. Словом, «инцестуальные желания являются прежде всего не результатом сексуальных устремлений, а представляют собой фундаментальную тенденцию в человеке: желание быть привязанным к тому, из чего человек вышел, страх стать свободным и страх быть уничтоженным этой фигурой, которой человек беспомощно предоставил себя, отказавшись от всякой независимости» [39, с. 77].

В классическом психоанализе эдипов комплекс был альфой и омегой глубинного понимания психосексуального развития ребенка и формирования невроза человека. З. Фрейд рассматривал данный комплекс через призму амбивалентных отношений между ребенком и его родителями, в основном через призму сексуального влечения ребенка к родителю противоположного пола. Понимаемый таким образом эдипов комплекс стал одним из краеугольных камней его психоаналитической теории об истории развития человечества, эволюции религии и морали, становлении общества. Данное понимание основывалось на интерпретации З. Фрейдом трагедии Софокла «Царь Эдип», воспроизводящей миф об Эдипе, непреднамеренно убившем своего отца Лая и женившемся на своей матери Иокасте, от инцестуальной связи с которой он имел четырех детей.

Э. Фромм признавал важность открытого З. Фрейдом эдипова комплекса для понимания мышления и поведения человека. Однако он считал, что *данный комплекс имеет иную основу, связанную не столько с сексуальностью,*

сколько с отношением к власти как одним из фундаментальных аспектов межличностных отношений. Обратившись к мифу об Эдипе, он попытался ответить на вопросы о том, прав ли был З. Фрейд в своем утверждении, что инцестуозное влечение к матери и ненависть к отцу-сопернику присущи каждому ребенку мужского пола и как могло случиться, что в данном мифе, центральной темой которого служат инцестуальные отношения между матерью и сыном, отсутствует элемент первоначального влечения их друг к другу. Ответ на эти вопросы предполагает, по его убеждению, понимание действительной трагедии Эдипа, рассмотренной через призму не только произведения Софокла «Царь Эдип», но и других частей его трилогии, таких как «Антигона» и «Эдип в Колоне». Анализ же трилогии Софокла в целом показывает, что «этот миф можно понимать не как символ кровосмесительной любви между матерью и сыном, а как символ протеста сына, восставшего против воли отца в патриархальной семье; брак Эдипа и Иокасты – лишь вторичный элемент, это один из символов победы сына, который занимает место отца и вместе с этим приобретает все его привилегии» [40, с. 270].

Для З. Фрейда конфликт между Эдипом и его отцом, завершившийся убийством последнего, порожден инцестуальными устремлениями сына. С точки зрения Э. Фромма, анализ всей трилогии об Эдипе позволяет говорить о том, что ее главной темой является борьба против власти отца и что корни этой борьбы уходят в далекое историческое прошлое, связанное с борьбой между патриархальным и матриархальным укладами в обществе. Эдип является представителем матриархального уклада, выступающего против общественного порядка, основанного на власти и привилегии отца. Подобная трактовка Эдипа опиралась на идеи Й. Бахофена о матриархальном обществе, нашедшие отражение в его работе «Материнское право» (1861) и рассмотренные Э. Фроммом в контексте осмысления существа трилогии Софокла.

Стоит обратить внимание на то обстоятельство, что иное, по сравнению с З. Фрейдом, понимание эдипова комплекса отразилось и на переосмыслении Э. Фроммом клинического случая, описанного основателем психоанализа в работе «Анализ фобии пятилетнего мальчика» (1909). Так, в своем комментарии к истории болезни маленького Ганса он заметил, что, хотя маленький мальчик действительно боялся кастрации, угроза последней исходила не от отца, как полагал З. Фрейд в соответствии со своей концепцией эдипова комплекса, а от матери. В этой концепции отразились разделяемые основателем психоанализа патриархальные установки и его неспособность представить, что основной причиной страха может быть женщина. Э. Фромм соглашался с З. Фрейдом в том, что в основе возникновения фобии (боязни быть укушенным лошадью) у маленького



Ганса лежал бессознательный страх. Однако в отличие от основателя психоанализа, считавшего, что за фобией пятилетнего мальчика скрывается страх перед отцом, он пришел к заключению, в соответствии с которым страх Ганса перед лошадью имеет два источника: страх перед матерью, вызванный ее угрозами кастрировать его, и страх смерти. Таким образом, находясь в плену предубеждений о родительском авторитете и мужском превосходстве, З. Фрейд «односторонне интерпретировал клинический материал и не сумел объяснить целый ряд фактов, противоречащих его интерпретации» [41, с. 94].

В целом Э. Фромм соглашался с тем, что утверждение основателя психоанализа, в соответствии с которым эдипов комплекс составляет ядро невроза, можно признать одним из самых важных вкладов в решение проблемы психического здоровья. Однако он подчеркивал, что данное утверждение представляется действительно ценным только в том случае, если психоаналитики откажутся от его узкого понимания, связанного лишь с областью сексуальности, и будут рассматривать его с точки зрения значения для межличностных отношений.

Уже обращалось внимание на те различия, которые имели место в классическом и гуманистическом психоанализе по поводу понимания агрессивности и деструктивности человека. К этому следует добавить лишь следующее. Для З. Фрейда влечение к жизни и влечение к смерти, инстинкт жизни и инстинкт смерти — две противостоящие друг другу силы, определяющие существование человека. Любовь, Эрос и агрессивность, деструктивность — биологически присущие человеку внутренние тенденции. С точки зрения Э. Фромма, речь идет не о двух биологически присущих человеку инстинктах, а о дуализме первичной, основополагающей тенденции всего живого удерживаться в жизни и ее противоположности, когда человек упускает из вида данную цель. *Инстинкт смерти не является составной частью нормальной биологии. Он относится к психопатологии.* Если инстинкт жизни представляет собой первичную потенциальность в каждом человеке, то инстинкт смерти — вторичную потенциальность.

Э. Фромм высоко оценивал вклад З. Фрейда в привлечение внимания исследователей и психотерапевтов к сновидениям человека. Он особо подчеркнул, что только в начале XX столетия основатель психоанализа подтвердил правильность прежних представлений о том, что сновидения имеют смысл и значение и что их толкование способствует выявлению бессознательных желаний человека. Однако его понимание сновидений расходилось с теорией З. Фрейда, хотя и основывалось на ней. Если основатель психоанализа полагал, что сновидения являются непременно выражением бессознательного, то Э. Фромм допускал, что они могут быть выражением как низших, иррациональных, так и высших, наиболее ценных

функций мозга. В этом отношении он, с одной стороны, воспринял некоторые представления З. Фрейда и К. Г. Юнга о сновидениях, а с другой стороны, критически переосмыслил их.

Если основатель психоанализа усматривал в сновидениях бессознательные желания сексуального, агрессивного и нарциссического характера, а основатель аналитической психологии видел в них религиозную символику, то Э. Фромм выступал против одностороннего понимания сновидений обоими исследователями. Если З. Фрейд толковал сновидения с точки зрения реализации примитивных и инфантильных влечений человека, а К. Г. Юнг допускал существование в них некоего источника откровения, находящегося вне индивида, то Э. Фромм, признавал, что в сновидениях человек часто мудрее и лучше, чем в состоянии бодрствования, но в то же время то, что он думает во сне, является его собственными мыслями. Если венский врач акцентировал внимание на проявлении в сновидениях животного начала в человеке, а швейцарский психиатр – высшего разума, то Э. Фромм придерживался взгляда, в соответствии с которым «в сновидениях проявляется и то, и другое, иррациональное и рациональное», а цель толкования как раз и состоит в том, чтобы «выяснить, заявляет ли о себе животное начало, либо – все лучшее, что в нас есть» [42, с. 245].

В классическом психоанализе особое внимание обращалось на символический язык сновидений. В гуманистическом психоанализе этому аспекту также уделяется значительное внимание. Причем как в том, так и в другом случае символический язык признается единственно универсальным из всех, когда-либо созданных человеком. Вместе с тем, по сравнению с З. Фрейдом, говорившим лишь об уникальной природе языка символов, Э. Фромм не только исследовал природу этого забытого языка, но и провел *различия между тремя типами символов*: условными, случайными и универсальными.

*Условные символы* олицетворяют собой соглашение называть тот или иной предмет каким-то определенным именем. Ими могут быть как слова, так и образы (например, флаг, крест). Сфера распространения условных символов ограничена группой людей, принявших те или иные соглашения.

*Случайные символы* отражают настроение, в основе которого лежит личный опыт человека. В отличие от условных символов случайный символ не может быть одним и тем же у разных людей, так как связь между событием и символом устанавливается самим человеком. Случайные символы индивидуальны.

В отличие от условных и случайных символов, в которых отсутствует внутренняя соотнесенность между ними и тем, что они символизируют, *универсальные символы* указывают на внутреннюю связь между символом

и тем, что он обозначает. В них внутренняя связь воспринимается всеми людьми одинаково. В основе универсальных символов лежат характерные для каждого человека свойства тела, ощущений и разума, не ограниченные одним индивидом или группой людей.

Э. Фромм считал, что *язык символов – это своего рода иностранный язык, которым должен владеть каждый человек*. Умение понимать этот язык позволяет соприкоснуться с тайнами сновидений, мифов, а также с глубинными уровнями человеческой психики. Толкование сновидений и понимание языка символов не является прерогативой психоаналитиков, занимающихся лечением психических расстройств. Знание этого языка способствует проникновению в специфический человеческий пласт духовной жизни, общий для всего человечества как по форме, так и по содержанию. Поэтому Э. Фромм говорил о том, что пониманию языка символов необходимо учиться в школах и колледжах точно так же, как и иностранным языкам.

Раскрытие символики бессознательного являлось важной составной частью исследовательской и терапевтической деятельности в рамках классического психоанализа. При этом З. Фрейд пытался глубже понять природу бессознательного и с этой целью сперва выдвинул топическую точку зрения, в соответствии с которой проводились различия между бессознательным, предсознательным и сознанием, а затем структурную точку зрения, основанную на вычленении трех психических инстанций – Оно, Я и Сверх-Я.

Э. Фромм признавал, что нет более фундаментального открытия у З. Фрейда, чем бессознательное. Вместе с тем он исходил из того, что в классическом психоанализе речь шла главным образом об индивидуальном бессознательном, т. е. о таком его содержании, которое индивид вытесняет, сообразуясь с индивидуальными обстоятельствами личной жизни. И если в исследовательском плане З. Фрейд включал бессознательные влечения человека в контекст культуры и общества, то в клинической практике он имел дело в основном с индивидуальным бессознательным. Подобное понимание бессознательного представлялось Э. Фромму ограниченным. Поскольку сам он обращал внимание не только на индивидуальный, но и социальный характер, то по аналогии с таким видением выделил наряду с индивидуальным бессознательным и то, что назвал «социальным бессознательным».

Коль скоро каждое общество определяет, какие мысли и чувства следует допускать до уровня сознания, а какие оставить бессознательными, то можно говорить о том, что существует как социальный характер, так и *социальное бессознательное*, под которым понимаются вытесненные сферы, свойственные большинству членов общества. Общество задает

определенную концептуальную систему, в рамках которой мыслят и действуют люди, живущие в нем. Эта система является результатом общественного развития и она работает, по выражению Э. Фромма, как социально обусловленный фильтр (*социальный фильтр*). Такой социальный фильтр позволяет некоторым переживаниям людей пройти через него, в то время как другие переживания не пропускаются в их сознание.

Частями социального фильтра являются *язык, логика и социальные табу*. Язык и логика затрудняют или даже исключают возможность проникновения переживания в сознание. Социальные табу не позволяют определенным чувствам достичь сознания и выталкивают их из данной области, если они каким-то образом достигли ее. Именно социальные табу объявляют некоторые идеи и чувства непристойными, запретными, опасными.

Чем меньше общество представляет интересы его членов, тем в большей степени оно порождает у них необходимость вытеснить осознание многих наблюдений, чувств, переживаний. Можно допустить, например, что, будучи включенным в какую-то организационную структуру, современный человек ощутил, что его жизнь лишена смысла, его рутинная деятельность бесполезна, погоня за счастьем призрачна, свобода мышления и действия ограничены и в принципе все опротивело. Но осознание подобного чувства может помешать выполнению им надлежащих социальных функций. Такое осознание неизбежно создаст реальную опасность для общества и поэтому с целью предотвращения соответствующей угрозы это чувство вытесняется, что и осуществляется с помощью социального фильтра.

Почему люди вытесняют осознание того, что, казалось бы, должно подлежать осознанию?

Психоаналитики считают, что основной причиной является страх. З. Фрейд полагал, что это — страх кастрации. Э. Фромм не соглашался с подобной точкой зрения. Для него *основанием для вытеснения были страх прослыть неудачником, а также боязнь изоляции и остракизма*. Он считал, что потребность человека находиться вместе с другими является такой страстью, которая представляется более сильной, чем секс и даже желание жить. Поэтому боязнь изоляции и остракизма в большей мере, чем страх кастрации, заставляет людей вытеснять из сознания то, что воспринимается как табу.

Человек вынужден закрывать глаза на все, что в рамках группы объявляется несуществующим, или принимать за истину то, что большинство людей считают истинным. В конечном счете стадные взгляды, верования и чувства оказываются для него большей реальностью, чем то, что подсказывают ему собственные чувства и разум. Все, не подпадающее под клише в принятом обществе, вытесняется и становится бессознательным. Под

угрозой остракизма человек отказывается от принятия того, что не совпадает с нормами общества. Боязнь остракизма включает в себя страх утратить тождественность, и эта комбинация двух страхов оказывает наиболее сильное воздействие на людей, подчиняющихся социальным клише.

В классическом психоанализе признавалось, что культура и общество понуждают человека к вытеснению. Однако З. Фрейд имел в виду вытеснение инстинктивных влечений, т. е. рассматривал индивидуальное, а не социальное бессознательное. В исследовательской и терапевтической деятельности он исходил из того, что осознание вытесненного индивидуального бессознательного может быть осуществлено без какой-либо апелляции к социальному бессознательному.

Э. Фромм рассматривал подобную точку зрения как ограниченную. Он считал, что социальное и индивидуальное бессознательное находятся в постоянном взаимодействии между собой и, следовательно, «полное осознание вытесненного возможно только в том случае, если оно выходит за пределы индивидуальной сферы и включает в себя анализ социального бессознательного» [43, с. 352].

В отличие от классического, гуманистический психоанализ ориентирован на понимание того, что до тех пор, пока человек не в состоянии увидеть способствует ли общество, в котором он живет, развертыванию его внутреннего потенциала или, напротив, препятствует этому процессу, он не сможет полностью ни слиться со своей собственной человечностью, ни выразить ее в своей жизнедеятельности. Это означает, что психоаналитическая теория должна включать в себя раскрытие социальной динамики и критическую оценку общества с точки зрения универсальных человеческих ценностей. В свою очередь *психоаналитическая практика должна быть нацелена на осознание не только индивидуального, но и социального бессознательного.*

При этом следует иметь в виду, что, выступая против игнорирования или недооценки роли социального бессознательного, гуманистический психоанализ в то же время не умаляет значимости индивидуального бессознательного. Во всяком случае Э. Фромм подчеркивал, что как критическое осмысление общества важно для аналитического понимания человеком самого себя, так и аналитическое осмысление индивидуального бессознательного вносит важный вклад в понимание общества.

В классическом психоанализе бессознательное как таковое представлено главным образом темными силами в человеке. Для гуманистического психоанализа содержание бессознательного не является исключительно иррациональным или рациональным. Оно представляется и тем, и другим, т. е. включает в себя самое низменное и самое возвышенное, самое худшее и самое лучшее. Словом, бессознательное включает в себя все человеческое.

Именно из такого понимания бессознательного следует исходить психоаналитику, придерживающемуся гуманистических позиций. «Мы, — замечал Э. Фромм, — должны относиться к бессознательному не так, будто это бог, которому следует поклоняться, или дракон, которого необходимо убить, но смиренно, с чувством юмора, отдавая себе отчет в том, что это — просто другая часть нас самих, воспринимая ее без ужаса и без благоговения» [44, с. 292].

В понимании Э. Фромма, бессознательное олицетворяет собой универсального, целостного человека, вбирающего в себя как его прошлое, относящееся к истокам человеческого существования, так и его будущее, когда он действительно станет человеческим в подлинном смысле этого слова. Поэтому осознание бессознательного как одна из важных задач гуманистического психоанализа означает соприкосновение с воплощенной в человеке человечностью и устранение преград, возводимых обществом в каждом индивиде. Фактически это означает, что гуманистический психоанализ нацелен на избавление человека от социально обусловленного отчуждения от самого себя и от человечества.

Э. Фромм признавал заслугу З. Фрейда в его стремлении постигнуть смысл бессознательных проявлений человека, и в предложенных им методах анализа бессознательного как такового. Если психоанализ является не чем иным, как попыткой раскрыть правду о самом себе, то в этом отношении З. Фрейд продолжал традицию мыслителей прошлого, включая Будду и Сократа, считавших, что истина делает человека добродетельным и свободным, или, используя психоаналитическую терминологию, здоровым. Поскольку цель психоаналитического лечения состоит в том, чтобы заместить бессознательное Оно сознательным Я, то аналитическая ситуация предстает таковой, где аналитик и пациент заняты поиском истины. Лечебными средствами восстановления, обретения здоровья служат истина и разум. «Вводить ситуацию, основанную на полной правдивости, в культуре, где такая искренность редка, это, возможно, самое великое проявление гения Фрейда» [45, с. 42].

Открытый и используемый основателем психоанализа метод свободных ассоциаций предназначался для выяснения того, что происходит в глубинах психики человека, и для открытия того, кем он является на самом деле. Однако, как заметил Э. Фромм, со временем этот метод претерпел метаморфозу. Вместо того, чтобы давать возможность содержательно выразить находящиеся под запретом мысли, метод свободных ассоциаций обернулся «бесмысленной болтовней».

Благожелательное слушание пациента и повторение аналитиком в измененном виде сказанного больным стало преследовать противоположную цель, а именно — заставить человека забыть, кто он, а также осво-

бодиться от какого-либо напряжения и всякого чувства самости. Раскрывать душу перед специалистом по бессознательному вошло в моду и стало признаком хорошего тона. При этом перед психоаналитиком ставится задача, как можно убедительнее рассказать пациенту, что представляет собой нормальный человек (при молчаливом допущении критерия нормальности с точки зрения общества) и что в пациенте не в порядке, с тем чтобы помочь ему приспособиться и быть нормальным.

Подобная миссия психоанализа ведет к тому, что психоаналитик видит перед собой только и исключительно неприспособленного к жизни человека, но от него ускользает его целостность. Разумеется, лечение, ставящее своей целью социальное приспособление человека, может уменьшить страдания невротика до среднего уровня страдания, внутренне присущего конформизму. Однако, как считал Э. Фромм, в данном случае речь не идет ни об оптимальном развитии способностей человека, ни о реализации его индивидуальности, что является одной из главных целей гуманистического психоанализа.

Кроме того, в классическом психоанализе содержалась установка, в соответствии с которой пациент был объектом, а аналитик — своего рода сторонним наблюдателем, исследующим свободные ассоциации, сновидения и иной полученный от пациента материал. Все это не устраивало Э. Фромма, который со временем пришел к убеждению, что *вместо того чтобы оставаться наблюдателем и беспристрастным интерпретатором, психоаналитик должен стать участником живого процесса, подключиться к пациенту, быть вовлеченным и заинтересованным.*

Это не означает, что тем самым психоаналитик лишается возможности объективно относиться к пациенту. Напротив, психоаналитик остается объективным, если под объективностью понимается способность видеть пациента таким, каков он есть, а не таким, каким специалист по бессознательному хочет, чтобы он был. По убеждению Э. Фромма, *для психоаналитика быть объективным значит не только говорить с пациентом, уважительно относиться к нему, но и не требовать для себя ни восхищения со стороны пациента, ни его подчинения, ни даже его исцеления.* В своем искреннем желании помочь другому человеку психоаналитик действительно не должен хотеть чего-то для себя, т. е. его чувство собственного достоинства не пострадает, если в силу каких-либо причин у пациента не наступит улучшения, но он и не будет предаваться гордости по поводу своих достижений, если пациенту станет лучше.

Э. Фромм исходил из того, что практическая реализация идей гуманистического психоанализа предполагает такую подготовку аналитиков, при которой они могли бы видеть в пациенте прежде всего человека, а не просто «этого больного». Психоаналитики должны преодолеть «вещизм»,

т. е. представление о самих себе и о других как вещах, преодолеть безразличие и отчуждение от других людей, от природы и от самих себя.

С точки зрения Э. Фромма, конформистский психоанализ вовлечен во всеобщий процесс отчуждения. Психоаналитик воспринимает пациента в качестве вещи, состоящей из отдельных частей, которые сломались и требуют замены, подобно деталям автомобиля. Соответствующие поломки он называет симптомами и видит свою терапевтическую задачу в том, чтобы отремонтировать «сломанные детали». При этом он не рассматривает пациента как уникальное единство, которое можно понять полностью только в процессе тесной связи с ним, в акте сопереживания и любви.

В отличие от подобной терапевтической практики, *гуманистический психоанализ ориентирован на восприятие человека в качестве целостного существа*. Осуществление такого психоанализа означает способность аналитика к установлению сердечных связей со своим пациентом. Психоаналитик не должен смотреть на пациента, как на объект исследования и лечения. Он должен стать с ним единым целым и в то же время сохранить чувство объективности. Полное понимание происходящего — это не интерпретация, с помощью которой происходит описание пациента как объекта с различными неисправностями и объяснение причин их появления, а интуитивное постижение, возникающее у аналитика и, если анализ оказывается удачным, у пациента.

Если, как подчеркивал Э. Фромм, психоанализ будет развиваться в этом направлении, т. е. станет действительно гуманистическим, то он даст человечеству неисчерпаемые возможности для духовной трансформации и развития людей. Ведь *цель гуманистического психоанализа — раскрытие перед человеком правды о нем самом и активизация его внутреннего потенциала для того, чтобы он был самим собой, ориентировался в своем мышлении и поведении на такие ценности жизни, приоритетом которых является не иметь, обладать (знаниями, вещами, властью, другим человеком и т. д.), а быть продуктивным, добродетельным, любящим, жизнерадостным*.

Если же психоанализ останется крепко связанным с социальным пороком отчуждения, то, хотя он и сможет исправить ту или иную «поломку» человеческой психики, он будет при этом лишь инструментом по превращению человека в более автоматизированное, приспособленное, прилаженное к обществу отчуждения существо.

Для Э. Фромма психоаналитик — это не специалист по социальной адаптации, не наставник по приспособлению, а прежде всего и главным образом «целитель души». Придерживающийся гуманистических убеждений психоаналитик осуществляет такое лечение души, которое предполагает не только использование технических процедур, связанных с восстановлением здоровья пациента, но и проявление заботы о нем как о чело-



веке, способном вести достойный, более человечный образ жизни, чем тот, который свойственен хорошо приспособленным к большому обществу людям, считающимся нормальными, здоровыми.

Таким образом, гуманистический психоанализ отличается от классического психоанализа и его модификаций, ориентированных на приспособление человека к обществу, еще в одном существенном ракурсе. Этот ракурс обусловлен тем, что в рамках гуманистического психоанализа считается недостаточным одно лишь осознание человеком своих бессознательных влечений и причин возникновения болезни без последующего изменения его образа жизни.

Традиционно многие психоаналитики полагали, что осознание вытесненного бессознательного может дать терапевтический эффект. Это действительно может иметь место, особенно в тех случаях, когда пациент страдает от строго определенных симптомов, связанных с истерией и неврозом навязчивых состояний.

Однако на практике невозможно достичь длительного положительного эффекта у тех пациентов, страдания которых не ограничиваются подобными симптомами, а связаны с их характером и соответствующим образом жизни. Поэтому помимо осознания страданий пациента, понимания причин его страданий и путей, ведущих к освобождению от них, важно также осознание того, что для освобождения от страданий необходимо следовать определенным нормам и изменить существующий образ жизни.

В этом отношении доведенный до логического завершения метод выявления бессознательного может, по мнению Э. Фромма, «приблизить человека к состоянию просветления, выраженного в философском контексте дзена наиболее радикальным и реалистическим образом» [46, с. 269]. Не случайно он полагал, что изучение дзен-буддизма может оказаться благотворным для прояснения многих аспектов теории и практики психоанализа, поскольку изучение человеческой природы в теории и перевоплощение человека на практике — это то, что объединяет между собой психоанализ и дзен-буддизм.

В конечном счете гуманистический психоанализ придерживается установки, в соответствии с которой само по себе осознание причин заболевания без конкретных шагов к изменению жизненной ситуации остается теоретически необходимым, но практически неэффективным. Вот почему Э. Фромм называл свое учение не просто гуманистическим, а *радикальным гуманистическим психоанализом*.

## ФИЛОСОФСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ Г. МАРКУЗЕ

### Герберт Маркузе

В отличие от Э. Фромма, который, будучи по первоначальному образованию философом, впоследствии приобщился к психоанализу и занялся клинической практикой, Г. Маркузе был философствующим мыслителем, никогда не обращавшимся к терапевтической деятельности. Вместе с тем в центре его внимания находилось психоаналитическое учение З. Фрейда о человеке и культуре, в результате чего он не только предпринял дальнейшую разработку психоаналитических представлений о направленности развития человеческой цивилизации, но и подверг критике «ревизионистские концепции» К. Хорни и Э. Фромма. Кроме того, в конце 60-х гг. XX столетия взгляды Г. Маркузе на человека и культуру способствовали становлению идеологии бунтарского молодежного движения в США и странах Западной Европы, и он, подобно В. Райху, воспринимался в качестве одного из вдохновителей «сексуальной революции».

Во всяком случае выдвинутые им идеи в связи с переосмыслением тех психоаналитических тенденций, которые наметились в середине XX столетия, оказались в центре дискуссий ряда психоаналитиков, включая Э. Фромма. В связи с этим представляется целесообразным рассмотреть психоаналитических взглядов Г. Маркузе на человека, культуру и возможность развития нерепрессивной цивилизации.

Герберт Маркузе родился в Берлине 19 июля 1898 г. Изучал философию в Берлине и Фрейбурге. Закончил Фрейбургский университет и в 1922 г. стал доктором философии. На протяжении 20-х гг. занимался философскими исследованиями, особое внимание уделяя изучению трудов Гегеля, что впоследствии нашло свое отражение в публикациях «Онтология Гегеля и основание теории историчности» (1932), «Разум и революция. Гегель и возникновение социальной теории» (1941).

В начале 30-х гг. Г. Маркузе стал сотрудником Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, возглавляемом М. Хоркхаймером.

Именно в этом институте он познакомился с Э. Фроммом, психоаналитические идеи которого стимулировали его последующий интерес к психоаналитическому учению З. Фрейда о человеке и культуре. После эмиграции в США в 1934 г. он продолжил свою работу в Институте социальных исследований, который сперва перебазировался в Женеву, а затем — в Нью-Йорк. В США в этом институте осуществлялись исследования по социальной психологии, авторитарной личности и, работая с такими сотрудниками, как Т. Адорно, Л. Левенталь, Э. Фромм и М. Хоркхаймер, Г. Маркузе имел возможность ближе познакомиться с психоаналитическими идеями, поскольку его коллеги стремились включить психоанализ в социальную философию.

В личном плане отношения между Г. Маркузе и Э. Фроммом носили амбивалентный характер. Оба с уважением относились друг к другу, особенно на начальной стадии их сотрудничества. Со временем, после разногласий, которые обнаружились между М. Хоркхаймером и Э. Фроммом, что было связано с критикой последним сексуальной теории З. Фрейда, состоялся идейный спор между Г. Маркузе и Э. Фроммом. Оба обвиняли друг друга в непонимании основополагающих психоаналитических идей З. Фрейда. Выступив с критикой неофрейдистского ревизионизма, Г. Маркузе обвинил Э. Фромма в том, что принижение им роли сексуальности привело к смещению акцента с досублимированных на сублимированные проявления человека и что в процессе демонстрации «репрессивных черт интернализации» он фактически возродил «идеологию интернализации» [1, с. 275]. В свою очередь Э. Фромм подчеркнул, что Г. Маркузе, написавший о психоанализе больше, чем кто-либо из философов, продемонстрировал пример того, «как “философия психоанализа” может извратить психоаналитическую теорию» [2, с. 20].

Несмотря на резкую критику идейных позиций друг друга Г. Маркузе и Э. Фромм серьезно относились к тем публикациям, которые выходили из-под их пера. Известно, что в личной библиотеке Э. Фромма имелись работы Г. Маркузе. Известно и то, что в середине 60-х гг. Г. Маркузе просил Э. Фромма дать рецензию на свою книгу «Одномерный человек. Исследования по идеологии развитого индустриального общества» (1964). Вместе с тем амбивалентные отношения между ними сохранились до конца жизни, о чем свидетельствует одна из историй, имевшая место в 70-х гг.

По стечению обстоятельств, не зная того, они оба оказались не только в одном поезде, направлявшемся в Швейцарию, но и в одном купе. Э. Фромму показалось, что напротив него сидит Г. Маркузе, но он не заговорил с ним. Несколько дней спустя он рассказал об этом случае одному знакомому, который знал Г. Маркузе. Оказалось, что данный случай ему уже известен, поскольку Г. Маркузе в свою очередь рассказал ему о том, что ехал в одном купе с Э. Фроммом, но ни словом не обмолвился с ним.

В 1940 г. Г. Маркузе получил гражданство США. На протяжении нескольких лет работал в правительственных структурах, в частности в различных разведывательных службах. В 50-х гг. занимался исследовательской деятельностью в одном из центров Гарвардского университета и преподавал в Колумбийском университете. На протяжении последующих двух десятилетий он преподавал сперва в Калифорнийском университете, а затем в университете в Сан-Диего, где после выхода на пенсию оставался почетным профессором философии вплоть до смерти, наступившей 29 июля 1979 г. в Штарнберге.

Г. Маркузе опубликовал ряд работ, принесших ему широкую известность во многих странах мира: «Советский марксизм. Критическое исследование» (1958), «Одномерный человек» (1964), «Культура и общество» (1965), «Конец утопии» (1967), «Негация. Эссе по критической теории» (1968), «Опыт об освобождении» (1968), «Контрреволюция и восстание» (1972), «Эстетическое измерение. К критике марксистской эстетики» (1977) и др.

В психоаналитическом отношении наиболее значимыми являются такие его работы, как «Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда» (1956) и «Психоанализ и политика» (1968). И если во второй работе психоанализ рассматривался в контексте происходящих в мире политических событий и процессов, то в первой книге речь шла об авторской интерпретации концепции З. Фрейда о человеке и культуре в границах ее собственного социально-исторического содержания. Словом, в противоположность сформировавшемуся в то время неофрейдистскому направлению, представленному идеями К. Хорни, Г. С. Салливана, Э. Фромма и других психоаналитиков, критически настроенных по отношению к биологизму классического психоанализа и придерживающихся социокультурной ориентации, Г. Маркузе попытался восстановить «подлинное существо» теории З. Фрейда в ее философских основаниях и социологическом измерении.

### **Скрытая тенденция в психоанализе**

В своих концептуальных представлениях и терапевтических импликациях З. Фрейд исходил из того, что развитие культуры и человеческой цивилизации в целом основывается на обуздании инстинктов человека, на подавлении его влечений. Сексуальность, либидо постоянно приносятся в жертву культурному развитию. На этой основе осуществляется прогресс западной цивилизации с ее завоеванием природы и научно-техническими достижениями, предназначенными для удовлетворения материальных и духовных потребностей людей.

В то же время принесение в жертву природной сексуальности, подавление либидозных влечений ведут к таким последствиям, которые обо-

рачиваются для человека возникновением психических расстройств. И хотя З.Фрейд полагал, что подобное развитие человеческой цивилизации является неизбежным, в то же время он задавал вопрос о том, не в праве ли мы поставить диагноз, согласно которому «многие культуры или целые культурные эпохи (а возможно и все человечество) сделались “невротическими” под влиянием культуры?» [3, с. 133].

Как известно, З.Фрейд оставил данный вопрос открытым. Большинство последователей основателя психоанализа не только не пытались ответить на поставленный им вопрос, но и постарались обойти его вниманием, отождествив саму постановку подобного вопроса с метапсихологическими построениями, которые были осуществлены З.Фрейдом в работах позднего периода и которые нередко воспринимались аналитиками в качестве абстрактных концепций, не имеющих прямого отношения к терапевтической практике. Лишь некоторые психоаналитики, в частности Э.Фромм, предприняли попытку раскрытия существа патологии культуры. Однако в большинстве случаев психоаналитики предпочитали не углубляться в дебри метапсихологических построений З.Фрейда и сосредоточивали основное внимание на технических проблемах психоанализа, связанных с совершенствованием психоаналитических навыков работы с пациентами.

В противоположность подобной ориентации большинства психоаналитиков Г.Маркузе задался целью, направленной не на развитие самого психоанализа и тем более его техники, поскольку не был клиницистом, а на раскрытие *философии психоанализа*, которая, как он полагал, содержит скрытую тенденцию, включающую в себя представление о возможности развития *нерепрессивной цивилизации*. Если некоторые психоаналитики отвергали или игнорировали метапсихологию З.Фрейда, особенно его позднюю теорию влечений (борьбу между Эросом и влечением к смерти), то Г.Маркузе, напротив, рассматривал метапсихологические идеи классического психоанализа в качестве эвристически ценных, имеющих перспективное значение с точки зрения лучшего понимания отношений между сексуальностью и культурой, принципом удовольствия и принципом реальности, подавлением влечений человека в современном мире и возможностью развития нерепрессивной цивилизации.

В работе «Эрос и цивилизация» Г.Маркузе не касался понимания психоанализа как технической дисциплины, в которую он все более стал превращаться. Прежде всего и главным образом его интересовала теория классического психоанализа, что предполагало восприятие З.Фрейда в качестве одного из наиболее видных представителей философской традиции. В этом отношении Г.Маркузе не претендовал на улучшение или исправление базовых концепций основателя психоанализа. Его задача

состояла в раскрытии философских и социальных импликаций этих концепций. При этом он исходил из того, что «никакая терапевтическая аргументация не должна служить препятствием развитию теоретической конструкции, цель которой — не излечение отдельных болезней, а диагностика общего расстройства» [4, с. XXVII].

Обратившись к фрейдовскому пониманию отношений между принципом удовольствия и принципом реальности, Эросом и инстинктом смерти, Г. Маркузе показал, что в рамках классического психоанализа представляет собой модификация психического аппарата в цивилизации и каковы те изменения в направляющей системе ценностей, которые произошли в западной культуре. Он отметил то обстоятельство, что в процессе психоаналитической интерпретации принцип реальности не отменяет собой принцип удовольствия, а модифицирует его. Принцип реальности изменяет как форму, так и срок получения удовольствия, к которому стремится человек. Под его воздействием в человеческом существе развивается функция разума: животные побуждения превращаются в организованное Я, человек приобретает навыки по тестированию реальности и становится сознательным, способным к осуществлению рациональной деятельности.

Согласно З. Фрейду, вытеснение принципа удовольствия принципом реальности является одновременно и предпосылкой развития культуры, и значительным травматическим событием в филогенетическом и онтогенетическом развитии человека. Филогенетически оно впервые имело место в первобытной орде, где праотец монополизировал власть на получение удовольствия, в то время как онтогенетически оно повторяется каждый раз в раннем детстве человека, когда повиновение принципу реальности осуществляется под воздействием родителей или иных воспитателей. Психоаналитическое понимание смены принципа удовольствия принципом реальности состоит в том, что сперва речь идет о внешнем подавлении со стороны праотца как архетипа господства и родителей как воспитателей своего ребенка, а затем — об овнутрении, интроекции внешних предписаний вовнутрь психического аппарата, что предстает в форме *самоподавления подавленного индивида*, того самоподавления, которое обеспечивает сохранность существующих институтов господства и власти.

Поскольку принцип реальности должен каждый раз заново утверждаться в развитии человека, то это означает, по мнению Г. Маркузе, непрочность его триумфа над принципом удовольствия. По крайней мере, с точки зрения З. Фрейда, принцип удовольствия сохраняет свою значимость в вытесненном бессознательном и, стало быть, он продолжает существовать как в психике индивида, так и внутри самой цивилизации.

Такое понимание живучести принципа удовольствия наряду с господством принципа реальности позволяет говорить о том, что, *во-первых*,

в классическом психоанализе психическая динамика предстает как динамика цивилизации, а *во-вторых*, сила принципа удовольствия различными путями способна оказывать воздействие на саму реальность, стремящуюся вытеснить данный принцип. Не случайно основатель психоанализа неоднократно писал в различных своих работах о возвращении вытесненного и в жизни отдельного человека, и в истории развития человечества. Это означает, что возвращение вытесненного создает, по выражению Г. Маркузе, «табуированную, подпольную историю цивилизации, изучение которой открывает секрет как индивида, так и самой цивилизации» [5, с. 6].

В рамках классического психоанализа было осуществлено бескомпромиссное выявление репрессивного содержания достижений культуры. При этом З. Фрейд высказал такие соображения о неизменном подавлении сексуальности и агрессивности человека, в соответствии с которыми история развития цивилизации представлялась ареной постоянной борьбы между инстинктом жизни и инстинктом смерти, Эросом и Танатосом. Подобное видение отношений между подавлением и культурой воспринималось многими критиками классического психоанализа, включая психоаналитиков, предпринявших его ревизию, в качестве пессимистического взгляда на историю развития человеческой цивилизации. Именно под этим углом зрения К. Хорни и Э. Фромм, например, осуществили критическое переосмысление представлений З. Фрейда о человеке, усмотрев в них биологизаторскую тенденцию, не принимавшую в расчет специфику той или иной культуры и социальную организацию того или иного общества.

Казалось бы, в теории З. Фрейда действительно содержится установка, в соответствии с которой подавление сексуальных и агрессивных влечений человека является неизменным атрибутом развития культуры и, следовательно, нерепрессивная цивилизация в принципе невозможна. Однако, как считал Г. Маркузе, в теории основателя психоанализа содержатся также подрывающие такую позицию элементы, которые «разносят вдребезги доминирующую традицию в западном мышлении, заставляя думать о повороте в этой традиции» [6, с. 8].

О каких элементах, составляющих скрытую тенденцию психоанализа, идет речь?

Г. Маркузе усматривает их в психоаналитическом понимании бессознательного как самого глубокого и древнего слоя психики личности, памяти как хранилища истины бессознательного и опыта прошлого счастья, а также фантазии, восстающей против установленного репрессивного порядка реальности.

Бессознательное характеризует собой стремление к целостному удовлетворению желаний человека, предполагающему отсутствие репрессии. Оно хранит память о прошлой свободе, о том состоянии, когда целостное

удовлетворение не табуировалось сознанием. В этом отношении прошлое постоянно напоминает о себе и бросает вызов будущему.

Память является наиболее важной способностью познания и предстает в психоанализе в качестве терапевтического средства. Однако, как считал Г. Маркузе, *память – нечто большее, чем терапевтическое средство*. Ее истинная ценность состоит в специфической функции сохранять перспективы и возможности, не до конца использованные человеком или отвергнутые им в процессе своего развития как социально и культурно недопустимые. Но, если в прошлом возможности удовлетворения желаний были реализованы хотя бы частично, то они никогда не забываются полностью. Будучи ограниченной принципом реальности, познавательная функция памяти хранит в глубинах бессознательного опыт прошлого и пробуждает желание воссоздать предшествующее состояние, при котором могло иметь место целостное удовлетворение. *Путем психоаналитического освобождения памяти обретает свою действительность повторное познание запрещенных образов и инфантильных побуждений*.

Освобождение памяти человека от навязанных цивилизацией запретов идет рука об руку с возрождением фантазии, которая восстает против репрессивного порядка. Психические способности фантазии извлекаются из сферы мечты и вымысла, тем самым открывая простор для воспроизведения прошлой свободы. Обращаясь к содержанию фантазии, психоанализ выявляет истину прошлого, которая не только не совпадает с границами настоящего, но и готова их преступить.

По убеждению Г. Маркузе, в конечном счете психоаналитическая теория приводит к таким открытиям, благодаря которым освобождение прошлого должно вести не к примирению с настоящим, где наблюдается постоянная репрессивность и превалирует рациональность подавленного индивида, а к восстанию против такого настоящего. Стало быть, *ориентация на прошлое оказывается такой регрессией, которая становится не чем иным, как движущей силой, определяющей направление прогресса и задающей ориентацию на будущее*. Оживление прошлого, поиск утраченного становятся средством достижения освобождения в будущем. Именно под таким углом зрения видится Г. Маркузе скрытая тенденция в психоанализе, которая открывает перспективу для возможности создания нерепрессивной цивилизации.

### **Принцип производительности и прибавочная репрессия**

В статье «Формулировка двух принципов психического процесса» (1911) З. Фрейд ввел в структуру своего учения о влечениях и психическом аппарате психоаналитическое значение внешней реальной жизни для невротика и человека вообще. В соответствии с изложенными в дан-



ной статье взглядами, первичные проявления бессознательных процессов осуществляются в психике человека под воздействием принципа удовольствия, поскольку все душевные движения направлены главным образом на получение удовольствия. Психическая деятельность отвращается от всего того, что может причинить неудовольствие.

Вместе с тем психический аппарат вынужден считаться с реальными отношениями внешнего мира и человеку приходится сталкиваться с новым принципом душевной деятельности, охватывающим не только то, что приятно, но и то, что реально, даже если это неприятно. Исходя из подобного понимания функционирования психики, З. Фрейдом был признан действительным, наряду с принципом удовольствия, и принцип реальности.

С психоаналитической точки зрения воспитание является побудительным средством преодоления принципа удовольствия для замены его принципом реальности. По мере развития ребенка и формирования личности принцип удовольствия отходит на задний план, уступая место принципу реальности. Вместе с тем это не означает, что у взрослого человека принцип удовольствия исчезает бесследно. По убеждению З. Фрейда, замена принципа удовольствия принципом реальности не означает устранение или уничтожение принципа удовольствия как такового. Скорее, данная замена ведет к укрыванию его. «Отказываются от минутного, опасного по своим последствиям удовольствия, чтобы получить позже на новом пути иное, более надежное» [7, с. 240].

Подобное понимание существа принципа удовольствия и принципа реальности стало преобладающим в классическом психоанализе. Вместе с тем по мере развития теории и практики психоанализа некоторые психоаналитики стали утверждать, что выдвинутое З. Фрейдом понятие «принцип реальности» основывается на биологически обусловленных влечениях человека и игнорирует исторический контекст внешнего мира, связанный со специфической социокультурной организацией действительности. Не случайно в классическом психоанализе репрессивность как таковая, служащая подавлению природных влечений человека, рассматривается в качестве неизбежной составляющей функциональной деятельности культуры вообще.

Г. Маркузе признавал справедливость подобной критики фрейдовского понимания принципа реальности. Однако он считал, что данная критика не затрагивает выявленной З. Фрейдом истины, состоящей в том, что в основе всех исторических форм принципа реальности, возникающих в результате развития человеческой цивилизации, находится репрессивная организация инстинктов человека. И если некоторые психоаналитики социокультурной ориентации говорили о «внеисторичности» фрейдовского принципа реальности, то в понимании Г. Маркузе историческое

содержание данного принципа и сопровождающей его репрессивности может быть выявлено путем развертывания скрытой в психоаналитической теории тенденции, вследствие чего становится очевидным, что исторические процессы выглядят у З. Фрейда вполне естественными, сопряженными с биологическими процессами.

Для разъяснения своей мысли Г. Маркузе прибегнул к удвоению понятий, поскольку полагал, что использованные З. Фрейдом термины не обеспечивают адекватного различия между биологическими инстинктами и их социоисторическими превращениями. С этой целью он ввел такие понятия, как «прибавочная репрессия» («дополнительное подавление») и «принцип производительности».

*Прибавочная репрессия* – это ограничения, налагаемые социальной властью. Если основное подавление влечений человека служит его «окультуриванию» в процессе развития индивида и предназначено для формирования человечества в цивилизованной форме, то прибавочная репрессия связана с дополнительным подавлением, обусловленным наличием специфических властных структур и институтов патриархального общества.

*Принцип производительности* – это превалирующая историческая форма принципа реальности, предопределенная рациональностью господства, которое отличается от рационального использования власти. Если рациональное использование власти присуще любому общественному разделению труда, осуществляемому во благо всех членов общества, то рациональность господства направлена на поддержание привилегий особой группы или отдельного человека, в результате чего оно оказывается не чем иным, как иррациональным принуждением по отношению к другим группам или членам общества.

В понимании Г. Маркузе различные типы господства над человеком и природой находят свое отражение в различных исторических формах принципа реальности, которые обуславливают соответствующую степень и объем подавления в зависимости от преобладания частной или коллективной собственности, ориентации общественного производства на прибыль или индивидуальное потребление. Те или иные формы принципа реальности воплощаются в системе соответствующих институтов, ценностей и отношений, под воздействием которых происходит изменение мышления и поведения людей. Любая форма принципа реальности предполагает наличие репрессивного контроля над влечениями человека, однако специфические исторические институты вносят дополнительный контроль над ними, в результате чего возникает прибавочная репрессия.

В конечном счете основное подавление и прибавочная репрессия оказываются настолько переплетенными между собой в истории цивилизации, что нет ничего удивительного в том, что чаще всего исследователи не видят

различий между ними. Между тем *прибавочная репрессия связана с институтами и структурами не принципа реальности вообще, а вполне определенного принципа реальности, который можно назвать принципом производительности.*

В представлении Г.Маркузе принцип производительности характерен для общества потребления. Под его воздействием общество расслаивается в соответствии с различными видами экономической деятельности, социальный труд оказывается под контролем, люди начинают выполнять заданные им функции и тем самым отчуждаются друг от друга. Лишенный радости отчужденный труд оказывается противоположным принципу удовольствия, либидо человека переключается на выполнение одобренных обществом инструментальных задач, в результате чего его деятельность оказывается не совпадающей с внутренними способностями и желаниями. Словом, при господстве принципа производительности тело и душа становятся не чем иным, как инструментами отчужденного труда, и имеет место непримиримый конфликт «не между работой (принципом реальности) и Эросом (принципом удовольствия), а между Эросом и отчужденным трудом» [8, с. 41].

Говоря о специфике принципа производительности, Г.Маркузе пришел к выводу, в соответствии с которым господство данного принципа в обществе потребления приводит к социально необходимой *десексуализации тела*. Такая десексуализация обусловлена временным и пространственным ограничением либидо, когда во временном отношении проявление сексуальности сокращается и подчиняется темпу отчужденной деятельности, а в пространственном отношении либидо сосредоточивается в одной части тела, в то время как другие его части оказываются предназначенными для использования в качестве инструмента труда.

Под руководством принципа производительности общество использует сексуальность лишь в качестве средства достижения полезных целей, таких как деторождение, продолжение человеческого рода. Все иные виды сексуальности подпадают под категорию перверсий, поскольку в них сексуальность является самоцелью. И коль скоро перверсные либидозные отношения выходят за пределы принципа производительности, то общество осуждает их. Осуждение и подавление перверсий во имя усиления господства рациональности и власти осуществляется также потому, что, являясь, по выражению Г.Маркузе, «символами разрушительной силы», представляющей собой «единство свободы и счастья», они подрывают устои общества и ставят под угрозу превалирование принципа производительности.

Выявляя специфику принципа производительности и прибавочной репрессии, Г.Маркузе обратился к идеям и гипотезам З.Фрейда, относящимся не только к онтогенетическому, но и филогенетическому развитию человека. Наряду с психоаналитическим пониманием либидо, взаимоотношений между Оно, Я и Сверх-Я, а также взаимосвязей между Эросом

и инстинктом смерти, он рассмотрел филогенетическую гипотезу об отцеубийстве в первобытной орде и архаическом наследии, предопределившем направленность развития человеческой цивилизации и ее репрессивный характер. С его точки зрения, выдвинутая З. Фрейдом филогенетическая гипотеза способствовала пониманию того, что зрелая цивилизация все еще отмечена печатью архаической психической незрелости, в результате чего индивиду приходится сталкиваться с возвращением вытесненно и испытывать бессознательное чувство вины за поступки, которые он лично не совершал.

На основе данной гипотезы становится более понятной и трансформация принципа удовольствия в принцип производительности, та трансформация, благодаря которой деспотическая монополия отца превратилась в ограниченную власть, проявляющуюся в сферах образования и экономики. Так, некогда имевшее место господство отца переросло сферу личных отношений и создало общественные институты, упорядочивающие удовлетворение растущих потребностей человека. И в то же время развитие этих институтов подрывает, как полагал Г. Маркузе, фундамент цивилизации, в которой господствует принцип производительности.

З. Фрейд исходил из того, что развитие цивилизации связано с сублимацией либидо. Но так как сублимация представляет собой десексуализацию, то это означает, что по мере развития цивилизации происходит сужение поля действия сексуальности и высвобождение склонности человека к разрушению. *Создающий культуру десексуализированный Эрос как бы освобождает разрушительные импульсы и, следовательно, агрессивные влечения человека способствуют движению цивилизации к саморазрушению.*

Эта мысль была выражена З. Фрейдом в его работе «Я и Оно» (1923), когда он подчеркнул, что отказ от сексуальных целей (десексуализация) связан с перестройкой либидо в Я, которое, десексуализируя или сублимируя либидо Оно, «работает против целей Эроса, начинает служить вражеским первичным влечениям» [9, с. 380]. Развитие данной мысли нашло свое продолжение в его книге «Недовольство культурой» (1930), где основатель психоанализа недвусмысленно писал о том, что «агрессивное стремление является у человека изначальной, самостоятельной инстинктивной предрасположенностью» и что вследствие изначальной враждебности людей к культуре и «природной неприязни людей к труду» культурному сообществу «постоянно угрожает распад» [10, с. 80, 107, 115].

Г. Маркузе соглашался с тем, что основанная на принципе производительности цивилизация подрывает собственные основания. Однако он высказал ряд возражений против той аргументации, которая приводилась З. Фрейдом. Прежде всего он считал, что не всякий труд предполагает десексуализацию и не всякий труд неприятен для человека. Так, под-

линно художественная деятельность является таким видом труда, который направлен на нерепрессивные цели и может доставлять удовольствие человеку, причем применительно к данному виду труда термин «сублимация» требует значительной модификации. Кроме того, налагаемые культурой запреты направлены на агрессивные и разрушительные побуждения человека и, следовательно, в определенной степени они оказывают содействие Эросу. Наконец, трудовая деятельность связана с социальным использованием агрессивных побуждений человека и в этом отношении она может быть рассмотрена как служащая силам Эроса.

Таким образом, психоаналитическую теорию влечений необходимо освободить, как считал Г.Маркузе, от ориентации на принцип производительности, что откроет перспективу для рассмотрения возможности развития нерепрессивной цивилизации. Для этого важно провести *различие между филогенетически необходимым подавлением и прибавочной репрессией* и исходить из того, что «внутри целостной структуры подавляемой личности доля прибавочного подавления отражает специфические общественные условия, в которых реализуются специфические интересы господства» [11, с.86].

В понимании Г.Маркузе диалектика цивилизации такова, что рациональность подавления влечений человека с точки зрения развития культуры и превалирование принципа производительности в индустриальной цивилизации сами по себе ведут к качественному изменению человеческих потребностей и жизни в целом:

- рационализация труда высвобождает энергию для достижения целей, связанных со свободной игрой человеческих способностей;
- технологизация труда сокращает время, необходимое для производства предметов потребления, и освобождает его для удовлетворения потребностей, выходящих за пределы материальной нужды;
- индустрия времяпровождения ослабляет сексуальные табу;
- рациональность прогресса повышает иррациональность его организации;
- поддерживающие принцип производительности затраты становятся все менее необходимыми;
- создаются условия, при которых подрываются основания принципа производительности.

Если говорить о происходящих в индустриальной цивилизации изменениях в психоаналитических понятиях, то они, по мнению Г.Маркузе, сопровождаются тем, что взаимодействие Оно, Я и Сверх-Я «окаменевают в автоматических реакциях», а Я сжимается до такой степени, что многообразные антагонистические процессы между этими инстанциями психического аппарата не могут развернуться в той классической форме, о которой писал З.Фрейд.

Основатель психоанализа полагал, что между принципом удовольствия и принципом реальности существует неизбежный конфликт. Отсюда напрашивался вывод об извечности борьбы между проявлением и подавлением сексуальности, стремлением к агрессивности и сдерживанием ее, Эросом и инстинктом смерти. Отсюда логически вытекала и установка, в соответствии с которой человеческая цивилизация всегда оказывается репрессивной, стремящейся к подавлению сексуальных и агрессивных влечений человека.

Акцентируя внимание на этом аспекте размышлений З. Фрейда о человеке и культуре, Г. Маркузе тем не менее исходил из того, что развитие психоаналитической теории инстинктов оставляет возможность поставить под сомнение постулированную в классическом психоанализе неизбежность конфликта между принципом удовольствия и принципом реальности.

С точки зрения Г. Маркузе, прогресс западной цивилизации осуществлялся под воздействием специфического принципа реальности, а именно принципа производительности. Навязанные данным принципом потребности человека во многом определялись господством и отчуждением, имевшим место в социальной организации труда. Но со временем направляемый принципом производительности прогресс цивилизации достиг такого уровня, когда социальная необходимость в расходовании энергии влечений на отчужденный труд значительно сокращается. И если до сих пор наблюдается репрессивная организация инстинктов, то она уже обусловлена не столько борьбой за существование, сколько интересами господства.

Во всяком случае исторический процесс ведет к устареванию инстинктов принципа производительности, а следовательно, к освобождению инстинктов от ограничений, налагаемых данным принципом. Возникает *реальная возможность упразднения прибавочной репрессии*, что может привести к поглощению деструктивности сексуальностью или нейтрализации ее усиливающимся либидо. Причем подобное видение возможности развития нерепрессивной цивилизации вытекает, по мнению Г. Маркузе, не только из исторических условий «устаревания» принципа производительности, но и из допущения такого исторического превращения инстинктов, которое позволяет говорить о нерепрессивном их развитии. Последнее обстоятельство связано с адекватным пониманием теории инстинктов З. Фрейда, предполагающим критику утвердившегося принципа реальности (в данном случае принципа производительности) во имя принципа удовольствия и переоценку антагонистического отношения между этими измерениями человеческого бытия.

В конечном счете *Г. Маркузе выдвинул гипотезу о возможности развития нерепрессивной цивилизации, основываясь не только на исторической ограниченности принципа производительности, но и на скрытых элементах, содержащихся*

*в теории инстинктов З. Фрейда.* Речь шла не только о признании основателем психоанализа историчности развития инстинктов человека, но и о специфических психических силах, остающихся свободными от принципа реальности даже в условиях подавления сексуальности и агрессивности.

В классическом психоанализе эти психические силы связаны с деятельностью бессознательного, особенно с той психической реальностью, которая оказывается действенной, противостоящей принципу реальности в сфере фантазии и утопии. Именно к данной психической деятельности и обратился Г. Маркузе, полагавший, что гипотеза нерепрессивной цивилизации связана прежде всего и главным образом с возможностью нерепрессивного развития либидо в условиях зрелой человеческой цивилизации.

### **По ту сторону принципа реальности**

При рассмотрении двух принципов психической деятельности З. Фрейд обратил внимание на живучесть источников удовольствия и на трудности, испытываемые человеком при необходимости отказа от них. Одновременно основатель психоанализа подчеркнул важное значение для жизнедеятельности человека сферы фантазии, оказывающейся подчас едва ли ни единственным прибежищем для индивида, где он может выйти из-под власти принципа реальности и реализовать ту свободу, которую утратил в результате подавления своих природных влечений. По этому поводу он писал: «При введении принципа реальности один род умственной деятельности должен был отщепиться; он был свободен от исследования действительности и подчинялся только принципу удовольствия. Это то, что называется фантазией, которая зарождается вместе с играми детей и, продолжая жить в мечтаниях, отказывается опираться на действительность» [12, с. 239].

В понимании З. Фрейда фантазия обладает собственной ценностью, поскольку позволяет человеку оставаться, вопреки действию принципа реальности, тем существом, которое хотя бы в своем воображении может руководствоваться принципом удовольствия. Если в действительной жизни человеку приходится считаться с существующей реальностью и отказываться от получения сиюминутного наслаждения, то в своих фантазиях он может быть попеременно и животным, идущим на поводу своих природных инстинктов, и цивилизованным существом, сублимирующим сексуальность в социокультурную деятельность.

Эта особая сфера психической деятельности как раз и привлекла внимание Г. Маркузе, поскольку в ней реализуется свобода от подавления и существуют возможности для неограниченного удовлетворения желаний человека. По его собственному выражению, «фантазия играет важ-

нейшую роль в психической структуре в целом: она связывает глубочайшие слои бессознательного с высшими продуктами сознания (искусство), мечту с реальностью; она сохраняет архетипы рода, незбылемые, но вытесненные представления коллективной и индивидуальной памяти, табуированные образы свободы» [13, с. 143–144].

Для Г. Маркузе заслуга З. Фрейда состояла вовсе не в том, что он привлек внимание исследователей к сфере фантазии. Задолго до основателя психоанализа фантазия не только признавалась важной составной частью мыслительного процесса, но и рассматривалась с точки зрения ее истинной ценности. То новое, что было привнесено З. Фрейдом в понимание роли фантазии в жизнедеятельности человека, заключалось в другом, а именно в том, что он установил органическую связь между фантазией и принципом удовольствия, показал *большое значение сексуальности для функционирования фантазии*.

Человек обладал способностью к фантазированию (воображению) до того, как стал личностью, руководствующейся в своей деятельности принципом реальности. После того, как в нем возобладали разум, способствующий подавлению, вытеснению природных влечений, фантазия отступила на задний план перед натиском реальности. Однако она сохранила свою прежнюю структуру и память о филогенетическом и онтогенетическом прошлом, когда человек находился под властью принципа удовольствия. Причем, как считал Г. Маркузе, по мере подавления сексуальности и санкционированного проявления ее под эгидой принципа реальности фантазия как особая психическая деятельность стала утверждать себя нередко в противостоянии нормальной сексуальности, но не в перверсных проявлениях, а в форме эротического наслаждения, достигаемого путем удовлетворения без подавления.

З. Фрейд учитывал возможность фантазийного проявления эротического наслаждения. Но он соотносил ее с регрессией филогенетического или онтогенетического характера. Свободное, нерепрессированное проявление сексуальности оказывалось возможным или на доисторической ступени развития человечества, или на начальных догенитальных этапах развития ребенка. И если для основателя психоанализа действие нерепрессированного принципа реальности соотносилось исключительно с прошлым человеческого рода или индивида, то Г. Маркузе усматривал перспективу действенности подобного принципа в будущем.

Размышления Г. Маркузе о перспективной функции фантазии в какой-то степени совпадали с идеями К. Г. Юнга о воображении, как психической деятельности, ориентированной в будущее. Подобное понимание воображения лежало в основе метода активного воображения, разрабатываемого в рамках аналитической психологии. Но, если К. Г. Юнг предупреждал



о тех опасностях, с которыми аналитик может столкнуться при использовании метода активного воображения в процессе терапии, когда архетипы коллективного бессознательного могут затопить сознание человека и привести его к окончательному разрыву с реальностью, то Г. Маркузе не только не обратил внимание на подобную опасность, но и вообще не принял в расчет возможные негативные последствия активизации психической деятельности, связанной с фантазией и воображением.

Для Г. Маркузе наибольший интерес представляла *критическая функция фантазии*. Ему импонировала именно эта составляющая метапсихологии З. Фрейда, которая была нивелирована, на его взгляд, в аналитической психологии К. Г. Юнга. Во всяком случае перспективная ценность воображения и фантазии рассматривались им под этим углом зрения. «Истинная ценность воображения распространяется не только на прошлое, но также и на будущее: свобода и счастье, живущие в его формах, притязают на историческую реальность. В этом отказе принять ограничения, налагаемые на свободу и счастье принципом реальности, как окончательные, в отказе забыть о том, что возможно, и заключается критическая функция фантазии» [13, с. 152].

Таким образом, опора на фантазию и воображение, выступающие в форме *Великого отказа*, т. е. своеобразного *протеста против прибавочной репрессии*, стала отправной точкой размышлений Г. Маркузе о нерепрессированном развитии инстинктов в зрелой цивилизации.

Термин «Великий отказ» был позаимствован им из философии А. Уайтхеда, который соотносил «Великий отказ» с первичной эстетической характеристикой, способствующей пониманию того, что неверное в отношении действительного факта какое-то высказывание может оказаться истинным в качестве эстетического достижения. Но он использовал выражение «Великий отказ» для того, чтобы, с одной стороны, подчеркнуть критический смысл фантазии, не смиряющейся с принципом реальности, а с другой стороны, проиллюстрировать необходимость отрицания принципа производительности как не противоречащего прогрессу сознательной рациональности, но, напротив, совпадающему с ним. Что касается эстетической составляющей Великого отказа, то она была включена в концептуальные размышления Г. Маркузе в форме доказательства внутренней связи между эстетическим измерением реальности и удовольствием, чувственностью, свободой, которые могут быть основой нерепрессивной цивилизации.

Г. Маркузе считал, что развитие принципа производительности способствовало усилению расхождения между архаическим бессознательным и сознательными процессами в человеке. Оно также привело к расхождению между реальным состоянием и потенциальными возможностями

человека. Вместе с тем человечество движется в таком направлении, когда возможен новый поворот в преобразовании инстинктов. В процессе этого преобразования действующим лицом становится не человек, наделенный животными инстинктами, как это имело место в прошлом, а рационально мыслящий, сознательный человек, использующий окружающий его мир для самореализации собственных возможностей. Поворотный пункт преобразования инстинктов оказывается не регрессией к первоначальному состоянию, а прогрессивным развитием рациональной организации высокоразвитого общества, в рамках которого становится возможным освобождение от власти отчужденного труда и нерепрессивное, свободное от прибавочного подавления проявление инстинктов.

Власть принципа производительности привела к такому развитию цивилизации, где критерием уровня жизни стали телевизоры, автомобили и другие предметы потребления, погоня за которыми оправдывает необходимость прибавочной репрессии. За пределами власти данного принципа уровень жизни определяется другими критериями, прежде всего всеобщим удовлетворением основных человеческих потребностей и свободой от вины и страха. При чем свобода от вины и страха понимается с точки зрения освобождения человека как от внешних, так и от внутренних диктатов.

Размышления Г. Маркузе о жизни человека за пределами принципа производительности основывались на предположении, что в условиях зрелой цивилизации созданное людьми материальное и интеллектуальное богатство может быть использовано для удовлетворения их потребностей без наличия институтов и отношений господства. При таком состоянии общественного устройства механизация и рационализация труда будут способствовать уменьшению расхода количества энергии инстинктов на необходимую деятельность (неотчужденный труд), что приведет к крушению системы репрессивных ограничений. Это означает, что *ранее существовавший антагонизм между принципом удовольствия и принципом реальности утратит свою силу*. Более того, в условиях зрелой цивилизации возникнет перевес в пользу принципа удовольствия, в результате чего произойдет высвобождение Эроса и инстинкта жизни, которые будут превалировать в жизнедеятельности человека.

По мысли Г. Маркузе, за пределами принципа производительности открывается такой простор для работы воображения, который становится питательной почвой для *возникновения потребности в новом принципе реальности*. Освобожденная от институтов власти производительность лишается своей репрессивной функции и способствует свободному развитию потребностей человека. Появившееся свободное время и неизрасходованная на необходимый труд энергия человека могут быть исполь-

зованы для «свободной игры» человеческих способностей вне господства отчужденного труда. «Область за пределами труда означает свободу и самореализацию и формирует условия человеческого существования, отрицающего принцип производительности. Это отрицание упраздняет рациональность господства и сознательно “дереализует” построенный ею мир, переосмысливая последний в свете рациональности удовлетворения» [14, с. 161].

Подобное видение возможностей развития нерепрессивной цивилизации привело Г. Маркузе к выдвиганию постулата о грядущем *изменении динамики инстинктов*. Направленность этого изменения обусловлена тем, что за пределами принципа производительности теряют свое бывшее значение как его производительность, так и его культурные ценности. Имевшая ранее место борьба за существование становится не чем иным, как борьбой против каких-либо ограничений свободной игры человеческих способностей. Контроль над инстинктами, который ранее осуществлялся под воздействием принципа производительности, оказывается не только обременительным, но и исторически изжившим себя. Переориентация борьбы за существование приводит к радикальному изменению динамики инстинктов, что имеет далеко идущие последствия, касающиеся структуры психики человека и полного переустройства его бытия.

Во всяком случае речь может идти, как полагал Г. Маркузе, о возобладании нового принципа реальности, *сексуализации человеческого тела и отношений между людьми*, восстановлении ранее подвергнутого репрессии права на удовлетворение, изменении равновесия между Эросом и инстинктом смерти, угасании в инстинктах тех консервативных тенденций, о которых З. Фрейд писал в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920).

### **Архетипы существования в нерепрессивной цивилизации**

В «Лекциях по введению в психоанализ» (1916/1917) З. Фрейд писал о том, что хотя в процессе развития цивилизации на смену принципа удовольствия пришел принцип реальности, тем не менее отказ от удовольствия всегда давался человеку с трудом и он совершался не без определенного возмещения. В качестве замещения человек сохранил в себе душевную деятельность, в которой допускалось дальнейшее существование всех оставленных источников наслаждения и путей их получения. Речь идет о фантазии, где человек «наслаждается свободой от внешнего принуждения, от которой он давно отказался в действительности» [15, с. 238].

Создание душевной области фантазии З. Фрейд сравнивал с организацией заповедников и национальных парков, сохраняющих свое прежнее состояние, которое в других местах принесено в жертву необходимости,

обусловленной требованиями земледелия, промышленности, транспорта, бурное развитие которых изменило до неузнаваемости первоначальный облик земли. Как в заповедниках и национальных парках человек может насладиться первозданной природой, отрешившись от окружающей его цивилизации, в рамках которой ему приходится постоянно пребывать, так и в фантазии он может получить воображаемое удовлетворение честолюбивых, эгоистических, эротических желаний, подавляемых и вытесняемых разумом в реальной жизни.

Но, если заряженность фантазии энергией (чаще всего энергией либидо) повышается настолько, что она становится излишне требовательной, порождающей стремление к практической реализации, то возникает конфликт между ней и Я. Возврат либидо к фантазии становится переходной ступенью на пути образования невротических симптомов, поскольку, с точки зрения З. Фрейда, фантазия обладает психической реальностью, а в мире неврозов решающей является именно психическая реальность.

Поскольку Г. Маркузе не был клиницистом, то его не интересовала проблематика, связанная с рассмотрением отношений между фантазией и образованием невротических симптомов, возникновением психических расстройств. Но его привлекли размышления З. Фрейда о фантазии как психической деятельности, в которой сохраняется свобода человека от действия принципа реальности (сознания, разума) и возможность следования принципу удовольствия (бессознательным влечениям).

Именно под этим углом зрения он и оценивал скрытую тенденцию его теории инстинктов, соотнося с ней возможность развития нерепрессивной цивилизации. Поэтому нет ничего удивительного в том, что рассмотрение З. Фрейдом фантазии как несовместимой с разумом было воспринято Г. Маркузе в плане включения основателя психоанализа в давнюю историческую традицию, в соответствии с которой власть репрессивного разума не считалась полной, а стремление человека к целостному самоосуществлению соотносилось с фантазией, в рамках которой противоречащие разуму образы свободы становятся рациональными, а инстинктивное удовлетворение обретает свое собственное достоинство.

Для Г. Маркузе представляли интерес прежде всего символы и архетипы, находящие отражение в фольклоре, литературе, искусстве и сохраняющие свою ценность в фантазиях, воображении человека. Поэтому он попытался рассмотреть некоторые символы и архетипы, которые привлекли его внимание с точки зрения выявления их исторической истинности и приемлемости в качестве возможных ориентиров развития нерепрессивной цивилизации.

С этой целью он обратился к «культурным героям», находящимся в воображении человека в качестве символов того или иного пути разви-

тия человечества. Так, *Прометей* рассматривался им как «герой-архетип принципа производительности», *Пандора* – как женское олицетворение сексуальности и наслаждения. И если Прометей, выступающий в качестве культурного героя тяжелого труда, знаменовал собой прогресс, достигаемый путем подавления природных влечений, то Пандора, наделенная красотой и в то же время несущая на себе печать разрушения и проклятия, оказалась роковой женщиной в прометеевском мире труда. Отсюда проистекало позитивное отношение к образу Прометея, предопределившему направленность развития человеческой цивилизации, управляемой принципом производительности, и негативное отношение к сексуальности, подлежащей отрицанию и запрету, если она не соотносилась с продолжением человеческого рода.

Наряду с этими архетипами в истории существовали и иные символы, не связанные, как Прометей, с тяжелым трудом. Имелись такие фигуры, как *Орфей* и *Нарцисс*, которые хотя и не стали героями западной цивилизации, тем не менее воплощали в себе образ радости, покоя, умиротворения и удовлетворения.

С точки зрения Г. Маркузе именно данные фигуры стали теми символами, которые олицетворяли собой иной принцип реальности по сравнению с прометеевским принципом производительности. В жизни этих фигур на переднем плане выступал вовсе не подневольный труд как олицетворение господства принципа производительности. Для них более важными были такие составляющие их бытия, как песня, созерцание красоты, игра, чувственность. Они восставали против культуры, покоящейся на отречении от удовольствия и ориентированной на тяжелый труд. Их жизнь служила примером оправдания удовольствия, ухода от времени, забвения смерти. «В образах Орфея и Нарцисса примиряются Эрос и Танатос. Они возвращают опыт мира, который не завоевывается, а освобождается, опыт свободы, которая должна пробудить силу Эроса, связанного репрессивными и окаменевшими формами отношений между человеком и природой. Эта сила несет не разрушение, а мир, не страх, а красоту» [16, с. 168].

*Орфический и нарциссический опыт мира* выходят за пределы того опыта, который стал превалирующим в западной цивилизации и который включал в себя ориентацию на принцип производительности. Орфико-нарциссические образы проникнуты пафосом поэзии, поэтического отношения к природе и человеку, в результате чего преодолевается противоположность между объектом и субъектом. Основным мотивом их жизни является любовь ко всему живому и неживому. Причем их любовь является свободной, неподвластной репрессивному давлению принципа производительности. Более того, *любовь Нарцисса – это протестная любовь, выходящая за рамки узаконенных форм проявления Эроса* и подлежащая наказанию

в прометеевском мире труда, что нашло свое воплощение в мифе о превращении прекрасного юноши, отвергнувшего любовь нимфы и очарованного отражением в воде мужского лица, в окаменевший цветок.

Следует отдать должное тому, что Г. Маркузе вышел за рамки привычного понимания образа Нарцисса как себялюбца, отрешенного от мира и погруженного в восхищенное любование своим собственным отражением в зеркале воды. Он специально подчеркнул то обстоятельство, что Нарцисс не знал, кому принадлежит восхитивший его образ, и что символ Нарцисса и термин «нарциссический» используются им в ином значении, чем это имело место в работах З. Фрейда. В этом отношении размышления Г. Маркузе о символе Нарцисса сводились к утверждению того, что этот *герой отверг не Эрос как таковой, а лишь одно проявление его ради другого* и что приведшая к смерти эротическая установка не порвала его связь с жизнью, поскольку и после смерти он продолжал жить в образе нарцисса — цветка, названного его именем.

*Образы Орфея и Нарцисса воспринимались Г. Маркузе в качестве символов нерепрессивного эротического отношения к реальности.* Но коль скоро он почерпнул их из мифологии и искусства, а не из теории либидо З. Фрейда, о чем свидетельствует его предупреждение об ином, по сравнению с психоаналитической трактовкой, использовании термина «нарциссический», то напрашивается вопрос о соотносительности его размышлений о нерепрессивной цивилизации с теми скрытыми элементами, которые содержались в работах основателя психоанализа. Оказывается в действительности такая соотносительность имела место не только при рассмотрении им возможности реализации нового принципа реальности, предполагающего примирение с принципом удовольствия, но и при раскрытии исторической ценности образа Нарцисса как символа нерепрессивного эротического отношения к реальности.

В самом деле, при обсуждении возможностей развития нерепрессивной цивилизации Г. Маркузе апеллировал к фрейдовскому пониманию «первичного нарциссизма», представление о котором в скрытом виде содержалось в книге основателя психоанализа «Тотем и табу» (1913), эксплицитно было сформулировано в его работе «О нарциссизме» (1914), где им было проведено различие между «Я-либидо» и «объект-либидо», что впоследствии послужило толчком к выделению «первичного» и «вторичного нарциссизма». Так, уже в работе «Тотем и табу» З. Фрейд писал о «нарциссической стадии», на которой диссоциированные до того сексуальные влечения сливаются в одно целое и концентрируются на Я. Эта нарциссическая организация «уже никогда не исчезает полностью», и в известной степени «человек остается нарциссическим даже после того, как нашел внешний объект для своего либидо» [17, с. 418]. Позд-

нее в работе «Недовольство культурой» (1930) основатель психоанализа высказал свои размышления о «первичном чувстве Я» как всеобъемлющем, соответствующем «неотделимости Я от внешнего мира» и связи с «мировым целым» [18, с. 69].

Для Г. Маркузе открытие З. Фрейдом первичного нарциссизма означало появление прообраза нового «экзистенциального отношения к действительности», свидетельствующего о соединении в единое целое Я и объективного мира. Поэтому он с удовлетворением воспринял мысль основателя психоанализа, в соответствии с которой *нарциссизм не обязательно ведет к нарциссическому расстройству*, а привычное его понимание в плане эгоистического ухода от реальности на самом деле может быть неадекватным, поскольку *нарциссизм означает подчас фундаментальную сопричастность действительности*. Словом, «нарциссизм, возможно, содержит зародыш иного принципа реальности: либидозное содержание “Я” (собственного тела) может стать источником нового либидозного сдерживания объективного мира, превращения его в новый способ бытия» [19, с. 173].

В свое время З. Фрейд размышлял над тем, не связана ли способность к сублимации с нарциссизмом, поскольку именно Я сперва превращает сексуальное либидо объекта в нарциссическое, а затем ставит перед ним другую цель. Г. Маркузе не только обратил внимание на данное размышление основателя психоанализа, но и пришел к идее, в соответствии с которой всякая *сублимация начинается с оживления нарциссического либидо* и эта, по сути дела, фрейдовская гипотеза «революционизирует» представление о сублимации в том смысле, что указывает на нерепрессивный способ сублимации, проистекающий не от вынужденного отклонения либидо, а от его избытка.

Рассмотренные под этим углом зрения образы Орфея и Нарцисса воспринимались Г. Маркузе в плане отказа примириться с утратой либидозного объекта, того Великого отказа, который выражает потребность в освобождении от репрессивного порядка с целью воссоединения с утраченным объектом. Не случайно он считает Орфея прообразом поэта как освободителя и создателя нового, более высокого порядка, не нуждающегося в каком-либо подавлении и устанавливающего связь между человеком и природой не с помощью силы, а благодаря песне.

Соответственно такому пониманию Нарцисс воспринимался как герой, выражающий протест против репрессивного порядка сексуальности, когда последняя признается только в качестве функциональной деятельности, связанной исключительно с деторождением. В конечном счете *Эрос Орфея и Нарцисса – это не что иное, как отрицание установленного порядка и открытие новой реальности*. «Орфический Эрос преобразует бытие: он укрощает жестокость и смерть освобождением. Его язык – песня, его

труд – игра. Жизнь Нарцисса – это красота и созерцание. Эти образы указывают на эстетическое измерение как источник и основу их принципа реальности» [20, с. 175].

Апеллируя к Орфею и Нарциссу как архетипам воображения, противоположным культурным героям репрессивной производительности, Г. Маркузе тем самым стремился подчеркнуть *ценность символов принципа реальности по ту сторону принципа производительности*. При этом он исходил из того, что эти архетипы-символы воплощают в себе эротическое примирение человека и природы в эстетическом измерении, в соответствии с которым порядок является красотой, а труд – игрой. В свою очередь эстетический опыт соотносился Г. Маркузе с чувственностью, доставляющей человеку удовольствие и порождающей новые принципы, имеющие всеобщее значение для установления объективного порядка, определяемого такими категориями, как «целесообразность без цели» и «закономерность без закона».

Именно эти категории, почерпнутые из философии И. Канта, рассматривались им как составляющие существо нерепрессивного порядка, определяющие структуру красоты и свободы, обеспечивающие удовлетворение человека посредством свободной игры раскрепощенных возможностей. *В рамках нового принципа реальности игра воображения порождает красоту, эстетическая закономерность связывает природу и свободу, удовольствие и нравственность, а эстетическое примирение ведет к освобождению чувственности от репрессивного господства разума.*

Опираясь на идеи И. Канта и М. Шелера об эстетическом опыте человека, основанном на новом принципе реальности, Г. Маркузе выдвинул такое понимание возможности развития нерепрессивной цивилизации, в соответствии с которым устранялся антагонизм между разумом и чувственностью. Если под воздействием принципа производительности чувственность подавлялась во имя торжества разума, то *в нерепрессивной цивилизации, управляемой новым принципом реальности, разум становится чувственным, а чувственность – рациональной.*

Эстетическое видение мира способствует освобождению чувств с целью не разрушения цивилизации, а ее упрочения и расширения возможностей человека, порождаемых свободной игрой воображения. Путь к свободе – не торжество разума, а освобождение чувственности, энергия которой должна прийти в согласие с универсальным порядком свободы. Причем сам человек, будучи свободным, должен создать гармонию между индивидуальным и всеобщим удовлетворением. В конечном счете речь идет о возможности развития нерепрессивной цивилизации, основанной, по выражению Г. Маркузе, на «десублимировании разума» и «самосублимировании чувственности».



## Самосублимация сексуальности

Для Г.Маркузе нерепрессивная цивилизация — это прежде всего установление новых отношений между инстинктами и разумом, при которых освобожденные от тирании разума инстинкты порождают новый принцип реальности.

Но не ведет ли раскрепощение инстинктов человека к регрессу, поскольку в историческом плане именно подавление его бессознательных влечений и усиление рациональности способствовало развитию культуры и достижению ее цивилизованной формы? Не противоречит ли подобное видение перспектив нерепрессивной цивилизации идеям З.Фрейда, в соответствии с которыми культура строится на подавлении влечений человека, а регресс к предшествующим стадиям инфантильного либидо чреват психическими расстройствами или рецидивами варварства?

Г.Маркузе предвидел такую постановку вопросов, но он исходил из того, что, *во-первых*, в фрейдовской теории инстинктов содержится такая скрытая тенденция, которая позволяет говорить о примирении принципа удовольствия с принципом реальности, а *во-вторых*, возможность нерепрессивной цивилизации связана не со сдерживанием, но с раскрепощением прогресса, обусловленного новой, так называемой «либидозной рациональностью». Стало быть, то, что традиционно воспринимается в качестве регресса, на самом деле может стать таким прогрессом, при котором освобожденные от прибавочной репрессии сексуальные инстинкты смогут создать «либидозную рациональность», способную направить прогрессивное развитие человечества на формирование новых форм цивилизованной свободы.

О чем все-таки идет речь? Об ослаблении табу на сексуальность? О возрождении прегенитальной полиморфной сексуальности, свойственной, по мнению З.Фрейда, инфантильному развитию? Об освобождении инстинктов от давления со стороны общества?

Если бы речь шла именно об этом, то тогда бы подтвердились опасения, высказываемые критиками свободного проявления либидо по поводу того, что освобождение инстинктов с неизбежностью приведет к засилью в обществе сексуальных маньяков. С точки зрения Г.Маркузе, *речь должна идти не просто об освобождении, а о преобразовании либидо из сексуальности, ограниченной генитальностью, в эротизацию человеческого тела в целом*. Благодаря такому преобразованию либидо, предполагающему прежде всего преобразование общества, откроется путь к свободной игре индивидуальных потребностей и способностей. Словом, необходимо не оправдание либидо внутри институтов, управляемых принципом производительности, а свободное развитие преобразованного либидо за пределами

данных институтов, в результате чего сексуальность будет стремиться к собственной сублимации, т. е. к *самосублимации*.

Под самосублимацией понимается «способность сексуальности создаться при специфических условиях высокоцивилизованные человеческие отношения, свободные от репрессивной организации, налагаемой на инстинкт существующей цивилизацией» [21, с. 211]. По мысли Г. Маркузе, подобная самосублимация предполагает исторический прогресс, преодолевающий институциональные пределы принципа производительности. Для инстинктов это означает регресс от сексуальности, направленной исключительно на воспроизводство, к сексуальности, связанной с получением наслаждения от зон тела, что означает отход от предшествующей десексуализации тела, *уход от приоритета генитальности к эротизации всего организма и концептуальное преобразование сексуальности в Эрос*.

Последнее положение, т. е. концептуальное преобразование сексуальности в Эрос вытекало из идей З. Фрейда о сублимированных либидозных связях и расширении значения сексуальности до понятия Эроса, что нашло свое отражение в таких работах основателя психоанализа, как «Массовая психология и анализ человеческого Я» (1921), «Я и Оно» (1923), «Недовольство культурой» (1930). Именно в этих работах содержатся скрытые представления о сублимации без десексуализации, о видах деятельности и отношениях, которые, не относясь к сфере организованной генитальной сексуальности, тем не менее оказываются либидозными и эротичными.

Эта психоаналитическая идея была воспринята Г. Маркузе как плодотворная, способствующая реальному пониманию возможности развития нерепрессивной цивилизации. Отсюда его представления о том, что либидо может пойти путем самосублимации и что возрождение полиморфной и нарциссической сексуальности не составит угрозу культуре, а напротив, будет определять направленность ее развития. Во всяком случае преодоление противоречия между телом и духом откроет духовную сферу навстречу эротическому порыву, когда сексуальность не будет отклоняться на пути к своей цели, а, достигая ее, обеспечит переход к другим целям, способствующим полному удовлетворению человека. При этом Г. Маркузе исходил из того, что в контексте размышлений о нерепрессивной цивилизации фрейдовское понятие Эроса как инстинкта жизни получает дополнительное значение, в результате чего *биологический импульс превращается в культурный, а преобразование сексуальности в Эрос распространяется на либидозные трудовые отношения*.

В представлении Г. Маркузе с преобразованием сексуальности в Эрос инстинкты жизни смогут развить свой собственный чувственный порядок. Сам разум станет чувственным настолько, что выступит на защиту

и обогащение инстинктов жизни. В результате подобных изменений борьба человека за существование, столь характерная для предшествующих периодов развития цивилизации, окажется фундаментом эстетического опыта. Тем самым будет подготовлена почва для возникновения новой рациональности.

### Рациональность удовлетворения

Господство принципа производительности с неизбежностью приводило к усилению репрессивности разума, а удовлетворение сексуальных влечений человека в значительной степени зависело от отключения его сознания. За пределами принципа производительности инстинктивное удовлетворение нуждается, по мысли Г. Маркузе, в сознательном усилии, направленном на создание новой рациональности. Необходимость в последней связана с проникновением удовольствия в сознание, и уже сам Эрос вынужден создавать новую форму разума. Это означает, что *разумным становится не то, что навязано извне обществом, а то, что внутренне поддерживает порядок удовлетворения*. «Поскольку борьба за существование превращается в сотрудничество с целью развития и осуществления индивидуальных потребностей, репрессивный разум уступает место новой рациональности удовлетворения, в которой сливаются разум и счастье» [22, с. 233].

Рациональность удовлетворения способна создать собственное разделение труда, соответствующую иерархию и особые приоритеты. Можно предположить, что *сексуальный инстинкт обладает внутренним барьером*, благодаря которому происходит сдерживание его собственной силы. Речь идет об ограничении, не налагаемом извне принципом производительности, а устанавливаемом изнутри самого инстинкта.

В свое время эта идея была выдвинута З. Фрейдом, который высказал соображение о том, что неограниченная сексуальная свобода ведет к неполному удовлетворению и что психическая ценность сексуальной потребности понижается, как только удовлетворение становится слишком доступным. В связи с этим основатель психоанализа допускал «возможность существования в самой природе сексуального влечения чего-то такого, что не благоприятствует наступлению полного удовлетворения» [23, с. 131].

Отталкиваясь от данного допущения З. Фрейда, Г. Маркузе полагал, что удовольствие содержит элемент самоопределения, а инстинктивный отказ может служить цели эротизации нелибидозных отношений. Стало быть, внутренний барьер против абсолютного удовлетворения может являться элементом свободы человека. Это не означает, что принцип удовольствия как таковой исключает наличие индивидуальных конфликтов на пути к удовлетворению. Однако, по выражению Г. Маркузе, «эти

конфликты обладали бы либидозной ценностью и были бы проникнуты рациональностью удовлетворения, чувственной рациональностью, которой присущи собственные нравственные законы» [24, с. 238].

Как известно, нравственные законы соотносились З. Фрейдом с наличием в психическом аппарате инстанции «Сверх-Я» как совести или представителя нравственности в сознании человека. Причем основатель психоанализа рассматривал Сверх-Я в плане действенности тех внутренних сил, которые уходили своими корнями в бессознательное Оно.

Во второй половине 20-х гг. XX столетия психоаналитик Ш. Одье высказал предположение, в соответствии с которым часть Сверх-Я является представителем примитивной фазы развития, в рамках которой мораль все еще соотносится с принципом удовольствия. В его представлении в психике человека существует доисторическая, доэдиповская мораль, своего рода «псевдомораль», предшествующая принятию принципа удовольствия. По аналогии со Сверх-Я носитель данной морали получил у Ш. Одье название «Сверх-Оно». В определенной степени это *Сверх-Оно* олицетворяло собой воспоминание о первичном праве матери, являлось отождествлением с нею и отражало переживание ребенком либидозного отношения к матери.

Г. Маркузе не только апеллировал к подобному пониманию доэдиповской морали, связанной с материнским представлением о реальности, противостоящим позднему господству отцовского принципа реальности, но считал, что в принципе можно говорить о *материнской либидозной нравственности в структуре инстинктов*. Эта нравственность соотносилась им с возможностью установления нового порядка чувственной рациональности.

Вместе с тем он понимал, что если Эрос способен воспринять порядок чувственной рациональности, то возможность нерепрессивного развития цивилизации наталкивается на глубинное препятствие, обусловленное психоаналитическим постулатом об инстинкте смерти. Факт смерти как бы перечеркивает идею о нерепрессивной цивилизации, поскольку предчувствие неминуемого конца вносит репрессивный элемент во все либидозные отношения.

И все же Г. Маркузе полагал, что смерть как таковая не может служить основанием для опровержения идеи о возможности развития нерепрессивной цивилизации. Он исходил из того, что своей устремленностью к вечности Эрос бросает вызов такому пониманию, при котором либидозное удовольствие рассматривается исключительно через призму времени, а именно как временное, подлежащее контролю. Освободившийся от прибавочной репрессии Эрос мог бы обрести большую силу и поглотить цель влечения к смерти.

Стремление инстинктов к удовлетворению при нерепрессивном порядке способствовало бы тому, что навязчивая регрессия в значительной степени утратила бы свое биологическое основание. *Смерть как таковая перестала бы быть инстинктивной целью.* «Она осталась бы фактом, пожалуй, даже последней необходимостью — но против этой необходимости восстала бы теперь вся не скованная репрессией энергия человечества, необходимостью, с которой оно вступило бы в свою величайшую битву» [25, с. 246].

Рациональность удовлетворения предполагает объединение разума и инстинктов. На этой основе как раз и может развернуться борьба, в которой *не смерть как таковая, а преждевременная смерть в агонии и страданиях предстает в качестве обвинительного акта цивилизации.* Ведь в рамках репрессивной цивилизации смерть чаще всего становится инструментом подавления. Будучи символом несвободы и поражения, смерть воспринимается как постоянная угроза или судьба. Но, как полагал Г. Маркузе, неизбежность смерти не устраняет возможность окончательного освобождения человека. *В условиях нерепрессивной цивилизации смерть может стать символом свободы, если она будет рациональной, безболезненной, а люди смогут умирать без тревоги и терзаний.*

Правда, рациональность удовлетворения не является автоматической гарантией такой свободы человека, которая спасает его от забвения в истории развития человечества. Г. Маркузе это осознавал. Не случайно он подчеркнул, что память о тех, кто умер в страданиях, и вина человечества перед своими жертвами — это как раз то, что «омрачает горизонт цивилизации, свободной от репрессии» [26, с. 248].

### **Классический психоанализ, неопрейдизм и философский психоанализ**

При рассмотрении гуманистического психоанализа Э. Фромма подчеркивалось то обстоятельство, что он усматривал в классическом психоанализе З. Фрейда наличие радикальной критической струи и выступал с критикой современного психоанализа как конформистского, приспособляющегося к потребностям современного общества. Аналогичной позиции придерживался и Г. Маркузе, с точки зрения которого психоанализ З. Фрейда являлся радикальной критической теорией.

Казалось бы, оба исследователя единодушны в оценке классического психоанализа и тех конформистских тенденций, которые имели место в постфрейдовском психоаналитическом пространстве. Однако в действительности Г. Маркузе не только не соглашался с отдельными положениями, высказанными Э. Фроммом, но и выступил с резкой критикой

ревизии психоанализа, предпринятой различными психоаналитиками, включая тех, кто придерживался социокультурной ориентации.

С одной стороны, он критически отнесся к ревизии классического психоанализа, предпринятой К.Г. Юнгом и В. Райхом. Аналитическая психология К.Г. Юнга рассматривалась им как превратившаяся в «обскурантистскую псевдомифологию». Попытка В. Райха развить скрытую в учении З. Фрейда критическую социальную теорию оценивалась им как серьезная, однако он не мог принять отвержение данным психоаналитиком фрейдовской гипотезы инстинкта смерти. Кроме того, он считал, что у В. Райха осталось недифференцированным понятие сексуального подавления, ему не удалось раскрыть историческую динамику сексуальных инстинктов и у него отсутствовало понимание различий между репрессивной и нерепрессивной сублимацией.

С другой стороны, он подверг резкой критике тот ревизионизм, который был осуществлен в рамках культурной и межличностной школ, возникших в психоаналитическом движении и получивших распространение в середине XX столетия. Наиболее заметными фигурами этих школ были К. Хорни, Г.С. Салливан, Э. Фромм, психоаналитические взгляды которых как раз и послужили основным объектом критики со стороны Г. Маркузе.

Как известно, неофрейдисты выступили против биологической ориентации классического психоанализа, акцентирующего внимание на филогенетическом и онтогенетическом прошлом человека, инфантильном сексуальном развитии с его эдиповым комплексом, предопределяющим возникновение неврозов. В противоположность подобному пониманию природных составляющих нормального и патологического развития личности *неофрейдисты сместили акцент с биологического на социокультурный уровень, с прошлого на настоящее*. Предметом психоанализа стал не природный индивид с его либидозными потребностями, а целостная личность, рассматриваемая с точки зрения взросления ребенка, установления межличностных отношений, развития продуктивных возможностей.

Если З. Фрейд обращался к динамике бессознательных влечений индивида и к статике общества, то неофрейдисты сместили ракурс исследования на социокультурные условия существования человека, оказывающие соответственное воздействие на его мышление и поведение в обществе. Если основатель психоанализа писал о присущих человеку деструктивных влечениях и инстинкте смерти, то неофрейдисты считали, что деструктивные наклонности людей обусловлены не биологической природой, а социокультурными условиями их жизни в индустриальном обществе.

Для Г. Маркузе подобная ревизия классического психоанализа со стороны неофрейдистов оказывается не чем иным, как отходом от подлинного содержания радикальных взглядов З. Фрейда на человека и культуру. По его

мнению, те социологические аспекты, к которым обратились неопрейдисты, органически входили в содержание основополагающих понятий классического психоанализа, в то время как у неопрейдистов они оказались внешними факторами. В результате подобной ревизии классического психоанализа острота и глубина конфликтов оказалась сглаженной, а взаимоотношения между человеком и обществом предстали в ложном свете.

С точки зрения Г. Маркузе, у неопрейдистов имело место смешение действительности с идеологией. Апеллирование к целостной личности и межличностным процессам обернулось недооценкой биологической структуры индивида и динамики его инстинктов. То, что унаследованные и приобретенные качества интегрируются в человеке в целостную личность, которая развивается, соотнося себя с миром, это бесспорно. Но личность и ее развитие предсформированы в лоне структуры инстинктов и, следовательно, разнообразие и автономия индивидуального роста являются вторичными. В какой степени действительность входит в индивидуальность, это зависит от формы и действенности репрессивного контроля цивилизации.

В рамках индустриальной цивилизации личность превращается в стандартизированный набор реакций, становится отчужденной. И хотя неопрейдисты, особенно Э. Фромм, уделяли важное внимание рассмотрению феномена отчуждения человека в современном обществе, тем не менее от них ускользнуло понимание того, что отчуждение, охватывающее не только пациента, но и аналитика, проявляется скорее в качестве отличительного признака психического здоровья, нежели невротического симптома. Если в отчужденном мире друг другу противостоят родитель и ребенок, мужчина и женщина, если индивидуальные ситуации являются лишь производными общей судьбы, период формирования которой восходит к детству и «воссоздается» в зрелых связях, как считал З. Фрейд, то в подлинно личностных отношениях сохраняется репрессивность.

Классический психоанализ выводил всеобщее из индивидуального опыта и именно в этих пределах пытался бороться с отчуждением, овеществлением человеческих отношений. Неопрейдисты не видели, как полагал Г. Маркузе, действительного состояния отчуждения, ведущего к превращению человека в некую функцию, а личность — в идеологию. «В противоположность этому, основополагающие “биологизированные” понятия Фрейда вырываются за пределы идеологии и ее отражений: его отказ рассматривать общество как “развивающуюся сеть межличностного опыта и поведения”, а отчужденного индивида — как “целостную личность” гораздо ближе к действительности; в нем содержится ее истинное понятие» [27, с. 267].

Неопрейдисты ратовали за целостное развитие личности. На этой предпосылке основывалась как межличностная психотерапия Г. С. Салливана, так и гуманистический психоанализ Э. Фромма. Вместе с тем,

по убеждению Г. Маркузе, в межличностной теории важную роль играли ценности статус-кво, а психоаналитические размышления Э. Фромма ориентировались на возрождение ценностей идеалистической этики, как будто в них никогда не содержались конформистские и репрессивные черты. И то, и другое не соответствовало духу психоаналитических концепций З. Фрейда. Во всяком случае Г. Маркузе исходил из того, что статическое представление об обществе, имевшее место у основателя психоанализа, было ближе к истине, чем динамические социологические понятия, к которым апеллировали неофрейдисты.

Не случайно понимание З. Фрейдом недовольства культурой через призму истоков, коренящихся в биологической конституции человека, имело самое прямое отношение к цели терапии, как она была сформулирована в рамках классического психоанализа. Он не только пытался разрушить иллюзии идеалистической этики, но и видел границы терапии, обусловленные регламентацией возможностей достижения счастья в условиях повседневного несчастья, связанного с подавлением либидозных влечений человека и его агрессией.

Если терапия З. Фрейда предполагала выполнение минимальной программы (не обретение счастья, а избегание несчастий), то многие ревизионисты, включая Э. Фромма, провозгласили более высокую цель — оптимальное развитие возможностей человека и реализацию его самости. Однако, как подчеркнул Г. Маркузе, именно подобная цель терапии оказывается недостижимой, но не по причине несовершенства психоаналитической техники, а в силу того, что современная цивилизация отрицает данную возможность всей своей структурой.

Г. Маркузе интересовали прежде всего критические импликации психоаналитической теории. Он оставил в стороне рассмотрение терапевтических заслуг неофрейдистов. Подобное ограничение было обусловлено не только в силу его недостаточной компетенции в этом вопросе, но и потому, что имелось, на его взгляд, существенное расхождение между теорией и практикой психоанализа.

С точки зрения Г. Маркузе, психоаналитическая теория определяет психическое заболевание как коренящееся в заболевании существующей цивилизации, в то время как психоаналитическая терапия нацелена на излечение человека с тем, чтобы он мог должным образом функционировать в больной цивилизации, а не капитулировать перед ней. «Принятие принципа реальности, которым заканчивается психоаналитическая терапия, означает принятие индивидом цивилизованной регламентации своих инстинктивных потребностей, сексуальной в особенности» [28, с. 257].

Таким образом, разница между психическим здоровьем и неврозом состоит лишь в степени и действенности смирения, а это означает, что



психоаналитическая терапия учит смирению. Не случайно З. Фрейд исходил из невозможности изменения репрессивных оснований цивилизации. Поэтому нет ничего удивительного в том, что критические прозрения классического психоанализа относились только к сфере теории, удаленной от терапии, т. е. содержались в метапсихологии З. Фрейда.

Обратив внимание на подобную специфику классического психоанализа, Г. Маркузе считал, что *ревизионистские школы стерли различие между теорией и терапией*. Их представители отодвинули на задний план или отбросили вообще такие не подлежащие клинической верификации представления З. Фрейда, как убийство праотца в первобытной орде со всеми вытекающими отсюда последствиями и инстинкт смерти. Кроме того, важнейшие понятия классического психоанализа, включая значение сексуальности для этиологии невроза или отношения между Я и Оно, претерпели у неофрейдистов такую трансформацию, в результате которой они утратили свою взрывную силу.

Во всяком случае в ревизионистских школах произошло сглаживание глубинных конфликтов между структурой инстинктов и сферой сознания, а искажение теории инстинктов привело к недооценке материальных потребностей в пользу духовных. Так или иначе невроз стал для неофрейдистов в значительной степени нравственной проблемой, ответственность за неспособность реализовать внутренний потенциал пала не столько на общество, сколько на самого человека.

В результате подобной модификации классического психоанализа *психоаналитическое врачевание души стало воспитанием*, нацеленным, особенно у Э. Фромма, на религиозное отношение к жизни, что, по убеждению Г. Маркузе, является не чем иным, как уходом от психоанализа к этике и религии. «Если “рана” человеческого существования не имеет корней в биологической конституции человека, и если причина ее появления и увековечения не в самой структуре цивилизации, то психоанализ лишается своего глубинного измерения, а (онтогенетический и филогенетический) конфликт между доиндивидуальными и надьиндивидуальными силами сводится к вопросу рационального или нерационального, нравственного или безнравственного поведения сознательных индивидов» [29, с. 281].

Неофрейдисты отказались от рассмотрения сексуальности в качестве динамического центра неврозов и подчеркнули возрастающее значение нравственных проблем. Подобное понимание не просто принизило роль либидо, но и изменило, как считал Г. Маркузе, направление теории З. Фрейда.

Данная тенденция наиболее наглядно проявилась в реинтерпретации эдипова комплекса в работах Э. Фромма, в которых соответствующий комплекс рассматривался через призму межличностных отношений,

а не с точки зрения сексуальности. Но такая интерпретация эдипова комплекса подразумевала принятие свободы, отделенной от удовлетворения, в то время как в теории З. Фрейда эдипово желание означало детский протест не против свободы как таковой, а против репрессивной свободы, ведущей к страданию.

*В понимании Г. Маркузе, эдипово желание представляет собой детское стремление к прообразу свободы.* Но так как сексуальный инстинкт является биологическим носителем прообраза свободы, то сущность эдипова желания составляет именно сексуальное влечение. *Объектом данного влечения служит не мать как мать, а мать как женщина.* «Именно “сексуальное влечение” к матери-женщине составляет первую угрозу психическому фундаменту цивилизации; именно это “сексуальное влечение” превращает эдипов конфликт в прототип конфликтов между индивидом и его обществом» [30, с. 284–285].

Не менее критично Г. Маркузе воспринял и отказ неофрейдистов от фрейдовского понимания инстинкта смерти. По его предположению, энергия инстинкта смерти не обязательно парализует усилия, направленные на достижение лучшего будущего, для утверждения которого необходимо нечто большее, чем устранение негативных черт индустриального общества и безжалостной конкуренции, как полагали неофрейдисты. Стремления к лучшему будущему парализованы не пониманием З. Фрейдом необходимости фундаментального изменения в структуре инстинктов и культуры, а той идеологизацией, которая скрыта за этическими рассуждениями неофрейдистов, отбросивших истинную ценность инстинктивных потребностей человека ради рассмотрения его через призму функционирования в межличностных отношениях. В конечном счете, как считал Г. Маркузе, принижение роли биологических факторов и искажение теории инстинктов привело неофрейдистов к тому, что они заключили союз с негативными чертами того же самого принципа реальности, который подвергли критике в своих работах.

Уже обращалось внимание на то обстоятельство, что критика Г. Маркузе неофрейдизма вызвала не менее острую ответную реакцию, в частности, со стороны Э. Фромма, который заметил, что многие «философы психоанализа» недостаточно осведомлены о его клинической основе и не имеют достаточных знаний о классическом психоанализе в целом, в результате чего превратно истолковывают отдельные положения З. Фрейда. Причем Э. Фромм не считал, что для обсуждения психоанализа нужно быть обязательно психоаналитиком и подвергнуться лично психоанализу. Однако он исходил из того, что *для уяснения смысла психоаналитических концепций важно иметь представления об эмпирических данных, чтобы не оставаться в сфере абстрактных спекуляций и не изобретать фантастические конструкции.*

В отношении философского психоанализа Г. Маркузе Э. Фромм подчеркнул, что его автор допустил элементарные ошибки в изложении фрейдовских концепций:

- неправильно понял существо выдвинутых З. Фрейдом принципа удовольствия и принципа реальности;
- не обратился к рассмотрению характера человека в том динамическом смысле, в котором его использовал основатель психоанализа;
- вследствие неточного использования понятия «подавление», неправомерно соотнесенного как с сознательными, так и бессознательными процессами, исказил главный принцип психоанализа и благодаря многозначности данного понятия объединил политическую и психологическую категории;
- апеллируя к нерепрессивной цивилизации, выдвинул идею инфантильного рая, в котором любая работа – не более чем игра без наличия серьезных конфликтов;
- не принял во внимание тот факт, что для З. Фрейда эволюция либидо от первичного нарциссизма до генитального уровня связана не с усиливающимся подавлением, а с биологическим процессом взросления, приводящим к главенству генитальной сексуальности;
- сконструировал теорию, противоположную всему тому, что составляет существо идей основателя психоанализа;
- превратил эмпирические концепции З. Фрейда в предмет философской спекуляции.

Словом, для Г. Маркузе психоанализ являлся, по выражению Э. Фромма, не «эмпирическим методом обнаружения бессознательных стремлений личности», а набором «метапсихологических сентенций о смерти, инстинкте жизни, детской сексуальности и т. д. [30, с. 26].

В контексте данной работы нет необходимости останавливаться на всех аргументах и контраргументах, которые приводились Г. Маркузе и Э. Фроммом в защиту своих представлений об истинной ценности классического психоанализа и содержащихся в нем скрытых тенденций. Стоит, пожалуй, обратить внимание лишь на то обстоятельство, что десять лет спустя после выхода в свет работы «Эрос и цивилизация» Г. Маркузе пришлось вносить поправки в ранее сформулированную идею о возможности развития нерепрессивной цивилизации.

В частности, он был вынужден признать свою недооценку того факта, что рациональное основание господства не только не приводит к утверждению нового принципа реальности, но, напротив, усиливает действие старого, основанного на подавлении инстинктов, принципа реальности путем установления более действенных форм социального контроля. Интроекция принципа реальности нашла необходимые политические

инструменты в демократии масс, а «научное управление инстинктивными потребностями уже давно стало жизненно важным фактором воспроизводства системы» [31, с. 294].

Учитывая данную тенденцию, препятствующую возникновению нерепрессивной цивилизации, Г. Маркузе сменил тональность своих рассуждений. Если в середине 50-х гг. XX столетия он писал лишь о том, что психологические категории стали политическими, то десять лет спустя ему пришлось утверждать нечто большее, а именно то, что борьба за Эрос — это политическая борьба. Но подобное понимание возможности развития нерепрессивной цивилизации явно выходило за рамки теории и практики психоанализа, поскольку учение З. Фрейда о человеке и культуре как в его концептуальных разработках, так и в прикладных импликациях не предполагало каких-либо политических баталий, а включало в себя новое, по сравнению с традиционным, осмысление проблем и противоречий, порождаемых защитными механизмами психики в ответ на те воздействия, с которыми приходится сталкиваться каждому индивиду в процессе своей жизни.

## ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ Я

(А. ФРЕЙД, Х. ХАРТМАНН)

### **Анна Фрейд**

Дочь основателя психоанализа Анна Фрейд родилась в Вене 3 декабря 1895 г. Будучи младшей из шести детей З. Фрейда, она не только находилась рядом с ним всю свою жизнь, выполняя роль личного секретаря и ухаживая за отцом, на протяжении 16 лет страдавшего от ракового заболевания, но и, став психоаналитиком, активно включилась в профессиональную деятельность, связанную с Международным психоаналитическим движением.

А. Фрейд не имела медицинского образования. Закончив частный лицей и получив педагогическое образование в 1914 г., на протяжении пяти лет она работала учительницей. Не встречая возражений со стороны отца, молодая учительница имела возможность слушать его лекции по психоанализу, посещать психиатрическую клинику Ю. Вагнера-Яурега, в которой работали П. Шильдер и Х. Хартманн, присутствовать на некоторых заседаниях Венского психоаналитического общества. Проявив интерес к психоаналитическим идеям, в 1918–1921 гг. она прошла личный анализ у своего отца. С 1918 г. стала принимать участие в Международных психоаналитических конгрессах. Осуществив самостоятельное психоаналитическое исследование 15-летней девочки и выступив с докладом «Фантазия избиения во сне и наяву», в обсуждении которого приняли участие З. Бернфельд, Х. Дойч, Т. Райк, О. Ранк, П. Федерн, О. Фенихель и другие психоаналитики, в 1922 г. А. Фрейд стала членом Венского психоаналитического общества.

В 1920 г. З. Фрейд подарил своей дочери кольцо, подобное тому, которое носили особенно приближенные к нему мужчины-аналитики, входящие в состав «тайного комитета». Его болезнь в 1923 г. привела к тому, что он уже не мог участвовать в работе последующих психоаналитических

конгрессов и поручал свои выступления дочери, которая не только постоянно находилась при нем (З. Фрейд называл ее «верной Антигоной»), но и выполняла часть его функций. В том же году А. Фрейд открыла собственную психоаналитическую практику, а год спустя стала членом «тайного комитета», заменив ближайшего сподвижника основателя психоанализа О. Ранка (1884–1939), который, выдвинув свои собственные идеи о травме рождения и не встретив поддержки среди ближайшего окружения З. Фрейда, вышел из состава данного комитета.

В 1924 г. А. Фрейд возглавила Венский психоаналитический институт, в котором стала читать лекции по детскому психоанализу. В том же году она повторно прошла анализ у своего отца, который считал, что добился определенного успеха при анализе собственной дочери, хотя не советовал другим психоаналитикам заниматься тем же самым, о чем писал, в частности, итальянскому психоаналитику Э. Вэйсу, который спрашивал совета относительно возможности заняться анализом собственного сына. В 1930 г. во Франкфурте-на-Майне А. Фрейд приняла участие в церемонии вручения ее отцу, по состоянию здоровья не имевшего возможности присутствовать лично, почетной литературной премии имени Гете. В 1931 г. она стала секретарем Венского психоаналитического общества, в 1933 г. — вторым заместителем председателя этого общества.

В марте 1938 г. после вторжения нацистов в Вену А. Фрейд была вызвана на допрос в гестапо. В июне того же года она вместе со своим отцом покинула Австрию и эмигрировала в Англию, где была принята в Британское психоаналитическое общество, а также стала почетным членом Парижского психоаналитического общества. После смерти З. Фрейда в 1939 г. она способствовала изданию его собрания сочинений. Во время Второй мировой войны А. Фрейд оказывала помощь детям, пострадавшим от бомбардировок Лондона, открыла детский приют-ясли, осуществляла терапевтическую и исследовательскую деятельность. С 1944 по 1949 г. была Генеральным секретарем Международной психоаналитической ассоциации. В 1947 г. в Хэмпстеде она организовала курсы подготовки специалистов в области детского психоанализа, в 1952 г. возглавила Хэмпстедскую клинику детской терапии, которая в 1984 г. была переименована в Центр Анны Фрейд.

А. Фрейд неоднократно выезжала с лекциями в США, принимала активное участие в работе Международных психоаналитических конгрессов. В 1950 г. она участвовала в торжествах по случаю 60-летия со дня основания Университета Кларка в Вустере (Массачусетс, США), в котором сорок лет тому назад выступал ее отец. В том же г. А. Фрейд стала почетным членом Американского психоаналитического общества, в 1955 г. — почетным членом Нью-Йоркского психоаналитического общества. В 1959 г. она была избрана вице-президентом Международной психоаналитической ассо-

циации, набрав наибольшее количество голосов из восьми претендентов на этот пост. А. Фрейд была также избрана почетным доктором Шеффилдского (Англия), Гарвардского, Колумбийского, Чикагского, Филадельфийского (США) университетов.

В 1971 г. А. Фрейд впервые после своей эмиграции в Англию приехала в Вену, где приняла участие в Международном психоаналитическом конгрессе и побывала в своей квартире на Бергассе 19, где была устроена выставка фотографий, а затем открыт музей Зигмунда Фрейда. В 1972 г. ей было присвоено звание почетного доктора Венского университета, а в 1973 г. она была избрана почетным президентом Международной психоаналитической ассоциации. А. Фрейд умерла в Лондоне 8 октября 1982 г. в возрасте 86 лет.

А. Фрейд — автор многочисленных статей и ряда книг, включая «Введение в технику детского психоанализа» (1927), «Введение в психоанализ для педагогов» (1930), «Я и механизмы защиты» (1936), «Маленькие дети в военное время: год работы в детдоме» (1942), «Младенцы без семей: случай за и против детского дома» (1943), «Норма и патология в детстве» (1965). Ее идейное наследие нашло свое отражение в собрании сочинений, изданном в десяти томах.

### **Защитные механизмы**

Как известно, возникновение психоанализа было связано с необходимостью и возможностью погружения в глубинные пласты психики с целью выявления природы бессознательных процессов и особенностей функционирования психического аппарата. Психоанализ воспринимался прежде всего и главным образом в качестве *психологии Оно*, позволяющей предметно говорить о результатах вытеснения бессознательных влечений и желаний человека. Поэтому нет ничего удивительного в том, что на начальном этапе развития психоаналитической теории и практики психоаналитики акцентировали основное внимание на изучении закономерностей развертывания бессознательных процессов, трансформации либидо, онтогенетических и филогенетических истоках Оно.

В 20-е гг. XX столетия З. Фрейд обратил внимание на необходимость изучения не только Оно, но и Я. В его работах «Массовая психология и анализ человеческого Я» (1921), «Я и Оно» (1923) фактически был поставлен вопрос о важности рассмотрения тех бессознательных процессов и структурных элементов психики, которые составляли ядро Я. Тем самым было положено начало исследованию не только Оно как существенного пласта человеческой психики, но и Я, обладающего определенным содержанием, имеющего некие границы, выполняющего те или

иные функции. Так, говоря о психических расстройствах, основатель психоанализа признавал, в частности, что невроз охватывает как «всевозможные отношения» между Я и объектом, так и «конфликтные отношения» между Я и его идеалом (идеалом Я) [1, с. 323].

Отталкиваясь от представлений основателя психоанализа о важности обращения внимания не только на Оно, но и на Я, А. Фрейд сосредоточила внимание на более детальном изучении Я, особенно его защитных операций. Результаты ее исследования нашли отражение в публикации «Я и механизмы защиты» (1936). Это был наиболее ценный для З. Фрейда подарок, сделанный ему дочерью к 80-летию. Основатель психоанализа понимал, что в то время защитные механизмы Я были недостаточно известны психоаналитикам и поэтому он испытывал особую гордость за то, что книга его дочери позволила получить «первые представления об их многообразии и многостороннем значении» [2, с. 38].

Сосредоточив свое внимание на изучении Я, А. Фрейд пришла к убеждению, что анализ Я оказывается более трудоемким, чем анализ Оно. Дело в том, что когда предметом исследования является Оно, то анализ осуществляется благодаря направленности Я на объект изучения. В этом случае речь идет о возможности осознания бессознательного. Однако, когда предметом исследования оказывается Я, то его бессознательные элементы не стремятся стать сознательными и поэтому изучение активности Я приходится осуществлять не прямым, а окольным путем.

Первоочередной задачей аналитика становится опознание защитных механизмов, которые используются человеком в той или иной жизненной ситуации. Причем подобная работа оказывается лишь частью анализа Я. Полный же анализ Я включает в себя также исправление того, что было осуществлено защитой, т. е. предполагается восстановление разорванной связи. Стало быть, *психоаналитическая психология Я нацелена прежде всего на изучение защитных механизмов человека* и использование соответствующего знания в целях возвращения ранее вытесненного и изолированного в личностный контекст.

Разумеется, речь не шла об игнорировании Оно и акцентировании внимания исключительно на Я, как это может показаться на первый взгляд. А. Фрейд не умаляла значение роли Оно в жизнедеятельности человека и не сводила психоанализ к осмыслению Я без его соотносительности с Оно. Скорее речь шла об исправлении того положения, которое наблюдалось на начальных этапах становления и развития психоаналитической теории и практики, когда главным объектом изучения были вытесненные влечения человека.

Во всяком случае стало очевидным, что для психоаналитического понимания человека важным является понимание не только того, что



вытеснено, но и того, что производит вытеснение. Объектом психоаналитического исследования становятся как вытесненное бессознательное (Оно), так и механизмы защиты, бессознательно осуществляемые Я. Это означает, что психоаналитик должен обращать внимание и на природу Оно, и на специфику Я. По выражению А. Фрейд, о психоанализе можно говорить лишь тогда, когда «наблюдение направлено поочередно то на Оно, то на Я, а интерес раздвоен, охватывая обе стороны находящегося перед нами человека» [3, с. 16].

А. Фрейд исходила из того, что существует тесная связь между анализом Оно и анализом Я и что осуществление последнего связано с большими трудностями по сравнению с реализацией первого. Причем она считала, что трудность анализа Я заключается не в аналитической технике как таковой, а в недостаточной практике, связанной с обнаружением исходящих от Я защитных мер. Аналитическая техника пригодна как для перевода в сознание бессознательных частей Оно, так и для введения в сознание бессознательных частей Я. Другое дело, что только с развитием психоаналитической теории и практики стало очевидным положение, в соответствии с которым понятие Я не тождественно системе сознания и что существенные части образований Я являются бессознательными и нуждаются в обстоятельном исследовании, чтобы стать осознанными.

В конечном счете, несмотря на несомненные трудности, необходимо осуществлять анализ бессознательных защитных операций Я, позволяющих, по мнению А. Фрейд, реконструировать изменения, которые претерпевают влечения человека. «Не зная их, мы можем, конечно, открыть многое относительно содержания подавленных инстинктивных стремлений и фантазий, но мы по-прежнему будем знать мало — или вообще ничего — относительно осуществившихся с ними преобразований и различных путей, которыми они входят в структуру личности» [4, с. 25].

А. Фрейд обратила внимание на особые сложности исследования Я в аналитической ситуации, обусловленные тройственным отношением Я к работе анализа.

*Во-первых*, благодаря способности к самонаблюдению Я как бы совершает общее с аналитиком дело, передавая ему картину тех психических образований, которые вторгаются на его территорию.

*Во-вторых*, Я выступает в качестве антагониста аналитика, поскольку его самонаблюдения могут быть ненадежными и тенденциозными в силу того, что Я способно фальсифицировать или отбрасывать некоторые факты, а также препятствовать их рассмотрению.

*В-третьих*, будучи само объектом анализа, Я реализует бессознательно свои защитные действия, которые могут быть введены в сознание лишь в результате осуществления значительных усилий.

Это тройственное отношение Я к работе анализа приводит к тому, что помогающий анализировать Я материал часто выступает в форме сопротивления раскрытию содержаний Оно. Так или иначе защитные действия Я против вторжения Оно на его территорию приобретают характер активного сопротивления анализу. *Воздвигаемая против инстинктов защита Я становится выражением прямого сопротивления аналитику.*

Было бы некорректно говорить о том, что А. Фрейд сводила все виды сопротивления анализу к защите Я как прямому сопротивлению аналитику. Отталкиваясь от идей основателя психоанализа, она принимала во внимание и такие виды сопротивления, которые обусловлены сопротивлением переносу и противодействиям, связанным с навязчивым повторением. Вместе с тем она считала, что каждая воздвигаемая в процессе анализа Оно защита может быть обнаружена лишь в форме сопротивления работе аналитика и что анализ сопротивлений Я позволяет наблюдать и вводить в сознание бессознательные защитные действия Я.

Наряду с защитой против инстинктивных представлений (защитой, проявляющейся в форме сопротивления), А. Фрейд рассмотрела также защиту против аффектов.

*Первый вид защиты* обусловлен конфликтом с производными Оно, пытающимися пробиться на территорию Я, чтобы получить доступ к сознанию.

*Второй вид защиты* связан с тем, что Я активно защищается против аффектов, соотнесенных с инстинктивными импульсами.

По убеждению А. Фрейда, в обоих случаях одно и то же Я может иметь в своем распоряжении ограниченное количество способов защиты, которое выбирается человеком в отдельные периоды жизни и в соответствии с его конкретной структурой.

Во всех своих конфликтах Я оказывается более или менее последовательным в использовании имеющихся в его распоряжении защитных средств. Понимание данного положения оказывается особенно ценным для практической аналитической работы. «Если мы знаем как конкретный пациент стремится защититься от всплывания своих инстинктивных импульсов, т. е. какова природа его обычных сопротивлений Я, мы можем составить представление о его возможной установке по отношению к собственным нежелательным аффектам. Если же у какого-либо пациента ярко выражены конкретные формы трансформации аффектов, такие, как полное вытеснение эмоций, отрицание и т. д., нас не удивит, если он применит те же самые способы для защиты от своих инстинктивных импульсов и свободных ассоциаций» [5, с. 30].

Используемые человеком механизмы защиты способствуют устранению тех опасностей, с которыми ему приходится сталкиваться на началь-

ных этапах своей жизни. Со временем те или иные механизмы защиты Я становятся постоянным способом реагирования человека на любые опасности, встречающиеся на его жизненном пути.

В целом организация защиты является важной и необходимой частью развития Я. Другое дело, что человек начинает прибегать к использованию постоянных способов защиты даже в тех случаях, когда никакой опасности нет. Тем самым *защитные механизмы Я могут играть патогенную роль и способствовать возникновению психических расстройств*. Кроме того, направленные против прошлых опасностей те же самые защитные механизмы Я повторяются во время психоаналитического лечения в виде сопротивления.

Подняв вопрос о роли защитных механизмов Я в жизнедеятельности человека, А. Фрейд рассмотрела конкретные проявления некоторых из них. С этой целью она предложила определенную классификацию защитных механизмов и выделила десять способов защиты, включающих в себя регрессию, вытеснение, реактивное образование, изоляцию, проекцию, интроекцию, борьбу Я с самим собой, обращение, сублимацию.

Для лучшего понимания роли выделенных А. Фрейд защитных механизмов в жизнедеятельности человека следует, видимо, кратко остановиться на рассмотрении некоторых из них, являющихся наиболее типичными и распространенными.

*Регрессия* – возвращение к первоначальным примитивным способам мышления и поведения, к ранее пройденным этапам психосексуального развития, к более упрощенной манере самовыражения. Психоаналитики различают регрессию нормальной душевной жизни и патологические случаи регрессии. Регрессия является одной из важнейших психологических особенностей процесса сновидения и в то же время регрессия в виде возвращения к первым либидозным объектам нарциссического характера играет значительную роль при образовании неврозов.

*Вытеснение* – процесс отстранения из сознания и удержания вне его психических содержаний, механизм защиты человека от конфликтов, разыгрывающихся в глубинах его психики. Вытеснение отчасти совпадает с регрессией, но в то же время отличается от нее, так как с точки зрения классического психоанализа *вытеснение является топически-динамическим понятием, а регрессия – чисто описательным*. В отличие от регрессии вытеснение имеет дело с пространственными отношениями, включающими в себя динамику психических процессов. Мотивом вытеснения является несовместимость какого-то представления человека с его Я. Вытеснение выступает в качестве психического механизма защиты и в то же время оно порождает невротический симптом, служащий заместителем того, чему помешало вытеснение.

*Реактивное образование* – реакция человека на вытесненное желание, способ реагирования индивида на амбивалентные чувства, один из защитных механизмов, связанный с изменениями в Я. В период детства формируются душевные силы, выступающие впоследствии как задержки на пути сексуального влечения и как плотины, сужающие его направленность. К таким задержкам, плотинам или реактивным образованиям относятся отвращение, чувство стыда, эстетические и моральные требования идеала. Речь идет об установке, противоположной вытесненному влечению и находящей свое отражение, например, в сострадании, совестливости, любви к чистоте. Эти реактивные образования при неврозе навязчивости представляют собой преувеличение нормальных черт характера, развившихся в течение латентного периода детства. Посредством реактивного образования при истерии амбивалентный конфликт разрешается таким образом, что ненависть к любимому лицу подавляется чрезмерной нежностью и боязнью за него.

*Изоляция* – один из механизмов защиты, используемый человеком с целью недопущения обострения внутриспсихического конфликта или патологического его разрешения. Благодаря изоляции происходит отделение представления, вызывающего мучительные переживания, от связанного с ним аффекта. Переживание не забывается, но лишается своего аффекта. Его ассоциативное отношение оказывается подавленным или прерванным, в результате чего само переживание остается как бы изолированным. Техника изоляции при неврозе навязчивости напоминает собой нормальный процесс концентрации внимания, используемый человеком для того, чтобы отделить все мешающее целостному восприятию. В нормальном состоянии Я должно совершать изолирующую работу, необходимую для определения направления течения мыслей. При неврозе навязчивых состояний Я становится более бдительным, а изоляция – более утонченной. Вынужденная изоляция страдающего навязчивостью пациента подкрепляется «магическими актами изоляции», которые становятся в качестве симптомов странными, бесполезными, приобретающими характер церемониала, но имеющими важное значение для самого невротика.

*Проекция* – психический процесс, сопровождающийся вынесением субъективных переживаний вовне, наделением внешних объектов внутренними бессознательными желаниями, перенесением вины и ответственности за отвергаемые в себе наклонности на кого-либо другого, приписыванием другим людям собственных чувств, качеств, свойств и черт характера, которые не замечаются или не признаются человеком. Проекция выступает в качестве защиты индивида, выносящего вовне свои субъективные переживания, доставляющие ему страдания. Однако в случае психическо-

го заболевания проецируемые вовне переживания оборачиваются против больного, поскольку в конечном счете они возвращаются к нему в форме терзающих его самоупреков, обостряющих его психическое состояние. Склонность к проецированию душевных процессов вовне усиливается там, где проекция дает преимущества душевного облегчения. Такое преимущество можно ожидать в случае, когда душевные движения вступают в конфликт: болезненный процесс пользуется механизмом проекции, чтобы освободиться от конфликтов, разыгрывающихся в душевной жизни.

*Интроекция* – процесс включения внешнего мира во внутренний мир человека, установления таких отношений между ним и другим индивидом или предметом, при которых свойства и качества объекта переносятся субъектом вовнутрь. При интроекции человек как бы вбирает в свою психику представления о части внешнего мира, превращает их в объект бессознательного фантазирования. Он наделяет самого себя свойствами и качествами воображаемого объекта, идентифицирует себя с этим объектом, думает и действует с оглядкой на внутренний образ, возникший в результате интроекции. Интроекция объекта субъектом свойственна как детям, так и взрослым. В игровой форме дети часто отождествляют себя с каким-либо животным, подражают ему, принимают характерные для него позы, издают соответствующие звуки. Типичным примером интроекции может служить меланхолия взрослого человека, считающего реальную или воображаемую потерю любимого объекта причиной своего подавленного состояния. В этом случае человек упрекает себя за то, что произошла утрата объекта, обвиняет себя во всевозможных грехах, унижает собственное Я. Стремление к включению большей части внешнего мира в собственное Я особенно характерно для невротика. Вобрав внешний мир вовнутрь самого себя, невротик делает его объектом своих многочисленных фантазий.

*Сублимация* – переключение энергии с социально и культурно неприемлемых целей и объектов на социально и культурно приемлемые. Отказ от удовлетворения сексуальных и агрессивных влечений чреват такими негативными последствиями, которые могут обернуться психическим расстройством. Однако вынужденный отказ не обязательно ведет к неврозу. Существуют иные пути, не ведущие к заболеванию. Так, среди процессов и механизмов, защищающих человека от заболевания, имеется такой, который приобрел особое культурное значение. Благодаря переключению сексуальной и агрессивной энергии на другие области деятельности, т. е. благодаря сублимации освобождаются важные компоненты для всех видов культурной деятельности. Сублимация влечений оказывается источником научного познания, исследовательского интереса, художественного творчества и тем самым представляет собой выдающуюся

черту культурного развития. В отличие от других механизмов защиты Я, способных превратиться из нормальных в патологические, сублимация соотносится скорее с нормой, чем с неврозом.

Таким образом, *человек обладает способностью к использованию различных способов защиты от внутриспсихических конфликтов*. Другое дело, что те или иные способы защиты Я могут выступать в качестве как охраняющих человека от излишних переживаний и обеспечивающих ему здоровье, так и задерживающих, ограничивающих, обедняющих его развитие и приводящих к психическим расстройствам. По мнению А. Фрейда, «задачей практикующего аналитика является определить, насколько они эффективны в процессах сопротивления Я и формирования симптома, которые он имеет возможность наблюдать у разных людей» [6, с. 38–39].

А. Фрейд уделила значительное внимание раскрытию существа защитных механизмов. В частности, она показала, что при неврозах навязчивости и истериях ненависть маленькой девочки к матери и ее зависть к пенису вначале вытесняются, а затем Я принимает меры против их возвращения, используя механизм реактивного образования. Ранее агрессивный по отношению к матери ребенок начинает проявлять к ней исключительную нежность и заботиться о ее безопасности. Зависть и ревность превращаются в бескорыстие и заботу о других. Создавая навязчивые ритуалы и меры предосторожности, ребенок защищает любимого человека от любых вспышек своей агрессивности, а также контролирует проявление своих сексуальных импульсов при помощи чрезмерно строгого морального кодекса.

С точки зрения А. Фрейда, по своей эффективности вытеснение занимает уникальную позицию по сравнению с другими механизмами защиты. Оно способно справиться с мощными инстинктивными влечениями человека, перед лицом которых остальные защитные механизмы чаще всего оказываются непродуктивными. Правда, вытеснение оказывается одновременно и самым опасным механизмом защиты, поскольку может разрушить целостность личности и способствовать возникновению невроза. Последствия других способов защиты не менее серьезны, тем не менее они нередко остаются в пределах нормы или, проявляясь в многочисленных изменениях и искажениях Я, частично сопровождают невроз.

Нельзя сказать, что А. Фрейд считала предложенную ею классификацию защитных механизмов единственно возможной, завершенной и всецело объясняющей выбор со стороны Я того или иного способа защиты. Она исходила из того, что скорее всего вытеснение используется главным образом при борьбе с сексуальными желаниями, в то время как другие способы защиты более пригодны для противостояния иным инстинктивным силам. Она не исключала и того, что иные способы защиты лишь

завершают то, что оказалось не под силу совершить вытеснению или возвратилось в сознание при неудавшемся вытеснении.

Ею был поставлен также вопрос о том, что, возможно, каждый защитный механизм связан с конкретной фазой детского развития и формируется с целью овладения конкретными инстинктивными побуждениями. Так, проекция и интроекция могут быть рассмотрены в качестве способов защиты, зависящих от дифференциации Я от внешнего мира, вытеснение и сублимация могут быть использованы лишь относительно поздно в процессе развития, а регрессия не зависит от стадий развития и является такой же древней, как сами инстинкты. Вместе с тем А. Фрейд признавала, что хронология психических процессов и классификация защитных механизмов остаются не до конца разработанными в психоаналитической теории.

В понимании А. Фрейда защитные механизмы сами по себе не являются односторонне нормальными, поддерживающими здоровье или патологическими, болезненными. Они постоянно включают в себя и то, и другое, одновременно находятся на службе внутреннего инстинктивного преодоления и внешнего приспособления. Поэтому в своей исследовательской и терапевтической деятельности аналитик должен обратить внимание прежде всего на то, насколько развита защита Я.

Такая позиция предполагает изучение следующих аспектов:

- направлена ли защита против какого-то определенного влечения или в целом против инстинктивной деятельности и инстинктивного удовлетворения;
- соответствуют ли используемые механизмы защиты тому или иному возрасту человека, т. е. являются ли они слишком примитивными или слишком рано созрели;
- распределена ли защитная деятельность равномерно и задействованы ли все механизмы защиты или она ограничена небольшим их количеством;
- насколько удачна или неудачна защитная деятельность и сохраняет ли, воссоздает ли она равновесие между различными психическими инстанциями;
- осуществляется ли защитная деятельность независимо от объективного мира или зависит от него и в какой степени;
- насколько функции Я вторично повреждены защитной деятельностью, «какие потери в способности достижения успехов связаны с поддержанием инстинктивной защиты и овладением инстинктами» [7, с. 304].

По убеждению А. Фрейда, аналитический опыт работы с пациентами свидетельствует о том, что необходимо идти от рассмотрения отдельных механизмов защиты к пониманию их комбинации в типах характера

личности. Кроме того, *вместо голословного различения нормальных и патологических механизмов защиты целесообразнее проверить их действенность с учетом следующих соображений:*

- действуют ли они в возрастном отношении слишком рано или дольше, чем положено;
- имеет ли место равновесие между теми или иными защитными механизмами в случае различных опасностей;
- какова интенсивность их действия, поскольку ответ на вопрос, ведет ли защитная деятельность к внешнему приспособлению или к невроту зависит не только от выбора механизмов защиты, но и от интенсивности их использования;
- какова длительность действия защитных механизмов, так как никакой из них не должен действовать дольше, чем существует опасность, против которой он изначально направлен.

### **Агрессия и идентификация с агрессором**

В классическом психоанализе рассмотрение защитных механизмов в большей степени соотносилось с сексуальными влечениями человека, чем с его агрессивными проявлениями. Лишь в 20-е гг. XX столетия З. Фрейд обратился к изучению феномена агрессии и выдвинул гипотезу о наличии в человеке инстинкта деструктивности.

Отталкиваясь от идей основателя психоанализа, А. Фрейд стала исходить из того, что нормальное и ненормальное эмоциональное развитие не может быть адекватно понято без соответствующего объяснения роли, которую играют агрессивные тенденции и установки в жизни ребенка и взрослого человека. В соответствии с подобной ориентацией она обратила внимание на механизм защиты, включающий в себя идентификацию с агрессором, когда ребенок или взрослый человек преобразуются из того, кому угрожают, в того, кто угрожает.

С точки зрения А. Фрейда, агрессивные проявления нормальных детей изучаются прежде всего в качестве особенностей их социального реагирования, в то время как агрессия ненормальных детей, характеризующихся задержками развития, регрессией в развитии и склонностью к правонарушениям, рассматривается в плане важного патологического фактора. Если в классическом психоанализе агрессивное поведение детей изучалось главным образом там, где оно было связано с сексуальным поведением, ограниченным прегенитальной сексуальностью, то в психоаналитической психологии Я особое внимание стало уделяться исследованию агрессивных импульсов Я. При этом, в отличие от тех психоаналитиков, которые считали агрессию продуктом влияния окружающей среды



(Дж. Боулби) или говорили о депрессивной позиции младенца, порожденной тем, что объект любви (мать) может подвергнуться нападению и разрушению из-за того, что его любят (М. Кляйн), А. Фрейд придерживалась взгляда, согласно которому нежность и агрессия, эротичность и деструктивность соотносятся друг с другом и становятся психологически действенными только тогда, когда в структуре личности возникает центральная точка сознания, т. е. Я. По мнению А. Фрейда, наличие психического конфликта предполагает достижение сравнительно высокой стадии в развитии Я. Тогда агрессивные побуждения становятся несовместимыми с другими стремлениями. Агрессивные фантазии и желания представляются опасными, вызывают тревогу и вытесняются из сознания. В действие вступают защитные механизмы Я, используемые также для трансформации опасных прегенитальных сексуальных стремлений. Подавление агрессивных и деструктивных склонностей осуществляется как за счет механизма вытеснения, так и посредством иных защитных механизмов, включая реактивные образования, проекцию, направленность агрессии внутрь себя, сублимацию.

В частности, агрессивные и деструктивные импульсы могут проецироваться вовне, не ощущаться как часть внутреннего мира ребенка и приписываться людям из внешнего мира, чаще всего тем же самым, на которых была направлена первоначальная враждебность. «Ребенок начинает сильно бояться ранее любимых людей, которым теперь приписывает роль агрессоров и преследователей [8, с. 373].

А. Фрейд признавала, что большинство защитных реакций используются человеком для борьбы с сексуальными и агрессивными влечениями. Среди них чаще всего используются такие, как отказ в удовлетворении, подавление, реактивные образования, проекция, идентификация, перевод влечения с объекта на себя, перевод пассивного влечения в активное. Вместе с тем она обратила особое внимание на еще одну защитную реакцию человека, которая может показаться на первый взгляд второстепенной, но в реальной жизни оказывается существенной и действенной. Причем эта защитная реакция связана не с либидо, а с агрессией. Речь идет об *идентификации с агрессором как средстве перевода пассивного влечения в активное путем сочетания интроекции и проекции*.

Механизм идентификации с агрессором был рассмотрен А. Фрейд на целом ряде примеров, взятых и из ее аналитической практики, и из сообщений коллег, пытавшихся понять явное или скрытое проявление агрессивности у детей. В качестве иллюстрации действия данного механизма защиты можно привести следующий пример.

Один из учеников начальной школы имел привычку гримасничать. Учитель жаловался на поведение мальчика, считая его ненормальным,

поскольку когда этого ученика ругали или выносили ему порицание, то он начинал корчить такие гримасы, что весь класс не мог удержаться от смеха. Учитель полагал, что мальчик или насмехается над ним, или страдает тиком, приводящим к подергиванию лица. Мнение учителя нашло наглядное подтверждение, когда психолог стал свидетелем того, что мальчик начал строить гримасы непосредственно во время консультации. Однако, наблюдая за мальчиком и учителем, психолог обнаружил, что гримасы мальчика были карикатурным отражением гневного выражения лица учителя. Во время разговора ученик бессознательно копировал выражение лица своего учителя. У него имела место идентификация с агрессором, когда своими гримасами он отождествлялся с угрожающим внешним объектом.

Физическая имитация угрожающего лица является ассимиляцией лишь одного элемента переживаемой тревоги. Но существуют, как считала А. Фрейд, и другие элементы, которые могут быть использованы при проявлении механизма защиты от агрессии. *Ребенок может идентифицироваться не только и не столько с личностью агрессора, сколько с его агрессией.* Типичным примером в этом отношении может служить использование ребенком игрушечного оружия, формы одежды или иных атрибутов, позволяющих ему идентифицироваться с мужественностью взрослого человека, будь то отец, учитель или воин, и тем самым защититься от слабости, унижения, реальных неудач. Воплощая агрессора, принимая его атрибуты или имитируя его агрессию, ребенок переходит от пассивности переживания к активному действию. Происходит изменение ролей, когда вместо лица, подвергающегося нападению, он становится фигурой, выступающей в качестве нападающего.

С точки зрения А. Фрейда, *идентификация с агрессором является нормальной стадией становления и развития Сверх-Я.* Когда ребенок идентифицируется с исходящей от взрослых угрозой наказания, он делает важный шаг к формированию Сверх-Я. Интроекция качества других людей, будь то родители или воспитатели, способствует формированию Сверх-Я. Но, поскольку ребенок еще не признает в себе такую психическую организацию, как Сверх-Я, то нет ничего удивительного в том, что идентификация с агрессором ведет к активному нападению на внешний мир.

К аналогичному защитному механизму прибегают и взрослые люди, что имеет место как в обыденной их жизни, так и во время психоаналитической терапии. В частности, на некоторых фазах сопротивления пациент может упрекать аналитика в скрытности. При этом вполне сознательно он может не воспроизводить свой личный материал, ожидая, что аналитик будет осуждать за такое поведение, которое не соответствует соблюдению основного правила психоанализа — «говорить все зна-

чит действительно говорить все». В подобном случае пациент прибегает к вымышленному упреку, интроецирует его в себя, и, принимая активную роль, может этот упрек адресовать аналитику. Он начинает критиковать аналитика за то, в чем сам чувствует себя виновным. В действительности *скрытое поведение пациента воспринимается им не как собственное сопротивление, а как предосудительное поведение со стороны аналитика.*

Соотнося защитный механизм идентификации с агрессором с формированием Сверх-Я, А. Фрейд показала эволюцию того, как активное нападение на внешний мир сменяется направленностью агрессии вовнутрь. По ее мнению, *по мере интроецирования внешней критики и экстернализации поступка механизм идентификации с агрессором дополняется другой защитной мерой, связанной с проекцией вины.* Негодование по поводу агрессивности других людей, замещающее чувство вины по отношению к себе, постепенно приобретает характер восприятия собственной вины, что составляет предварительную фазу нравственности в процессе развития Сверх-Я. Впоследствии строгость Сверх-Я обращается вовнутрь, а не вовне, и человек становится более терпимым по отношению к другим людям. Однако если человек задерживается на предварительной стадии развития Сверх-Я, то, даже воспринимая свою собственную вину, он может остаться агрессивным по отношению к другим людям. В этом случае заторможенность развития Сверх-Я способна привести к преждевременному развитию меланхолического состояния.

Для А. Фрейда идентификация с агрессором, представляющая собой конкретное сочетание интроекции и проекции, является нормальным защитным механизмом, когда он используется человеком в попытках справиться с объектом тревоги. Но этот же защитный механизм становится патологическим, когда он направлен на любовную жизнь человека. Так, если муж перемещает на жену стремление к неверности, а затем упрекает ее в неверности, то в действительности он интроецирует упреки супруги и проецирует часть своих сексуальных влечений. Вместо агрессивного отношения к внешнему объекту он развивает навязчивую фиксацию на своей супруге, причем эта фиксация приобретает форму проецируемой ревности. В целом же идентификация с агрессором представляет собой, по выражению А. Фрейда, «с одной стороны, предварительную фазу развития Сверх-Я, а с другой — промежуточную стадию развития паранойи» [9, с. 94].

Отождествление с агрессором — один из защитных механизмов против агрессии. Наряду с ним существуют и иные защитные механизмы, к которым А. Фрейд относил смещение объекта, уничтожение и делегирование.

Механизм *смещения объекта* имеет некоторое отношение к детской сексуальности, но значительно бóльшую роль он играет в борьбе ребенка,

а также взрослого человека с агрессией. Смещение может осуществляться с одушевленного на неодушевленный объект или с человека на животное.

Механизм *уничтожения* направлен исключительно на борьбу с агрессией и тесно связан с неврозом навязчивых состояний.

Механизм *делегирования* направлен на ограничение агрессии и может быть использован двумя способами: перенесением ответственности за агрессивное действие или желание на другое лицо или внешнее воздействие; запрещением личности самой совершать агрессивные действия, но разрешением их свершения со стороны вышестоящих структур, будь то полиция, армия, государство или иные институты власти. Нормальное использование первого способа защитного механизма делегирования имеет место в детстве, патологическое – в случае паранойи.

Общим для всех защитных механизмов, контролирующих агрессивные стремления, является, по мнению А. Фрейда, то, что все они в ходе развития «проявляются в неврозах как патогенные элементы» [10, с. 349].

Наибольший исследовательский и терапевтический интерес был проявлен А. Фрейд к осмыслению детской агрессивности. Она обратила внимание на *агрессивные побуждения ребенка, направленные против собственного тела* (самодеструкция в форме бития головой, кусания рук и ног) *и на окружающий мир* (разрушение неодушевленных предметов, поломка игрушек, агрессивное поведение по отношению к животным, когда стремление к разрушению объекта свидетельствует о проявлении не ненависти, а агрессивной любви). Предметом ее изучения была также патологическая агрессивность детей, испытывающих удовольствие от сломанных ими вещей и остающихся равнодушными по отношению к страданиям, причиненным ими животным или другим детям.

На основе изучения маленьких детей и соответствующих размышлений над реальными фактами А. Фрейд пришла к убеждению, что патологические проявления свидетельствуют не об агрессивных устремлениях как таковых, а об отсутствии соединения их с эротическими побуждениями. Именно недостаток эмоционального развития ребенка ведет к тому, что агрессивные побуждения не объединяются с либидозными (эротическими), в результате чего они остаются свободными и стремятся проявиться в жизни в форме бесконтрольной разрушительности. «Патологический фактор обнаруживается в сфере эротического, эмоционального развития, которое искажено под влиянием внешних и внутренних условий, таких, как отсутствие объекта любви, отсутствие эмоционального ответа от окружающих взрослых, болезненный разрыв эмоциональных связей, произошедший слишком быстро вслед за их образованием, недостаток эмоционального развития вследствие внутренних причин» [11, с. 363].

Как отметила А. Фрейд, одержимость бесконтрольными, бессмысленными, деструктивными установками чаще всего наблюдается у детей, растущих в неполных семьях, являющихся сиротами, сменивших несколько приемных родителей, живущих в детских домах или пребывающих в иных детских учреждениях.

### Пути и возможности терапии

Психоанализ включает в себя две составляющие, являющиеся одновременно и его целями: исследование и терапию. В зависимости от ракурса рассмотрения оба направления работы оказываются важными и существенными. Вместе с тем попеременно исследование и терапия в той или иной степени могут становиться приоритетными. Причем в одних случаях психоаналитик чувствует себя уверенным и в постановке диагноза психического заболевания и в стратегии лечения, в то время как в других случаях он может сталкиваться с довольно трудными проблемами и испытывать неуверенность в терапевтических возможностях. Отмечая данное обстоятельство, А. Фрейд считала, что *в тех случаях, когда психоаналитическая терапия не приводит к улучшению, причина кроется не в психопатологии случая как такового, а в неблагоприятных внешних факторах*, будь то неспособность пациента сотрудничать, семейные проблемы, связанные с соматическими заболеваниями перерывы, недостаток опыта или умения аналитика.

Для А. Фрейд основной терапевтический эффект психоанализа заключался в изменении баланса сил между Оно, Я и Сверх-Я с тем, чтобы возросла терпимость по отношению к целям друг друга и имела место гармония между ними. При этом она исходила из того, что *в процессе лечения психических расстройств внутренние конфликты являются главными патогенными факторами, в то время как межличностные отношения занимают второстепенное место*. Это означало, что на результаты излечения оказывает воздействие степень проработанности внутриспсихических конфликтов, что предполагает прежде всего последовательную интерпретацию не только переноса, но и осуществляемых человеком защит.

Многие психоаналитики единодушны в признании того, что аналитический метод состоит из интерпретации переноса и сопротивления, расширения сферы сознания за счет понимания действительности бессознательных процессов, усиления роли Я в мышлении и поведении человека. По мнению А. Фрейд, наряду с этими элементами аналитической терапии не менее важными являются и другие элементы, включая вербализацию и прояснение предсознательного, играющие определенную роль в подготовке к последующим интерпретациям и уменьшающие тревожность. Кроме того, она обратила внимание также на такие элементы аналити-

ческой терапии, как *внушение и переубеждение, оказывающиеся необходимыми и действенными, особенно при работе с детьми.*

Как известно, возникновение классического психоанализа было связано с отказом от гипноза, который основывался на внушении пациенту того, что терапевт считал необходимым и целесообразным. З. Фрейд стремился всячески избежать каких-либо действий, сопряженных с внушением как таковым. В этом отношении классический психоанализ не только не предполагал использование приема прямого внушения как терапевтического средства, но, напротив, в категорической форме отвергал любые попытки подобного внушения. Правда, по мере становления и развития психоанализа З. Фрейд был вынужден признать, что так или иначе личность врача оказывает воздействие на пациента и, следовательно, элементы внушения имеют место в процессе аналитической терапии. Другое дело, что основатель психоанализа проводил различие между гипнотическим и психоаналитическим внушением.

З. Фрейд исходил из того, что если гипнотическая терапия стремится что-то затушевать в душевной жизни пациента, то психоаналитическая терапия нацелена на раскрытие бессознательных процессов. Первая использует внушение, чтобы запретить симптомы и с этой целью усиливает вытеснение. Вторая пытается вскрыть внутриспсихические конфликты и изменить их исход.

Гипнотическая терапия оставляет пациента бездеятельным, неспособным к сопротивлению при новом поводе к заболеванию. Психоаналитическая терапия направлена на устранение внутренних сопротивлений и в случае успешного лечения жизнь пациента изменяется, и он остается защищенным от новых поводов к заболеванию. Аналитик помогает пациенту выполнить возложенную на него задачу, и эта помощь является таким внушением, которое действует, по выражению З. Фрейда, в «воспитательном смысле», т. е. психоаналитическое лечение оказывается своего рода довоспитанием.

Но аналитические результаты не заподозришь в том, что они получены благодаря внушению. Перенос, с которым имеет дело аналитик в процессе терапии, напоминает собой внушение. В то же время, если при суггестивном лечении перенос тщательно оберегается, то при психоаналитической терапии сам перенос становится объектом лечения, завершение которого предполагает устранение переноса и возникновение положительного результата, обусловленного «не внушением, а достигнутым с его помощью преодолением внутренних сопротивлений, на происшедшем в большом внутреннем изменении» [12, с. 290].

Некоторые психоаналитики стали уделять основное внимание подчас исключительно переносу и не поняли тонкостей, связанных с психоанали-

тическим внушением. А. Фрейд не исключила элемент внушения из аналитической работы. Вместе с тем она считала, что интерпретации переноса, сопротивления и защиты являются наиболее важными аналитическими мерами, превращающимися в терапевтические приемы, и до тех пор, пока аналитик надлежащим образом осуществляет свою деятельность в этом направлении, внушение и переубеждение могут оставаться вне внимания терапевта. Словом, те или иные вспомогательные терапевтические элементы или их комбинация могут быть использованы аналитиком в зависимости от конкретного случая психического расстройства.

Коль скоро А. Фрейд уделяла значительное внимание изучению специфики проявления различных защитных механизмов, то нет ничего удивительного в том, что направленность аналитической терапии соотносилась ею с необходимостью осознания пациентом бессознательных действий этих механизмов и установления приемлемых взаимоотношений между Оно, Я и Сверх-Я. В этом смысле *одна из целей терапии была направлена на снижение страха Я перед Сверх-Я, устранение необходимости прибегать к защите, приводящей к патологическим последствиям.*

В частности, анализ может показать, что испытываемая пациентом объективная тревога на деле является продуктом его собственной фантазии, против которой нет необходимости осуществлять ранее используемые защитные операции. Психоаналитическая терапия оказывается эффективной в той мере, в какой она может укрепить Я, вводя в сознание бессознательное содержание Оно и уменьшая завышенные требования со стороны Сверх-Я. В результате аналитической работы Я пациента становится способным принимать иные решения, чем те, которые принимались им ранее.

По убеждению А. Фрейда, границы использования психоаналитических приемов определяются тем, насколько взрослый пациент остается незрелым и зависимым, т. е. насколько он приближается в этом отношении к ребенку. Результативность терапии в определенной степени также зависит от пациента, который решает, что ему делать: еще раз проделать путь, приведший его к психическому заболеванию, пойти ли противоположным путем всеобъемлющего удовлетворения своих влечений или, осуществив анализ скрытых в нем сил, найти средний путь между первым и вторым.

Акцентирование внимание на Я и его защитных механизмах привело к тому, что *психоаналитическая терапия стала рассматриваться в плане возможного и необходимого приспособления пациента к окружающему миру.* Во всяком случае в размышлениях А. Фрейда о терапевтической направленности психоанализа недвусмысленно звучала мысль о его адаптационной функции. Эта мысль сводилась к следующему: «При работе со взрослыми мы должны ограничиться тем, что помогаем им приспособиться к окружающей

среде. Мы не имеем ни намерения, ни возможности преобразовать эту среду соответственно их потребностям...» [13, с. 113].

Несколько иную позицию занимала А. Фрейд по отношению к психоаналитическому лечению детей. В отличие от терапии взрослых, направленной исключительно на адаптацию их к существующим условиям жизни, она считала, что психоаналитик может облегчить ребенку приспособление, пытаясь приспособить окружающий мир к нему, т. е. он способен проделать двойную работу: изнутри и извне. Тем не менее проблема адаптации получила свое звучание в работах А. Фрейда и постепенно приобрела актуальное значение в рамках психоаналитической психологии Я. Во всяком случае один из ее ведущих представителей Х. Хартманн поставил эту проблему в центр своих теоретических исследований и терапевтических разработок.

### **Хайнц Хартманн**

Хайнц Хартманн родился 4 ноября 1894 г. в Вене в семье историка и педагога. Его дед по линии отца был политиком, депутатом первого немецкого парламента, профессором немецкой литературы. Дед по линии матери Р. Хробак был специалистом в области гинекологии, доцентом Венского университета и как медик привлек внимание З. Фрейда. Как подчеркивал основатель психоанализа, идея сексуальной этиологии невротозов была подсказана ему Й. Брейером, Ж. Шарко и Р. Хробаком, который, по его собственным словам, был одним «из замечательнейших венских врачей». Именно Р. Хробак поведал молодому З. Фрейду, что причина страха пациентки, с которой он предложил поработать будущему основателю психоанализа, заключается в том, что, несмотря на восемнадцать лет замужества, она все еще оставалась девственной, поскольку ее муж страдал абсолютной импотенцией. Именно он сказал З. Фрейду, что рецепт от подобной болезни хорошо известен, но его не пропишешь: «Penis normalis dosim Repertatur!» [14, с. 155].

До 14 лет Х. Хартманн обучался частным образом, играл на скрипке и пианино, увлекался живописью и поэзией. В дальнейшем получил медицинское образование, обучаясь в Венском университете, где имел возможность слушать лекции З. Фрейда. Будучи студентом, проявил интерес к философии и психоанализу. После окончания Венского университета и получения в 1920 г. ученой степени доктора медицины он более десяти лет работал ассистентом в психиатрическо-неврологической клинике у Ю. Вагнера-Яурегга, который в 1927 г. первым среди психиатров получил Нобелевскую премию за открытие недостатка йода при кретинизме и возможности лечения паралича при помощи пиротерапии. В 1925 г. Х. Харт-



манн стал кандидатом в члены Венского психоаналитического общества, год спустя прочитал там доклад «Некоторые методологические проблемы психоанализа» и в 1927 г. стал полноправным членом данного общества. На протяжении 1926 г. он проходил дальнейшее психоаналитическое обучение в Берлинском Институте психоанализа, прошел учебный анализ у Ш. Радо (позднее З. Фрейд предложил ему пройти учебный анализ у него), а с 1930 г. начал читать лекции в Венском Институте психоанализа, включая курсы по введению в психоанализ и основным проблемам психоанализа. В 1933 г. Х. Хартманн стал вторым секретарем и членом правления Венского психоаналитического общества, в 1934 г. — обучающим аналитиком. С 1932 по 1941 г. он был редактором «Международного журнала психоанализа».

В 1938 г. Х. Хартманн эмигрировал во Францию, работал в Парижском психоаналитическом институте. Позднее он переехал в Швейцарию, а в 1941 г. эмигрировал в США, где начал работать в Нью-Йоркском психоаналитическом институте. В период с 1948 по 1951 г. он был главным врачом одного из американских медицинских центров. В 1952–1954 гг. Х. Хартманн был президентом Нью-Йоркского психоаналитического общества, с 1951 по 1957 г. — президентом Международной психоаналитической ассоциации, а с 1959 г. до своей кончины — ее почетным президентом.

Вместе с А. Фрейд и Э. Крисом Х. Хартманн был основателем и редактором ежегодника «Психоаналитическое изучение детей». На протяжении ряда лет в тесном сотрудничестве с Э. Крисом и Р. Лёвенштайном он разрабатывал основные идеи психоаналитической психологии Я и выдвинул, наряду с динамической, генетическую точку зрения на развитие психических процессов. В 1958 г. ему была присуждена премия имени Ч. А. Меннингера. Умер в 1970 г.

Х. Хартманн — автор значительного числа публикаций, включая такие работы, как «Основы психоанализа» (1927), «Память и схема тела» (1927, в соавторстве с П. Шильдером), «Психоанализ и проблема ценностей» (1928), «Психоанализ и мировоззрение» (1936), «Психология Я и проблема адаптации» (1939), «Психоанализ и моральные ценности» (1960), «Очерки по психологии Я» (1964).

### **Проблема адаптации**

Если А. Фрейд сосредоточила свое внимание на изучении Я с точки зрения работы его бессознательных защитных механизмов, то Х. Хартманн сместил акцент исследования в плоскость изучения первичной и вторичной функций Я, связанных с рациональным мышлением и действием.

Если дочь основателя психоанализа лишь затронула вопрос о приспособлении взрослых и детей к окружающей среде, то Х.Хартманн поставил задачу разрешения проблемы адаптации в центр своих исследовательских и терапевтических разработок. В отличие от А.Фрейд, с точки зрения которой вопрос об адаптации в психоанализе ставится в плане его терапевтической цели и, отчасти, воспитательной значимости, для Х.Хартманна *проблема адаптации представлялась прежде всего как проблема психоаналитической психологии Я.*

Х.Хартманн исходил из того, что сам по себе психоанализ не может решить проблему адаптации, поскольку она является также предметом изучения других наук, включая биологию и социологию. Вместе с тем он придерживался мнения, в соответствии с которым психоаналитические знания, открытые психоанализом факты и отношения относительно адаптации являются ценными, способствующими глубинному пониманию данной проблемы, и их необходимо принимать во внимание при рассмотрении тех или иных аспектов соответствующей проблематики. Помимо исследовательской составляющей повышенный интерес к проблеме адаптации объяснялся его собственной озабоченностью относительно существовавших в то время формулировок о психическом здоровье, использующих в качестве критерия понятие «приспособление к реальности».

Поскольку в период своего становления и первоначального развития классический психоанализ уделял основное внимание анализу Оно и только в 20-е гг. XX столетия обратился к изучению Я, то нет ничего удивительного в том, что работавшие в то время психоаналитики недостаточно понимали психические процессы и установки психического аппарата, ведущие к адаптивным достижениям. Подобная ситуация не удовлетворяла Х.Хартманна, который считал, что выявление и феноменологическое описание ранее не принимавшихся во внимание процессов и установок является важной составной частью психоаналитического понимания личности и приобретает особую значимость в психоаналитической психологии Я.

Исследования А.Фрейд защитных механизмов Я обогатили психоаналитические знания о природе и функциях Я. Вместе с тем имеются, как полагал Х.Хартманн, проблемы, делающие необходимым изучение других функций и аспектов активности Я. Речь идет об учете и рассмотрении не только конфликтов, обусловленных борьбой Я с Оно и Сверх-Я, но и «мирных» путей развития личности, связанных с адаптацией человека к окружающему миру.

Выступив с подобных позиций, Х.Хартманн выдвинул идею, в соответствии с которой хотя Я растет на конфликтах, тем не менее они не являются единственным источником его развития. Можно говорить о *внекон-*

*фликтном понимании развития Я* или, по выражению Х. Хартманна, о «свободной от конфликтов сфере Я». Под предложенным им условным термином «свободная от конфликтов сфера Я» он понимал тот ансамбль функций, который в любое время осуществляет свое воздействие вне сферы психических конфликтов. «Я не хочу, — подчеркнул Х. Хартманн, — чтобы меня неправильно поняли: я говорю не об области психики, развитие которой в принципе свободно от конфликтов, а скорее о процессах, которые так, как они протекают у индивида, остаются эмпирически вне сферы психического конфликта. Вполне возможно перечислить, что принадлежит к этой свободной от конфликтов сфере, как относительно поперечного, так и относительно продольного аспектов психической жизни индивида. Чего у нас еще нет, так это систематического психоаналитического знания об этой сфере» [15, с. 21].

Таким образом, Х. Хартманн не отрицал значения конфликтов в процессе психического развития личности. Он признавал, что нарушения в развитии ряда психических функций могут вести к началу образования конфликтов, а трансформация психических процессов может играть существенную роль в конфликтах инстинктивных влечений и затруднении способности индивида овладевать соответствующими функциями. Однако ему было очевидно, что *адаптация включает в себя не только процессы, связанные с конфликтными ситуациями, но и процессы, имеющие отношение к свободной от конфликтов сфере Я*. Поэтому он считал важным и необходимым изучение взаимодействия процессов, ведущих к нормальной адаптации, с теми механизмами, которые ведут к психическим расстройствам.

Во всяком случае он недвусмысленно высказал убеждение в том, что ни одна из проблем не может быть полностью понята и решена на языке инстинктивных влечений и конфликтов, как это имело место в рамках классического психоанализа. В этом отношении одной из задач психологии Я становится изучение того, как психологический конфликт и бесконфликтное внутреннее развитие взаимно содействуют и препятствуют друг другу.

На первый взгляд может показаться, что Х. Хартманн придерживался взгляда, в соответствии с которым психические конфликты соотносились с патологическим развитием, а бесконфликтность сферы Я — с нормальным развитием человека. Однако подобное представление ошибочно, поскольку в его понимании конфликты являются частью существования человека, нормальное развитие которого не свободно ни от проблем, ни от конфликтов. Другое дело, что нормальное или патологическое развитие обусловлено масштабами развертывания и интенсивностью протекания конфликтов. Поэтому, если, например, А. Фрейд показала работу механизмов защиты от инстинктивных влечений человека, вступающих в конфликт с Я и Сверх-Я,

то для Х.Хартманна интерес представлял также вопрос о том, каким образом и до какой степени защита косвенно регулируется теми функциями Я, которые в конкретных обстоятельствах не вовлечены в конфликт и ориентированы на адаптацию человека к реальности.

Словом, в сфере интересов Х.Хартманна находилась не только патология процесса в его генетической взаимосвязи с нарушениями адаптации, но и *позитивная адаптационная ценность функций Я*. Не случайно, признавая заслугу А.Фрейд в рассмотрении защитных механизмов, он в то же время выдвинул положение, в соответствии с которым подобные механизмы, включая отрицание, избегание и другие, не только ведут к ограничению Я, но и являются эффективным адаптационным средством, т.е. вбирают в себя другую, по сравнению с ранее исследованной, группу тенденций Я. В основе концептуальных разработок Х.Хартманна лежало утверждение о том, что *концепция адаптации имеет эвристическую ценность для теории психоанализа* и что свободная от конфликтов сфера Я непременно должна быть включена в психоаналитические исследования.

Более того, обстоятельное изучение Я под этим углом зрения может внести, по его мнению, значительный вклад в развитие других наук, в частности, в развитие социологии и иных социальных дисциплин. Во всяком случае исследование свободной от конфликтов сферы Я и его функций, а также «дальнейшее исследование проблемы адаптации откроет неосвоенную территорию между социологией и психоанализом и таким образом увеличит вклад психоанализа в социальные науки» [16, с. 37].

Наряду с этим Х.Хартманн подчеркивал, что в свете предложенных им идей иное звучание приобретает и концепция психического здоровья. Обычно психическое здоровье противопоставляется неврозу. Однако, если концепция здоровья понимается исключительно с точки зрения отрицания невроза и не принимает во внимание состояние свободной от конфликтов сферы Я, то она, по выражению Х.Хартманна, является слишком узкой.

Говоря о необходимости изучения свободной от конфликтов сферы Я, Х.Хартманн сосредоточил свое внимание на тех функциях, которые тесно связаны с адаптацией, овладением реальностью. Тем самым адаптация стала у него центральной концепцией психоаналитической психологии Я. Это было обусловлено тем, что, на его взгляд, многие проблемы сводятся к адаптации, а ее понимание способствует прояснению сложных вопросов, сопряженных с нормальным и патологическим развитием человека, с психоаналитической концепцией здоровья.

Обычно принято считать, что человек является хорошо адаптированным, если его продуктивность деятельности, способность наслаждаться жизнью и психическое равновесие не нарушаются. При таком понимании любая неудача человека воспринимается в качестве недостатка его адапта-

ции. Однако, как полагал Х.Хартманн, подобное видение не имеет смысла, поскольку не учитываются важные взаимосвязи, имеющие непосредственное отношение к адаптации. На самом деле степень адаптивности человека может быть определена лишь в связи с конкретными ситуациями, характеризующимися спецификой окружающей среды. При этом необходимые критерии адаптивности могут быть получены лишь при более обстоятельном и детальном изучении феномена адаптации как такового.

Исходя из того, что адаптация является прежде всего взаимосвязью между живым организмом и окружающей средой, Х.Хартманн провел различие между *состоянием адаптивности* и *процессом адаптации*. Первое – это то, что достигается между живым организмом и окружающей его средой, второй – то, что приводит к данному состоянию. Состояние адаптивности может иметь отношение и к настоящему, и к будущему, в то время как процесс адаптации всегда предполагает соотнесенность с будущим состоянием.

На основании осуществленного им различия Х.Хартманн сформулировал задачи, которые стоят перед психоанализом в связи с рассмотрением проблемы адаптации. «Психоанализ, – заметил он, – дает нам возможность распознать те процессы, которые посредством прямого и активного воздействия или окружающей среды, или индивида порождают состояние адаптивности между индивидом и окружающей его средой, и исследовать взаимоотношения между ранее сформировавшимися средствами человеческой адаптивности и этими адаптационными процессами» [17, с. 41].

Х.Хартманн обратил внимание на то, что адаптация может вызываться как изменениями в психофизической системе индивида, так и изменениями, осуществляемыми им в окружающей его среде. Подобное понимание двух видов адаптации не было оригинальным, поскольку в рамках классического психоанализа З.Фрейд выделил, вслед за Ш.Ференци, *два пути адаптации – аутопластический и аллопластический*. Так, в работе «Проблема дилетантского анализа» (1926) он подчеркнул, что в психоанализе это принято называть «аутопластической или аллопластической адаптацией в соответствии с тем, происходит ли этот процесс посредством изменений собственной психической организации или изменением внешнего (в том числе и социального) мира» [18, с. 70].

Х.Хартманн внес дополнение в предшествующее психоаналитическое понимание двух видов адаптации. Он считал, что хотя научиться действовать аллопластически является одной из задач человеческого развития, тем не менее аллопластическое действие не всегда оказывается адаптивным, а аутопластическое – неадаптивным.

Кроме того, наряду с этими двумя видами адаптации, он выделил, следуя представлениям Э.Парра, *третью форму адаптации, представляющую собой*

*выбор новой окружающей среды, благоприятной для функционирования живого организма.* Эта форма адаптации, не являющаяся ни полностью независимой от аллопластических и аутопластических форм, ни полностью идентичной им, рассматривалась Х. Хартманном в качестве наиболее важной, имеющей особое значение в процессе приспособления человека к реальности.

С точки зрения Х. Хартманна, индивидуальная адаптация и адаптация вида не являются тождественными, они могут прийти в столкновение друг с другом. Психоанализ должен принимать это обстоятельство во внимание, особенно тогда, когда он имеет дело с социальными проблемами. При этом следует иметь в виду, что когда речь идет о терапевтических целях, на передний план выступают скорее интересы индивида, чем общества, но если сфера исследования расширяется до учета потребностей общества, то картина меняется.

Подобное понимание терапевтической и идейной установок психоанализа, связанных с проблемой адаптации, таило в себе потенциальную опасность конформизма. Сам Х. Хартманн не выходил за пределы концептуального осмысления проблемы адаптации, понимая под адаптацией «не одно лишь пассивное подчинение целям общества, но также активную их выработку и попытки их изменить» [19, с. 50]. Тем не менее последующее развитие психоаналитической психологии Я нередко сопровождалось на практике развитием конформистских тенденций в рамках психоанализа, когда приспособление к социокультурной и политической реальности становилось чуть ли не единственной целью терапии.

*Что касается представлений Х. Хартманна по этому вопросу, то они сводились к следующему:*

- с самого начала жизни человек ориентирован на адаптацию к другому человеку;
- он адаптируется к окружающей среде, одна часть которой сформирована на людьми и им самим, но другая часть которой не является таковой;
- человек адаптируется к обществу и в то же время может активно участвовать в создании условий, к которым он должен адаптироваться;
- окружающая человека среда в значительной степени формируется самим человеком;
- решающей адаптацией человека является его приспособление к социальной структуре и участие в ее созидании;
- структура общества и социальное положение человека не только определяют возможности его адаптации, но и частично регулируют действенность инстинктивных влечений, а также развитие Я;
- какие формы поведения человека могут иметь наибольшие шансы в плане его адаптации — это зависит в определенной степени от структуры общества;

- «социальная податливость» обусловлена социальной структурой, она играет существенную роль как при нормальном развитии человека (особенно в отношении ребенка), так и при развитии неврозов, психопатии, криминальных наклонностей [20, с. 49–50].

Учитывая выдвинутые Х. Хартманном положения об адаптации, напрашивается мысль о социологизации психоаналитической психологии Я. Однако было бы некорректно говорить о том, что, в противоположность биологическому пониманию проблемы адаптации, Х. Хартманн социологизировал ее. Скорее, *он выступал против крайностей биологизирования и социологизирования*. Не соглашаясь с позицией, названной им «биологическим солипсизмом», Х. Хартманн в то же время рассматривал психологическое в качестве существенной части биологического, а не антитезы ему. При этом он исходил из того, что поскольку психологическое является частью биологического, то психоаналитический метод может пролить свет и на физиологическое развитие, имеющее отношение к инстинктивным влечениям человека.

В концептуальном отношении Х. Хартманн выделил и противопоставил друг другу две формы адаптации: *прогрессивную* и *регрессивную*. Под прогрессивной адаптацией он понимал такую, направление которой совпадает с развитием. Под регрессивной адаптацией – успешные попытки приспособления, использующие обходной путь через регрессию. Во втором случае речь идет не о традиционном понимании регрессии, ассоциирующемся с иррациональным поведением индивида, страдающего психическими расстройствами, а о высокоадаптивном целенаправленном достижении здорового человека. Таким образом, *регрессивная адаптация оказывается на службе Я*, как это случается, например, при адаптации человека, использующего обходной путь через фантазию, которая хотя и коренится в прошлом, тем не менее может благодаря связыванию прошлого и будущего стать основой для вполне реалистических целей.

Основываясь на психоаналитическом понимании психического аппарата и принимая во внимание эластичность человеческой адаптивности, Х. Хартманн различал *четыре типа равновесия*:

- равновесие между индивидом и окружающей средой;
- равновесие инстинктивных влечений;
- равновесие психических инстанций;
- равновесие между синтетической функцией Я и его остальной частью.

В целом речь шла о взаимозависимости регуляторов внутриспсихического равновесия. С точки зрения подобной корреляции можно, как считал Х. Хартманн, утверждать, что *адаптация и взаимоприспособление* взаимозависимы, т. е. взаимоприспособление является, как правило, предпосылкой процесса адаптации и наоборот.

Подобные новации понадобились Х.Хартманну для того, чтобы внести некоторые коррективы в ранее существовавшие психоаналитические представления о приспособлении к реальности и о взаимосвязи между принципом удовольствия и принципом реальности. Так, он выразил несогласие с точкой зрения Ш.Ференци на мазохизм как добровольное принятие текущей боли при любых обстоятельствах. По его мнению, мазохизм вовсе не обязательно должен играть основную роль в процессах адаптации при нормальном развитии. Кроме того, Х.Хартманн дал свою интерпретацию введенного З.Фрейдом принципа реальности. Он пришел к выводу, что отношение к реальности определяется принципом реальности в более широком и принципом реальности в более узком смысле.

Согласно такому пониманию, *принцип реальности в более широком смысле исторически предшествует и исторически превосходит принцип удовольствия*. Отсюда выводилось утверждение о том, что прежде чем начинаются целенаправленные процессы адаптации, у человека уже имеет место состояние адаптивности. Стало быть, регулирующие факторы и их взаимосвязь с внешним миром начинают функционировать до того, когда развитие Я осуществится в полном объеме.

Для Х.Хартманна *Я – это специфический орган адаптации*. Поэтому он рассматривает защитные механизмы Я как одновременно служащие и осуществлению контроля над инстинктивными влечениями, и адаптации к внешнему миру. Наглядным примером в этом отношении является рассмотренная А.Фрейд идентификация с агрессором.

Что касается функций Я вообще, то, как полагал Х.Хартманн, *Я одновременно осуществляет адаптацию, запрет и синтез*. Причем любой нормальный новорожденный с самого первого момента адаптируется к окружению. Точнее было бы говорить о его состоянии адаптивности, когда процессы адаптации еще не играют никакой роли. В дальнейшем в процессе развития Я дифференциация в нем создает специфические условия для адаптации.

Другое дело, что достижения адаптации могут превращаться в расстройства адаптации. Так, невротический симптом является не чем иным, как попыткой адаптации, правда, неудачной, безуспешной. Но это означает, что и адаптационные расстройства могут превращаться в адаптационные достижения, когда прорабатываются должным образом, как это имеет место в психоанализе, исправляющем и регулирующем адаптацию. Однако соответствующая проработка адаптационных расстройств может оказаться успешной лишь в том случае, если аналитик имеет адекватное представление об интегративных функциях и автономном развитии Я.



## Интегративные функции и автономное развитие Я

При рассмотрении интегративных функций и автономного развития Я Х.Хартманн обратил внимание на те упущения, которые, на его взгляд, имели место в классическом психоанализе.

Прежде всего он отметил, что классический психоанализ ориентировался главным образом на осмысление регуляций со стороны инстинктивных влечений и мышления человека, но он упустил из поля зрения регуляцию со стороны его желания. Психоаналитики знают кое-что о зависимости желания человека от его потребностей, но им мало что известно о независимой, специфически психологической значимости желания. По мнению же Х.Хартманна, раскрытие психологической значимости желания должно стать объектом пристального внимания со стороны современных психоаналитиков. В этой связи он высказал предположение, что в будущем психология процессов желания будет играть несомненно важную роль в психологии Я.

Кроме того, большинство психоаналитиков интересовались главным образом бессознательными процессами, в то время как диапазон синтезирующих факторов значительно шире, поскольку включает в себя предсознательные и сознательные факторы. Поэтому они не смогли раскрыть роль иерархии ценностей в адаптационных процессах человека. Между тем, как полагал Х.Хартманн, психоаналитики не должны недооценивать значение соответствующих ценностных иерархий, благодаря которым даже маленький ребенок может находить подходящий способ справляться со своими либидозными и агрессивными импульсами. Во всяком случае следует иметь в виду, что принятие этической иерархии ценностей является синтетически значимым, хотя не всегда может быть полезным для индивидуальной адаптации.

Важно понимать также роль искусства в действенности функций Я. Ведь искусство не только доставляет удовольствие человеку, но и включает в себя упорядочивающий элемент. В художественной деятельности и соответствующем наслаждении проявляется подвижность Я, обеспечивающая свободу от регуляции со стороны внешнего мира, что открывает доступ к внутреннему миру.

Наконец, необходимо обратить внимание, по мысли Х.Хартманна, на религию, содержащую такие ценности, которые имеют интегративную направленность. З.Фрейд писал об интегрирующих элементах религии, имеющих своим источником попытки утешения и систему этических императивов. Однако не стоит сбрасывать со счета и то, что именно содержащиеся в ней интегративные представления являются питательной почвой для продолжающегося воздействия религии на умы людей,

а возможность удовлетворения требований, исходящих из психических инстанций Оно, Я и Сверх-Я, не в последнюю очередь соотносится с религиозными системами.

Касаясь осмысления проблемы предсознательного, Х.Хартманн рассмотрел автоматизмы, действующие в этой сфере психического аппарата. В частности, он отметил, что автоматизированные функции позволяют говорить об иллюзорности представления, в соответствии с которым Я является всецело гибким, хотя установившиеся действия не полностью ригидны. Помимо адаптивности, предсознательные автоматизированные действия могут отклоняться с целью адаптации к конкретной ситуации.

Как бы там ни было, но *предсознательные автоматизмы играют важную роль среди тех функций, которые сами адаптивны или используются процессами адаптации*. Поэтому утверждение о том, что одна из целей психоанализа заключается в трансформации автоматизмов в подвижные процессы Я, не оценивает по достоинству предсознательные автоматические действия. Фактически автоматизация «является характерным примером тех сравнительно устойчивых форм адаптированности, которые оказывают длительное воздействие на процессы адаптации» [21, с. 123–124].

Х.Хартманн не разделял точку зрения тех психоаналитиков, которые считали, что ригидность Я препятствует адаптации. В отличие от них, он утверждал, что автоматизмы могут быть вполне удачными формами функционирования. По его мнению, для Я характерны как гибкость, так и автоматизмы. Одни функции Я принимают гибкую форму, другие — автоматизированную, третьи — комбинацию этих двух форм. При этом не следует упускать из вида, что Я способно включать автоматизированные функции в свои процессы адаптации.

Считается, что автоматизмы являются преградой на пути достижения психического здоровья. Подобное видение основывается на логической предпосылке, в соответствии с которой нормальное Я должно быть способно к контролю. Х.Хартманн не оспаривал подобное утверждение. Однако оно представлялось ему односторонним и неполным. Он исходил из того, что, *помимо способности к контролю, нормальное Я также должно быть способно к долженствованию и к временному приостанавливанию своих наиболее важных функций*.

В связи с этим Х.Хартманн недвусмысленно подчеркивал, что нормальное Я действительно способно уступать долженствованиям, аналогом чего может служить положение, имеющее место в ходе психоанализа, когда Я приостанавливает свои функции контроля и отдается свободным ассоциациям. В целом, как считал он, у здорового человека превосходящие по классу функции, олицетворяющие собой центральную регуляцию или целевую структуру, определяют, когда Я может использовать автома-

тизмы, действовать гибким образом, временно приостанавливать свои достижения.

Принимая в расчет свободную от конфликтов сферу Я и исследуя его функции, не выходящие из инстинктивных влечений человека, Х. Хартманн выдвинул положение о том, что эти функции принадлежат сфере, которую он назвал *автономным развитием Я*. Он исходил из того, что соматические и психические аппараты оказывают воздействие на развитие и функции Я. Эти аппараты являются конституционно данными и, следовательно, компоненты «конституции Я» заслуживают не меньшего внимания, чем компоненты конституции влечения. Отталкиваясь от данного допущения, Х. Хартманн предположил, что механизмы Я вырастают из «общего корня», предшествующего дифференциации Я и Оно, а врожденными аппаратами Я являются те, которые после осуществленной дифференциации находятся на службе Я.

Предположение о наличии врожденных аппаратов Я ведет к изменению ранее существовавших представлений о целенаправленности развития человека, поскольку можно говорить о том, что не все обусловлено его инстинктивными влечениями и что адаптация приобретает заново каждым поколением. Соматические и психические аппараты обладают потенциальной способностью к адаптации, но этого недостаточно, и поэтому, как считал Х. Хартманн, их специфические действия должны быть адаптированы благодаря процессу обучения.

Размышления Х. Хартманна о свободной от конфликтов сфере Я и его аппаратах позволили ему прийти к следующим выводам.

*Во-первых*, автономное развитие Я является «одной из предпосылок всех отношений реального существования».

*Во-вторых*, оно служит также «предпосылкой для многих других функций».

*В-третьих*, психология аппаратов Я представляется хорошим примером «взаимозависимости конфликта и адаптации».

*В-четвертых*, развитие ритма этих аппаратов является «одной из детерминант той последовательности, в которой вырабатываются защитные методы».

*В-пятых*, становится очевидным, что психоаналитическая психология Я должна серьезно браться за разрешение проблем, связанных с адекватным пониманием защитных функций Я, специфических связей с защитными процессами, в которых они выступают, а также взаимосвязей между конфликтами, адаптацией и адаптированностью [22, с. 141–142].

В целом психоаналитическая психология Я Х. Хартманна характеризовалась признанием того, что Я обладает *первичной и вторичной автономией*. Первичная автономия Я соотносилась с врожденными его составляющими, независимыми от бессознательных влечений. Я рассматривалось

в плане свойственных ему первичных автономных функций, связанных с врожденными способностями к развитию, будь то восприятие, моторные или эвристические функции. Вторичная автономия Я соотносилась с созреванием и обучением человека. Я рассматривалось с точки зрения присутствующих ему вторичных автономных функций, используемых человеком против воздействия сил Оно, Сверх-Я и окружающей среды.

### **Классический психоанализ и психоаналитическая психология Я**

Было бы некорректно говорить о том, что высказанные А. Фрейд и Х. Хартманном идеи, составившие остов психоаналитической психологии Я, радикально порывали с классическим психоанализом. Напротив, по замыслу их авторов психоаналитическая психология Я служила логическим продолжением того пути развития психоанализа, который был намечен, хотя и не всегда в достаточной мере пройден З. Фрейдом.

И это действительно так, поскольку начинания в сфере осмысления защитных механизмов и развития функций Я были предприняты в рамках классического психоанализа. Причем основатель психоанализа обратился к рассмотрению соответствующей проблематики не только в 20-х гг. XX столетия, когда им был поставлен вопрос о раскрытии зависимостей Я, но и в период выдвижения психоаналитических идей, когда его внимание привлек феномен защиты, наблюдаемый при психических расстройствах.

В частности, понятие «защита» было использовано З. Фрейдом при попытках психологического объяснения истерии, фобий, навязчивых представлений и галлюцинаторных психозов. В статье «Защитные невропсихозы» (1894) он провел различие между гипноидной истерией, неотрагированной истерией и *истерией защиты*, тем самым высказав первые представления о защите, которые впоследствии легли в основу его некоторых психоаналитических идей, включая концепцию вытеснения.

Согласно предположениям З. Фрейда, защита направлена против невыносимого для человека представления с целью ослабления его посредством отделения от него аффекта и отвода этого аффекта из психики в соматику. Смещенный аффект обладает способностью возвращения из соматической области к первоначальному представлению, что может породить истерический припадок. Если невыносимое, болезненное представление имеет тесную связь с реальностью, то защита от него может привести к галлюцинаторному психозу как отказу от реальности.

В написанной совместно с Й. Брейером работе «Исследования истерии» (1895) З. Фрейд рассматривал защиту в качестве важного фактора,

способствующего возникновению одной из форм истерии. Здесь же он впервые, пожалуй, наряду с защитой использовал термин «вытеснение», говоря о том, что патогенное воспоминание вытесняется исходящей от Я психической силой.

В статье «Еще несколько замечаний о защитных невропсихозах» (1896) З. Фрейд высказал мысль, согласно которой защита является «ядром психического механизма», ведущего к возникновению невротических заболеваний. Как и в предшествующей работе, в данной статье понятия «защита» и «вытеснение» используются в качестве равнозначных, взаимозаменяемых. Одновременно З. Фрейд предпринял попытку рассмотрения *различных форм защиты*, проведя различие между «первичной защитой», в которой решающую роль играют чувства стыда и совести, и «вторичной защитой», приобретающей значение навязчивого побуждения, превращающегося в навязчивые действия. «Первичная защита» служит поддержанию внешнего здоровья человека, в то время как «вторичная защита», осуществляемая под воздействием возвращения вытесненных воспоминаний, порождает компромиссные образования в форме невротических симптомов типа разнообразных навязчивых действий. Словом, в статье «Еще несколько замечаний о защитных невропсихозах» речь шла фактически, о различии между нормальной и патологической защитами, к которым может прибегать человек в процессе своей жизнедеятельности.

Столь значительное внимание к проблеме защиты было уделено З. Фрейдом как раз в тот период его исследовательской и терапевтической деятельности, когда он ввел в научный оборот термин «психоанализ». На начальном этапе становления психоанализа проблематика защиты в ее различных ракурсах занимала не последнее место в его концептуальных построениях. Так, в работе «Психопатология обыденной жизни» (1901) защита рассматривалась им не только с точки зрения раскрытия психологии невротиков, но и в плане осмысления природы такого феномена, как забывание.

*С одной стороны*, З. Фрейд подчеркивал, что «стихийное стремление к защите от представлений, могущих вызвать ощущение неудовольствия, стремление, с которым можно сравнить лишь рефлекс бегства при болезненных раздражениях, приходится отнести к числу главных столпов того механизма, который является носителем истерических симптомов» [23, с. 254]. При этом он был далек от утверждения того, что тенденция защиты всегда в состоянии одержать верх и не исключал возможность отнесения ее к низшей психической инстанции, которая может парализоваться другими, высшими инстанциями.

*С другой стороны*, основатель психоанализа сводил к тенденции защиты такие явления, как случаи забывания, и считал, что «там, где это невоз-

можно, тенденция защиты передвигает свою цель и устраняет из нашей памяти хотя бы нечто иное, не столь важное, но находящееся в ассоциативной связи с тем, что, собственно, и вызвало отпор» [24, с. 255].

Однако по мере становления и развития психоанализа понятие защиты все более уходило у него на задний план, в то время как на передний план стали выдвигаться представления о вытеснении. Первые три десятилетия развития психоаналитической теории и практики как раз и прошли под знаком усиленного внимания З. Фрейда и других психоаналитиков к проблемам вытеснения и сопротивления. Позднее, во второй половине 20-х гг., после того, как в центре психоаналитических исследований оказались не только процессы вытесненного бессознательного, но и те психические процессы, которые были вызваны к жизни деятельностью Я и Сверх-Я, он вновь вернулся к рассмотрению проблемы защиты.

В работе «Я и Оно» (1923) основатель психоанализа охарактеризовал Я как «несчастное существо», так как ему приходится служить как бы двум господам: беззащитное Я тщетно обороняется и от наглых требований Оно, и от укоров карающей совести, т. е. от Сверх-Я. Более того, «несчастное Я» страдает, по мнению З. Фрейда, от тройкого рода угроз, исходящих со стороны внешнего мира, бессознательных влечений Оно и сурового Сверх-Я. Говоря о трудном положении, в котором находится «несчастное Я», он подчеркнул то обстоятельство, что этому Я все время приходится защищаться, обороняться от нависших над ним угроз.

При этом З. Фрейд указал на ряд защитных действий, используемых Я с целью избежания внешних и внутренних опасностей. В частности, он отметил, что «истерическое Я защищается против мучительного восприятия, грозящего ему вследствие критики его Сверх-Я, тем же путем, каким оно обычно привыкло защищаться от невыносимой для него загрузки объектом — т. е. путем акта вытеснения» [25, с. 385]. Наряду с вытеснением, в этой же работе родоначальник психоанализа коснулся таких средств защиты, как идентификация, сопротивление, регрессия, сублимация, образование реакций.

В работе «Торможение, симптом и страх» (1926) З. Фрейд высказал мысль о необходимости использования понятия «защита», к которому он обращался тридцать лет тому назад в статье «Еще несколько замечаний о защитных невропсихозах» (1896). Он полагал, что будет, несомненно, полезно вернуться к старому понятию «защита», если исходить из того, что оно должно служить обозначением всех тех технических приемов, которыми пользуется Я при своих возможных конфликтах, ведущих к неврозу. Считая это «терминологическое новшество» оправданным, З. Фрейд особо выделил такие технические приемы защиты Я, как вытеснение, изоляция, регрессия, реактивные изменения Я.

В этой работе еще не использовался термин «защитные механизмы»: в ней фигурировали понятия «технические приемы Я», его «методы защиты». Однако З. Фрейдом были высказаны важные мысли, предопределившие, по сути дела, интерес ряда психоаналитиков к проблеме защитных механизмов Я. Две из них заслуживали особого внимания: *одна мысль* касалась необходимости исследования тесной связи между особыми формами защиты и определенными невротическими заболеваниями; *вторая* – выявления зависимости между уровнем развития психики и методами защиты, используемыми человеком до разделения Я и Оно, до формирования у него Сверх-Я и после образования этих психических инстанций.

В данной работе З. Фрейд не только провел различие между вытеснением и защитой, но и высказал мысль о том, что накопленные психоаналитические знания о возникновении симптомов, истерии и неврозе навязчивости являются достаточным основанием, чтобы воспользоваться старым понятием «защита», которое может охватить все процессы, обеспечивающие «защиту Я от требований влечений», и включить в это понятие вытеснение, «как один специальный случай» [26, с. 313]. Кроме того, следует, как заметил он, принять во внимание возможность, что углубление исследований откроет тесную связь между «особыми формами защиты» и определенными заболеваниями.

Здесь следует обратить внимание на одно обстоятельство. Работа З. Фрейда «Торможение, симптом и страх» была переведена на русский язык под названием «Страх» в 1927 г. В русскоязычном издании вместо понятия «защита» использован термин «отражение», что может ввести в заблуждение тех, кто обращается к идейному наследию З. Фрейда. Последующие переиздания данной работы осуществлялись, как правило, с того издания, которое было опубликовано в 1927 г. и, следовательно, в них сохраняется терминология, затрудняющая понимание важного момента в развитии классического психоанализа, а именно возвращение к использованию понятия «защита».

Что касается интереса З. Фрейда к проблеме защиты и тех идей, которые были высказаны им в работе «Торможение, симптом и страх», особенно в приложении к ней, то именно на этот аспект психоаналитических работ своего отца обратила внимание А. Фрейд. Собственно говоря, ее исследование защитных механизмов являлось не чем иным, как углубленным продолжением того, что было намечено З. Фрейдом. Как подчеркнула А. Фрейд, выдвинутое основателем психоанализа новое представление о роли вытеснения, в соответствии с которым вытеснение сводилось к особому методу защиты, «требует исследования других конкретных способов защиты и сопоставления таких способов, открытых и описанных исследователями, работающими в психоаналитической традиции» [27, с. 37–38].

Год спустя после публикации работы своей дочери о защитных механизмах Я З. Фрейд опубликовал «Анализ конечный и бесконечный» (1937), где отметил, что пока психоаналитикам не совсем хорошо известны методы, названные «защитными механизмами» и что книга А. Фрейда позволяет «получить первое представление об их многообразии и многостороннем значении» [28, с. 38]. Сам он обозначил «действие защит в Я» как «изменение Я», если понимать под этим «дистанцию от фиктивного нормального Я», которое является союзником в аналитической работе. Одновременно он высказал соображения, согласно которым противодействующий «защитным устремлениям Я» количественный момент силы влечений устанавливает предел эффективности аналитической работы, благодаря которой контроль над влечениями становится лучше, но по-прежнему остается несовершенным, поскольку преобразование защитных механизмов не является полным.

Высказанные З. Фрейдом в различное время идеи о защитах Я от бессознательных влечений и их действии в психике человека послужили отправной точкой для ряда психоаналитиков, уделивших основное внимание в своей исследовательской и терапевтической деятельности защитным механизмам Я. На этой почве возникла психоаналитическая психология Я, представители которой, с одной стороны, продолжили начатые З. Фрейдом разработки, а с другой стороны – внесли некоторые коррективы в предшествующее понимание механизмов функционирования психики, роли Я в нормальном и патологическом развитии человека, цели терапии.

Так, в классическом психоанализе Оно предстало в качестве биологической части, а Я – в качестве небιологической. В психоаналитической психологии Я такое противопоставление считалось неоправданным и не признавалось. В частности, Х. Хартманн считал, что до дифференциации Оно и Я нет никакого ни Я, ни Оно и что обе эти инстанции являются продуктами дифференциации.

Для З. Фрейда психоанализ был частью психологии, занятой изучением бессознательного, главным образом вытесненного бессознательного, связанного с Оно. Психоаналитическая психология Я сместила акцент исследования с Оно на Я, тем самым расширив границы психоанализа. В подобной исследовательской ориентации просматривалась тенденция на наведение мостов между психоанализом и академической, неаналитической психологией. Правда, А. Фрейд не претендовала на такую интеграцию. А вот Х. Хартманн недвусмысленно заявил, что в свете разработок психоаналитической психологии Я психоанализ является не чем иным, как «общей психологией в самом широком смысле этого слова» и он действительно может стать «общей психологией развития», если займется изучением не только инстинктивных влечений человека и психологии



конфликтов, но и автономных функций Я, проблемы адаптации, а также заново проанализирует со своей точки зрения и своими собственными методами те результаты, которые получены в соответствующих областях неаналитической психологии [29, с. 16, 20].

Что касается цели терапии, то, казалось бы, она очевидна как для классического психоанализа, так и для аналитической психологии Я, поскольку цель любой терапии – выздоровление пациента. Однако тонкости в понимании существа защитных механизмов Я и адаптации в классическом психоанализе и в психоаналитической психологии Я оказались таковыми, что в определенной степени обусловили расхождения, связанные с направленностью терапии.

Классический психоанализ не ставил перед собой цель стереть все человеческие особенности во имя схематической нормальности. З. Фрейд исходил из того, что анализ должен создать наиболее благоприятные психологические условия для функций Я. При этом вовсе не предполагалось, что психоаналитик должен воздействовать на пациента таким образом, чтобы тот ориентировался на общественную нравственность и социальные институты. Установка на признание реальности не означала, что целью психоанализа должна была стать адаптация пациента к принятым в обществе критериям и стандартам жизни.

Более того, З. Фрейд признавал, что бывают случаи, когда врач должен с пониманием отнестись к разрешению конфликта в форме невроза в качестве безобидного и социально допустимого решения. Он считал, что психоаналитику не пристало играть роль фанатика здоровья вопреки любым жизненным ситуациям, поскольку в мире существуют не только невротические расстройства, но и иные многочисленные страдания, и поскольку необходимость может потребовать от человека пожертвовать своим здоровьем и этой жертвой предотвратить несчастье других людей. «Если можно сказать, что у невротика каждый раз перед лицом конфликта происходит бегство в болезнь, то следует признать, что в некоторых случаях это бегство вполне оправдано, и врач, понявший это положение вещей, молча отойдет в сторону, щадя больного» [30, с. 244].

В психоаналитической психологии Я в явном виде не содержится установка на устранение человеческих особенностей во имя схематической нормальности. Вместе с тем, в отличие от классического психоанализа, в ней отчетливо просматривается установка на адаптацию, приспособление пациента к существующим в обществе нормам и ценностям жизни. У А. Фрейда это выражено в форме утверждения, что «при работе с пациентами мы должны ограничиться тем, что помогаем им приспособиться к окружающей среде» [31, с. 113]. В работах Х. Хартманна содержались такие размышления о необходимости адаптации пациентов к реальности,

которые, независимо от его личностной позиции о цели терапии, воспринимались подчас именно в духе обязательного приспособления к обществу, если человек хочет быть здоровым.

Как бы там ни было, но последующее развитие психоаналитической психологии Я оказалось таковым, что *целью терапии стало именно приспособление страдающих психическими расстройствами людей к существующим условиям жизни*. Между тем З. Фрейд в свое время подчеркивал, что «знать, когда целесообразнее овладеть своими страстями и склониться перед реальностью или, наоборот, стать на их сторону и оказывать сопротивление внешнему миру, является кладезем мудрости» [32, с. 70].

Надо сказать, что нашедшая отражение в теории и практике постклассического психоанализа адаптационная точка зрения стала настолько преобладающей, что вызвала противостояние со стороны некоторых здравомыслящих психоаналитиков, которым претила установка на превращение психоанализа из критического учения в конформистское. Не случайно подобная направленность психоаналитической психологии Я была подвергнута критике теми психоаналитиками, кто не считал адаптацию пациентов к реальности необходимой и единственной целью психоанализа. Данной позиции придерживался не только Э. Фромм, о чем говорилось в соответствующем разделе настоящей работы. Ее разделял и французский психоаналитик Ж. Лакан, который выступил против американизации психоанализа, вобравшей в себя установки психоаналитической психологии Я.

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ

(Ж. П. САРТР, Л. БИНСВАНГЕР,  
М. БОСС, В. ФРАНКЛ, Р. ЛЭЙНГ,  
Р. МЭЙ)

### Экзистенциализация психотерапии

Развитие психотерапии XX столетия характеризовалось сменой парадигм мышления, нашедших свое отражение в современной психотерапевтической теории и практике. Одной из таких парадигм явилось то, что может быть названо *экзистенциализацией психотерапии* – использованием в психотерапевтической теории и практике фундаментальных идей экзистенциализма, выдвинутых и обоснованных такими известными философами, как К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр. Экзистенциализация психотерапии имела место не только в рамках психиатрии, основывающейся на психологии сознания с ее видением шизоидного и параноидного пациента, страдающего от расщепления Я, но и в остове психоанализа, акцентирующего внимание на психологии бессознательного, той сферы психической деятельности человека, которая, с психоаналитической точки зрения, обладает отличной от сознания структурой, логикой развития, языком.

В научной литературе предпринимались попытки исследования влияния экзистенциализма на некоторые направления в психиатрии, психоанализе, психологии [1]. В контексте данной работы есть смысл уделить основное внимание тем аспектам экзистенциализации психотерапии (интегративность, системность, смыслозначимость), которые не нашли должного отражения в отечественных и зарубежных публикациях, но которые послужили отправной точкой для реформирования классического психоанализа З. Фрейда.

Как известно, становление и развитие классического психоанализа в начале XX в. сопровождалось радикальным переосмыслением традици-

онных представлений о тождестве сознания и психики. Формулируя основные положения психоанализа, З. Фрейд не только выступил против отождествления психики с сознанием, но и высказал гипотезу о существовании бессознательного пласта человеческой психики, в недрах которого происходит особая жизнь, еще недостаточно изученная и осмысленная, но тем не менее реально значимая и заметно отличающаяся от сферы сознания.

Разумеется, З. Фрейд не принадлежал приоритет в открытии бессознательной деятельности человека. Представления о действенности бессознательного содержались в отдельных философских трудах XIX в., в частности, в работах Э. фон Гартмана, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше. Однако если в философских системах прошлого признание самостоятельного статуса бессознательного ограничивалось в лучшем случае попытками осмысления взаимоотношений между сознательными и бессознательными процессами, то З. Фрейд пошел дальше. Он не только рассмотрел взаимоотношения между двумя сферами психики человека (сознанием и бессознательным), но и попытался раскрыть содержательные характеристики самого бессознательного психического, выявить глубинные процессы, протекающие по ту сторону сознания, объяснить причины возникновения внутриличностных конфликтов, ведущих к образованию невротических симптомов, и разработать технику лечения нервных больных.

Психоаналитическое учение З. Фрейда о человеке противостояло двум крайним философским позициям: *предельному рационализму*, выводящему эмпирическое существование индивида из абсолютной идеи или мирового духа, с одной стороны, и *мистическому иррационализму*, растворяющему человеческое существо в слепой воле или бессознательном начале, стоящем вне, помимо и за человеческим бытием как таковым, — с другой стороны. В отличие от философов, стремящихся к построению системы представлений о мире и человеке, основатель психоанализа предпринял попытку интеграции знаний о топике, динамике и экономике различных психических процессов, а также функционировании психического аппарата, состоящего из трех систем — сознания, предсознательного и бессознательного.

*Интегративность психоанализа* нашла свое отражение в метапсихологии З. Фрейда и применении методов объяснения и понимания при исследовании психических феноменов (выявлении причинных связей и раскрытии смысла бессознательного поведения). *Его системность* — в концептуальном обосновании механизмов вытеснения, фиксации, сопротивления, регрессии, сублимации и практическом использовании системы знания, техники анализа и соответствующих приемов в процессе психоаналитической терапии невротиков. Что касается *смыслозначимости психоанализа* (не психоаналитической теории и практики, а эвристики), то три области эмпирически фиксируемого проявления бессознательного, а именно

ошибочные действия (оговорки, описки, забывание слов, затеривание предметов, несчастные случаи и другие промахи), сновидения и невротические симптомы, рассматривались З. Фрейдом как полноценные психические акты, наделенные смыслом и имеющие важное значение в жизни человека.

В противоположность философским концепциям, авторы которых уповали на безграничную власть сознания над человеческими страстями и апеллировали к разуму как непогрешимому источнику могущества людей, З. Фрейд показал зависимость Я от бессознательных влечений человека и от требований культуры с ее этическими предписаниями, нравственными запретами, социальными ограничениями. Его представления о Я как «несчастном существе», подверженном тройкой угрозе (со стороны внешнего мира, вожделий Оно и строгости Сверх-Я), были направлены против ранее распространенных иллюзий о человеке как внутренне непротиворечивой, не раздираемой никакими коллизиями личности.

С точки зрения З. Фрейда, на протяжении истории развития научной мысли человеческая самовлюбленность перенесла два ощутимых удара: «космологический», нанесенный Н. Коперником и сокрушивший превратные представления человека о Земле как центре Вселенной; «биологический», нанесенный Ч. Дарвиным, доказавшим, что человек произошел от обезьяны и, следовательно, является лишь ступенькой в эволюции животного мира. Собственную заслугу он видел в том, что благодаря психоаналитическому учению о «несчастном Я», которое не является «хозяином в собственном доме» и довольствуется незначительными сведениями о бессознательной душевной жизни, удалось нанести третий, «психологический», «самый чувствительный удар по человеческой мании величия» [2, с. 181].

Психоаналитическое изучение «несчастливого Я» предполагало дальнейшее исследование бытийственности человеческого существования, с тем чтобы раскрыть внутриличностные коллизии и драмы, разыгрывающиеся в глубинах человеческой психики, а также переживания удовольствия и страдания, выпадающие на долю человека, прибегающего к крайностям садизма или мазохизма, печали или меланхолии, психоза или невроза. Именно эта задача и ставилась основателем психоанализа, который рассматривал зависимости Я от внешнего мира, Оно и Сверх-Я, описывал различные столкновения между бессознательными влечениями человека и требованиями культуры. На основании изучения человека под этим углом зрения он как раз и пришел к выводу, что душевная жизнь каждого из нас часто сопровождается конфликтами, которые предстоит разрешить тем или иным путем — нормальным или патологическим.

В традиционных философских теориях разрешение конфликтов между человеком и окружающим его миром не представлялось чем-то проблемно-

неразрешимым. Считалось, что в ходе эволюционного развития человека у него вырабатываются и формируются определенные защитные механизмы, позволяющие приспособливаться к внешнему миру.

З. Фрейд не отрицал таких возможностей разрешения конфликтов, точнее, предупреждения возникновения их. Более того, он ввел в психоаналитическое учение представления о «принципе удовольствия» как внутренне присущей каждому человеку программе функционирования психических процессов, в соответствии с которой бессознательные влечения автоматически направляются в русло получения максимального удовольствия, и «принципе реальности», обусловленном необходимостью считаться с требованиями окружения и задающем ориентиры на поиск таких путей достижения первоначальной цели, которые как бы застраховывали человека от различного рода потрясений и перегрузок, связанных с невозможностью непосредственного и сиюминутного удовлетворения влечений.

Вместе с тем З. Фрейд исходил из того, что защитные механизмы подобного рода, эффективные по отношению к внешней реальности, далеко не всегда способствуют разрешению глубинных конфликтов, связанных с наличием психической реальности, представленной бессознательными процессами и различного рода фантазиями. Защитные механизмы создают порой лишь видимость разрешения внутриспсихических конфликтов, поскольку вытесненные в бессознательное желания человека могут в любой момент вырваться наружу и стать причиной очередной человеческой драмы.

В клинической практике постоянно приходится сталкиваться с подобной ситуацией, когда благодаря механизмам внутреннего вытеснения своих желаний человек формально справляется с внутренними конфликтами, а на самом деле отстраняется от действительности, всецело погружаясь в созданный им иллюзорный и фантастический мир. Уход от неудовлетворяющей действительности завершается, по выражению З. Фрейда, *«бегством в болезнь»*. Невротические заболевания – типичный пример такого «бегства в болезнь», свидетельствующий о своеобразных и в общем-то тщетных попытках разрешения человеком своих внутренних конфликтов.

Кроме того, З. Фрейд считал, что хотя защитные механизмы служат цели предотвращения опасности, тем не менее они сами могут обернуться опасностью. Те или иные защитные механизмы фиксируются в Я и становятся постоянными способами реагирования, повторяющимися на протяжении человеческой жизни. Они оказываются действенными даже тогда, когда опасность не существует в реальности. По выражению основателя психоанализа, защитные механизмы оказываются своего рода инфан-

тилизмами, и окрепшее Я взрослого человека считает себя обязанным выискивать жизненные ситуации, заменяющие собой первоначальную опасность, чтобы оправдать его фиксацию на привычных способах реагирования. Таким образом, *защитные механизмы сами по себе могут стать патогенными*, поскольку «все более отчуждая от внешнего мира и постоянно ослабляя Я, подготавливают вспышку неврозов» [3, с. 41].

Дальнейшее развитие психоаналитической теории и практики сопровождалось более детальной и обстоятельной разработкой первоначально выдвинутых З. Фрейдом идей о патогенных конфликтах, механизмах защиты, причинах возникновения и возможностях устранения невротических заболеваний. В рамках психоаналитически ориентированной терапии не только сформировалось ортодоксальное направление, представители которого целиком и полностью придерживались предложенной основателем психоанализа методологии исследования психических процессов и использованных им технических приемов лечения нервных больных, но и обнаружились разногласия между З. Фрейдом и теми аналитиками, которые проявили самостоятельность и независимость в процессе изучения человеческой психики, мотивов поведения человека, а также обоснования целей психотерапии. Среди первых диссидентов психоанализа оказались такие теоретики и практики, как А. Адлер, К. Г. Юнг, В. Райх, которые основали новые направления в психотерапии – соответственно индивидуальную психологию, аналитическую психологию, характероанализ.

В отличие от З. Фрейда, открыто выступавшего против рассмотрения психоанализа в качестве какой-либо философской системы, А. Адлер и К. Г. Юнг не только признавались в своих пристрастиях к отдельным философским идеям, но и высказали ряд положений, позднее вошедших в остов различных философских школ. В частности, в противоположность основателю психоанализа, А. Адлер одним из первых стал подчеркивать важность учета «телеологического плана жизни» человека. Он рассматривал человека как творящего свою собственную «линию жизни», «внутренний план» развития своих сущностных сил. Контroversы между классическим психоанализом и индивидуальной психологией развертывались (помимо всего прочего) по линии расхождения между З. Фрейдом и А. Адлером в трактовке человека с точки зрения сведения его настоящего к прошлому или важности учета перспективного «плана жизни», в соответствии с которым формируются определенные способы человеческой деятельности.

В этом смысле позднее выдвинутая Ж. П. Сартром экзистенциальная идея «проекта» человеческого бытия являлась не чем иным, как измененным концептом «жизненного плана» личности, предложенным в свое

время А. Адлером, который исходил из того, что «правильно понятые отдельные акты в своей взаимосвязи должны отобразить единый жизненный план и его конечную цель» [4, с. 25–26]. И нет ничего удивительного в том, что в своей работе «Бытие и ничто» (1943) Ж. П. Сартр (один из видных представителей французского экзистенциализма) обратился к осмыслению не только психоаналитического учения З. Фрейда о человеке, но и к концептуальным построениям А. Адлера, включая его идеи о «комплексе неполноценности».

Можно, пожалуй, сказать, что становление экзистенциализма как одного из философских направлений XX столетия в определенной степени проходило под знаком переосмысления психоаналитических представлений о человеке. В частности, немецкий философ К. Ясперс (1883–1969) одним из первых среди экзистенциалистов обратил внимание на учение З. Фрейда о человеке. До того, как были сформулированы основные положения экзистенциализма, он имел возможность ознакомиться с психоаналитическими идеями, поскольку в начале своей теоретической деятельности специализировался в области психологии и психиатрии и, следовательно, не мог пройти мимо дискуссий, которые велись в первое и второе десятилетие XX в. вокруг психоанализа. В ряде своих статей того периода и в книге «Всеобщая психопатология» (1913) [5] К. Ясперс настороженно отнесся к элементам «объясняющей психологии», включенным в концептуальные построения З. Фрейда, но усмотрел основную заслугу венского психоаналитика в его стремлении использовать идеи «понимающей психологии», правда, переосмысленной им по-своему.

Следует иметь в виду, что и по отношению к «понимающей психологии», как она трактовалась З. Фрейдом, К. Ясперс был настроен критически. Но его критика касалась не столько проблемы понимания в ее эвристическом значении, сколько психоаналитического подхода, в рамках которого З. Фрейд пытался создать теорию о функционировании психического аппарата и развертывании психических процессов как таковых.

В последующих философских работах К. Ясперса *понимание, в противоположность объяснению*, стало отправным пунктом для постижения человеческого бытия. Если классический психоанализ был нацелен на расшифровку бессознательного, на раскрытие сексуальной символики, то философия, согласно К. Ясперсу, должна ориентироваться на поиск символов бытия, на *экзистенциальное толкование шифров, несущих информацию о мире и человеке*. Для него были неприемлемы фрейдовские натуралистические импликации, являющиеся составной частью психологии бессознательного. Он не признавал необходимость перевода бессознательных содержания в сознание для постижения символов бытия, которая представлялась З. Фрейду важной, особенно в терапевтическом плане. Тем не менее его



экзистенциальная концепция шифров в определенной степени перекликалась с психоаналитическими идеями о символической природе человеческой деятельности.

Акцентируя внимание на внутреннем постижении человеком своей экзистенции (посредством ее и своего бытия в мире), К. Ясперс тем самым отстранился от психоаналитических претензий на объективное познание человеческого существа. Он исходил из того, что «экзистенция» является не концепцией, а «знаком», указывающим на выход за пределы объективности с целью постижения «необъективного бытия», которое «представляет собой экзистенцию, если она может проявляться первоначально для меня в моем собственном бытии» [6, с. 68].

Отталкиваясь от этого положения, он стремился подчеркнуть бесплодность научных попыток, предпринимаемых исследователями в надежде выявить эмпирические, предметные характеристики человека, которые, по его мнению, ничего не говорят о самобытности индивида, о его экзистенциальной структуре и трансценденции как побуждении духа в сфере реального существования. С данных экзистенциальных позиций К. Ясперс выступал *против эмпиризма психоанализа* с его акцентом на биологических характеристиках индивида и инстинктах, проявляющихся на всех ступенях развития человеческого существа.

Ориентация психоанализа, согласно которой вся человеческая жизнь рассматривалась через призму бессознательных влечений человека, была воспринята К. Ясперсом как методологически ошибочная, не способствующая познанию человеческого бытия как такового. Это не означало, что он отрицал роль бессознательных влечений в жизни человека или не признавал за ними никакого статуса. Напротив, К. Ясперс исходил из того, что подобные влечения вполне реальны, однако, как замечал немецкий философ, «мы должны ограничить их и научиться рассматривать человеческое существование как нечто отличное от них» [7, с. 154]. В противоположность З. Фрейду, он акцентировал внимание не столько на бессознательном, сколько на сознании, на бытийственности существования человека.

Все импликации бессознательного, так или иначе учитываемые при осмыслении бытия человека в мире, воспринимались К. Ясперсом как имеющие значение лишь с точки зрения *интенциональности сознания*. В соответствии с этой установкой, объектом исследования стала *экзистенция* как «сознание вообще», имеющее отношение не к эмпирическим проявлениям индивида, а к *онтологическим структурам самого бытия*. Если классический психоанализ ориентировался на описание объективных составляющих бессознательного, независимо от того, принимались ли во внимание реальные сексуальные влечения или учитывались их сим-

волические формы выражения, то основной интерес К. Ясперса лежал в плоскости осмысления природы бытия, в рамках которого «необъективность» является бессознательным эквивалентом «интенционального, объективного сознания».

С точки зрения К. Ясперса, будучи неотъемлемой частью бытия, сознание выступает в качестве «медиума всех вещей». Поэтому *экзистенциальный анализ должен быть не чем иным, как анализом сознания*, поскольку «анализировать существование — значит анализировать сознание» [8, с. 49]. Так, критическое переосмысление психоаналитических представлений о бессознательном, сопровождаемое обращением к идеям Э. Гуссерля об интенциональности сознания, привело К. Ясперса к выдвиганию экзистенциальной философии с ее трактовкой экзистенции в качестве основы сознания.

Понимание экзистенции как обозначения бытия человека стало отправной точкой размышлений немецкого философа М. Хайдеггера (1889–1976), идеи которого оказали существенное влияние на экзистенциализацию психотерапии. В отличие от К. Ясперса, он не обращался к обстоятельному рассмотрению идей классического психоанализа. И хотя М. Хайдеггер соглашался с тем, что «психоанализ — очень важная дисциплина», тем не менее он исходил из того, что эта дисциплина является терапевтической, но «ее философские позиции несостоятельны» [9, с. 152].

Подобная оценка психоанализа сопровождалась смещением акцента исследования в иную, отличную от фиксации эмпирических проявлений бессознательного плоскость — в плоскость раскрытия самого человеческого бытия, поскольку, в представлении М. Хайдеггера, по своей сути человек принадлежит бытию как таковому и, следовательно, вопрос о том, кто есть человек, тесно связан с вопросом о сущности бытия. Поэтому в его философских размышлениях осмысление проблемы человека осуществлялось через призму раскрытия «бытия-в-мире», в котором *человеческое существо характеризуется прежде всего открытостью и экзистенциальной историчностью*.

В основополагающей работе «Бытие и время» (1927) М. Хайдеггер предпринял попытку осмысления проблемы бытия, присутствия, существования человека. Он попытался постичь одновременно как отношение бытия к существу человека, так и сущностное отношение человека к открытости бытия. Для того чтобы выразить и то, и другое в одном слове в той области, в которой человек предстает именно как человек, М. Хайдеггером было использовано понятие «*дазайн*» (Dasein), переводимое на русский язык как «тут-бытие», «присутствие». Один из основных тезисов работы «Бытие и время» включал в себя важную мысль, согласно которой *сущность тут-бытия или присутствия заключена в его экзистенции*.

Понятие «экзистенция» употреблялось исключительно как обозначение бытия человека, поскольку, как замечал М. Хайдеггер, «сущее, существующее способом экзистенции, это человек» [10, с. 32].

Философствование М. Хайдеггера основывалось на пересмотре традиционных, а также возникших в конце XIX в. представлений о человеке. *С одной стороны*, он стремился провести различия между бытием и сущим, сосредоточивая свое внимание на исследовании человеческого бытия, в результате чего в поле зрения оказались не эмпирические, онтические характеристики человека, а феноменология бытийственности, онтологические структуры его. *С другой стороны*, объектом размышлений М. Хайдеггера стало не сознание, как оно понималось в картезианской философии, и не бессознательное, трактуемое в психоаналитическом духе, а «бытие сознания», т. е. те априорные, дорефлексивные структуры, на основе которых возникают все эмпирические явления. Сочетание этих двух аспектов в единой познавательной ситуации, предполагающей ориентацию на прочтение «смысла» бытия, как раз и лежало в основе хайдеггеровского учения, названного им «*фундаментальной онтологией*».

Если З. Фрейд предпринял попытку осмысления структурных составляющих психики через призму бессознательных влечений и желаний человека, то М. Хайдеггер обратился к онтологическим структурам человеческого бытия, рассмотренным с точки зрения дорефлексивного их понимания. Если основатель психоанализа стремился к расшифровке скрытого символического языка бессознательного, то создатель фундаментальной онтологии сосредоточил свои усилия на интерпретации языка как такового, благодаря которой проявляется смысл бытия, поскольку, согласно М. Хайдеггеру, именно *в языке открывается возможность человеческого существования*.

В этом плане можно говорить о сходной исследовательской интенции З. Фрейда и М. Хайдеггера, направленной на *раскрытие смысла происходящего посредством психоаналитического или экзистенциально-феноменологического толкования языка* как основной «обители» бессознательно-символических или дорефлексивно-онтологических структур. Другое дело, что в центре внимания основателя психоанализа оказалась смыслозначимость психических процессов, в то время как основателя фундаментальной онтологии интересовало прежде всего и главным образом постижение смысла человеческого бытия как такового.

В конечном счете фундаментальная онтология М. Хайдеггера оказалась близкой к психоаналитическому учению З. Фрейда по описанию бытийственности человеческого существования. Подобно основателю психоанализа, исследовавшему житейские ситуации, в которых обнаруживались симптомы проявления амбивалентных чувств любви и ненависти, вины

и раскаяния, страха и беспокойства, М.Хайдеггер апеллировал к такой повседневности бытия, где человек характеризовался «страдательными экзистенциалами» типа заботы, заброшенности, отчаяния, ужаса, страха смерти. И хотя содержательная трактовка бытийственности человеческого существования различна в психоанализе и в фундаментальной онтологии, поскольку З.Фрейда интересовали главным образом психологические механизмы образования различных душевных состояний индивида, в то время как М.Хайдеггер стремился раскрыть «экзистенциальное беспокойство», обусловленное разрывом между «подлинностью» и «неподлинностью» человеческого бытия, тем не менее исследовательский *акцент на «страданиях» человека в общем плане был однотипным в обоих учениях.*

Как в том, так и в другом случае всевозможные страдания человека рассматривались через призму прояснения смысла конкретного поведения, или человеческого существования как такового, выявления глубинных психических, или онтологических структур бытия. Вместе с тем в объяснении неподлинности человеческого существования психоанализ и фундаментальная онтология отличались друг от друга: З.Фрейд усматривал истоки страданий человека в расхождении между его природными бессознательными влечениями и культурными ценностями цивилизации; М.Хайдеггер исходил из того, что «экзистенциальное беспокойство» является следствием внутренних противоречий «бытия-в-мире», где человеческое существование выступает одновременно в качестве сокрытости и открытости, наличности и трансцендентности, эмпиричности и проекта, бытия и Ничто, поскольку, в представлении немецкого философа, человеческое бытие «проецируется в Ничто» и только благодаря этому оно имеет какое-то существование или, иначе говоря, «Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия» [11, с. 23].

При осмыслении источника страданий человека З.Фрейд и М.Хайдеггер пришли, хотя и каждый по-своему, к той фундаментальной проблеме, которая, как мне представляется, в значительной степени предопределила последующую экзистенциализацию психотерапии. Для первого это была *проблема страха*, являющаяся, по его выражению, «узловым пунктом, в котором сходятся самые различные и самые важные вопросы, тайна, решение которой должно пролить свет на всю нашу душевную жизнь» [12, с. 251]. Для второго таковой представлялась *проблема ужаса*, так как, по его собственным словам, в фундаментальном настроении ужаса человек достигает того события в своем бытии, «благодаря которому открывается Ничто и исходя из которого должен ставиться вопрос о нем» [13, с. 21].

З.Фрейд подчеркивал, что подверженное опасности с трех сторон «несчастное Я» может быть охвачено *тройственным страхом* — реальным страхом перед внешним миром, страхом совести перед Сверх-Я и нев-

ротическим страхом перед Оно. Психоаналитические представления о структуризации психики привели его к пониманию того, что бессознательное Оно не испытывает страха, поскольку не может судить о ситуациях опасности, и именно Я, а не Оно является местом сосредоточения страха, представляет собой «подлинный очаг боязни» и ввиду угрозы трех опасностей развивает «рефлекс бегства», в результате чего происходит образование невротических симптомов и защитных механизмов, ведущих к различным фобиям. При этом З.Фрейд провел различия между страхом, боязнью и испугом, считая, что *страх* означает определенное состояние ожидания опасности и приготовления к последней, если она даже и неизвестна, *боязнь* предполагает конкретный объект, которого бояться, в то время как *испуг* отражает момент неожиданности и представляет собой состояние, возникшее при опасности, когда человек оказывается к ней неподготовлен [14, с. 206].

Стремясь к постижению смысла человеческого бытия в его онтологическом измерении, М. Хайдеггер сосредоточил свое внимание на проблеме ужаса, того ужаса, который, по его представлению, в корне отличен от страха и боязни. Человек всегда боится того или иного конкретного сущего, которое ему угрожает. Страх перед чем-то также касается определенных вещей. Боязни и страху присущи очерченность причины и предмета. В отличие от них, ужасу присущ оцепенелый покой. *Ужас перед чем-то всегда есть ужас от чего-то*, а неопределенность того, перед чем и отчего берет человека ужас, является не недостатком определенности, а принципиальной невозможностью что бы то ни было определить. Подчеркивая специфику ужаса, М. Хайдеггер заметил: «Мы не можем сказать, перед чем человеку жутко. Вообще делается жутко. Все вещи и мы сами тонем в каком-то безразличии» [15, с. 21].

Следует отдать должное тому, что, несмотря на интеллектуальные и терапевтические усилия по выявлению природы именно страха, З.Фрейд не обошел стороной проблематику ужаса. В статье «Жуткое» (1919) он попытался понять суть ощущения человеком ужаса и в связи с этим обратил внимание на высказывание немецкого философа Ф. Шеллинга, согласно которому жуткое — это все, что должно было оставаться тайной, сокровенным и выдало себя. Однако если экзистенциалистское понимание ужаса соотносилось с тайной Ничто и возможностью ее раскрытия, то З.Фрейд усматривал в жутком пробуждение инфантильного страха, действие навязчивого повторения, зависящего от внутренней природы влечений человека и связанного с возвращением вытесненного. В конечном счете основатель психоанализа исходил из того, что жуткое является «чем-то издревле привычным для душевной жизни, что было отчуждено от нее в результате процесса вытеснения» [16, с. 275].

Психоаналитическое понимание страха и жуткого способствовало разработке технических приемов, связанных с психотерапией невротических пациентов, страдающих различными фобиями. Однако сама по себе проблема жуткого оставалась нерешенной, поскольку связь между жуткостью, страхом и вытеснением не представлялась столь однозначной, как это первоначально казалось З. Фрейду. Не случайно в работе «Торможение, симптом и страх» (1926) он пересмотрел свои взгляды на природу страха, подчеркнув, что не вытеснение создает страх, а страх производит вытеснение. Новое видение данной проблематики открывало путь к осмыслению вопросов, связанных с травмой рождения и страхом смерти, что предполагало дальнейшую разработку метапсихологии. Однако ортодоксальные последователи З. Фрейда сосредоточили свои усилия на совершенствовании технических приемов анализа в процессе лечения нервных больных и с недоверием отнеслись к метапсихологии, требующей глубоких философских раздумий, в том числе и по проблемам ужаса, жути.

В отличие от ортодоксального психоанализа, фундаментальная онтология М. Хайдеггера была ориентирована на постижение смысла человеческого бытия через призму раскрытия тайны Ничто, что предполагало обращение к проблеме ужаса, испытываемого людьми. По его мнению, именно ужас заставляет ускользать сущее в целом, но с общим ускользанием сущего происходит ускользание людей от самих себя. Такое понимание ужаса вело к выдвиганию принципиального положения, согласно которому жутко делается не конкретному индивиду, не «мне» и «тебе», а человеку как таковому.

*В ужасе находит отражение не расколотасть повседневности, которая в психиатрии воспринимается нередко в качестве возможной причины возникновения страха и невротического поведения, а единство целого, связанного с бытием.* Эта захваченность человека целым ведет к его скуке, глубокой тоске, гнездящейся в безднах человеческого бытия. И в то же время исходный ужас является залогом таинственной возможности опыта бытия, поскольку только благодаря ему раскрывается «неприметная распаханность» Ничто. Другое дело, что вследствие скрытости присутствия исходный ужас в человеке большей частью подавлен.

Высказанные М. Хайдеггером идеи об ужасе способствовали экзистенциализации психотерапии, поскольку в процессе лечения невротиков психотерапевтам приходилось сталкиваться с такими непонятными проявлениями пациентами скуки, тоски, безразличия к миру, другим людям и самим себе, которые не могли быть объяснены только и исключительно инфантильными страхами и возвращением вытесненного. Психические состояния многих пациентов свидетельствовали об их глубокой отрешенности от своего бытия, об утрате смысла своего существования,

о захваченности неким целым или его тенью, неопределенность которых воспринималась человеком как некое отсутствие собственного присутствия в мире, провал в бездну небытия. Имея дело с подобными пациентами, психотерапевты различных ориентаций нередко приходили к выводу, что обратившиеся к ним за помощью люди не являются больными в традиционном понимании, обусловленном представлением о причинно-следственной связи между психическим состоянием и инфантильными переживаниями, и что *экзистенциальный вакуум, скука, безразличие создают для аналитиков больше проблем, чем сексуальная неудовлетворенность или комплекс неполноценности.*

### **Экзистенциальный психоанализ Ж. П. Сартра**

В отличие от М. Хайдеггера, непосредственно не обращавшегося к психоаналитическим идеям З. Фрейда, французский представитель экзистенциализма Ж. П. Сартр (1905–1980) уделил пристальное внимание критическому переосмыслению фрейдовского учения о человеке, что нашло свое отражение в таких его работах, как «Очерк теории эмоций» (1939) и «Бытие и ничто» (1943). Одновременно он пересмотрел и некоторые теоретические положения экзистенциального учения М. Хайдеггера. В конечном счете путем критического осмысления хайдеггеровской фундаментальной онтологии и фрейдовских представлений о внутриспсихической деятельности личности Ж. П. Сартр попытался соединить экзистенциализм с психоанализом и предложил свое собственное учение, названное им *экзистенциальным психоанализом.*

Жан Поль Сартр – французский писатель, драматург, философ. Родился 21 июня 1905 г. в Париже. Его отец умер, когда ему не было двух лет, и поэтому он воспитывался в семье отца матери, который был дядей знаменитого врача и философа Альберта Швейцера. Учился сперва в лицее Генриха IV в Париже, а затем, после второго замужества матери, – в лицее Ла-Рошель и, наконец, в Высшей нормальной школе, которую закончил в 1929 г. В 1933–1934 гг. стажировался во Французском институте в Берлине, где изучал философию Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, К. Ясперса, а также работы психоаналитиков. На протяжении 15 лет преподавал философию в различных лицеях Франции, в частности, в лицеях Гавра, Лиона и Парижа. В 1939 г. был призван в армию, в 1940 г. после вторжения немцев во Францию попал в лагерь для военнопленных. После освобождения из плена (по состоянию здоровья) сотрудничал в печати движения Сопротивления.

В 1943 г. Ж. П. Сартр подготовил докторскую диссертацию «Бытие и ничто. Очерк феноменологической онтологии», в которой выска-

зал идею о необходимости развития экзистенциального психоанализа. С 1945 г. возглавлял журнал «Новые времена». В конце 40-х — начале 50-х гг. под углом зрения экзистенциального психоанализа исследовал творчество некоторых французских писателей и поэтов, включая Ш. Бодлера, Г. Флобера. В 1952 г. на Венском конгрессе присоединился к движению сторонников мира. В 1964 г. ему была присуждена Нобелевская премия по литературе, от которой он отказался в знак протеста против войны, развязанной США во Вьетнаме. В 1965 г. по политическим мотивам отказался от поездки в США, куда его пригласили для чтения лекций в Корнельском университете. Умер от опухоли легких 15 апреля 1980 г.

В 1958 г. голливудский режиссер Дж. Хьюстон предложил Ж. П. Сартру написать сценарий, по которому собирался снять фильм о З. Фрейде. Основу фильма должен был составить период жизни З. Фрейда, предшествовавший возникновению психоанализа. Ж. П. Сартр с увлечением взялся за работу и в 1959 г. написал соответствующий киносценарий, предполагая, что одну из героинь будет играть Мэрилин Монро. Однако Дж. Хьюстон не счел данный сценарий приемлемым для экранизации, в результате чего фильм не был снят. Лишь в 1962 г. на экран вышел фильм «Фрейд, тайная страсть», который был снят по переработанному голливудскими сценаристами сартровскому тексту, однако в титрах данного фильма имя Ж. П. Сартра не значилось. Написанный им текст был опубликован после его смерти в 1984 г. В одном из эпизодов данного текста З. Фрейду приписывалось следующее высказывание: «Психиатрия пока находится в младенческом состоянии. Может быть, однажды мы будем излечивать безумие, воздействуя прямо на мозговые клетки. Но мы далеки от этого: в нас существуют силы, которые сегодня нельзя сводить к физическим силам» [17, с. 26].

Как писатель и публицист Ж. П. Сартр опубликовал большое количество произведений, включая роман «Тошнота» (1938), сборник рассказов «Стена» (1939), а также «Мухи» (1943), «Мертвые без погребения» (1946), «Дьявол и Господь Бог» (1951), «Затворники Альгоны» (1960) и др. Как философу ему принадлежат работы «Трансцендентальность Я» (1934), «Воображение» (1936), «Воображаемое» (1940), «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946), «Критика диалектического разума» (1960). Психоаналитические идеи нашли свое отражение в такой его работе, как «Эскиз теории эмоций» (1939), а представления об экзистенциальном психоанализе — в главном философском труде «Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии» (1943).

Ж. П. Сартру импонировали психоаналитические идеи, согласно которым поведение человека требует расшифровки, раскрытия смысла тех или иных поступков, выявления значения любого психического акта. Заслуга З. Фрейда состояла, по его мнению, в том, что основатель психо-



анализа обратил внимание на скрытую символику и предложил аналитический метод, позволяющий психоаналитику раскрывать существо этой символики в контексте межличностных отношений «врач — пациент», «я — другой». Вместе с тем Ж. П. Сартр критически отнесся к попыткам психоаналитического объяснения принципов функционирования человеческой психики посредством бессознательных влечений и аффективных проявлений индивида.

Подобно К. Ясперсу, он отверг сам принцип психоаналитического объяснения эмоций и человеческой деятельности, основанный на выявлении причинных связей и зависимостей. Глубокое противоречие классического психоанализа состояло, по его убеждению, в том, что при изучении различных феноменов он стремился установить как требующие объяснения причинные связи, так и предполагающие понимание смысловые значения. Отсюда проистекают несоответствия между теорией и практикой психоанализа: *исследователь стремится установить жесткие причинные связи между изучаемыми фактами, в то время как врач анализирует прежде всего факты сознания в понимании*, т. е. раскрывает внутренние отношения между символизацией и символом, вытесненным материалом и невротическим симптомом.

Было бы некорректно говорить о том, что, обратив внимание на противоречие между теорией и практикой в рамках классического психоанализа, Ж. П. Сартр полностью отвернулся от учения З. Фрейда о человеке. Ограничившись отрицанием всякого значения и признания фрейдовской теории психической причинности, французский мыслитель в то же время подчеркнул, что он не отбросил результаты психоанализа, «когда они получены посредством понимания» [18, с. 129].

Ж. П. Сартр поставил в упрек З. Фрейду то обстоятельство, что последний свел рассмотрение истории развития человека к индивидуально-личным переживаниям, уходящим своими корнями в детство, инфантильное прошлое, и *отстранился от осмысления будущего*, которое не в меньшей степени чем прошлое оказывает воздействие на мотивацию поведения человеческого существа. В противоположность основателю психоанализа, он обратился к осмыслению человеческой реальности не столько через прошлое, сколько с учетом будущего. Важную роль в его учении о человеке играло понятие «проекта», включающего в себя интенциональность сознания, трансцендентность, открытость по отношению к возможности развертывания человеческой деятельности в перспективном плане.

Под этим углом зрения Ж. П. Сартр пересмотрел основополагающее положение З. Фрейда, согласно которому главенствующую роль в жизнедеятельности человека играет бессознательное. В его понимании *не бессознательное, а сознание составляет суть человеческого бытия*. Именно эта кон-

цептуальная установка была положена им в основу построения собственной теории эмоций и исследования человеческого бытия как такового. В работе «Бытие и ничто» Ж. П. Сартр особо подчеркнул различие между эмпирическим, т. е. фрейдовским, и экзистенциальным психоанализом, заключающееся в неприятии последним представлений о бессознательном как исходном пункте осмысления бытия человека в мире. «Экзистенциальный психоанализ отвергает постулат бессознательного; для него психический факт совпадает с сознанием» [19, с. 574].

Апелляция Ж. П. Сартра к сознанию основывалась на признании факта самообмана, характерного для человека. Именно в психоанализе была выявлена склонность человека к самообману. Однако, по мнению Ж. П. Сартра, классический психоанализ подставлял в понятие самообмана *идею обмана без обманщика*, что позволяло понять, как человек мог не обмануть себя, но быть обманутым. Между тем в ряде случаев, например, тогда, когда пациент скрывает от самого себя желание продолжать лечение, невозможно прибегать к бессознательному, чтобы объяснить самообман, поскольку человек находится в полном сознании со всеми его противоречиями.

Если обратиться к фрейдовскому пониманию цензуры, то нетрудно предположить, что цензура должна знать, что она подавляет, вытесняет. При отказе от вещистой мифологии психоанализа и метафор, представляющих вытеснение как действие слепых сил, оказывается, что цензура осуществляет какой-то выбор. Но, чтобы осуществлять выбор, она должна представлять себе, о чем идет речь, должна обладать неким знанием. А всякое знание является сознанием знания. Стало быть, как полагал Ж. П. Сартр, *цензура выступает в качестве самообмана*, что оказалось не выявленным классическим психоанализом, в рамках которого отделение сознания от бессознательного при помощи цензуры привело к локализации двойственности активности отталкивания и притяжения на уровне цензуры. Как бы там ни было, но *психоанализу удалось зафиксировать самообман, но не удалось избежать его*. «Таким образом, с одной стороны, объяснение посредством бессознательного, поскольку оно разрывает психическое единство, не может дать отчета о фактах, которые, на первый взгляд, казалось бы им открываются. И, с другой стороны, существует несметное число действий из самообмана, которые явно отвергают этот тип объяснения, поскольку их сущность предполагает, что они могут проявиться только в прозрачности сознания» [20, с. 89].

Ж. П. Сартр отказывался понимать фундаментальное признание в качестве бессознательного. Он полагал, что именно оно конституирует самообман воли. Поэтому он проводил *различие не между бессознательным и сознательным, а между фундаментальным сознанием и неререфлексируемым созна-*

нием. Кроме того, Ж. П. Сартр считал, что понятие самообмана должно заменить понятия цензуры, вытеснения и бессознательного, как они использовались в классическом психоанализе З. Фрейда и в индивидуальной психологии А. Адлера. Наконец, он занимал своеобразную позицию по отношению к некоторым концепциям индивидуальной психологии А. Адлера. В частности, признание важности комплекса неполноценности сопровождалось у него утверждением, в соответствии с которым подобное признание является выбором, и тот, кто страдает от неполноценности, фактически становится палачом самого себя.

Ж. П. Сартр исходил из того, что *сексуальные влечения и различного рода комплексы человека не конституируют первоначальный проект, задающий ориентир для становления бытия-в-мире*. В основе его реализации лежит выбор как бытие человеческой реальности. Таким образом, экзистенциальный психоанализ представляет собой «метод, предназначенный обнаруживать в строго объективной форме субъективный выбор, посредством которого каждая личность делается личностью, т. е. объявляет о себе, чем она является» [21, с. 577].

То, что человек ищет, это выбор бытия. Но поскольку сам человек является в то же время бытием, то он должен сводить свои поступки не к сексуальности, а к фундаментальным отношениям бытия, выражающимся в этих поступках. Поэтому *экзистенциальный психоанализ стремится к пониманию бытия-в-мире и ставит своей целью найти через конкретные проекты первоначальный способ, посредством которого каждый человек должен выбрать свое бытие*.

Ж. П. Сартр соглашался с теми представителями классического психоанализа, которые считали, что многочисленные отношения и окружающие ребенка предметы содержат сексуальность. Но он не разделял мнения, в соответствии с которым уже конституированный сексуальный инстинкт нагружает эти отношения и предметы сексуальным значением. Он придерживался точки зрения, что данные отношения и предметы принимаются ребенком сами по себе и открывают ему способы бытия и отношения к бытию для-себя, проясняющие и формирующие его сексуальность. И если психоаналитики объясняли интерес ребенка к различного рода дырам (пещеры, углубления, выемки в песке) анальным характером инфантильной сексуальности, предродовым шоком или предчувствием сексуального действия, то Ж. П. Сартр не поддерживал подобные объяснения.

Это не означало, что он отрицал возможность анальной сексуальности ребенка. Однако он полагал, что для того, чтобы подобная сексуальность объясняла и наделяла соответствующим символом отверстие, встречаемое ребенком в поле восприятия, необходимо было признать, что ребенок познал свой анус как отверстие, дыру. Однако ребенок не может

понять какую-либо часть своего тела в качестве объективной структуры мира. По мнению Ж. П. Сартра, анус как таковой не может переживаться самим ребенком. Он выступает в качестве отверстия не для самого ребенка, а для Другого. Именно через Другого, т. е. через слова, употребляемые матерью для обозначения тела ребенка, последний узнает об анусе как отверстии. В самом ребенке отверстие оказывается символом способа бытия, который и должен прояснить экзистенциальный психоанализ.

Подобно З. Фрейду, Ж. П. Сартр считал, что действие не может ограничиваться самим собой, поскольку оно отсылает человека к более глубинным структурам. Классический психоанализ воспринимался им в качестве метода, позволяющего прояснять эти структуры. Другое дело, что при рассмотрении соответствующих структур З. Фрейд обращался к прошлому субъекта, и для классического психоанализа не существовало измерение будущего. Но такая ориентация классического психоанализа, когда человеческая реальность интерпретировалась единственно посредством регрессии к прошлому, исходя из настоящего, воспринималась Ж. П. Сартром как неадекватная, не способствующая реальному пониманию ни основных структур субъекта, ни значимости его действий. В этом отношении не следует, как подчеркивал он, брать за образец психоаналитический метод и пытаться выявлять значения какого-либо действия исходя из принципа, в соответствии с которым всякое действие является простым следствием предшествующего психического состояния. Напротив, *метод классического психоанализа следует применять в «обратном смысле»*, т. е. вместо того, чтобы постигать рассматриваемый феномен исходя из прошлого, необходимо понимать действие как «возвращение будущего к настоящему».

Ж. П. Сартр соглашался с психоаналитиками в том, что всякое человеческое действие априорно понимаемо. Вместе с тем он ставил им в упрек то обстоятельство, что они не признавали первичную осмысленность и пытались объяснить рассматриваемое действие посредством предшествующего и тем самым вновь вводили в свои концептуальные построения причинный механизм. В его же собственном понимании *всякое действие следует воспринимать как проект самого себя к возможному*.

Как и М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр поднял вопрос о прояснении смысла Бытия и Ничто. Постигание их смысла приводило к рассмотрению отношений между человеком и миром, тревогой и свободой выбора собственного бытия, ужасом и трансцендирующей способностью личности. Осмысление этой проблематики сопровождалось выдвиганием французским философом *следующих положений*:

- страх — это страх человека перед миром, в то время как тревога — это тревога перед самим собой;
- в тревоге человек обретает сознание своей свободы;

- ужас не определяет возможное действие и сам по себе является проектом этого действия.

По выражению Ж. П. Сартра, «бытие ужаса» обнаруживается в себе как не являющееся причиной действия, которого оно требует, а избегание страха, придающее определенное трансцендентное будущее, заставляет скрываться в рефлексии, дающей только неопределенное будущее. Иными словами, *посредством своего ужаса человек идет к будущему, конституирует будущее как возможное и уничтожением ужаса как мотива усиливает ужас как состояние*. Сознание же быть собственным будущим по способу небытия вызывает тревогу, которая может быть «тревогой перед будущим» или «тревогой перед прошлым». Словом, «тревога как проявление свободы перед лицом себя означает, что человек всегда отделен посредством ничто от своей сущности» [22, с. 71].

В целом Ж. П. Сартр считал, что при рассмотрении тех или иных феноменов недостаточно только составить список действий, склонностей, стремлений, переживаний. Помимо простого эмпирического описания важно расшифровать их, т. е. нужно уметь их «опрашивать». Подобное же «опрашивание» может быть осуществлено только на основе особого метода, которым и является экзистенциальный психоанализ.

Одним из основных принципов экзистенциального психоанализа является то, что человек воспринимается в его целостности и открывается в чувстве, привычке, в любом человеческом действии. Отправной точкой данного психоанализа служит опыт, а точкой опоры — доонтологическое и фундаментальное понимание человеком своей личности. *Целью же экзистенциального психоанализа является расшифровка поступков человека, что предполагает освещение открытий, которые каждый из них содержит, и концептуальную их фиксацию*.

С точки зрения Ж. П. Сартра, экзистенциальный психоанализ предназначен для раскрытия перед человеком действительной цели его поиска, которой является бытие как органический сплав в-себе с для-себя. Этот вид психоанализа должен открыть моральному субъекту, что он сам является бытием, благодаря которому существуют ценности. В этом случае свобода человека откроется в тревоге в качестве единственного источника ценности и Ничто, посредством которого существует мир.

Идеи экзистенциального психоанализа Ж. П. Сартра оказали влияние на ряд психоаналитиков, обратившихся к экзистенциальному осмыслению бытия человека в мире и использовавших соответствующие взгляды в своей терапевтической деятельности. Не случайно именно он написал предисловие к книге Р. Лэйнга и Д. Купера «Разум и насилие» (1964). Не случайно и то, что его идеи стали предметом осмысления одного из видных представителей экзистенциального анализа Л. Бинсвангера.

## Экзистенциальный анализ Л. Бинсвангера

Высказанные М. Хайдеггером и Ж. П. Сартром идеи о бытии-в-мире, экзистенции, трансцендировании, заботе, ужасе, свободе, выборе, проекте были подхвачены рядом психиатров и психотерапевтов, которые, опираясь на технику классического психоанализа и новые веяния в философии, попытались ввести экзистенциальный анализ в психотерапию. Во всяком случае осуществленные в этом направлении усилия таких практикующих психиатров, как Л. Бинсвангер и М. Босс оказались столь привлекательными, что фактически стала возможной экзистенциализация психотерапии, имевшая место во второй половине XX столетия и нашедшая свое отражение в исследовательской и практической деятельности ряда ведущих специалистов, включая Р. Лэйнга, Р. Мэя, В. Франкла и многих других.

Людвиг Бинсвангер — швейцарский психиатр, психоаналитик, философ. Родился в 1881 г. в семье психиатра, возглавлявшего частную лечебницу «Бельвью». Получил медицинское образование, обучаясь в Лозанне, Гейдельберге и Цюрихе. В 1906 г. поступил на работу в Цюрихскую университетскую клинику Бургхёльцли. Во время работы ассистентом у Э. Блейлера в Цюрихе познакомился с К. Г. Юнгом и проявил интерес к психоаналитическим идеям. Под руководством К. Г. Юнга защитил диссертацию «Психогальванический рефлекторный феномен». В 1907 г. вместе с К. Г. Юнгом принял участие в заседании венских психоаналитиков, проходившем в доме З. Фрейда. После отъезда К. Г. Юнга остался на неделю в Вене.

Между ним и З. Фрейдом установились дружеские отношения, сопровождавшиеся обширной перепиской, насчитывающей более ста писем и открыток. Л. Бинсвангер входил в правление Цюрихской психоаналитической группы и играл роль посредника между З. Фрейдом и К. Г. Юнгом в тот период их отношений, когда в 1912 г. между ними наметился разрыв. Когда в том же году Л. Бинсвангер решился на операцию по удалению злокачественной опухоли, З. Фрейд был единственным человеком, с кем он поделился своими чувствами. В мае того же года основатель психоанализа нанес визит к Л. Бинсвангеру в Кройцлингене. Несмотря на расхождения по некоторым вопросам, З. Фрейд дружески относился к своему младшему коллеге. В 1929 г. он писал ему: «В отличие от многих других Вы не допустили, чтобы Ваше интеллектуальное развитие, которое Вы все больше высвобождали из-под моего влияния, разрушило бы также и наши личные отношения, и Вы сами знаете, как благотворно действует на людей подобная деликатность» [23, с. 51].

В 1910 г. Л. Бинсвангер был избран президентом швейцарского психоаналитического общества. В 1911 г. стал руководить санаторием в Кройцлингене, который до этого возглавлял его отец. В 20-е гг. познакомился с осно-

вателем феноменологии Э. Гуссерлем и одним из основателей экзистенциальной философии М. Хайдеггером. Их идеи оказали предопределяющее воздействие на становление его собственного экзистенциального анализа как теории и практики, используемой при лечении психических заболеваний. В 1936 г. по случаю празднования 80-летия З. Фрейда он выступил с докладом «Фрейдовская концепция человека в свете антропологии», в котором дал высокую оценку деятельности основателя психоанализа и в то же время высказал ряд критических соображений, связанных с психоаналитическим пониманием человека. В 1956 г. Л. Бинсвангер был награжден медалью Крестелина за выдающиеся заслуги в области психотерапии. Умер в 1966 г.

Л. Бинсвангер — автор ряда книг и статей, опубликованных в различных психиатрических и психоаналитических журналах. Его перу принадлежат такие работы, как «Основные формы и познание человеческого существования» (1942), «Генрик Ибсен и проблема самореализации в искусстве» (1949), «Фрейд: воспоминания о дружбе» (1957), а также материалы, связанные с описанием и разбором клинических случаев Эллен Вест, Лолы Фосс, Юрга Цюнда, Сюзанн Урбан.

Отталкиваясь от идей классического психоанализа, Л. Бинсвангер признавал важность открытий З. Фрейда в области глубинного понимания человека. Отмечая заслуги основателя психоанализа в этой сфере знания, он подчеркивал значимость фигуры З. Фрейда, который, по его выражению, «научно разработал гигантскую структуру своей техники снятия маски и стал первым, кто приоткрыл завесу над загадкой сфинкса, известной как невроз» [24, с. 137].

Вместе с тем Л. Бинсвангер считал, что представления З. Фрейда о человеке являлись естественно-научным конструктом, сходным с биофизиологическим понятием организма и основанным на биопсихологической идее. Подобная трактовка человека как *homo natura* была сопряжена с принятием инстинктивных импульсов в качестве предопределяющих его жизнедеятельность. При таком понимании человека его *уникальность и независимость поглощались инстинктивными стремлениями, побуждениями и влечениями, что приводило, по мнению Л. Бинсвангера, к нивелировке и уравниванию отдельных аспектов человеческого бытия*. Кроме того, у З. Фрейда желание выступало в качестве конституирующего фактора психического аппарата, в то время как при рассмотрении основных форм человеческого существования, будь то религиозная, этическая или эстетическая, нельзя сказать, что желание является конституирующим для человечества в целом.

Основатель психоанализа подверг критике лицемерие отдельного человека и западноевропейской культуры. Эта тенденция, сама по себе критическая и продуктивная, привела, однако, к *ошибке истолкования существования как естественной истории*. Разоблачение отдельного лицемерия

было отождествлено с разрушением осмысленности человеческого существования вообще. В свою очередь это привело, как замечал Л. Бинсвангер, к объяснению религиозного способа существования тревогой и беспомощностью детства, включая ранний период человечества, этического способа существования — внешним принуждением и интроекцией, а эстетического — удовольствием от созерцания прекрасного и сублимацией.

Исходные постулаты классического психоанализа базировались на признании инстинктивных влечений в качестве детерминант развития психики и возникновения внутриспсихических конфликтов. Философские размышления над проблемой человека и клиническая деятельность Л. Бинсвангера привели к тому, что он обратил свой взор на *важность учета человеческого духа*. В частности, он поднял вопрос о том, как следует понимать пациентов, которые не могут сделать решающий шаг к психоаналитическому инсайту и упорствуют в своих страданиях вопреки усилиям психоаналитика и прогрессу, достигнутому в усовершенствовании психоаналитической техники.

Пытаясь ответить на данный вопрос, Л. Бинсвангер высказал идею, в соответствии с которой такую несостоятельность пациента следует понимать как *результат его неспособности возвыситься до уровня «духовного общения» с аналитиком*. Эта идея была высказана им З. Фрейдом в 1927 г. и он был крайне удивлен, когда основатель психоанализа заметил, что «дух — это все». При этом основатель психоанализа добавил, что человечество всегда знало о своем обладании духом, а он должен был показать ему другую сторону, связанную с инстинктами. И если З. Фрейд действительно в большей степени обращал внимание на раскрытие того воздействия, которое оказывают на человека его бессознательные инстинктивные влечения, то Л. Бинсвангер *стал рассматривать человеческое бытие через призму его духа и экзистенциальных возможностей его развертывания*. Речь шла о попытке понять человека во всем его существовании, т. е. с точки зрения выявления онтологических потенциальных возможностей человека.

У З. Фрейда главный акцент был сделан не на существовании как изменении, а на том, что сохраняется среди изменения, т. е. на инстинктивном влечении. С точки зрения Л. Бинсвангера, важно сместить ракурс исследования как на раскрытие первичной формы в изменении, так и на понимание всей сложности изменения, что предполагает *рассмотрение человека с позиций антропологии, т. е. под углом зрения того, что означает быть человеком*. Речь шла, по сути дела, о замещении естествознания антропологией, представления о homo nature идеей существования, поскольку человек — это не только механическая необходимость, организация и закрытая система, но и свобода, возможность и открытое изменение. Человек — не просто мир или в-мире, но прежде всего и главным образом бытие-в-мире. «Его



существование можно понять только как бытие-в-мире, как проектирование и раскрытие мира – что так впечатляюще продемонстрировал Хайдеггер» [25, с. 152].

Л. Бинсвангер был одним из первых швейцарских психиатров и психоаналитиков, кто предпринял попытку перенесения фундаментальной онтологии М. Хайдеггера на почву психоаналитической практики. Предпринятая немецким философом аналитика существования была воспринята им в качестве новой методологии, с помощью которой психиатр мог описать исследуемые феномены в феноменальном содержании и внутреннем контексте.

Эта методология включала в себя установку не на изучение конкретно фиксируемых состояний индивида или психических состояний пациента, что имело место в классическом психоанализе, а на анализ человека как некоего целого, на раскрытие смысла существования в его целостности, предполагающей устранение традиционного разделения человеческого существа на тело, разум, душу и постижение онтологических основ его бытия. Она ориентировала аналитика на *рассмотрение пациента не только и не столько с точки зрения его индивидуальных страданий, сколько под углом зрения его онтологической заброшенности, ужаса как мотива трансцендентальной возможности интенциональных актов, свободы выбора в конструировании проекта мира и созидании собственного бытия-в-мире.*

Говоря о классическом психоанализе, Л. Бинсвангер подчеркивал, что учение, не исходящее из интенциональности сознания, должно интерпретировать различие между сознанием и бессознательным с точки зрения времени и существования. И если З. Фрейд интерпретировал бессознательное с позиций сознания, то тем самым он не учитывал заброшенность и детерминированность Дазайн.

Л. Бинсвангер не отрицал феномен бессознательного. В ответ на беспокойство З. Фрейда по поводу того, как его швейцарский коллега относится к бессознательному, он замечал, что не может обойтись без бессознательного ни в теории, ни в терапевтической практике. Вместе с тем он подчеркивал, что обращение к экзистенциальному анализу привело к пониманию некорректности рассмотрения бессознательного в плане противоположности сознанию.

В практическом плане обращение к экзистенциальной аналитике означало *понимание психических заболеваний в качестве нарушения функционального единства онтологических потенциальных возможностей человеческой экзистенции.* Как подчеркивал Л. Бинсвангер, психоаналитическое объяснение невроза под углом зрения психического конфликта не является исчерпывающим, поскольку с точки зрения экзистенциального анализа неврозы не должны пониматься только в свете существования. «То, что

люди вообще могут стать “невротиками”, — это тоже признак заброшенности Dasain и признак его потенциальной возможности падения — короче, признак его конечности, его трансцендентальной ограниченности или несвободы» [26, с. 192]. Вместе с тем, в отличие от М. Хайдеггера, Л. Бинсвангер рассматривал бытие-в-мире как некую возможность трансформации, соотносенную со свободой выбора человека, позволяющей реализацию проекта *бытия-за-пределами-мира*.

Таким образом, в экзистенциальном анализе Л. Бинсвангера человек не раскладывался на составные части при помощи естественно-научных категорий, но понимался в свете его собственного, человеческого бытия. *Психические заболевания изымались из чисто природного или исключительно психического контекста и описывались с точки зрения нарушения функционального единства онтологических потенциальных возможностей*. Подобный подход к психическим заболеваниям приводил к обнаружению не только того, что психически больные люди страдают от аналогичных комплексов, свойственных здоровым, но и того, что они «двигаются в тех же пространственно-временнo-исторических направлениях, что и мы — хотя и другими способами и путями» [27, с. 172].

Так, меланхолия понималась как нарушение между телесным и психическим бытием Дазайн, которое проявляется как вегетативное нарушение организма и в то же время как преувеличенная и искаженная форма неотъемлемо свойственной конечному Дазайн вины. В этом отношении возникновение меланхолии могло быть соотносено с семейной трагедией, потерей силы или конкретной виной, а также с внутренними болезнями.

В классическом психоанализе невроз объяснялся с позиций наличия психического конфликта. С точки зрения экзистенциального анализа Л. Бинсвангера, невроз не должен пониматься исключительно в свете существования. *То, что человек может стать невротиком — это признак заброшенности Дазайн, признак его конечности, трансцендентальной ограниченности или несвободы*. Невротиком становится тот, кто оказывается не в ладах с фундаментальными условиями существования.

Л. Бинсвангер исходил из того, что при психическом заболевании имеет место нарушение согласованности естественного опыта, в котором существование человека обычно протекает ненавязчиво, плавно, как естественная цепь событий, находящаяся в гармонии с вещами, обстоятельствами жизни и другими людьми. Несогласованность естественного опыта подразумевает неспособность безмятежно пребывать среди вещей, обстоятельств жизни и других людей. Человек начинает страдать, так как дела обстоят не так, как он хотел бы. Его способ поведения оказывается способом простого желания и преследования идеала, когда, например, он может продолжать диктовать, какими вещи должны быть.

Деспотическое распоряжение вещами сопровождается ослаблением согласованного экзистенциального порядка. Опыт не может ни примириться с самим собой, ни разворачиваться свободно. Оказавшись неспособным примириться с несогласованностью и беспорядком своего существования, человек постоянно ищет выход, чтобы порядок был восстановлен. Его жизнь становится мукой. И если он не находит выхода из существования и несогласованности опыта, то это порождает состояние безысходности, которое может сопровождаться сумасшествием, уходом из активной жизни или самоубийством.

В поисках новых путей выхода человек может прибегнуть к формированию у себя экстравагантных идеалов, маскирующихся под жизненную позицию. Чаще всего это имеет место тогда, когда происходит расщепление несогласованности опыта на альтернативы, включающие в себя жесткое «или-или». *Экстравагантные идеалы* не соответствуют жизненной ситуации и создают непреодолимые препятствия на пути существования. *Дазайн не находит больше путь назад и запутывается в Экстравагантности*. Утрата опоры на какой-то экстравагантный идеал приводит к тому, что Дазайн становится тревожным, способным породить пассивное страдание. В частности, вместо дара любви, предназначенного другому человеку, невротик может демонстрировать мученическое страдание от любви, а психотик — приносить себя в жертву.

В целом, как полагал Л. Бинсвангер, экстравагантный идеал ограничивает возможности человека быть самим собой, в результате чего он оказывается зажатым в тисках одного проекта, что ведет к «заброшенности», соскальзыванию его существования в пропасть, возникновению паники и приступов тревоги. Существованием овладевает *экзистенциальная тревога*, являющаяся не чем иным, как истощением существования и его прогрессирующей утратой мира, утратой Я. С точки зрения экзистенциального анализа речь идет не о настроении или об аффекте (например, страхе), как это имело место в классическом психоанализе, а о потере мира и Я. Это означает, что шизофреническое безумие может быть понято только в том случае, если «оно изначально трактуется как экзистенциальный модус Экстравагантности» [28, с. 295].

При таком понимании психических заболеваний меняется роль психиатра и психоаналитика. Как считал Л. Бинсвангер, они должны быть *не просто медиками, а целителями*, ориентированными не на наблюдение за организмом пациента, являющимся объектом научного изучения, а на достижение взаимопонимания с человеком. Речь идет о таком отношении к пациенту, которое коренится в заботе и любви. Словом, приверженец экзистенциального анализа должен выходить за пределы научного знания, почерпнутого в области психопатологии и психотерапии. Он дол-

жен переходить границы действительности и ориентироваться на реальность, рассматриваемую, по выражению Л. Бинсвангера, с точки зрения трансцендентности бытия-в-мире и бытия-за-пределами-мира.

Таким образом, Л. Бинсвангер исходил из того, что психотерапия является не более чем попыткой довести пациента до точки, где он окажется в состоянии понять, каким образом структурировано человеческое существование или бытие-в-мире и в каком месте соединения он вышел за пределы самого себя. Отсюда цель психотерапии, заключающаяся в том, чтобы вернуть пациента из его Экстравагантности к тому согласованному опыту существования, откуда возможно новое восхождение человеческого духа, основанное на онтологической безопасности и безусловной вере в бытие.

### **Дазайн-анализ М. Босса**

Одним из тех, кто развивал экзистенциальную аналитику в рамках психоанализа, был швейцарский психиатр и психоаналитик М. Босс.

Медард Босс родился 4 октября 1904(3) г. в Сент-Галлене (Швейцария). В детстве он мечтал стать художником, но родители, особенно отец, не поддержали его в этом намерении, в результате чего позднее он уехал в Австрию, где начал изучать медицину. Будучи студентом, в Вене прошел личный анализ у З. Фрейда. После возвращения в Швейцарию в 1928г. М. Босс завершил свое образование в Цюрихском университете, получил степень доктора медицины и на протяжении четырех лет работал ассистентом Э. Блейлера. В последующие два года он проходил психоаналитическую подготовку в Англии и Германии, обучался у известных психоаналитиков того времени, включая Э. Джонса, В. Райха, К. Хорни, О. Фенихеля. По возвращении в Швейцарию использовал свои знания в клинической практике, придерживаясь идей классического психоанализа. В конце 30-х гг. познакомился с К. Г. Юнгом, на протяжении ряда лет посещал его семинары. Последующее знакомство с Л. Бинсвангером и его идеями обновления классического психоанализа с позиций фундаментальной онтологии М. Хайдеггера привело его к переосмыслению психоаналитических идей.

Во время Второй мировой войны М. Босс был офицером медицинской службы. В послевоенный период, испытывая потребность в адекватном понимании фундаментальной онтологии, он едет в Германию, где в 1947г. встречается с М. Хайдеггером. Эта встреча положила начало дружбе между двумя мыслителями, а их последующая переписка продолжалась на протяжении 25 лет до смерти М. Хайдеггера. М. Босс неоднократно приглашал М. Хайдеггера в Швейцарию для ознакомления пси-

хиатров и психоаналитиков с идеями немецкого философа. Его попытки заинтересовать К. Г. Юнга фундаментальной онтологией оказались безуспешными, поскольку при всем своем пристрастии к философии швейцарский психолог и культуролог с сомнением отнесся к работам М. Хайдеггера, язык которых оказался для него «невразумительным».

Со временем М. Босс заинтересовался восточной мыслью. Изучив хинди, он в 1956 и 1958 гг. совершил полугодовые поездки в Индию, где читал лекции в университетах и давал консультации пациентам в клиниках. В Индии он познакомился с духовным опытом гуру, в частности, с Свами Говинда Каулом, который оказал на него не меньшее идейное воздействие, чем З. Фрейд и М. Хайдеггер.

М. Босс принимал активное участие в работе различных психиатрических и психоаналитических обществ. В начале 50-х гг. он основал Международную федерацию медицинской психотерапии и на протяжении ряда лет был ее президентом. Совместно с другими коллегами он основал также Институт медицинской психотерапии в Цюрихе, на базе которого в 1971 г. был организован Институт дазайн-аналитической психотерапии и психосоматики. Умер в 1990 г.

М. Босс — автор ряда работ, посвященных различным проблемам психоанализа, дазайн-анализа, медицины. Наиболее значимыми среди них являются такие публикации, как «Значение и содержание сексуальных перверсий» (1949), «Введение в психосоматическую медицину» (1954), «Анализ сновидений» (1953), «Психоанализ и дазайн-анализ» (1957), «Психиатр открывает Индию» (1959), «Основания медицины» (1971), «Вчера я видел сон» (1975).

Отталкиваясь от фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, М. Босс исходил из того, что *дазайн следует понимать прежде всего как «высвечивание»*, способствующее постижению мира вещей. Это означает, что психиатрия и психоанализ должны иметь дело прежде всего и главным образом не просто с рассматриваемыми ими феноменами как таковыми (сновидения, механизмы защиты, невротические симптомы), а с явлениями, которые становятся доступными для адекватного их понимания только благодаря высвечиванию различных аспектов бытия-в-мире. Следовательно, в своей исследовательской и терапевтической деятельности дазайн-аналитик обязан отталкиваться не от заранее сформулированных конструкций и предвзятых интерпретаций, что имело место в традиционной психиатрии и классическом психоанализе, а от *изначальной соотнесенности человека с миром*.

С точки зрения М. Босса, рассмотрение изначальной соотнесенности человека с миром предполагает *признание наличия открытости* его как миру, так и внутренним своим возможностям. Открытость — экзистенциальная

составляющая, характеризующая индивида как человека, конституирующего себя в мире. Именно *с позиций экзистенциальной открытости можно говорить о человеке как здоровом или больном, поскольку в первом случае человек открыт навстречу возможностям реализации себя в мире, в то время как во втором случае он стеснен узкими рамками восприятия внешнего и внутреннего мира.*

Хотя интерес М. Босса к дазайн-анализу был предопределен обращением к трудам Л. Бинсвангера, тем не менее он отнесся критически к его неортодоксальной интерпретации основополагающих идей М. Хайдеггера. М. Босс исходил из того, что экзистенциальная аналитика немецкого философа не позволяет говорить о трансформации бытия-в-мире и рассматривать невротиков как имеющих собственные уникальные проекты мира, как это имело место у Л. Бинсвангера. В соответствии с основными положениями хайдеггеровской фундаментальной онтологии, он считал, что сущностная структура человека должна быть определена с точки зрения его возможных форм бытия и что *сущность человека высвечивается им самим как бытие-в-мире, а не благодаря другому бытию.*

Л. Бинсвангер модифицировал хайдеггеровское представление о бытии-в-мире, интерпретировав его в духе экзистенциально-психоаналитических размышлений Ж. П. Сартра о человеческой реальности как выборе бытия-в-себе, бытия-для-себя и бытия-для-других. При этом он рассматривал человека в межличностной интеграционной структуре Мы. В отличие от Л. Бинсвангера, М. Босс последовательно придерживался фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, выступая, по сути дела, против сартровского вычленения различных видов бытия и бинсвангеровского понимания тесных связей между Я и Ты. Однако, несмотря на различия, обнаружившиеся между Л. Бинсвангером и М. Боссом в трактовке хайдеггеровской фундаментальной онтологии, и тот, и другой сходились в одном — в необходимости критического переосмысления некоторых исходных постулатов классического психоанализа.

М. Босс критически отнесся к фрейдовскому понятию бессознательно как сущностной характеристики человека. С его точки зрения подобная трактовка бессознательного несовместима с экзистенциальной идеей человеческого бытия. Это не означало, что он не придавал значения бессознательному в процессе клинической терапии. Напротив, как и Л. Бинсвангер, он уделял значительное внимание переводу бессознательного в сознание и рассматривал эту процедуру как необходимую предпосылку успешного лечения пациентов. Но *М. Босс не принял фрейдовскую интерпретацию бессознательного, которая носила слишком общий характер и утрачивала связь с субъективной уникальностью человека.* Используя хайдеггеровские идеи, он апеллировал не только к бессознательному, но и к сознанию, исходя из того, что невротический способ бытия-в-мире может быть преодолен

сознательными образами и фантазиями, а различного рода фобии и иллюзии могут быть поняты в терминах экзистенциального беспокойства.

И Л. Бинсвангер, и М. Босс полагали, что различие между сознанием и бессознательным должно интерпретироваться с точки зрения времени и существования. Но если первый допускал такое понимание, в соответствии с которым отправной точкой для этой интерпретации не может быть сознание и что «вместо этого ею может быть только “бессознательное”, заброшенность и детерминированность *Dasein*» [29, с. 193], то, по крайней мере по отношению к бессознательному, второй высказывался более категорически. Во всяком случае, выступая с онтологических позиций, М. Босс подверг критике фрейдовское понятие бессознательного психического и даже высказал мысль о том, что данное понятие должно быть исключено из словаря психопатологии. По его собственному выражению, с позиций учета и понимания человеческой экзистенции «нет никакой необходимости в постулировании бессознательного психического» [30, с. 137].

Согласно М. Боссу, даже тогда, когда объекты мира и внутриспихические процессы не становятся объектом сознания человека, это связано не с его бессознательным психическим, а с тем, что суженность горизонта восприятия и понимания не позволяет ему сделать их осознанными. Вместе с тем их осознание может быть достигнуто человеком в силу того, что дазайн способно высветить бытие, чему служит экзистенциал заботы. Именно *забота как неотъемлемое свойство дазайн* освещает бытие посредством восприятия человеком себя и своего окружения в онтологическом смысловом контексте. И если в представлении Л. Бинсвангера онтологическая структура заботы вариативна у различных индивидов, то в понимании М. Босса дазайн-аналитик не может говорить об индивидуальных модификациях бытия-в-мире.

В представлении М. Босса человек обладает способностью к проявлению заботы, т. е. к пониманию своего бытия и ответственности за него. Причем под заботой подразумевается не расхожее клише, соотносящееся с беспокойством человека о своем благополучии. Термин «забота» был использован М. Боссом в соответствии с тем пониманием его, которое имело место в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Забота рассматривалась в плане всеобъемлющего понятия, включающего любовь, ненависть и другие отношения человека с миром. В конечном счете все отношения человека представляют собой соответствующие способы поведения в заботе или утрате ее. В этом смысле человеческое существование и забота обуславливают друг друга.

Для М. Босса дазайн как забота — это открытость, *просвет*, в котором выявляется смысл бытия-в-мире. В отличие от здорового человека невротик и психотик лишены открытости экзистенции. Точнее говоря, они

не столько лишены экзистенции вообще, сколько *страдают от суженности горизонта восприятия бытия, в результате чего утрачивается смысл их существования*. Поскольку же суженность горизонта восприятия бытия обусловлена наличием предвзятых понятий и объективистских тенденций, широко распространенных в современных техницистских обществах и находящих отражение в различных научных и терапевтических дисциплинах, включая психоанализ, то задачей дазайн-анализа становится их преодоление. Навязанные обществом и воспринятые человеком предвзятые понятия и объективистские тенденции заслонили от него бытие и, следовательно, *излечение от невротических расстройств предполагает раскрытие их пагубности, высвечивание подлинности бытия-в-мире и расширение горизонта восприятия с целью реализации присущих человеку возможностей*.

Если человек забывает о своем бытии, не умеет охватить свое существование в целом и быть аутентичным, скатывается к конформизму и анонимности, то фактически он утрачивает свое существование и становится несостоятельным. Если он как бы запирает свой внутренний потенциал, то тем самым становится виновным перед тем, что ему дано от рождения, что заложено в его сущностном ядре. На подобном экзистенциальном состоянии бытия виновным основываются, как считал М. Босс, всевозможные ощущения человеком вины, являющиеся причиной возникновения неврозов.

С точки зрения М. Босса, *страдающие психическими расстройствами люди скованы границами своего видения мира, других людей и самих себя*. У них отсутствуют спонтанность, произвольность мышления и поведения. Зашоренные и жестко привязанные к определенным нормам и правилам, задаваемым семьей, различного рода авторитетами и социальной структурой общества, невротики и психотики остаются в плену своих собственных представлений. Они оказываются неспособными к проявлению своего подлинного бытия. Их существование характеризуется печатью внешнего и внутреннего непозволения быть открытыми и свободными. Поэтому психотерапия, ориентированная на высвечивание дазайн, должна стать таким лечением психических расстройств, которое бы *позволило человеку быть как он есть*.

Итак, согласно М. Боссу, следует позволить пациенту быть как он есть со всеми присущими ему потенциями, возможностями, смыслами своего существования. Прежде всего это означает позволить ему стать вновь ребенком, открытым по отношению к окружающим его людям и миру в целом. Поскольку предшествующее воспитание пациента привело к жесткой структуре, когда, лишив, по сути дела, спонтанности своего проявления, из него сделали взрослого, вынужденного считаться с правилами и нормами поведения, то важно создать в процессе лечения такие



условия, при которых он мог бы воспроизвести и осуществить свои ранее нереализованные скрытые возможности.

В этом отношении дазайн-анализ напоминает собой психоанализ, нацеленный на раскрытие подавленных инфантильных влечений и желаний пациента. Однако если в рамках классического психоанализа речь шла о воскрешении детских воспоминаний и переживаний, то в дазайн-анализе М. Босса *обращение к раннему детству осуществлялось с целью позволения пациенту стать ребенком, чтобы, освободившись из-под власти навязчивых представлений, вернуться к изначальной открытости миру и на этой основе пройти заново такой путь к взрослости, который позволил бы реализовать присущие ему возможности.*

В душе каждого невротика, как считал М. Босс, незримо живет маленький ребенок, который в силу различного рода обстоятельств жизни оказался если не лишенным любви, нежности и заботы со стороны окружающих его людей, то во всяком случае наделенным такими переживаниями. Став взрослым, этот ребенок не имел возможности для спонтанного проявления своих чувств. В принципе в душе каждого человека сохранился след маленького ребенка. Другое дело, что нормальным человеком считается именно тот, кто является рассудительным, придерживающимся определенных правил и не проявляющим ребячливости. В этом смысле *невротик внутри себя сохранил ощущение детства, хотя и утратил открытость миру, в то время как человек, считающийся нормальным, оказался закрытым по отношению к себе как ребенку, но открытым по отношению к своему неподлинному бытию, принимаемому за некую норму жизни.* Позволяя невротика быть самим собой и пройти путь от ребенка к взрослому с сохранением открытости к самому себе и другим людям, дазайн-аналитик тем самым не только способствует освобождению пациента от стереотипов мышления и поведения, но и открывает перед ним в просвете бытия смысл существования, предполагающий свободу выбора, возможность принятия собственных решений и ответственность за них.

Терапевтическая деятельность М. Босса была напрямую связана с его экзистенциальными представлениями о существовании человека как бытия-в-мире. Именно эти представления обусловили его переосмысление наиболее важных и существенных положений, выдвинутых З. Фрейдом в рамках классического психоанализа, несмотря на то, что в своей клинической практике он использовал кушетку и метод свободных ассоциаций, а также работал с переносом как необходимой частью анализа.

Подобно другим представителям классического психоанализа, М. Босс высоко оценивал открытие З. Фрейдом феномена переноса. Однако, в отличие от них, он не считал, что невротик переносит свои чувства по отношению к матери или отцу на терапевта. Придерживаясь экзи-

стенциальной ориентации, он исходил из того, что невротик является таким человеком, который в некоторых областях совсем не развивался, т. е. не выходил за пределы инфантильных форм переживания. Соответственно, в аналитической ситуации он воспринимает аналитика через те же самые ограничения, через ту же призму, через которую он видел своих родителей. Поэтому то, что происходит в анализе, следует понимать в терминах восприятия и отношения человека к миру. Словом, *рассмотрение переноса в смысле перемещения отстраненных чувств от одного объекта к другому оказывается излишним*, а новое понимание этого феномена освобождает психотерапию от бремени тех проблем, которые нередко оказываются неразрешимыми в рамках классического психоанализа.

Что касается сопротивления пациентов, то М. Босс рассматривал его в плане стремления человека отказаться от присущей ему потенциальности и уникальности. Для него *обычной формой сопротивления являлась социальная комфортность, обусловленная стремлением пациента быть принятым в мир других людей*. Поэтому даже принятие пациентом интерпретаций аналитика расценивалось М. Боссом подчас в качестве выражения сопротивления. Тем самым он ратовал за более адекватное, по сравнению с тем, что давал, на его взгляд, классический психоанализ, понимание между аналитиком и пациентом и за устранение тех псевдосопротивлений, которые служили оправданной защитой пациента против насилия над его сущностью.

Таким образом, каждый тип поведения человека, включая пациента в аналитической ситуации, рассматривался М. Боссом в свете его экзистенции как человеческого существа. Он не отрицал наличия тех явлений и процессов, которые были зафиксированы и рассмотрены З. Фрейдом. Вместе с тем, ратуя за то, чтобы выбросить из арсенала психоанализа устаревшие интеллектуальные представления, М. Босс стремился осмыслить соответствующие процессы и явления через призму свойственной человеку потенциальности, а не трансформации сексуальной энергии.

В частности, если, с точки зрения З. Фрейда, ведущий к возникновению невроза внутриспсихический конфликт обусловлен противоречием между сексуальными влечениями человека и существовавшими в культуре того времени нравственными нормами поведения в обществе, то в понимании М. Босса соответствующий конфликт лежит скорее в области принятия или отвержения человеком собственной потенциальности. То вытеснение, о котором говорил основатель психоанализа, может быть связано с противостоянием культуры человеку. Но до того, как вытеснение становится возможным, у человека должен быть некоторый запас свободы, и, следовательно, *при работе с пациентом аналитик сталкивается с экзистенциальной проблемой личностной свободы*. Поэтому вытеснение следует

рассматривать в плане отрицания человеком этой свободы, с точки зрения лишь одного из способов его отношения к возможности реализации своей потенциальности.

В целом *дазайн-аналитическая терапия* М. Босса была нацелена на то, чтобы пациент смог обрести способность к проявлению своей открытости миру, другим людям и самому себе, а также к обретению свободы по отношению к развертыванию своих возможностей. Для проявления открытости и свободы необходимо высвечивание бытийственных возможностей, открывающих человеку простор для принятия решений и осуществления свободного выбора, предполагающих личную ответственность как за свои деяния, так и за смысл своего существования в мире.

### Логотерапия В. Франкла

Переосмысление психоаналитического учения З. Фрейда о человеке с точки зрения использования философских идей, разработанных в рамках экзистенциализма, нашло свое отражение в работах австрийского психиатра В. Франкла. Ему принадлежит заслуга в становлении того направления в психотерапии, которое первоначально он назвал экзистенциализмом, а позднее *логотерапией как одной из школ в рамках экзистенциальной терапии*. Первые представления об этом были выражены в его статье «Философия и психотерапия. К вопросу об основаниях экзистенциального анализа» (1938).

Виктор Эмиль Франкл родился в Вене 26 марта 1905 г. В школьные годы заинтересовался психоаналитическими идеями, вступил в переписку с З. Фрейдом, по рекомендации которого в 1924 г. опубликовал научную статью в Международном психоаналитическом журнале. Он проявил интерес также к идеям А. Адлера, вступил в общество Индивидуальной психологии, в 1925 г. опубликовал статью в Международном журнале индивидуальной психологии, но в 1927 г. по идейным разногласиям покинул ряды адлерианцев.

В 1928 г. В. Франкл основал Центр консультирования в Вене, который возглавлял на протяжении нескольких лет. В 1930 г. получил степень доктора медицины и начал работать в области клинической медицины. С 1930 по 1938 г. был штатным сотрудником нейропсихиатрической университетской клиники. В 1933 г. осуществил исследование «невроза безработицы». В начале 40-х гг. работал в Венском еврейском госпитале. Был арестован нацистами, с 1942 по 1945 г. находился в концентрационных лагерях (Аушвиц, Дахау, Освенцим, Терезиенштадт), где погибли его родители, брат и жена. Сохранив «упрямство духа», он «написал» в уме работу, которая была опубликована после Второй мировой войны в форме книги

«Психолог в концентрационном лагере». В 1959 г. эта книга была опубликована на английском языке, пять раз объявлялась «книгой года» в США, неоднократно переиздавалась в различных странах мира (общий тираж достиг более 9 млн экземпляров) и принесла ему мировую известность.

В 1946 г. В. Франкл стал директором Венской неврологической больницы. С 1947 г. преподавал в Венском университете. В 1949 г. получил степень доктора философии. В 1950 г. возглавил австрийское общество психотерапевтов. С 1955 г. — профессор неврологии и психиатрии Венского университета. В 1960–1970 гг. путешествовал по миру, выступал в различных университетах, 29 из которых присвоили ему звание почетного доктора. В 1977 г. в США был создан Институт Виктора Франкла. В 1985 г. В. Франкл приезжал в Москву и прочитал две лекции на психологическом факультете МГУ. Умер в Вене 3 сентября 1997 г. в возрасте 92 лет.

В. Франкл — автор значительного количества публикаций. Наибольший интерес представляют такие его работы, как «Психолог в концентрационном лагере» (1946), «Время и ответственность» (1947), «Психотерапия на практике» (1947), «Подсознательный бог» (1948), «Безусловный человек» (1949), «Человек страдающий» (1951), «Доктор и душа: от психотерапии к логотерапии» (1955), «Человек в поисках смысла» (1962), «Введение в логотерапию» (1963), «Психотерапия и экзистенциализм» (1967) и др.

Логотерапия В. Франкла — одно из направлений психотерапии, акцентирующее внимание на духовной сущности человека и осуществляющее терапию в духовных терминах. Ее название происходит от греческого термина «логос», понимаемого не в традиционном для философии значении как «разум», а в менее распространенном, но выражающем другой его важный аспект — как «дух», «смысл». В этом плане *логотерапия выступала в качестве психотерапии духовного и являлась терапией, опирающейся на то, что в человеке остается здоровым*. Она ориентировалась на пробуждение духа, выявление смысла жизни и формирование установки, в соответствии с которой остается нечто здоровое в больном в противоположность тому, что стало больным в человеке.

При выдвигании логотерапевтических идей В. Франкл исходил из того, что классический психоанализ З. Фрейда и индивидуальная психология А. Адлера с их акцентами на вытеснении и аранжировке, эдиповом комплексе и комплексе неполноценности, необходимости осознания бессознательного и значении ответственности раскрыли лишь тот или иной аспект человеческого существования, в то время как для выявления истинной картины человека оба аспекта должны быть объединены с целью выхода за пределы динамики его аффектов и актуализации его латентных ценностей духовного порядка. Фактически им был поставлен вопрос о необходимости такой формы психотерапии, которая «прони-

кала бы глубже динамики аффектов, вскрывала бы за психическим страданием невротика его духовную борьбу» [31, с. 35–36]. Речь шла о более глубокой (по сравнению с выявлением за физическими симптомами их психических причин) *терапевтической деятельности, ориентированной на обнаружение страданий человеческого духа и облегчение этих страданий*.

Логотерапия не подменяла собой психотерапию как таковую, а лишь дополняла ее. В отличие от предшествующих видов терапии, она основывалась на экзистенциальном анализе, экзистенциально-аналитическом подходе к лечению невротических расстройств человека в терминах его свободы и осознания ответственности. Она базировалась на новой парадигме мышления, состоящей в повороте от клинического подхода, исключаящего ценностные ориентации психотерапевта, к сознательной позиции, предполагающей вторжение в философскую проблематику, связанную с утратой и поиском человеком смысла жизни.

В общем плане логотерапия представляла собой одну из школ, возникших в рамках экзистенциальной психотерапии. Можно говорить о том, что логотерапия и экзистенциальный анализ в значительной степени близки друг другу. Однако, поскольку в терминологическом отношении нет ясности между такими понятиями, как «экзистенциальный анализ» и «дазайн-анализ», а первое из этих понятий потеряло точный смысл, то со временем В. Франкл назвал выдвинутое им учение о человеке и его невротизации, воспринимаемое часто в виде «третьей венской школы» (наряду с психоанализом З. Фрейда и индивидуальной психологией А. Адлера), логотерапией.

Логотерапия В. Франкла – это не только экзистенциальный анализ, т. е. анализ существования, бытия, но и терапия, базирующаяся на определенной философии жизни и активной терапевтической позиции. В основе исповедуемой ею философии жизни лежали три концептуальных допущения, признающие важность свободы воли, воли к смыслу и смысла жизни как необходимых звеньев единой цепи, в своей совокупности составляющие то, что представляет собой человек.

*Первое концептуальное допущение относилось к пониманию свободы воли.*

С точки зрения В. Франкла, свойственная человеку свобода воли не является неким произволом. Как конечное существо индивид обладает свободой, ограниченной определенными пределами его жизни. По своей природе человек не свободен ни от биологических, ни от психологических, ни от социальных условий жизни. Он не может полностью освободиться от всего того, что привязывает его к различным сферам бытия. Но он свободен занять ту или иную позицию по отношению к существующим условиям. Человек всегда обладает некоторой свободой, позволяющей ему принимать решения. Точно так же он свободен в изменении своего отношения к соответствующим условиям жизни, а также к самому себе.

Человек обладает такими характеристиками своего существования, которые свидетельствуют о его способности к самотрансценденции и самодистанцированию. Он может выйти за пределы исключительно соматических (телесных) или психических проявлений своего существования и вступить в новое *поэтическое (ноологическое) измерение, связанное с духовностью, смыслозначимостью жизни*. По мнению В. Франкла, человек — это не только психика, но и дух. Человеческое бытие поэтично. Человек свободен и ответственен, что является основой его духовности. Свобода как субъективный аспект человеческого бытия немислима без объективного его аспекта — ответственности. Словом, *человек свободен быть ответственным за реализацию смысла своей жизни*. Исходя из данного концептуального допущения «логотерапия, по своей сути, является процессом воспитания ответственности» [32, с. 164].

Второе концептуальное допущение — постулат о наличии у человека воли к смыслу.

В теоретическом отношении логотерапия исходила из признания того, что первичной мотивирующей силой человека является не стремление к удовольствию (З. Фрейд), не воля к власти (А. Адлер), а стремление найти смысл собственной жизни. Это стремление к смыслу или «воля к смыслу» составляет тот фундаментальный факт существования, в соответствии с которым человек склонен к осмысленности. Стремление человека к удовольствию и его воля к власти являются вторичными, производными. Они выходят на передний план лишь тогда, когда у человека фрустрировано стремление к осуществлению смысла. В этом отношении «воля к смыслу» определяется В. Франклом как то, что подвергается в человеке фрустрации, когда он испытывает ощущение бессмысленности, пустоты, никчемности.

*Логотерапия основывалась на признании стремления к смыслу в качестве базовой характеристики человека*. Речь шла именно о стремлении к смыслу, а не о влечении к нему. По мнению В. Франкла, стремление человека и его влечение к чему-то — это не одно и то же. Если влечение толкает человека, то стремление к смыслу притягивает его. Из подобного различения между влечением и стремлением следует, что в реальной жизни человек не всегда в состоянии решить, хочет ли он или нет осуществлять свой смысл. Если ставится вопрос о необходимости осуществления смысла, то это предполагает, что человек принимает определенное решение.

Признание наличия в человеке стремления к смыслу означает между прочим и то, что *любая болезнь имеет свой смысл*. Не все врачи соглашались с подобной точкой зрения, а многие из тех, кто готов признать наличие смысла в болезни человека, тем не менее ищут данный смысл не там, где он лежит. В. Франкл исходил из того, что любой болезни действительно присущ определенный смысл. Но он считал, что только больной может

придать смысл своей болезни при столкновении с нею как с судьбой. Именно больной человек может реализовать глубочайший смысл своей болезни и это происходит тогда, когда человек не только сталкивается с возможной участью заболеть, но и вбирает в себя установку по отношению к этой участи. Как подчеркивал В. Франкл, «в каждой болезни есть свой “смысл”, но действительный смысл болезни заключается не в том, чем именно болеть, а в том — как болеть» [33, с. 172].

*Смысловая ориентация* — это то, что человек представляет собой изначально. В той мере, в какой он осуществляет смысл во внешнем мире, он реализует также и самого себя. Но ему свойственна и *смысловая конфронтация*, свидетельствующая о напряжении между бытием и смыслом. Постулируя эти концептуальные положения, В. Франкл считал, что напряжение между бытием и смыслом неискоренимо в человеке, поскольку второе не должно совпадать с первым. *Смысл находится впереди бытия и задает его темп*, а напряжение между ними необходимо для здоровья человека. Словом, неотъемлемой частью душевного благополучия человека является не состояние покоя, к чему призывают сторонники теории гомеостаза, а порождаемая смыслом здоровая доля напряжения.

С точки зрения В. Франкла, напряжение между бытием и смыслом, реальностью и идеалами — это норма существования человека. Идеалы и ценности необходимы для его жизни. В той мере, в какой он живет в поле напряжения, созданном реальностью и идеалами, требующими своей материализации, он остается нормальным человеком, обладающим стремлением к смыслу. Быть человеком — значит «находиться перед смыслом, который необходимо осуществить, и ценностями, которые нужно реализовать» [34, с. 259].

*Третье концептуальное допущение* — *смысл жизни, который существует для каждого человека и который он может реализовать*.

Это не означает, что следует говорить о каком-то конкретном смысле жизни, имеющем одно и то же значение для всех людей. Универсального смысла жизни нет. Имеются уникальные смыслы индивидуальных ситуаций, и смыслы, относящиеся к состоянию человечества. Последние представляют собой то, что обычно понимается под ценностями. Если уникальные смыслы связаны с индивидуальными ситуациями, то ценности или, по выражению В. Франкла, «универсалии смысла» — с типичными ситуациями, с которыми сталкиваются различные общества и человечество в целом.

*Логотерапия не предписывает, а описывает смысл жизни*, т. е. осуществляет феноменологическое исследование опыта повседневного бытия человека, позволяющее расширять поле его видения благодаря понятиям смысла и ценностей. Она включает в себя установку на то, что смысл необходимо скорее найти, чем открыть или передать.

Смысл не задается логотерапевтом и не передается им пациенту. Логотерапевт не знает, в чем заключается смысл жизни пациента. Он не в состоянии придать его жизни какой-либо смысл и не может проложить путь к нему, поскольку смысл невозможно прописать пациенту как некое лекарство. Но логотерапевт придерживается убеждения, в соответствии с которым этот смысл существует и человек имеет возможность приступить к его осуществлению. В соответствии с данным убеждением он может пробудить потребность пациента в необходимости обретения смысла и описать то, что происходит в душе человека, когда он готов отправиться на его поиски, чтобы наполнить свою жизнь смыслом.

Как считал В. Франкл, в жизни до самого последнего ее момента всегда есть смысл, и задача логотерапии состоит в том, чтобы эта истина стала не только доступной пониманию человека, но и способствовала осознанию того, что *жизнь наполнена не только смыслом работы, творчества, красоты, добра, общения с другими людьми, но и смыслом страдания.*

Один из важных принципов логотерапии В. Франкла как раз и состоял в признании того, что ограниченность жизни не принижает ее смысловую наполненность и что *смысл жизни может быть обретен не только через восприятие благ, но и через страдание.*

Воля к смыслу связана со смысловой ориентацией и смысловой конфронтацией. Проблема смысла жизни сопряжена с *экзистенциальной фрустрацией*, которая, по выражению В. Франкла, стала «коллективным неврозом нашего времени» [35, с. 27]. Данный тип невроза характеризуется утратой интереса, безынициативностью, отчаянным чувством пустоты, сомнением людей в том, что жизнь имеет какой-либо смысл. Речь идет об *экзистенциальном вакууме* — чувстве общего недостатка или потере смысла существования, делающего жизнь человека привлекательной.

Согласно В. Франклу, экзистенциальный вакуум возникает в результате потери инстинктов, обеспечивающих безопасность живого организма в окружающем мире, и утраты традиций, на которых основывалась жизнь человека в прежние времена. Если в рамках традиционной психотерапии считалось, что именно стрессы ведут к невротизации человека, то логотерапия исходила из того, что ведущее к пустоте отсутствие стрессов (экзистенциальный вакуум) также способствует возникновению его патологии. *Современному человеку угрожает не столько сексуальная фрустрация, сколько ощущение бессмысленности его жизни, углубляющееся состояние скуки и апатии, духовный кризис, связанный с безработицей, выходом на пенсию, осознанием того, что жизнь недостаточно содержательна.*

Экзистенциальная фрустрация, экзистенциальный вакуум способны привести к специфической невротизации, названной в логотерапии «*ноогенным неврозом*», возникающим не на психологической почве



(психогенный невроз), а в ноологической сфере (от греч. «ноос» — дух, смысл) человеческого существования. В отличие от психогенного невроза ноогенный невроз не обусловлен конфликтами между различными влечениями человека или столкновениями между психическими инстанциями Оно, Я и Сверх-Я. Он возникает на почве противоречий между различными ценностями или из неудовлетворенной способности человека обладать смыслом своей жизни. Он коренится не в психологических комплексах и психических травмах, а в духовных проблемах, нравственных конфликтах, экзистенциальных кризисах. *Ноогенный невроз связан с фрустрацией человека, с экзистенциальной фрустрацией его воли к смыслу.*

Сам человек далеко не всегда осознает экзистенциальную фрустрацию, которая может принимать скрытые, завуалированные формы. Фрустрированная воля к смыслу способна замещаться различными компенсирующими формами, выступающими под масками интенсификации воли к власти или стремления к достижению всевозможного удовольствия. Боясь внутренней пустоты, человек может спастись от нее бегством в профессиональную деятельность (трудоголик), в специфическое заглушение тоски (алкоголик, наркоман) или в дипсоманию, связанную с различного рода развлечениями, страстью к азартным играм, сплетням, многочисленным сексуальным контактам.

Типичной формой проявления экзистенциального вакуума являются так называемые «*воскресные неврозы*», сопровождающиеся различной степенью депрессии. Оказавшись вне будничной суеты и ускоренного темпа привычной деятельности, требующей повышенного напряжения физических и психических сил, некоторые люди начинают ощущать бесцельность и бессодержательность своей собственной жизни, не знают куда приткнуться и что делать в той пустоте, которая вызывает у них апатию и скуку.

Экзистенциальный вакуум и экзистенциальная фрустрация приводят к такому состоянию человека, которое не подпадает под описание обычных клинических симптомов, с которыми традиционно имела дело психотерапия. Получивший медицинское образование клиницист воспринимает подобное состояние обратившегося к нему за помощью человека как патологическое, поскольку утрата пациентом смыслозначимости, его сомнения в смысле жизни как таковом или его стремление к поиску смысла своего существования рассматриваются не иначе как признаки явного психического расстройства.

Для традиционного психотерапевта или психиатра обращение человека к смыслозначимой проблематике само по себе означает патологию. Даже в рамках классического психоанализа попытка человека ответить на вопрос о смысле своей жизни воспринималась в качестве свидетельст-

ва соскальзывания его в болезнь. Так, З. Фрейд полагал, что, когда человек задает вопрос о смысле жизни, то он нездоров.

С точки зрения В. Франкла, подобная позиция не способствует пониманию того, с чем в действительности приходится иметь дело психотерапевтам, к которым обращаются за помощью пациенты, оказавшиеся в экзистенциальном вакууме и столкнувшиеся с экзистенциальной фрустрацией. Он исходил из того, что постановка вопроса о смысле жизни — это не признак психического расстройства, а, напротив, специфическое проявление подлинно человеческого в человеке. *Поиск человеком смысла — не патология, не болезнь, а норма жизни, необходимое условие подлинности человеческого бытия.*

Сам по себе экзистенциальный вакуум является не психическим заболеванием, а духовным дистрессом. Сомнение человека в осмысленности своей жизни — экзистенциальное отчаяние. Но поиск человеком смысла своего существования и даже сомнения в том, можно ли его вообще найти, не свидетельствуют о некоей патологии. Все это означает, что расхождение между тем, чего человек достиг, и что он должен свершить, каков человек и каким он должен стать, представляет собой нормальное напряжение, необходимое для его психического здоровья. Именно это внутреннее напряжение поддерживает постоянную ориентацию человека на реализацию смысла его существования.

Понимание подобной экзистенциальной динамики (ноодинамики) лежало в основе логотерапии, нацеленной на оказание помощи человеку в осознании того смысла, который ждет он него своей реализации, и его воли к смыслу, которая находится в ожидании выполнения соответствующей миссии.

Логотерапия В. Франкла стремилась провести человека через его экзистенциальный кризис роста и развития. Но она не являлась ни логическим размышлением о смысле жизни, ни нравственной проповедью. Логотерапия добивалась осознания человеком не столько чего-то психического, сколько чего-то ноэтического, связанного с «реобъективацией объективного», т. е. логоса как мира смыслов и ценностей. Тем самым открывался путь к восстановлению единства и целостности человека в двух неразрывно связанных между собой аспектах — бытия в его субъективности, что являлось предметом осмысления экзистенциализма, и логоса в его объективности, на чем акцентировала внимание логотерапия.

*Одним из важных принципов логотерапии В. Франкла являлось признание самотрансценденции как сущности существования.* В соответствии с этим принципом существование аутентично только в том случае, когда оно направлено на что-то, выходящее за его пределы. Это означает не только то, что человека нельзя рассматривать как средство для достижения цели,

но и то, что он обретает себя настолько, насколько забывает себя. Борьба человека за свою идентичность оказывается обреченной на неудачу, если она не посвящена чему-то за пределами его Я.

Рассмотрение самотрансценденции в качестве одного из основных принципов логотерапии привело В. Франкла к необходимости прояснения его отношения к концептуальным представлениям о самореализации как главном мотиве, определяющем состояние здоровья человека. Подобные представления о самореализации нашли свое отражение в рамках ряда психологических направлений, включая гуманистическую психологию А. Маслоу, К. Роджерса и гуманистический психоанализ Э. Фромма.

Казалось бы, отстаиваемая В. Франклом идея самотрансценденции в содержательном отношении тождественна разделяемой некоторыми психологами и психоаналитиками идее самореализации как конечном мотиве жизнедеятельности человека. На самом же деле В. Франкл не только не разделял позицию тех, кто акцентировал основное внимание на проблеме самореализации, но и критически отнесся к подобным представлениям о человеке.

С точки зрения В. Франкла, главная ошибка концепции самореализации заключается в низведении мира с его объектами до уровня средств удовлетворения, когда окружающий мир оказывается не более чем средством для целей самореализации. В противоположность подобному пониманию он исходил из того, что основные стремления человека и его конечное предназначение не могут быть адекватно описаны понятием самореализации.

Для В. Франкла *самореализация – это следствие, а не цель и, следовательно, она не может быть объектом стремления человека*. Для него самореализация не является ни главным стремлением, ни конечным пунктом назначения человека. Она выступает скорее в качестве результата или побочного продукта. Поэтому одним из существенных качеств человеческого бытия является *не самореализация, а самотрансценденция, способность человека выходить за пределы самого себя и не концентрировать свое внимание исключительно на самом себе*. На этом исходном принципе логотерапии В. Франкла основывалась терапевтическая техника дерефлексии и парадоксальной интенции.

Что касается отстаиваемого рядом исследователей принципа самореализации, то он скорее соотносится с поиском возможностей человека и использованием его внутренних потенций. Речь идет о понимании жизненной задачи человека как актуализации его возможностей с целью максимальной реализации его личности. Однако, как считал В. Франкл, жизненный потенциал человека следует рассматривать через призму смысла и ценностей. Человек может реализовать себя в той степени и настолько,

в какой степени и поскольку он реализует смысл. Это означает, что реальная проблема начинается как раз там, где она заканчивается для тех, кто придерживается концепции самореализации.

Из многих возможностей человек должен выбрать одну, соответствующую реализации его внутренних потенций и отвечающую требованиям жизни. Поскольку каждая жизненная ситуация является вызовом ответственности, то, осуществляя выбор того, какая из существующих возможностей будет им реализована, он принимает ответственность за свой выбор. Другое дело, что человек склонен поддаваться самообману, избегать ответственности за свой выбор или перекладывать ее на других людей. Однако так или иначе он сталкивается с требованием принимать смыслообразующие и ценностные решения, т. е. в конечном счете экзистенциальные решения.

Для тех, кто придерживается концепции самореализации, противоречие между тем, что есть, и тем, что должно быть, оказывается камнем преткновения на пути обретения человеком психического здоровья. В этом отношении так называемые потенциалисты недалеко ушли от психоаналитиков, придерживающихся принципа гомеостаза, в соответствии с которым психическое равновесие — это основная цель жизни человека, достигаемая путем снятия внутреннего напряжения благодаря удовлетворению его потребностей и влечений. В противоположность подобному пониманию В. Франкл исходил из того, что *напряжение между тем, что есть, и тем, что должно быть, внутренне присуще человеческому существованию*.

Поскольку человек смертен, то он никогда не может выполнить до конца свою жизненную задачу. Познание своей незавершенности и конечности — важный шаг на пути смирения с тем и другим, что само по себе означает, по убеждению В. Франкла, создание условий для психического здоровья. *Неспособность принять свою незавершенность и конечность является основополагающей чертой невротической личности*. С этой точки зрения принцип гомеостаза можно расценивать в качестве невротического феномена, а концепцию самореализации, в рамках которой напряжение между тем, что есть, и тем, что должно быть, невыносимо для человека, — как не соответствующую адекватному пониманию человеческого бытия. «Только невротик не выносит нормального напряжения жизни — будь оно физическое, психическое или моральное» [36, с. 55–56].

Наряду с присущим человеческому существованию напряжением между тем, что есть, и тем, что должно быть, имеется не менее важная проблема, с которой постоянно сталкиваются исследователи и терапевты. Речь идет о разрыве между субъектом и объектом познания, том разрыве, который неоднократно пытались преодолеть многие мыслители прошлого. В исследовательских и терапевтических целях необходимо достигать

такого положения, при котором субъект приближается к объекту, несмотря на разделяющую их пропасть.

Однако необходимая для познания и лечения «когнитивная близость» субъекта к объекту (врача к пациенту) не должна превращаться, по мнению В. Франкла, в такое самовыражение субъекта, при котором объект теряет для него свою объективность и становится не чем иным, как его собственной проекцией. Полное стирание субъектно-объектных различий не только не способствует адекватному пониманию человеческого существования, но, напротив, искажает его. *Напряжение между субъектом и объектом является таким же жизненно необходимым, как и напряжение между тем, что есть и что должно быть в человеческом существовании.* Это означает, что человек не должен преодолевать двойное напряжение своего бытия. Скорее он должен, по мысли В. Франкла, испытать это двойное напряжение.

Именно в ситуации напряженности между человеком и миром, в котором он пребывает, заключена динамика человеческого существования. В отличие от психодинамики, с которой имели дело, как правило, психоаналитики классической ориентации, в логотерапии В. Франкла речь шла о ноодинамике, ноодинамическом напряжении между субъектом и объектом. Такое понимание важности учета ноодинамического напряжения как важного фактора человеческого существования отличало логотерапию и от эпистемологической позиции некоторых представителей экзистенциальной философии, апеллирующих к человеческому бытию, но не признающих объективность объекта и исходящих из того, что мир человека является не чем иным, как спроецированной им самим конструкцией, отражающей структуру его бытия.

*В клиническом отношении логотерапия В. Франкла была ориентирована на работу с такими пациентами, которые фрустрированы не в сексуальном, а в экзистенциальном смысле и которые страдают не столько от чувства неполноценности, сколько от ощущения бессмысленности.* Поскольку логотерапия добивалась того, чтобы пациент осознал скрытый смысл своих мыслей и действий, то она являлась аналитической, схожей с психоанализом. Вместе с тем она не ограничивалась выявлением и осознанием инстинктивных факторов в бессознательном пациента.

Логотерапия В. Франкла акцентировала внимание на «духовном бессознательном» [37, с. 225], воле к смыслу, реализации потенциального смысла человеческого существования. В этом отношении она расходилась с классическим психоанализом в том, что рассматривала человека как такое существо, главной целью которого является осуществление смысла и актуализация ценностей, нежели простое удовлетворение влечений и инстинктов, примирение конфликтующих инстанций Оно, Я и Сверх-Я или адаптация и приспособление к обществу, существующим условиям жизни.

В практическом плане логотерапевтический подход к лечению невротических расстройств включал в себя установку, в соответствии с которой невротические симптомы могут корениться в физических изменениях или психических проявлениях, выступать в форме средства достижения цели в социальной области или как модус существования человека. Лишь последняя форма психического заболевания становилась объектом экзистенциального анализа и поэтому логотерапия имела дело с неврозами, понимаемыми как продукт принятия решений, способ существования, род духовной установки человека. Отсюда *цель логотерапии, заключающаяся не в лечении отдельного симптома или болезни в целом, а в трансформации взглядов невротика на его невроз.*

Чисто психологический анализ тех или иных проявлений пациента, включая его характер, приводит к тому, что называется психологизмом. Такая процедура ограничивается раскрытием биологических и психологических оснований существования человека и приводит к утрате ноологического его измерения. Но специфический способ существования человека — это его самотрансценденция, выход за рамки психологии. Следовательно, адекватным подходом к пониманию существования человека может быть не психологический, а экзистенциальный анализ.

Логотерапия В. Франкла как раз и представляла собой такую терапию, которая принимала в расчет *различие между ноэтическим и психическим, духом и разумом.* При этом она основывалась на признании того обстоятельства, что благодаря способности к самоотстранению и посредством выхода в ноологическое измерение, человек способен отстраняться от своего психологического состояния. Исходя из подобного допущения, логотерапия использовала способность человека к самоотстранению для устранения патологии в пределах психологического измерения, т. е. при лечении невротических и психотических расстройств.

Отвержение психологизма как такового не означало, что логотерапия В. Франкла впадала в иную крайность, в так называемый ноологизм, присущий тем психотерапевтам, которые абсолютизировали отдельные положения экзистенциального анализа. Так, некоторые приверженцы экзистенциальной психотерапии считали, что страдающие эндогенной депрессией пациенты испытывают экзистенциальную вину, являющуюся причиной их депрессивного состояния. Не разделяя подобную точку зрения, В. Франкл исходил из того, что *эндогенная депрессия может иметь не ноогенное, а соматогенное происхождение и что соматогенный психоз пробуждает патологическое сознание вины, которое связано с конечностью человека.* И если в подобном случае психотерапевт будет давать моралистическую интерпретацию болезненного состояния пациента исходя из присущей ему экзистенциальной вины, то это может привести к усилению патологи-

ческой склонности больного к самообвинению, что в свою очередь послужит толчком к попыткам самоубийства.

Выступая против крайностей психологизма и ноологизма, В. Франкл критически отнесся и к тому, что он назвал «патологизмом», не делающим различия между просто человеческим и действительно болезненным. Так, испытываемое человеком отчаяние, которое может приводить к самоубийству, нередко рассматривается врачами в качестве заболевания, патологии. Однако, как подчеркивал В. Франкл, отчаяние представляет собой нормальное человеческое чувство и не каждое самоубийство является патологическим. Многие самоубийцы страдают от духовных переживаний, которые сами по себе не являются свидетельством психического заболевания. Точно так же экзистенциальная фрустрация не обязательно патогенна сама по себе. И только в том случае, когда она становится патогенной, она приводит к ноогенным неврозам.

Говоря о Сцилле психологизма, Харибде ноологизма и неприемлемости патологизма, В. Франкл высказывал также опасения против того, что нередко терапевты уповают всецело на технику лечения, в результате чего пациент становится объектом манипуляции, некоей вещью, средством для достижения той или иной цели. Увлечение различными психотерапевтическими техниками ведет к тому, что вместо личного участия психотерапевта при работе с пациентом на передний план выходит механистическое управление им, когда пациент воспринимается не в качестве уникальной личности, а с точки зрения некоего набора механизмов функционирования психики, которые подлежат починке или замене. В этом случае психотерапевт оказывается не более чем техником, овладевшим определенными техническими приемами, которые он использует в своей практике независимо от того, кто находится перед ним в качестве пациента.

Выражая озабоченность по поводу опасности технологического отношения в сфере психотерапии, В. Франкл подчеркивал, что *имеет значение не то, какая техника применяется, но то, какой доктор применяет ее, или даже то, какой смысл он вкладывает в это*. Исключительно технологический подход к лечению может блокировать терапевтический эффект. Более важным является не техника лечения сама по себе, а отношение между врачом и пациентом, личная и экзистенциальная встреча между ними. Поэтому, используя предложенную им технику лечения, основанную на методах парадоксальной интенции и дерефлексии, В. Франкл делал основной акцент в то же время не на технике как таковой, а на вовлеченности логотерапевта в живой процесс общения с пациентом, в ходе которого человек никогда не рассматривается как средство для достижения цели, а доктор учитывает не только заболевание, но и позицию больного по отношению к своему заболеванию.

*Психотерапия – это не только и не столько техника, сколько искусство общения между двумя людьми, один из которых обращается за помощью к другому человеку, посвятившему свою жизнь служению медицине. Это искусство предполагает встречу не двух отчужденных существ, одно из которых является объектом лечения, а встрече Я и Ты, вступающих в конструктивный диалог. Именно данный аспект бытийственности человеческого существования был провозглашен экзистенциализмом как важный и необходимый для понимания специфики бытия человека в мире. Именно он стал учитываться теми психотерапевтами, которые ратовали за развитие экзистенциальной психотерапии и экзистенциального психоанализа.*

Однако замкнутый в своих собственных отношениях диалог между Я и Ты не является столь плодотворным, как полагают некоторые экзистенциалисты, если он не выходит за рамки обоюдных восприятий и переживаний. Дело в том, что уникальная способность человека к трансценденции, т. е. к выходу за собственные пределы, предполагает приближение его не только к другому человеку, но и к смыслу. Для человека важно, как считал В. Франкл, переступить через самого себя и обратиться к смыслу, находящемуся за пределами терапевтического диалога между врачом и пациентом.

Если экзистенциальный анализ ориентировался на то, чтобы избавить слушающих друг друга людей от «онтологической глухоты», то логотерапия стремилась освободить их также и от «онтологической слепоты», что достигается путем обращения их к осязаемому смыслу. В процессе психотерапии в центре внимания оказывается не только бытие человека, но и смысл его существования, обретение которого становится для пациента катализатором его исцеления. В этом отношении логотерапия В. Франкла может быть рассмотрена в качестве исцеления смыслом.

Упование некоторых терапевтов исключительно на технику лечения, игнорирование способности человека к трансценденции, восприятие его в качестве отлаженного или нарушенного механизма функционирования психических, соматических или психосоматических структур – все это приводит к такому взгляду на человеческое существо, в соответствии с которым им можно и необходимо управлять. В отличие от различных видов психотерапии, придерживающихся данной точки зрения на индивида, логотерапия В. Франкла не предполагала установку на то, чтобы управлять человеком. Одна из ее задач состояла не в управлении человеком, а в том, чтобы направлять его в русло изменения отношения к экзистенциальным фактам существования (боли, вине, смерти), обретения и реализации смысла жизни.

Если обычная психотерапия ориентировалась на освобождение человека от психических нарушений, а классический психоанализ – на расши-



рение сферы Я (сознания) относительно сферы Оно (бессознательного), то логотерапия В. Франкла стремилась сделать людей свободными в другом смысле, а именно свободными для того, чтобы они могли принять ответственность за самих себя. Речь шла не о навязывании ценностей жизни пациенту, а о свободном выборе им ответственности за принятие тех или иных ценностей.

По словам В. Франкла, задача логотерапии состояла в том, чтобы привести личность на те позиции, где она может самостоятельно определять свои задачи исходя из осознания своей ответственности, и может найти ясный, уникальный и единственный смысл своей жизни. Акцент на ответственности отражается в категорической максиме логотерапии: «Жить так, как если бы ты живешь уже второй раз и как если бы ты поступал в первый раз так же неправильно, как собираешься поступить сейчас!»

Логотерапия В. Франкла основывалась на использовании не только экзистенциального анализа, но и специальной терапевтической техники. Эта техника лечения включала в себя методы парадоксальной интенции и дерефлексии.

В основе *метода парадоксальной интенции* лежало представление о том, что чрезмерное внимание человека на чем-то может оказаться существенным патогенным фактором, а чрезмерная интенция невротиков на своих страхах, опасениях, беспокойствах способствует усугублению и обострению их болезненного состояния. Метод лечения, названный парадоксальной интенцией, сводился к стремлению привести пациента к такому состоянию, чтобы он не избегал невротических симптомов, не боролся с ними, а, напротив, преувеличивал их и тем самым оказался способным дистанцироваться по отношению к неврозу посредством высмеивания его.

Суть данного метода лечения состояла не только в изменении взгляда пациента на свое заболевание и замене обычной реакции избегания интенциональными усилиями, но и в том, чтобы использовать чувство юмора в качестве средства ослабления и снятия того внутреннего напряжения, которое он испытывает и которое порождает у него страх, неуверенность, тревогу. Если страдающий фобией человек пытается избегать соответствующих ситуаций, например, нахождения в закрытом пространстве, будь то лифт, автобус или самолет, то в подобных случаях происходит усиление его невротических симптомов. Однако если при работе с пациентом удастся подвести его к тому, чтобы он перестал избегать проявления соответствующих симптомов, не только прекратил свою борьбу с ними, но, напротив, постарался усилить их и при этом, отделив себя от невроза, оказался в состоянии смеяться над ними, то симптомы исчезают и уже не преследуют человека.

*При использовании метода парадоксальной интенции для логотерапевта имеет значение не симптом как таковой, но позиция пациента в отношении своего заболевания и его невротических проявлений. Лечение предусматривает не проявление усилий логотерапевта с целью его воздействия на симптоматику заболевания пациента, а изменение отношения последнего к своему недугу, что в конечном счете приводит к соответственному улучшению его духа и психического состояния. По выражению В. Франкла, «пациент должен хотеть именно того (невроз страха), или совершать именно то (невроз навязчивых состояний), чего он всегда так сильно боялся» [38, с. 22]. И хотя метод парадоксальной интенции не являлся универсальной панацеей, пригодной ко всем случаям соматических, психических и духовных расстройств, тем не менее его применение оказывалось эффективным при характерных неврозах навязчивости, расстройствах сна, фобиях, в основе которых лежит механизм страха ожидания.*

Наряду с методом парадоксальной интенции в логотерапии В. Франкла использовался также *метод дерефлексии*, предполагающий нейтрализацию гиперрефлексии пациента, его невротической склонности к самонаблюдению посредством игнорирования его невротических симптомов. При помощи дерефлексии можно противодействовать склонности пациента к навязчивому самоконтролю. *Если благодаря парадоксальной интенции удастся превратить в смешное то, что тревожит пациента, то дерефлексия с ее переключением внимания человека на что-то другое, с направлением его сознания на что-то позитивное, способствует научению игнорировать в той или иной степени саму тревожность.*

Метод дерефлексии связан с доверием к бессознательной духовности человека, т. е. доверием к его не поддающейся рефлексии духовности. И если в различных видах врачевания исследовательский и терапевтический акцент делается или на теле (соматика), или на душе (психика), или на том и другом одновременно, то в рамках логотерапии основное внимание уделяется духовному измерению человека. В. Франкл признавал наличие не только инстинктивного бессознательного с его физиологическими или психическими проявлениями, но и духовного бессознательного, базирующегося на интуиции и экзистенции, не поддающейся рефлексии.

Из подобного понимания бытия человека, центром которого является его духовно-экзистенциальная составляющая, вытекал и метод дерефлексии, направленный на преодоление гиперрефлексии, ведущей к патологии навязчивого самонаблюдения и различного рода страхам. Посредством дерефлексии самозабоченность пациента отходит на задний план и открывается возможность реализации его способности к самосвершению.

В логотерапии В. Франкла метод дерефлексии использовался при лечении сексуальных расстройств, включая импотенцию и фригидность, когда

внимание пациента переключалось с необходимых усилий по совершению качественного сексуального акта и достижению оргазма на сами сексуальные отношения.

В эпоху «сексуальной революции», когда средства массовой информации сделали доступными для молодежи интимную сторону жизни людей, значительное, а подчас и основное внимание стало уделяться сексуальной технике, повышенной потенции, достижению оргазма, целенаправленному получению максимального удовольствия. Гиперинтенция (излишек намерения, форсированная направленность) и гиперрефлексия (избыток внимания, форсированная рефлексия) в интимных отношениях приводят к тому, что сексуальный акт превращается из процесса желания в стремление к достижению конечного результата. В интимной близости утрачивается спонтанность, и партнеры начинают ощущать не столько потребность в сексуальном акте, сколько обязанность совершать его, чтобы доказать свою состоятельность самим себе, оправдать ожидания других людей, соответствовать требованиям субкультуры или общества, основными ценностями которых являются сексуальные наслаждения.

Но чем больше сексуальное наслаждение становится самоцелью, тем меньшее удовольствие испытывает человек. При этом у многих сексуальных партнеров происходит интенсивное порождение всевозможных страхов и тревог по поводу того, что они окажутся не на высоте и их потенция будет не столь значительной, как того хотелось бы для демонстрации своей силы и изощренной техники. В свою очередь эти страхи и тревоги ведут к импотенции и фригидности.

Метод дерефлексии предполагал смещение установок пациента с его фиксации на конечном результате полового акта на спонтанный процесс интимной близости, предполагающий проявление влюбленности и трепетности, нежности и самозабвения, отрешенности и непринужденности. Рекомендовалось также переключение внимания пациента с его собственных ощущений и наблюдений за тем, что происходит с ним во время интимной близости, на сексуального партнера, воспринимаемого в качестве субъекта, а не объекта интимных отношений.

Причем использование метода дерефлексии могло дополняться методом парадоксальной интенции, когда, например, в случае импотенции со стороны пациента логотерапевт рекомендует ему или обоим партнерам использовать всевозможные ласки, но в течение какого-то времени воздерживаться от непосредственного сексуального акта. При такой рекомендации воздержание сексуальных партнеров оказывается чаще всего неисполнимым, и страдающий импотенцией пациент становится нарушителем предписаний врача, но зато обретает способность к полноценной интимной жизни.

В целом *деревфлексия связана со способностью и возможностью человека концентрировать свои усилия не на внутренних конфликтах, а на внешних целях*. В этом отношении она предполагает переключение сознания пациента на то, что существует смысл, ждущий своей реализации. Зацикливание на самом себе, на своих страхах и страданиях — прямой путь к усилению невротических симптомов. Выход пациента за пределы своего Я, его стремление к достижению чего-то находящегося над ним — предпосылка обретения здоровья, связанного со свободно выбранным смыслом жизни.

В конечном счете использование методов парадоксальной интенции и деревфлексии основывалось на специфических особенностях человека, свидетельствующих об отличии его от животного. К таковым относятся, прежде всего, способности человека к самотрансценденции и самодистанцированию, к стремлению интересоваться смыслом жизни и умению смеяться, в том числе и над своими собственными страхами. И если в основе некоторых видов терапии лежали «крысоантропоморфные» представления о человеке, когда его влечения и реакции рассматривались по аналогии с соответствующими влечениями и реакциями животных, то, с точки зрения В. Франкла, *логотерапия являлась регуманизированной психотерапией, предполагающей приобретение индивидом опыта самотрансценденции и навыка самодистанцирования*.

Логотерапия В. Франкла предполагала решение двойственной задачи. С одной стороны, она побуждала пациента к объективированию процесса заболевания и самодистанцированию от этого процесса. С другой стороны, она стремилась не только объективировать болезненный процесс, но и побудить пациента придать болезни личностные характеристики, т. е. сделать все для того, чтобы, по выражению В. Франкла, произошло столкновение между человеческим в больном и болезненным в человеке. В этом отношении логотерапия выступала в качестве такой регуманизированной терапии, которая ориентирована на выявление и проявление человеческого в больном.

*Логотерапевтическая техника лечения предназначена для изменения внутренних установок пациента по отношению к своему заболеванию*. Поэтому цель логотерапии заключалась не в светской исповеди, способствующей подчас смягчению страданий пациента, а в *медицинском служении*, помогающем ему трансформировать его страдания во внутренние достижения с тем, чтобы придать смысл его собственной жизни.

По мнению В. Франкла, человек может придать смысл своей жизни посредством реализации *трех типов ценностей*:

- творческих ценностей (творческой деятельности, созидания);
- ценностей переживания (связанных с переживаниями в процессе познания, созерцании прекрасного, восприятия добра);

- ценностей установки, т.е. отношения или страдания (видение смысла даже в безнадежной ситуации, в которой человек оказывается не в силах что-либо противопоставить, как, например, в случае неизбежной смерти).

*Три типа ценностей предопределяют три пути*, какими человек может следовать в стремлении обрести смысл в жизни:

- первый путь связан с тем, что он дает миру в своих творениях;
- второй – с тем, что он берет от мира в своих встречах и переживаниях;
- третий – с позицией, которую он занимает по отношению к жизненной ситуации, когда он не может изменить ни ее, ни свою судьбу.

Из подобного понимания трех типов ценностей и соответствующих путей нахождения смысла в жизни вытекала важная философская и терапевтическая установка. В концептуально оформленном виде она представляла в логотерапии В. Франкла в форме утверждения, что *жизнь никогда не перестает иметь смысл*, так как даже лишенный ценностей творчества и переживаний человек все еще имеет смысл своей жизни, который необходимо осуществить, – «смысл, содержащийся в праве пройти через страдание, не сгибаясь» [39, с. 300].

В поле зрения логотерапии оказывались прежде всего и главным образом *ценности установки* (ценности отношения), связанные с тем, что В. Франкл назвал трагической триадой человеческого бытия. Речь шла о *встрече человека с тремя экзистенциальными фактами жизни – болью, смертью и виной, которые связаны с конечностью его существования*.

Боль, смерть и вина неизбежны. Трагическая триада неустранима. Хотя человек и пытается избавиться от нее при помощи различного рода рационализаций, тем не менее на его долю выпадают всевозможные страдания. Так, чем больше невротик пытается отрицать боль, смерть и вину, тем в большей степени он навлекает на себя дополнительные страдания.

Из признания неустранимости трагической триады вовсе не следовал пессимистический взгляд на существование человека. Напротив, философские основания логотерапии вели к *оптимистическому воззрению на человека*, требующему от него мужества по отношению к своим страданиям и практической реализации способности преобразовывать неизбежные страдания в соответствующие достижения. Как подчеркивал В. Франкл, «логотерапия – это оптимистическое отношение к жизни, потому что она учит тому, что нет трагических и негативных аспектов, которые не могли бы посредством занимаемой по отношению к ним позиции быть превращены в позитивные достижения» [40, с. 302].

В отличие от терапевтов и психиатров, акцентирующих свое внимание исключительно на заболеваниях пациентов, логотерапевт ориентируется не только на лечение болезней, но и на оказание помощи пациентам

в выборе верного отношения к своим заболеваниям и страданиям. Он стремится сделать все для того, чтобы человек смог искренне взглянуть на самого себя и занять верную позицию в случае своего заболевания и страдания. Важно понять, что даже в самой безнадежной ситуации, когда речь идет о неизлечимой болезни, человек может реализовать высший смысл своей жизни. Испытывая самые ужасные страдания, он может придать своей жизни смысл благодаря тому, как он встречает свою судьбу и каким образом воспринимает выпавшие на его долю страдания.

Трагическая триада такова, что человек может быть виновным вследствие различного рода обстоятельств, в том числе и не зависящих от него самого. Но переосмысление вины как таковой обусловлено соответствующей позицией, занимаемой им по отношению к окружению, другим людям и самому себе. Вина предполагает ответственность, хотя в ряде случаев виновность человека оказывается не сопряженной с его свободой. Вместе с тем *человек свободен выбрать правильную позицию по отношению к своей вине*. Он может искренне раскаяться в содеянном и хотя он не в состоянии изменить того, что уже произошло в его жизни, тем не менее, раскаявшись, он способен измениться сам и придать соответствующий смысл собственной жизни.

Смерть является реальным экзистенциальным фактом человеческой жизни. Человек смертен и его встреча со смертью неизбежна. Однако, по убеждению В. Франкла, *смерть человека как таковая не перечеркивает собой смысл его жизни*. Любая жизнь, какой бы жалкой она ни была, имеет свой смысл. Реализуя свои возможности при жизни, человек оставляет какой-то след после себя даже тогда, когда его уже нет в живых. В прошлом сохраняется то, что свершается человеком при его жизни и, следовательно, все зависит от реализации его потенциальных возможностей, от выбора, который он осуществляет по их актуализации, от решений по поводу того, что станет памятником его существованию, и от ответственности, которую он принимает на себя.

Можно сказать, что логотерапия основывалась на таких концептуальных предпосылках, в соответствии с которыми жизнь обладает безусловным смыслом и успешная психотерапия возможна только тогда, когда психотерапевт руководствуется безусловной верой в смысл любой жизни. Это означает, что логотерапевт должен не только обладать верой в смысл, но и в процессе установления терапевтических отношений с пациентом исходить из того, что тот способен быть ответственным существом, найти и обрести смысл своей жизни, а в случае успешного лечения и благоприятных обстоятельств реализовать его.

Логотерапия не ответственна за наличие или отсутствие смысла и жизненных ценностей у пациента. Логотерапевт не навязывает пациенту ценностные суждения. Его роль состоит в расширении поля зрения пациента,

с тем чтобы он смог увидеть, осознать весь спектр смыслов и ценностей, а затем актуализировать потенциальный смысл своей жизни. При этом логотерапевт придерживается точки зрения, согласно которой *подлинный смысл жизни должен быть найден в окружающем мире, а не в самом человеке или в его собственной психике*, поскольку «сущность человека характеризуется направленностью и настроем на что-то или на кого-то, на дело или на человека, на идею или на личность» [41, с. 198]. Это значит, что ответственность за нахождение пациентом смысла его жизни лежит на нем самом. Логотерапия лишь стремится побудить пациента к осознанию его собственной ответственности, к самостоятельному принятию ее на себя. Таким образом, она выступает *в качестве терапевтического средства, способствующего обучению ответственности*.

Человек не застрахован от ошибок ни в своем мышлении, ни в своих действиях. Он может стать виновным в силу совершаемых им ошибок, но может быть и без вины виноватым. Возможность становления виновным — своеобразная привилегия человека. Однако, по убеждению В. Франкла, ответственность человека состоит в его способности преодолевать свою вину. Вместе с тем человек ответственен не только за преодоление своей вины, но и за осуществление своего уникального смысла, предполагающего помимо всего прочего понимание того, перед кем он несет ответственность.

Коль скоро каждая болезнь человека имеет свой смысл, который он же и придает ей, то, следовательно, именно на него возлагается соответствующая ответственность. Тем не менее важно иметь в виду, какую ответственность несет человек за свое заболевание. Как считал В. Франкл, *больной человек несет ответственность не столько за свою болезнь, сколько за свое отношение к ней*.

Было бы некорректно говорить о том, что в рамках логотерапии врач навязывает ответственность пациенту. Напротив, придавая важное значение ответственности как таковой, логотерапевт с уважением относится к той свободе пациента, которую он может проявлять при выборе того или иного решения, в том числе и по отношению к своему заболеванию. Но он исходит из того, что, в отличие от негативной свободы, граничащей с произволом, позитивная свобода человека связана с его собственной ответственностью. Именно пациент свободен в принятии решения относительно того, перед кем он несет ответственность — перед своей совестью, обществом, человечеством или Богом. И именно ему дается право, по выражению В. Франкла, решать, «перед чем или перед кем он будет чувствовать ответственность» [42, с. 23].

Человек несет ответственность за реализацию ценностей и осуществление смысла своей жизни. И если логос предполагает не только разумность, но и духовность, то в этом случае смысл, к которому апеллировала логоте-

рапия В. Франкла, не является только и исключительно религиозным, как это подчас принято считать. Достаточно сказать, что З. Фрейд рассматривал постановку вопроса о смысле жизни, как относящуюся к сфере религии, религиозному верованию. Иной точки зрения придерживался В. Франкл, который придавал религиозности духовно-экзистенциальный характер.

Размышляя о стремлении к смыслу и о смысле жизни, В. Франкл пришел к мысли о наличии в мире того, что он назвал «сверхсмыслом», который является не предметом мышления, а предметом веры. И коль скоро речь идет о вере не только в смысл, но и в сверхсмысл, то тем самым логотерапия, как одно из направлений в психотерапии, стала восприниматься некоторыми исследователями в качестве религиозной веры. Исходя из этого, сама по себе логотерапия стала отождествляться с религией или во всяком случае — с религиозной психотерапией.

Однако, как подчеркивал ее основатель, логотерапия не представляет собой ни протестантскую, ни католическую, ни иудейскую психотерапию. Не разделяя религиозную веру в традиционном смысле этого слова, она расценивает религиозное и нерелигиозное в человеке в качестве таких феноменов, которые могут сосуществовать друг с другом. При этом логотерапия занимает нейтральную позицию по отношению к ним и предназначена для оказания посильной помощи как религиозным, так и нерелигиозным людям. Другое дело, что она вправе заниматься не только проблемами, связанными со стремлением к смыслу и со смыслом жизни, но и с вопросами, относящимися к сверхсмыслу.

Для понимания существа логотерапии В. Франкла наиболее важно, пожалуй, то, что она основывалась на признании необходимости веры человека не только в бытие, но и в смысл как таковой, включая сверхсмысл. Во всяком случае для успешного лечения пациентам необходима «безусловная вера в безусловный смысл», что и предопределяет не только концептуальные, но и клинические основания логотерапии. В этом отношении представляется более понятным высказанное В. Франклом соображение о том, что как специалист логотерапевт не делает больного человека здоровым, поскольку таковым он становится сам по себе, по крайней мере, он становится в такой же степени здоровым, каким был прежде, не больше и не меньше.

В конечном счете для логотерапии В. Франкла было характерно пять сфер применения.

*Во-первых*, она выступала в качестве *специфической терапии*, основанной на смысле и используемой при лечении ноогенных неврозов.

*Во-вторых*, она играла роль *неспецифической терапии*, применяемой при лечении психогенных неврозов и устранении различных типов патогенных реакций, не связанных с проблематикой смысла.



*В-третьих*, логотерапия могла выступать в качестве такого *врачевания души*, связанного с неизлечимыми соматогенными заболеваниями, при котором речь шла не о терапии как таковой, а о том, чтобы помочь больному обрести смысл в своем страдании благодаря реализации ценностной установки.

*В-четвертых*, она могла быть использована как *средство для анализа социогенных явлений* (ощущения бессмысленности, опустошенности, экзистенциального вакуума), в отношении которых не применяется медицинская модель.

*В-пятых*, логотерапия могла выступать *в качестве человеческого утешения* в случаях социогенного сомнения и отчаяния в поисках смысла жизни, т. е. *профилактики ятрогенных неврозов* (психиатрогенных неврозов), возникновение которых обусловлено неумелыми действиями врача, создающего патогенную ситуацию своими необдуманными или бездумными высказываниями в адрес пациента.

Таковы сферы практического использования логотерапии В. Франкла, основанной как на экзистенциальных, так и на психоаналитических идеях, поскольку, несмотря на критику психоанализа, В. Франкл считал, что «психоанализ остается фундаментом и для психотерапии будущего», хотя как строительный фундамент он будет все менее заметен по мере возведения на нем здания терапии будущего. В конечном счете он исходил из того, что если цель психотерапии, особенно психоанализа, состоит в светской исповеди, то целью логотерапии, особенно экзистенциального анализа, является медицинское служение.

Если обычная психотерапия ограничивалась тем, что делала человека «свободным от» психических или физических нарушений или трудностей, то логотерапия, по выражению В. Франкла, стремилась сделать людей «свободными для» того, чтобы принять свою ответственность на самих себя. В этом отношении логотерапия как медицинское служение занималась *не спасением души, а здоровьем души человека, приведением его к глубинному переживанию его собственной ответственности.*

## **Экзистенциально-феноменологический анализ Р. Лэйнга**

Рональд Дэвид Лэйнг — шотландский психиатр и психоаналитик. Родился в Гованхилле (Глазго) в 1927 г. В 1932 г. поступил в грамматическую школу для мальчиков, где был одним из лучших учеников по классическим дисциплинам и музыке. В 1944 г. получил диплом Королевской музыкальной академии, в 1945 г. — Королевского музыкального колледжа. Во время обучения проявил интерес к работам как философов, включая Ф. Ницше, С. Кьеркегора, так и психоаналитиков, прежде всего к работам З. Фрейда. В 1945–1951 гг. учился на медицинском факультете университета Глазго. Начал свою профессиональную деятельность в психиатрической клинике, в результате

чего стал специализироваться в сфере психиатрии. В 1951 г. был призван в армию, где работал в качестве психиатра. После возвращения из армии в 1953 г. работал в Гартневэльской психиатрической больнице в Глазго, где завершил свое психиатрическое образование. Принимал участие в экспериментальном лечении шизофреников в условиях, когда пациенты вели активный образ жизни, занимались приготовлением пищи, приобщались к художественной деятельности, носили такую же одежду, как и врачи.

В 1956 г. Р. Лэйнг стал квалифицированным психиатром, получил место старшего регистрата в Тэвистонской клинике в Лондоне и прошел психоаналитическую подготовку в Институте психоанализа. В 1960 г. в качестве психоаналитика открыл частную практику в Лондоне и начал экспериментировать с наркотиками, особенно с ЛСД. В том же году опубликовал книгу «Расколотое Я», которая получила благоприятные рецензии в медицинских журналах, но оказалась невостребованной у массового читателя. В 1962 г. возглавил Лангхэмскую клинику в Лондоне. В последующие годы стал выступать в средствах массовой информации и на британском телевидении вел передачу по проблемам сумасшествия, здоровья и семьи. Переизданная в 1965 г. его работа «Расколотое Я» стала бестселлером. В том же году он совместно с А. Эстерсоном и Г. Купером приступил к реализации проекта по созданию коммуны Кингсли Холл. Это была экспериментальная коммуна, в рамках которой при работе с шизофрениками использовались наркотики, а пациенты и врачи находились в равном положении. Работа в данной коммуне осуществлялась на протяжении пяти лет, пока соответствующий проект не был закрыт в 1970 г. Наряду со своими коллегами Р. Лэйнг стал одним из лидеров антипсихиатрического движения, выступавшего против официальной психиатрии.

В 1971 г. Р. Лэйнг со своей второй женой и двумя детьми совершил путешествие в Шри-Ланку, где на протяжении двух месяцев изучал медитацию в одном из буддистских монастырей. В том же году он посетил Индию, где в течение трех месяцев учился у индусского аскета Гангרותи Баба, посвятившего его в культ индийского божества Кали, изучал санскрит и посетил Говинду Лама, который был гуру для Тимоти Лири, приобщавшего западную молодежь к экспериментированию с ЛСД.

По возвращении в 1972 г. в Лондон Р. Лэйнг продолжил свою работу в качестве психиатра и психоаналитика, а также совершил турне по США, где выступил с циклом лекций. Встреча с психотерапевтом Э. Фэр, практиковавшей психодраму «возрождение» для лечения пациентов, привела к тому, что в 1973 г. он использовал эту технику на себе. За свою деятельность по развитию движения антипсихиатрии он удостоился особой чести, когда в 1985 г. в Национальной портретной галерее Шотландии появился его портрет. В 1987 г. его имя было вычеркнуто из официально-

го списка членов медицинского сообщества, имеющих право заниматься медицинской практикой. Умер от сердечного приступа во время игры в теннис во Франции в 1989 г.

Р.Лэйнг – автор работ «Расколотое Я» (1960), «Я и другие» (1961), «Политика переживания и райская птица» (1967), «Узлы» (1971), «Вы любите меня?» (1976), «Факты жизни» (1976), «Разговоры с детьми» (1978), «Мудрость, сумасшествие и безумие» (1985).

В отличие от традиционных психиатров и психоаналитиков, придерживавшихся классической ориентации, Р.Лэйнг предпринял попытку *экзистенциально-феноменологического изучения шизоидных и шизофренических личностей*. При этом он употреблял термины «шизоидный» и «шизофренический» не столько в привычном клиническо-психиатрическом контексте, сколько в экзистенциальном и феноменологическом смысле.

Р. Лэйнг признавал, что термин «шизоидный» может быть отнесен к человеку, цельность переживания которого расщеплена двойственным образом: как разрыв в его отношениях с миром, так и раскол в его отношении к самому себе. Вместе с тем он использовал *термин «шизоидный» для характеристики здорового состояния индивида, в то время как термин «шизофренический» – для его психотического состояния*.

Экзистенциально-феноменологический подход к личности связан с попыткой описания природы переживания ею своего мира и самого себя. Речь идет об описании не столько частных переживаний человека самих по себе, сколько о переживании в контексте всего его бытия-в-мире. Придерживаясь подобной позиции, Р.Лэйнг подчеркивал, что сказанные и сделанные шизофреником вещи остаются, по сути, закрытой книгой, «если не понять их экзистенциального контекста» [43, с. 7].

Психиатрическая и психоаналитическая терминология является столь специфичной, что она расщепляет человека вербально и не дает представлений о его целокупности. Имеет место не только разделение на разум и тело, психическое и соматическое, психологическое и физическое, но и изоляция человека от других людей и от мира в целом. Лишь экзистенциалистское мышление дает возможность сочетать переживание человека самого себя в связи с другими в его мире, позволяя адекватным образом отражать его цельность. Тем самым *экзистенциально конкретное постигается как экзистенция человека, его бытие-в-мире*. Именно подобный подход и необходим, по убеждению Р.Лэйнга, если мы действительно хотим понять шизоидное бытие-в-мире.

Данный подход учитывает то обстоятельство, что бытие человека можно рассматривать с разных точек зрения, в частности, *человека можно воспринимать в качестве личности и как вещь*. Отношение к личности отлично от отношения к организму. На языке экзистенциальной феноменологии другой

человек, рассмотренный в качестве личности или организма, является объектом различных интенциональных актов. Исследователь выбирает интенциональный акт или точку зрения внутри всеобщего контекста, в результате чего перед ним предстают различные стороны человеческой реальности.

Когда человек рассматривается в качестве организма, то он оказывается не чем иным, как комплексом вещей и вещественных процессов. Их объяснение основывается на машинной и биологической аналогии. Теория человека как личности сводится к его описанию как машины или органической системы вещественных процессов. Это приводит к тому, что основанная на подобном видении человека психопатология устраняет возможность понимания дезорганизации пациента как неумения достичь личностной формы единства.

Как замечал Р. Лэйнг, З. Фрейд был самым великим психопатологом, тем не менее на созданном им классическом психоанализе лежала печать того видения человека, которое имело ограничения, связанные с механицизмом. «Он сошел в “Преисподнюю” и встретился там с абсолютным ужасом. Он принес с собой свою теорию, как голову Медузы, превратившую эти ужасы в камень. Мы, следующие за Фрейдом, обладаем знанием, с которым он возвратился и передал нам. Он выжил. Мы должны увидеть, сможем ли мы выжить, не пользуясь теорией, которая в некоторой степени является оборонительным оружием» [44, с. 16].

Р. Лэйнг исходил из того, что собственное представление аналитика о диапазоне и размерах бытия человека может не совпадать ни с его представлением, ни с представлениями других психиатров и психоаналитиков. Важно стать способным соотнести себя с другим как личностью, а не рассматривать другого как объект внутри системы собственных координат. Когда другим является пациент, то *экзистенциальная феноменология превращается в попытку реконструирования бытия пациента в его мире*. Другое дело, что в терапевтическом плане центром внимания оказывается бытие пациента с аналитиком.

*Можно смотреть на поведение пациента как на признаки болезни или смотреть на его поведение как на выражение его экзистенции*. В отличие от предшествующих точек зрения, распространенных в рамках официальной психиатрии и классического психоанализа и придерживающихся первого видения пациента, экзистенциально-феноменологический подход ориентирован на второе его видение.

Смотреть на пациента, слушать его и видеть признаки шизофрении как болезни и смотреть и слушать его просто как человеческое существо — значит, как подчеркивал Р. Лэйнг, видеть и слышать в корне отличающимся образом. В первом случае можно узнать о психопатологии шизофрении почти все, что описано в соответствующих учебниках, но оказаться не способным понять одного-единственного шизофреника. Во втором случае,

*не отказываясь от здравого ума, необходимо перенестись самому в странный, чуждый мир другого.* Только в этом случае можно достичь понимания экзистенциального положения пациента.

Обращаясь к исследованию специфики психических расстройств, Р. Лэйнг провел различие между *первичной онтологической уверенностью* человека и его *первичной онтологической неуверенностью*. По его мнению, за физическим рождением и биологическим приобретением жизни следует экзистенциальное рождение ребенка как реального и живого. Такое развитие является фундаментом той уверенности, от которой зависит любая другая уверенность человека. Однако при некоторых условиях жизни индивид может ощущать себя скорее мертвым, чем живым. Он может не обладать ощущением личностной согласованности и связности, может ощущать свое Я как частично отлученное от тела.

Если связь онтологически уверенной личности с другими доставляет ей удовольствие, то онтологически неуверенная личность занята сохранением самой себя, а не доставлением себе удовольствия. Если человек не достигает первичной онтологической безопасности, то условия повседневной жизни начинают восприниматься им как представляющие угрозу его собственной экзистенции, что чревато возникновением у него различного рода тревог.

Р. Лэйнг выделил *три формы тревоги, свойственные онтологически неуверенной личности*. К ним он отнес то, что назвал поглощением, разрыванием и окаменением.

*Поглощение*, связанное с тем, что человек боится отношений как таковых с кем угодно и с чем угодно, даже с самим собой. Любые взаимоотношения рассматриваются им как угрожающие потерей индивидуальности. Неуверенность в стабильности его автономии оставляет человека незащищенным перед страхом утратить ее при любых взаимоотношениях. Поглощение ощущается как риск быть понятым или просто увиденным. Человек боится быть уничтоженным также посредством поглощения любовью. Любовь страшит его больше, чем ненависть. Для описания того, что угрожает человеку, используются различные образы, будь то страх быть сожженным, утопленным или затянутым в трясины, погребенным зыбучими песками. В психоанализе обусловленная поглощением тревога ответственна за негативную терапевтическую реакцию, когда быть верно понятым аналитиком означает для пациента быть поглощенным, проглоченным, съеденным, задушенным предполагаемым постижением со стороны другой личности. Основной стратегией, используемой для сохранения индивидуальности под влиянием страха поглощения, становится изолирование.

*Разрывание* – ощущение пустоты, ужас переживания мира, который может вторгнуться и уничтожить индивидуальность. Человек ощуща-

ет, что, подобно вакууму, он совершенно пуст. Несмотря на то, что в других случаях он стремится к тому, чтобы эта пустота заполнилась, человек все же боится, что это произойдет. Он начинает ощущать, что все, чем он может быть, есть не что иное, как жуткое ничто самого вакуума. Столкновение с реальностью, контакт с ней переживается как страшная угроза. Переживаемая с подобных позиций реальность оказывается взрывоопасной, угрожающей индивидуальности. Реальность как таковая становится своего рода преследователем. Достаточно какого-либо незначительного толчка, скажем, легкого жара, как весь мир оборачивается для человека преследующей стороной. В принципе все люди находятся всего лишь в нескольких градусах от переживания такого порядка.

*Окаменение*, выступающее в нескольких смыслах.

*Во-первых*, в качестве особой формы ужаса, при которой человек камнеет, превращается в камень.

*Во-вторых*, в форме боязни, что это случится, т. е. в форме страха быть превращенным из живой личности в мертвый камень, робот, автомат, не обладающую субъективностью вещь.

*В-третьих*, в качестве магического акта, посредством которого можно превратить в камень кого-то другого, отрицать автономию другой личности, игнорировать ее чувства, рассматривать ее как вещь, убить в ней жизнь.

Когда к человеку относятся не как к личности, обладающей свободой воли, а как к вещи, то в этом случае можно говорить не просто об окаменении, а о деперсонализации индивида, о его овеществлении. *Деперсонализация* оказывается методом, используемым в качестве средства общения с другими людьми. Человека пугает возможность стать вещью в мире другого, не обладающей собственным бытием. Под воздействием подобной тревоги акт переживания другого как личности может ощущаться как самоубийство. В этом случае он начинает переживать другого как умервляющего. Сам акт его существования воспринимается в качестве угрозы собственному Я человека. Превращение самого себя в камень оказывается способом не стать превращенным в камень кем-то другим.

*Поглощение, разрывание и окаменение (деперсонализация) являются теми тревогами, которые свойственны основополагающей онтологической неуверенности.* Эти тревоги возникают в конкретной экзистенциальной обстановке. Поэтому, как считал Р. Лэйнг, важно понять, какую форму отношений с собой развивает онтологически неуверенная личность. В этом плане следует рассмотреть такое переживание личности, которое связано с расщеплением на разум и тело, ее *воплощенным* и *невоплощенным Я*.

Личность переживает себя как воплощенную, когда она связана со своим телом, ощущает его живым и реальным. В моменты стресса у нее

может возникнуть ощущение частичного отделения от тела. Но имеются индивидуумы, живущие без ощущения погружения в свои тела, обнаруживающие некое отстранение от них. Их можно назвать невоплощенными.

На первый взгляд может показаться, что воплощенная личность — это здоровая, нормальная, в то время как невоплощенная — больная, патологическая личность. Однако Р. Лэйнг подобная оценка представлялась неуместной, поскольку с одной точки зрения воплощение можно считать желательным, в то время как с другой точки зрения человек должен предпринять усилия для того, чтобы выпутать себя из тела и достичь состояния невоплощенной духовности. Речь идет о двух экзистенциальных положениях, обуславливающих способ переживания человеком его связи с другими личностями и с миром.

Воплощенная личность ощущает, что состоит из плоти, крови, костей. Она находится в своем теле и переживает себя, будучи подверженной опасностям, угрожающим ее телу, будь то болезни, уродства, смерть. Такая личность подвержена плотским желаниям и расстройствам тела. Она имеет переживания своего тела как основания, на которых строятся ее отношения с другими людьми. И хотя бытие такой личности не расщеплено на разум и тело, тем не менее она может быть разделена множеством способов.

Как бы там ни было, но в некоторых отношениях положение такой личности, как считал Р. Лэйнг, более рискованно, чем положение человека, каким-то образом отделенного от тела. Ведь воплощенная личность подвержена чувству вины и тревоги, сопутствующему плотским желаниям, а ее собственное тело не служит убежищем от самопорицания. Во всяком случае телесное Я не является ни гарантом против чувства безнадежности и бессмысленности, ни нерушимым оплотом, спасающим от онтологических сомнений и неопределенностей. Словом, само по себе *телесное Я не является защитой от психоза*. Другое дело, что у воплощенной личности есть точка отсчета, способная служить предпосылкой для иерархии возможностей, отличной от той, которая присуща личности, переживающей себя с точки зрения дуализма тела и Я.

В понимании Р. Лэйнга невоплощенная личность переживает свое Я как отделенное или отстраненное от тела. Тело ощущается не в качестве собственного бытия, а как объект среди других объектов в мире. Оно воспринимается в качестве *ложного Я*, на которое истинное Я как бы смотрит то с изумлением, то с опаской, то с ненавистью. Подобное отделение Я от тела приводит к тому, что невоплощенное Я становится сторонним наблюдателем, наделяется функциями контроля и критики того, что тело делает и переживает. *Невоплощенное Я становится своего рода гиперсознанием*, создает свой собственный образ и развивает такие отношения с самим собой и телом, которые оказываются подчас слишком сложными для человека.

Шизоидный индивидуум не воздвигает оборонительные сооружения против потери части своего тела. Его попытки сосредоточены на сохранении своего Я. Но тем самым он оказывается подвержен страху, связанному с возможностью собственного исчезновения в ничто. Его автономии угрожает поглощение. Ощущая себя пустым, шизоидный индивидуум воспринимает реальность других людей в качестве покушения на его права, в качестве того, что может полностью сокрушить и уничтожить его Я. Он боится реальных взаимоотношений с живыми людьми и может связывать себя лишь с деперсонализированными личностями.

Таким образом, шизоидное состояние может быть понято, по мнению Р. Лэйнга, как попытка сохранить свое ненадежно структурированное бытие. Поскольку все бытие невозможно защитить, то шизоидный индивидуум готов отдать все, чем он является, кроме своего Я. Трагический парадокс состоит в том, что чем сильнее защищается Я таким способом, тем сильнее оно оказывается подвергнутым разрушению. Конечное разрушение Я при шизофрении «завершается не посредством внешних атак врага (настоящего или предполагаемого), не снаружи, а из-за опустошения, вызванного самими внутренними оборонительными маневрами» [45, с. 75].

Проводя различие между истинным Я и ложным Я у шизоидного индивидуума, Р. Лэйнг исходил из того, что прямые взаимоотношения с миром являются сферой деятельности его ложного Я. Последнее напоминает собой маску, которую носит человек в повседневной жизни. Однако ложное Я шизоидного индивидуума отличается от маски, носимой нормальной личностью. Во избежание путаницы Р. Лэйнг выделил *три формы ложного Я, свойственные нормальным людям, истерикам и шизоидным личностям.*

*У нормального человека* часть его действий совершается машинально. Эти действия не мешают проявлению спонтанного выражения, человек не стремится отвергнуть их как чуждые телу и не пытается разрушить инородную реальность внутри себя. В отличие от нормального человека, *истерик* отделяет себя от того, что делает. Он уклоняется от полного вовлечения в собственные действия, притворяется, что будто не участвует в собственных деяниях. Стремясь достичь удовольствия посредством собственных действий, истерик в то же время умаляет значимость этих действий. Такое уклонение отлично от раскола в *бытии шизоидного индивидуума*, ложное Я которого не служит средством для осуществления Я или доставления ему удовольствия. Его ложное Я вынуждено угождать воле других людей. Нереальность, бессмысленность, мертвенность являются у шизоидной личности не просто продуктами вторичной защиты, а представляют собой прямые следствия динамической структуры его бытия. Причем основной раскол в ее бытии проходит по линии *расщепления между внешней угодливостью и внутренним отходом от угодливости.*



По мнению Р. Лэйнга, шизоидный индивидуум часто играет в психотика или притворяется, что это так. Он использует притворство и двусмысленности, что делает его речь и действия труднодоступными для понимания. Нередко шизофреник делает дурака из самого себя и из врача. *Он разыгрывает сумасшедшего, чтобы любой ценой избежать возможной ответственности за свои мысли и намерения.* Однако в действительности шизоидный индивидуум или не знает, кем (чем) он является, или стал кем-то (чем-то) иным, а не самим собой.

Если основной раскол в шизоидной личности представляет собой расщепление между внешней угодливостью и внутренним отходом от нее, а также расщепление, отделяющее Я от тела, то подобное разделение раскалывает его собственное бытие надвое, в результате чего ощущение Я «развоплощается», а тело становится центром ложного Я. У такой личности происходит путаница между «здесь» и «там», «внутри» и «снаружи». Поэтому задачей терапии должно быть, по Р. Лэйнгу, достижение такого состояния пациента, при котором его тело должно быть отделено от других людей. В этом случае личность окажется способной походить на кого-то, не будучи этой другой личностью, и она сможет разделять свои чувства, не смешивая и не сливая их с чувствами другого человека. На этой стадии для шизоидной личности важно подвергнуть проверке детали, лежащие на границе между «внутри» и «снаружи», а также открыть то, что принадлежит ее реальному Я. Тем самым Я может стать подлинно воплощенным Я.

Многие исследователи придерживались мнения, что психология имеет дело с поведением человека и никак не связана с его переживанием. Р. Лэйнг исходил из того, что *экзистенциально-феноменологический анализ соотносит переживание одним человеком поведения другого с переживанием вторым поведения первого, т. е. речь идет о взаимном переживании.* Поведение тесно связано с переживанием и опосредовано им. В свою очередь переживание одного человека всегда опосредовано поведением другого. Другое дело, что в современном обществе области переживания становятся все более отчужденными от человека и утрачивается соприкосновение между переживаниями одной личности и переживаниями другой. Не случайно *то, что называется «нормальным», оказывается не чем иным, как производным подавления, вытеснения, расщепления, проекции, интроекции и иных форм разрушительного воздействия на переживание,* которое, как подчеркивал Р. Лэйнг, коренным образом отчуждено от структуры бытия. Но если переживание отчуждено от человека или разрушено, то он утрачивает свое собственное Я.

С точки зрения Р. Лэйнга, заслуга З. Фрейда состояла в демонстрации того, что обычная личность является высушенной, сморщенной частичкой того, чем она может быть. Последующие психоаналитики с помощью механизмов защиты описали множество способов, с помощью которых

личность оказывается отчужденной от самой себя. Однако необходимо пойти дальше, поскольку защиты имеют механический характер, потому что личность в своем переживании самой себя отделена от них. Личности кажется, что она страдает от этих механизмов защиты. Они воспринимаются ею в качестве процессов, воздействующих на нее, и поэтому она переживает себя в качестве пациента, имеющего какую-то патологию.

Для Р. Лэйнга подобное состояние личности обусловлено ее собственным отчужденным переживанием. Но если личность становится неотчужденной, то она узнает о своих механизмах защиты, делает шаг к постепенному осознанию происходящего и может обрести ушедшую из-под ног почву. *Ведь защитные механизмы являются не чем иным, как действиями, принимаемыми личностью на основе своего собственного переживания.* В результате этого личность отделила себя от своих собственных действий, переживает себя как часть личности, подверженной вторжению разрушительных психопатологических механизмов, перед которыми она оказывается относительно беспомощной жертвой.

Подобного рода защиты не являются исключительно внутрличностными, как полагали некоторые психоаналитики. В понимании Р. Лэйнга данные защиты как внутрличностны, так и межличностны, поскольку человек воздействует не только на самого себя, но и на другого. В свою очередь другой человек воздействует не только на себя, но и на мое переживание. Поэтому деятельность как таковая должна пониматься с точки зрения переживания, из которого она возникает. При этом в теоретическом и практическом плане важно иметь в виду, что центральным является отношение между двумя личностями.

Это означает, что в отношениях аналитик — пациент оба должны выступать в качестве личностей и что *пациент для аналитика является не объектом исследования и лечения, а прежде всего и главным образом личностью, во взаимоотношениях с которой присутствует не только взаимодействие, но и взаимопереживание.* По убеждению Р. Лэйнга, психотерапия, ориентированная на рассмотрение пациента как объекта, который нужно изменить, а не как личность, которую нужно принять, фактически увековечивает болезнь, подвергаемую лечению. В противоположность этому *психотерапия должна быть попыткой двух людей восстановить полноту человеческого бытия путем взаимоотношения между ними, поиском того, что человек потерял, своего рода изысканием, обоснованным «разделенным с другими переживанием переживания, вновь обретенного посредством терапевтического взаимоотношения здесь и сейчас»* [46, с. 252].

Психоаналитику приходится сталкиваться с тем, что у пациента нарушено его переживание. Это общее состояние человека, у которого нарушено как его собственное переживание, так и переживание другого. При-

чем образовавшееся опустошение оказывается покрыто ложным сознанием, различного рода мистификациями, скрывающими разорванность тела, разума и духа, когда человек становится, по выражению Р. Лэйнга, полубезумным существом в сумасшедшем мире. При этом люди действительно разрушают самих себя различными способами, в том числе и *насилим, скрывающимися под маской любви*. И это начинается с детства, когда взрослые превращают детей в слабоумных с высоким коэффициентом интеллекта.

С момента рождения ребенок каменного века сталкивается с матерью современного века и подвергается насилию, называемому любовью, как до него подвергались его отец и мать, а до них родители их родителей. «Это насилие в основном направлено на разрушение его потенциальных возможностей. Это предприятие в целом успешно. Ко времени, когда новому человеческому существу исполняется пятнадцать лет, оно уже похоже на нас. Полубезумное существо, более или менее приспособленное к сумасшедшему миру. В наш век это норма» [47, с. 255].

Рассматривая воздействие семьи, школы и социальных институтов на разрушение человеческой природы, Р. Лэйнг пришел к выводу, что в результате всевозможных мистификаций *человек оказывается в мифе общественных галлюцинаций, называемых реальностью*, а то, что принято называть душевным здоровьем, на самом деле является условным безумием. Подобное положение ведет к тому, что специалисты в области психиатрии и психоанализа называют шизофрениками тех, кто потерпел неудачу в процессе приспособления к тому, что они именуют реальностью. В то время как *шизофрения является, по мнению Р. Лэйнга, яблыком, наклеиваемым одними людьми на других в ситуациях, где происходит межличностное разделение*.

Шизофреник – это человек, обладающий такими переживаниями или действующий таким образом, которые с точки зрения его родственников и других людей, включая психиатров, кажутся им странными, причудливыми, непостижимыми. Поэтому *любой случай шизофрении должен рассматриваться путем исследования не одного предполагаемого больного, а всего социального контекста*.

Принято считать, что неприспособленность человека к обществу является признаком шизофрении. Но можно посмотреть на это иначе. Возможно, само общество стало настолько плохо функционирующим, что некоторые люди стараются защитить себя от него всеми доступными способами, включая проекцию, интроекцию, расщепление. Ведь социальная приспособляемость к плохо функционирующему обществу может оказаться чрезвычайно опасной, в результате чего те, кого принято считать здоровыми, в действительности могут представлять значительную опасность для окружающих их людей и для мира в целом. «В совершенстве

приспособленный пилот бомбардировщика может представлять собой большую угрозу человеческому роду, чем госпитализированный шизофреник с манией, что внутри него находится бомба» [48, с. 301].

Для Р.Лэйнга *шизофрения – это не столько состояние, сколько ярлык, обусловленный социальным фактом, политическим событием*. То, что диагностируется как шизофрения и лечится в психиатрических клиниках, является поведенческим выражением определенной драмы переживания. Однако эта драма чаще всего воспринимается медиками в искаженном виде, а их терапевтические усилия еще больше искажают ее.

Многие психоаналитики полагают, что шизофренические переживания нереальны и необоснованны. Они пытаются найти в них смысл лишь тогда, когда начинают их истолковывать. При этом они исходят из того, что без соответствующей интерпретации пациент остается в мире самообмана и заблуждений. Но такая позиция психоаналитиков, особенно психиатров, не способствует, как замечал Р.Лэйнг, пониманию внутреннего мира шизофреника и его истинных переживаний. Более того, он считал, что *в отношении внутреннего мира психоаналитики и психиатры могут большему научиться у шизофреников, чем вторые у первых*.

Нередко переживания человека расщепляются на два мира – внутренний и внешний. Многие люди путают эти два мира и теряют способность действительно функционировать при обычных отношениях. Погружение в социально обусловленный мир, во внешнее пространство и время расценивается как нормальное и здоровое. Погружение в личностный мир, во внутреннее пространство и время чаще всего рассматривается как патологическое, болезненное. Однако, как замечал Р.Лэйнг, процесс вхождения в один мир из другого и возвращение в него так же естественен, как смерть, роды и рождение. Поэтому для человека важно и существенно совершать подобные путешествия. Другое дело, что незнакомая территория внутреннего пространства и времени приводит многих людей в испуг и смятение, заставляет хвататься за химеры и скрывать свое переживание посредством проекций, т. е. наложением внутреннего на внешнее, и интроекций, т. е. введением внешних категорий во внутреннее.

Современный человек стремится к управлению внешним миром и редко обращается к внутреннему миру, который предается забвению. С точки зрения накапливаемых знаний о внешнем мире человечество достигло значительного прогресса. Но с точки зрения внутреннего мира и единства внутреннего и внешнего вряд ли стоит говорить о каком-либо прогрессе. Скорее, напротив, знания в сфере воображения, фантазий, сновидений, медитативных состояний, составляющие основу внутреннего мира, не только оставляют желать лучшего, но и оказываются более ущербными, чем интуитивные догадки наших предков.

Подчеркивая важность освоения внутреннего, личного мира, Р. Лэйнг считал, что для того, чтобы не заблудиться на незнакомой территории, предпринимающий путешествие человек должен идти с проводником, который уже побывал в этом мире. Поэтому вместо клиник для душевнобольных, напоминающих собой ремонтный завод, необходимо создать такое сообщество, где люди могли бы продвинуться дальше во внутреннее пространство и время, а затем вернуться назад. Вместо психиатрического обследования и диагностирования, являющихся церемонией деградации, необходима *церемония инициации*, через которую при общественном одобрении могли бы погрузиться во внутреннее пространство и время те, кто готов совершить подобное путешествие, с тем чтобы вернуться назад с помощью уже побывавших там. Такое путешествие рассматривалось Р. Лэйнгом не в качестве того, от чего следует излечиться, а, напротив, как естественный способ лечения отвратительного состояния отчуждения, называемого нормальностью.

В конечном счете Р. Лэйнг исходил из того, что следует аннулировать клиничко-медицинские категории понимания шизофрении, сумасшествия, безумия. Ведь сумасшествие — это не всегда разрыв. Оно может стать прорывом, потенциальным освобождением и обновлением. Непонимание этого ведет к тому, что, по выражению Р. Лэйнга, *психотерапевт оказывается в роли слепца, ведущего наполовину слепого*. Поэтому клинический подход к психическому здоровью и безумию должен уступить место подходу, являющемуся экзистенциальным и социальным. Во всяком случае, если аналитики смогут лучше понять психические расстройства с экзистенциально-социальной точки зрения, то тем самым они окажутся способными более адекватно увидеть те общие проблемы, с которыми приходится иметь дело современному человеку.

### **Экзистенциальная терапия Р. Мэя**

Ролло Риз Мэй — американский психоаналитик, психотерапевт, психолог. Родился 21 апреля 1909 г. в городе Ада (штат Огайо). Он был вторым ребенком из шести детей. Отец Р. Мэя был секретарем Христианской ассоциации молодежи и часто переезжал вместе с семьей с места на место. Его мать мало заботилась о своих детях и больше внимания уделяла личной жизни. Поскольку родители часто ссорились между собой, то маленький Ролло нередко уединялся и проводил время на берегу реки в Марин-Сити (штат Мичиган), куда он переехал вместе с семьей в раннем детстве.

Увлечшись литературой и искусством, Р. Мэй поступил в колледж Мичиганского университета, в котором специализировался в области английского языка. Его деятельность в радикальном студенческом журнале вызвала

недовольство у руководства данного колледжа, и он был вынужден продолжить обучение в другом более либеральном колледже в штате Огайо, где изучал английский язык, греческую литературу и историю. Закончив колледж в 1930 г., получив степень бакалавра и приглашение на место преподавателя английского языка в один из колледжей Греции, он провел три года за пределами США и имел возможность путешествовать по странам Европы в качестве свободного художника. В 1932 г. ему довелось участвовать в летнем семинаре А. Адлера, который проводился близ Вены.

После возвращения в США в 1933 г. Р. Мэй поступил в семинарию Теологического общества. В связи с разводом родителей и психотическим расстройством одной из своих сестер он прервал свое обучение на два года, а затем, вернувшись, продолжил учебу и познакомился с известным экзистенциальным теологом и философом П. Тиллихом, идеи которого оказали на него заметное влияние и с которым он состоял в дружбе на протяжении последующих тридцати лет. Получив степень магистра богословия в 1938 г., он стал священником и в течение двух лет служил пастором. Не найдя в церкви ответы на мучившие его вопросы, Р. Мэй стал изучать психоанализ в Институте психиатрии, психоанализа и психологии У. А. Уайта, возглавляемого Г. С. Салливаном. Идеи Г. С. Салливана и Э. Фромма, с которыми он познакомился в то время, оказали влияние на дальнейшее становление его как психоаналитика и психотерапевта.

В 1942 г. Р. Мэй, заболев туберкулезом, провел три года в одном из санаториев штата Нью-Йорк. Полтора года он находился на грани жизни и смерти, пока на собственном опыте не пришел к открытию того, что пассивная позиция способствует развитию болезни и что пациент не только должен принять на себя ответственность за свое заболевание, но и активно бороться за свое выздоровление. Он понял, что главной причиной его болезни были отчаяние, чувство обреченности и недостаточность самоутверждения. В связи с этим позднее он писал: «Только когда я начал “бороться”, обрел ощущение личной ответственности за то, что это Я болею туберкулезом, и ощутил волю к жизни, началось стабильное улучшение. Я научился прислушиваться к моему телу, внутренне концентрируясь, подобно медитации, чтобы понять, когда что-то делать, а когда отдыхать. Я осознал, что лечение — это активный процесс, в котором я сам должен принимать участие» [49, с. 13].

В тот критический период жизни Р. Мэй изучал две книги, посвященные проблеме тревоги. Одна из них, «Понятие страха» (1845), принадлежала датскому философу С. Кьеркегору, другая — «Торможение, симптом и страх» (1926) — основателю психоанализа З. Фрейду. Первый описывал страх как борьбу бытия с небытием, т. е. именно то, через что прошел Р. Мэй, второй — психические механизмы, благодаря которым возникает страх. Размышле-

ния обоих авторов о страхе оказали значительное воздействие на формирование его взглядов на проблему тревоги. Позднее он подчеркивал, что С. Кьеркегор писал на экзистенциальном, онтологическом уровне и он знал тревогу, в то время как З. Фрейд писал на техническом уровне и здесь его гений превзошел других людей того времени, поскольку он знал о тревоге.

В 1946 г. Р. Мэй приступил к частной практике и начал преподавать психиатрию в Институте У.А. Уайта. В 1949 г. в Колумбийском университете ему была присвоена докторская степень в области клинической психологии. Докторская диссертация была посвящена обобщенному анализу проблемы тревоги и основывалась на изучении работ датского философа С. Кьеркегора, к идеям которого он обратился в период своего заболевания туберкулезом, З. Фрейда и других авторов, размышлявших над проблемами тревожности и страха. В 1958 г. совместно с Э. Эйнджелом и Г. Элленбергом им была подготовлена к печати работа «Существование: Новое измерение в психиатрии и психологии», благодаря которой идеи экзистенциализма и экзистенциальной терапии стали достоянием американских психотерапевтов. В 1970 г. он получил премию Р. У. Эмерсона за публикацию книги «Любовь и воля», которая стала бестселлером. В 1971 и 1972 г. ему были присуждены премии Американской психологической ассоциации и Нью-Йоркского общества клинических психологов: первая премия — за выдающийся вклад в теорию и практику клинической психологии; вторая (премия доктора Мартина Лютера Кинга) — за книгу «Власть и невинность». В 1987 г. он был награжден золотой медалью Объединения американских психологов за свою профессиональную деятельность.

На протяжении ряда лет Р. Мэй преподавал в различных американских колледжах, в Новой школе социальных исследований, в Колумбийском и Йельском университетах, а также читал лекции в Гарвардском и Принстонском университетах. Он был председателем Совета ассоциации экзистенциальной психологии, членом Попечительского совета Американского фонда душевного здоровья. Был трижды женат. Умер 22 октября 1994 г. в городе Тибуроне (штат Калифорния), где проживал на протяжении последних девятнадцати лет.

Р. Мэй — автор ряда работ, получивших широкую известность как в США, так и в других странах мира. Среди них — «Значение тревоги» (1950), «Человек в поисках себя» (1953), «Экзистенциальная психология» (1961), «Психология и человеческая дилемма» (1967), «Любовь и воля» (1969), «Власть и невинность» (1972), «Мужество творить», «Свобода и судьба» (1981), «Поиск красоты» (1985), «Жажда мифа» (1991) и др.

В различные периоды своей жизни, особенно во время заболевания туберкулезом, Р. Мэю пришлось испытать такие переживания, в рамках которых проблема тревоги имела для него личностное значение. Если

учесть, что в 40-х гг. XX столетия человечество столкнулось со смертельной угрозой ядерной катастрофы и то время стало восприниматься многими людьми как «эпоха тревоги», то нет ничего удивительного в обращении Р. Мэй к осмыслению проблемы тревоги как таковой. Не случайно, ознакомившись с работами С. Кьеркегора и З. Фрейда, в которых содержались философские и психоаналитические представления о феномене страха, он не только серьезно задумался над данным феноменом, но и предпринял попытку обобщения имеющегося фактологического и концептуального материала с целью выявления смысла и значения тревоги, что нашло свое отражение в его диссертационной работе, а затем в соответствующей публикации 1950 г., переработанной и переизданной впоследствии в 1977 г.

С. Кьеркегор соотносил страх со свободой человека и наличием у него внутреннего конфликта. Он рассматривал возможности развития личности с точки зрения встречи ее со страхом. По мнению З. Фрейда проблема страха представляет собой узловой пункт, в котором сходятся самые важные вопросы, касающиеся здоровья и болезни человека. Он считал, что решение данной проблемы может пролить свет на всю душевную жизнь человека.

С. Кьеркегор и З. Фрейд использовали в своих работах немецкое слово «Angst», которое на русский язык традиционно переводилось как «страх». При переводе немецкого «Angst» на английский язык стал использоваться термин «anxiety», имеющий значение не столько «страх», сколько «тревога». В свою очередь перевод англоязычной литературы на русский язык сопровождался тем, что вместо понятия «страх» чаще всего фигурировал термин «тревога». Неразличение лингвистических тонкостей в этом вопросе приводило подчас к содержательной путанице, когда страх и тревога отождествлялись между собой, в результате чего от взора исследователей (не говоря уже о студентах и рядовых читателях) ускользали смысловые оттенки, имевшие место в размышлениях З. Фрейда о страхе и рассуждениях англоязычных психоаналитиков о тревоге.

Р. Мэй соглашался с тем, что слово «anxiety» в английском языке часто использовалось поверхностно и что между использованием немецкого термина «Angst» в философских текстах С. Кьеркегора и психоаналитических работах З. Фрейда имелись определенные тонкости. Тем не менее он полагал, что при рассмотрении поверхностного и глубинного содержания того феномена, который привлек внимание обоих мыслителей, можно использовать английский термин «anxiety» как «тревога». Причем во избежание путаницы он провел различие между «нормальной тревогой» и «невротической тревогой». Под первой понималась им тревога как таковая, под второй — то, что обычно соотносилось со страхом.

Хотя многие мыслители, включая С. Кьеркегора, осознавали важность проблемы тревоги, тем не менее именно З. Фрейд, как подчеркивал Р. Мэй,



первый ввел эту проблему в контекст науки и предложил различные техники, с помощью которых ее можно было исследовать. Вместе с тем он считал, что сделанные основателем психоанализа выводы в связи с пониманием тревоги как таковой следует подвергнуть проверке и заново интерпретировать.

Как известно, взгляды З. Фрейда на природу феномена страха менялись на протяжении его исследовательской и клинической деятельности. Согласно первоначальной его концепции, человек вытесняет из сознания свои сексуальные влечения как опасные, что ведет к возникновению страха, принимающего форму или «свободно плавающего» страха, или симптома, являющегося эквивалентом страха. Этой концепции З. Фрейд придерживался на ранних этапах становления и развития психоанализа, когда его внимание было сосредоточено на топических представлениях о функционировании человеческой психики, состоящей из бессознательного, предсознательного и сознания. С введением структурной точки зрения, с выделением Оно, Я и Сверх-Я ему пришлось пересмотреть свои взгляды на природу феномена страха. В соответствии со второй его концепцией, *не вытеснение порождает страх, а страх появляется раньше вытеснения и порождает вытеснение как таковое.*

Р. Мэй считал, что сформулированная З. Фрейдом вторая концепция страха имела позитивное значение, поскольку вела к символическому пониманию опыта рождения и кастрации, выстраивающему последовательный ряд явлений: страх потери матери при рождении, страх потери пениса в фаллический период, страх потери одобрения со стороны Сверх-Я и страх потери жизни. В его понимании важным аспектом было то, что в конечном счете источником тревоги являлся страх перед потерей матери (страх отделения от матери) или, иначе говоря, *страх потери ценностей.* Вместе с тем ему представлялось, что и во второй концепции страха акцент на либидо затемнял проблему, в то время как либидо следовало бы рассматривать в качестве не экономического феномена, но функции, зависящей от ценностей или целей, к которым стремится человек во взаимоотношениях с внешним миром.

Рассмотрев представления о тревоге, высказанные С. Кьеркегором и З. Фрейдом, а также различными исследователями, включая таких представителей психоанализа, как О. Ранк, Г. С. Салливан, К. Хорни, Э. Фромм, Р. Мэй пришел к *следующим выводам:*

- тревога — это опасение в ситуации, когда под угрозой находится ценность, которая жизненно важна для человека как личности;
- чувство опасности при переживании тревоги не обязательно должно быть более интенсивным, чем чувство страха, однако чувство тревоги охватывает человека на более глубинном уровне, представляя угрозу самой сердцевине личности;

- тревога мучительнее, чем страх;
- переживаемые человеком всевозможные страхи основаны на его системе безопасности, в то время как тревога ставит под угрозу саму эту систему безопасности;
- тревога — недифференцированная эмоциональная реакция на опасность, а страх — дифференцированная эмоциональная реакция в ответ на конкретные сигналы опасности;
- тревога является первичным феноменом, страх — вторичным.

Проведя различие между нормальной и невротической тревогой, Р. Мэй исходил из того, что первый вид тревоги адекватен объективной опасности, не ведет к вытеснению или формированию внутриспсихического конфликта, человек может справиться с ней конструктивно, используя свои способности, а не невротические защитные механизмы. Вторая, т. е. *невротическая тревога относится к субъективной стороне человека и свидетельствует о внутренних психологических процессах и конфликтах, мешающих ему использовать свои способности.* При невротической тревоге вытеснение создает внутренние противоречия, создавая угрозу нарушения психологического равновесия, скрывает реальную опасность, с которой человек мог бы справиться, усиливает чувство беспомощности, так как человек вынужден ставить себе ограничения и отказываться от использования своей силы.

Согласно Р. Мэю, нормальная тревога присуща организму по его природе, а ее качественные особенности и формы складываются у каждого человека в процессе обучения. В целом *тревога — это некий знак, указывающий на то, что у человека не все в порядке в его личной жизни и в отношениях с другими людьми.* Ее можно рассматривать в качестве идущего изнутри зова о необходимости разрешения проблемы. В принципе человек не может избежать тревоги как таковой, но он может уменьшить ее. «Овладение тревогой состоит в снижении ее до нормального уровня, а затем — в использовании нормальной тревоги как стимула к увеличению осознания, бдительности и жизненной энергии» [50, с. 298].

В понимании Р. Мэя *тревога неразрывно связана с экзистенциальными аспектами человеческого бытия и в этом смысле полное отсутствие ее невозможно.* Другое дело, что невротическая тревога является результатом неудавшейся попытки совладать с пережитыми человеком прошлыми ситуациями тревоги, особенно в раннем детстве. Но возможно конструктивное использование нормальной тревоги, которое состоит не в обходе вокруг нее и не в смирении перед ней, а в движении сквозь вызывающую тревогу ситуацию. Поэтому мужество человека заключается не в отсутствии тревоги и страха, а в способности двигаться дальше, даже испытывая страх, и преодолевать вызывающие тревогу переживания. Речь идет о твор-

ческой способности человека преодолевать невротический конфликт, трансцендировать невротическую тревогу в нормальную и жить с ней.

Словом, тревога для Р.Мэя — это важнейший элемент существования человека. *Она имеет смысл и ее можно использовать конструктивно.* Встреча с ней может освободить человека от скуки, обострить его восприятие, создать напряжение, на котором основывается сохранение жизни. В экзистенциальном плане тревога является не чем иным, как переживанием бытия, утверждающего себя на фоне небытия и, следовательно, для конструктивной конфронтации с ней человеку необходимы независимость и свобода.

Подобно некоторым психоаналитикам Р.Мэй придерживался экзистенциальной точки зрения на феномен человека. Он считал, что нельзя адекватно описать и понять бытие человека на сущностной основе. Это не означало, что экзистенциальная психотерапия отрицала подходы, основанные на изучении влечений, дискретных механизмов функционирования организма и психики человека. Но она исходила из того, что если образ человека основывается исключительно на таких методах, то это ни к чему хорошему не приводит.

Чем более точно определяются силы и влечения, тем менее определенно говорится о существовании человека. Ведь в реальной жизни человек всегда использует силы и влечения уникальным способом. Поэтому *экзистенциальный подход к человеческому бытию основывается на рассмотрении механизмов действия через призму личности, а не личности через призму механизма действия*, как это имело место в психологических теориях, уповавших на биологические, физические и химические законы функционирования живого организма.

Для Р.Мэя экзистенциализм в психологии и психотерапии означал не специальную школу, а особый подход к человеческому бытию. *Экзистенциальная психотерапия представлялась ему в качестве особой установки по отношению к терапии, а не системы терапии как таковой, интереса к пониманию структуры человеческого бытия и его переживаний, а не набора новых техник.* В этом смысле любой психоаналитик и психотерапевт являются экзистенциальными в той мере, в которой они оказываются способными воспринимать пациента в его реальности.

Согласно Р.Мэю без использования понятий бытие и небытие невозможно адекватно понять такие рассмотренные классическим психоанализом психологические механизмы, как вытеснение и сопротивление. Так, обычно механизм вытеснения объясняется тем, что ребенок подавляет сексуальные и агрессивные влечения, потому что культура в лице родителей их не одобряет, а ребенок стремится к обеспечению своей безопасности в общении с ними. Но культура состоит из тех же людей, таким же образом подавляющих подобные влечения.

Поэтому, ставил вопрос А. Мэй, не слишком ли большим упрощением будет говорить о культуре как целиком противостоящей индивиду и откуда исследователи взяли идею, в соответствии с которой дети и взрослые беспокоятся исключительно о безопасности и удовлетворении либидо? Не являются ли подобные представления перенесением на всех людей того, что удалось выявить в процессе работы с тревожными детьми и невротическими взрослыми?

Отвечая на данные вопросы, Р. Мэй пришел к выводу, что в силу их причинно-следственного мышления некоторые исследователи слишком преувеличили связь человеческого бытия с безопасностью и инстинктом выживания и что *такие механизмы, как вытеснение и сопротивление, могут быть поняты на более глубинном уровне возможностей значения человеческого бытия*. В этом отношении бытие должно быть рассмотрено с точки зрения индивидуального уникального паттерна возможностей.

Для Р. Мэя бессознательное — это не резервуар для импульсов, влечений и желаний, неприемлемых в данной культуре, как это представлялось в классическом психоанализе. В его понимании *бессознательное — это скорее те возможности для узнавания и переживания, которые человек не хочет или не может актуализировать*. И поэтому механизм вытеснения включает в себя борьбу индивидуального бытия против небытия и неизбежно связан со свободой человеческого бытия в отношении собственных возможностей. В целом, как считал Р. Мэй, каждый механизм или динамика, каждое влечение или побуждение предполагают нижележащие структуры, которые являются более значимыми, чем сами эти механизмы, влечения, побуждения.

Переосмысливая предшествующие представления психоаналитиков и психиатров о человеке и его психических заболеваниях, Р. Мэй столкнулся с рядом вопросов, которые неизбежно возникают перед любым критически мыслящим аналитиком.

Может ли психотерапевт быть уверенным в том, что видит пациента таким, какой он есть, или он видит проекцию своих собственных теорий о нем? Как он может быть уверен в том, что прекрасно разработанная концептуальная система на самом деле имеет какое-то отношение к конкретному пациенту? Не требуется ли в отношении данного человека совершенно иная система? Если аналитик целиком и полностью полагается на логическую последовательность своей концептуальной системы, то не ускользает ли тем самым от него подлинное бытие человека? Как может знать аналитик, что видит пациента в его действительном мире, в котором он живет и работает? Не отличается ли уникальный конкретный мир пациента от общих теорий, принятых в той или иной психотерапевтической школе?

Ответы на эти вопросы побудили некоторых психоаналитиков и терапевтов разрабатывать экзистенциально-аналитическое направление. Прежде всего это было связано с тем, что аналитик должен знать пациента и существовать в его мире, если он действительно хочет понять его. Поиск ответов на соответствующие вопросы способствовал обращению Р. Мэй к экзистенциальному анализу, в основе которого лежало онтологическое понимание бытия человека-в-мире.

Придерживаясь экзистенциального подхода, Р. Мэй выдвинул несколько принципов, которые, на его взгляд, необходимо включить в науку и психотерапию в качестве основных.

*Во-первых*, наука должна быть релевантна к отличительным качествам и характеристикам человеческого бытия, без которых оно не будет таким, каким на самом деле является.

*Во-вторых*, простое может быть понято и объяснено только в терминах более общего, что находится в оппозиции положению, превалирующему в традиционной науке, когда комплексные вещи объяснялись через более простые: такой уровень комплекса, как самосознание у человека, становится решающим для понимания всех предыдущих комплексов.

*В-третьих*, основной единицей изучения в психотерапии является не проблема, с которой приходит пациент, не невротическое поведение или диагностическая категория заболевания, а *существование-двух-личностей-в-мире*, представленном в данный момент комнатой терапевта: только в контексте этого мира может возникнуть понимание бытия пациента в собственном мире [51, с. 32].

Наряду с данными принципами науки и психотерапии Р. Мэй предложил *шесть онтологических характеристик* пациента как существующей личности, с которой имеет дело аналитик. Эти характеристики он назвал также принципами, относящимися непосредственно к терапевтической деятельности.

*Первый принцип – центрированность существования, человеческого бытия.* Как и любой человек, пациент центрирован на своей личности и нападение на данный центр является нападением на все ее существование. Понятие центрированности человеческого бытия дает основу для понимания болезни и здоровья, невроза и душевного равновесия. Так, невроз используется индивидом, чтобы сохранить свой центр, свое существование. Поэтому невроз – это не отклонение от того, каким должен быть человек. Он может быть рассмотрен в качестве необходимой регуляции, при помощи которой сохраняется центрированность. Симптомы невроза представляют собой способ сужения границ мира для того, чтобы центрированность существования могла быть защищена от угрозы проникновения внешнего мира.

*Второй принцип* – любая личность обладает свойством самоутверждения, потребностью сохранить свою центрированность. Личность обладает свойством самоутверждения в человеческом бытии. Это то, что П. Тиллих назвал «мужеством быть», которое, по его мнению, «коренится во всем многообразии человеческого существования и в конечном счете в структуре самого бытия» [52, с. 7]. Мужество онтологично по своей природе, поскольку является самоутверждением бытия вопреки факту небытия.

*Третий принцип* – у всех людей есть потребность и возможность выйти из своей центрированности, чтобы прикоснуться к другому бытию. Такая потребность и возможность связаны с риском. Если человек выйдет из себя слишком далеко, то он может потерять свой собственный центр, свою идентичность. В том случае, когда невротик отказывается выходить за пределы себя, замыкается в себе и живет в ограниченном пространстве, то его рост и развитие блокируются. Во времена З. Фрейда обычное невротическое проявление человека было связано с невротическим подавлением и торможением. С преобладанием конформизма частыми невротическими реакциями стали такие, как рассеивание собственного Я человека в процессе объединения и идентификациями с другими, вплоть до опустения собственного бытия.

*Четвертый принцип* – субъективной стороной центрированности является осознание. Оно присутствует не только в человеке, но и в других формах жизни. Речь идет о примитивной реакции организма на угрожающую его жизни опасность. Как и предыдущие принципы, данный принцип разделяется существующей личностью с бытием всех людей и соответствует биологическому уровню, на котором оказывается действенным любое человеческое бытие.

*Пятый принцип* – самосознание как индивидуальная человеческая характеристика, собственно человеческая форма сознания. Если осознание ассоциируется с бдительностью, то самосознание является не просто осознанием угрозы из внешнего мира, но способностью знать себя как индивида, которому угрожают, переживать себя в качестве субъекта, которого окружает мир. Способность к самосознанию лежит в основе ряда возможностей, которые имеются у человека по отношению к его миру. Она составляет основу психологической свободы, обретающей онтологическую базу. Задача терапии состоит не столько в том, чтобы помочь пациенту осознать существо своих невротических симптомов, сколько в том, чтобы помочь ему превратить его осознание в сознание. Самосознание поднимает осознание на принципиально новый уровень, который дает пациенту возможность достижения инсайта, видения мира и своих проблем в отношении к самому себе.

*Шестой принцип* – тревога как состояние человеческого бытия. Борьба с тревогой может разрушить человеческое бытие. Эта борьба направле-

на против чего-либо вне человека, но более значительной для психотерапии является внутренняя сторона борьбы, конфликт личности, стоящей перед выбором реализации собственных возможностей. Само по себе сознание всегда подразумевает возможность для человека противостоять своей сущности, в чем проявляется трагическая природа человеческого опыта, включающего в себя онтологическую тревогу, которую испытывает человек.

Выделенные Р. Мэем онтологические характеристики бытия или принципы могут дать, по его мнению, как структурную базу для психотерапии, так и основу науки о человеке, которая не будет разрывать на куски человеческое единство в процессе изучения. И хотя экзистенциальная терапия делает акцент на трагических аспектах жизни, тем не менее она не является пессимистичной, как это может показаться на первый взгляд. По убеждению Р. Мэя, скорее напротив. Трагедия связана с переживанием катарсиса, неотделима от человеческого достоинства и величия, является «аккомпанементом, как это было показано в драмах Эдипа и Ореста, моментах великого инсайта человеческого бытия» [53, с. 67].

В понимании Р. Мэя задача экзистенциальной терапии состоит в анализе структуры человеческого существования. Если аналитик способен реализовать эту задачу, то он может прийти к пониманию реальности, лежащей в основе критических ситуаций, имеющих место в жизни человека.

Существенным в экзистенциальном анализе является то, что данный анализ выступает против рассмотрения пациента в рамках существующих предварительных концепций и представлений. Подобный подход расширяет знание о человеке в исторической перспективе и углубляет его познание, принимая во внимание факты самораскрытия индивида в различных сферах бытия и не раскалывая его на объект и субъект.

Хотя экзистенциализм как таковой имел дело с онтологическими структурами человеческого существования, тем не менее экзистенциальная психотерапия погружается в глубины психологического анализа с целью раскрытия живого человека в дегуманизированной культуре. Экзистенциальные аналитики рассматривают, по выражению Р. Мэя, «не изолированные психологические реакции сами по себе, а психологическое бытие живого человека, который делает свою жизнь», т. е. они используют «психологические термины в онтологическом смысле» [54, с. 118].

Вполне очевидно, что знание природы влечений и механизмов функционирования психики человека полезно для аналитика. Знакомство с межличностными отношениями также может иметь прямое отношение к пониманию жизни пациента. Информация о его социальном окружении тоже важна. Однако, как считал Р. Мэй, все это проявляется на совершенно ином уровне, когда аналитик встречается непосредственно с самим

пациентом. Все предшествующие знания приобретают смысл и значение из действительности конкретного человека.

Словом, если аналитик хочет узнать пациента, то знание о нем должно быть подчинено факту его действительного существования. А существование — это то, что из бесконечного множества детерминированных фактов образует человека, с которым что-то происходит и у которого есть потенциальная способность сделать паузу перед тем, как отреагировать. Таким образом, существование оказывается такой областью, в которой человеческое существо не является исключительно совокупностью влечений и детерминированных форм поведения, а представляет собой потенциальность, некое становление возможного будущего.

Для экзистенциальных аналитиков человек и его мир — это единое структурное целое, описываемое ими как бытие-в-мире. Я и мир диалектически связаны между собой. Причем, как об этом говорил в свое время Л. Бинсвангер, следует различать *три формы мира*, характеризующие каждого человека как бытия-в-мире:

- *Umwelt* — биологический, предметный, природный мир, окружающая человека среда;
- *Mitwelt* — мир человеческих существ, соплеменников, мир взаимоотношений с ними;
- *Eigenwelt* — собственный мир человека, форма отношений его с собственным Я, мир самосознания, мир Самости.

Остановившись на рассмотрении значимости этих трех форм мира для человека, Р. Мэй отмечал, что экзистенциальные аналитики не отрицают реальность природного мира, настаивают на серьезном рассмотрении его и способны уловить суть *Umwelt* не хуже, чем те исследователи, которые расчленяют этот мир человека на его мотивы, влечения. Но они не считают его единственной формой существования и не пытаются вместить в него все человеческое существование.

Экзистенциальные аналитики признают также важность *Mitwelt*, т. е. мира, имеющего структуру значения, созданного взаимоотношениями людей друг с другом. Если *Umwelt* описывается в категориях приспособления и адаптации, то для *Mitwelt* эти категории неточны, более верным является термин «отношение», точнее «взаимоотношения».

Однако, как подчеркивал Р. Мэй, для экзистенциальных аналитиков наиболее важным и существенным является *Eigenwelt* — собственный мир человека, характеризующийся самосознанием. Но именно эта форма мира или практически полностью игнорируется в психологии и психиатрии, или оказывается понятой хуже всего.

В оценке Л. Бинсвангера классический психоанализ имел дело в основном с *Umwelt*, т. е. миром инстинктов, влечений, биологического детер-



минизма. В понимании других исследователей школа межличностных отношений, прежде всего межличностная теория Г.С. Салливана, имела теоретический базис для работы с Mitwelt, миром отношений человека с другими людьми. Однако, как полагал Р.Мэй, межличностные отношения становятся выхолощенными, если аналитик не обращается к учету и рассмотрению Eigenwelt, пониманию того мира, в котором исключительное значение приобретает отношение человека к самому себе.

Р.Мэй исходил из того, что в каждый момент времени человек существует в мире предметном, биологическом мире. Но то, как он относится к своей собственной потребности в любви, к проявлению того или иного влечения, во многом зависит от мира человеческих отношений, определяющих его реакцию. В контексте же собственного мира человека он осознает, что происходит в феномене самосознания и что происходит при инсайте, когда благодаря внутреннему образу осуществляется преобразование его самого. «Человек одновременно живет в Umwelt, Mitwelt и Eigenwelt. Это три разных мира, но при этом это три одновременно существующих формы бытия-в-мире» [55, с. 169–170].

В свете рассмотрения трех миров, составляющих бытие человека в мире, Р.Мэй предпринял попытку осмысления тех особенностей, которые представлялись важными для экзистенциальной терапии. Так, линейный подход ко времени соотносился им с предметным миром, где человек воспринимался в качестве действующих на него инстинктивных побуждений. В мире личностных отношений количественное (часовое) время имеет мало общего со значением происходящего, т.е. с внутренним значением событий. В мире самосознания проникновение в значение события не имеет для человека практически ничего общего с часовым временем.

С учетом подобной специфики можно говорить о том, что главным модусом человеческого существования является не столько прошлое или настоящее, сколько будущее. Словом, для экзистенциального аналитика важно понимание того, что *человек – это существо, стремящееся в будущее*, он может познать себя, только представляя себя в будущем и, следовательно, личность можно понять только на ее пути движения к будущему.

Из подобного понимания бытия и времени, рассмотренного с учетом потенциальных возможностей личности (не настоящее или прошлое, а будущее – доминантная форма времени для человека), вытекают два следствия, имеющие прямое отношение к клинической практике.

*Во-первых*, воспоминания о том, кем пациент был, определяют то, кем он хочет стать и, следовательно, будущее определяет прошлое.

*Во-вторых*, именно от его решения, относящегося к будущему, зависит то, сможет ли пациент вспомнить значение событий прошлого, поскольку

ку часто прошлое пациента не оживает потому, что с ним ничего не происходит в будущем.

Таким образом, экзистенциальный аналитик выступает против избегания ведущих к тревоге вопросов настоящего и против попытки спрятаться от них за детерминистской ролью прошлого. Он серьезно относится к истории и исходит из того, что пациенты неспособны соотносить себя с будущим. «Чтобы любой обнаженный фрагмент прошлого стал реальностью, необходимо, — подчеркивал Р. Мэй, — иметь какую-то надежду и преданность делу для изменений в обозримом будущем — будь то преодоление тревоги или других болезненных симптомов, или интеграция личности для последующей творческой активности» [56, с. 162].

Говоря о состоянии мира, в котором находился человек середины XX столетия, Р. Мэй исходил из того, что данный мир можно назвать *шизоидным*. Под шизоидностью им понимался не признак психопатологии, а общее состояние цивилизации, в рамках которой преобладающими стали неспособность человека чувствовать, боязнь близости, отчуждение, полное равнодушие, безразличие. И хотя в принципе шизоидное состояние может восприниматься в качестве конструктивного способа разрешения глубинных проблем, тем не менее, в отличие от других цивилизаций, подталкивающих шизоидную личность к творчеству, западная цивилизация подталкивает человека к шизоидному образу жизни, отличающемуся механистичностью и отстраненностью.

В шизоидном мире невротик играет, как считал Р. Мэй, роль Кассандры. Раздираемый психологическими страстями, он несет в себе бремя сотрясающих эпоху конфликтов и своими действиями как бы предсказывает те явления, которые позднее могут во всей своей остроте проявиться в обществе. В этом отношении *невротик как бы предвещает направленность развития цивилизации, поскольку он осознанно переживает то, что у большинства людей оказывается погруженным в глубины бессознательного*. Можно сказать, что невротические проблемы оказываются неким языком, на котором бессознательное обращается к сознанию общества.

Данное положение может быть наглядно проиллюстрировано следующими примерами. Так, у пациентов, с которыми имел дело З. Фрейд, на передний план выходили скрытые *сексуальные проблемы*, ставшие более явными у многих людей в разных странах только после Второй мировой войны. *Агрессивность*, на которую обратил внимание основатель психоанализа, стала проявляться у пациентов 30-х гг. XX столетия и в качестве осознанного явления дала знать о себе в обществе десять лет спустя. *Состояние тревоги* пациентов того периода сперва фиксировалось аналитиками в качестве симптома патологии, затем — как общее свойство характера и, наконец, в 50-х гг. XX в. — как относящееся не только к невротиче-

кам, но и к нормальным людям, живущим в тревожное время. *Проблема идентичности* тоже сперва заботила лишь психотерапевтов, работающих с пациентами, но несколько десятилетий спустя стала объектом внимания всего общества.

По мнению Р. Мэя, характерной особенностью шизоидного мира стало то, что любовь и воля, которые ранее помогали человеку справляться с жизненными невзгодами, оказались серьезной проблемой для многих людей. Некоторые исследователи заговорили об эпохе слабоволия. В понимании Р. Мэя в основе слабоволия лежит притупление чувств, что ведет к порождению *состояния апатии*. И если признаки этого феномена проявлялись у пациентов 50-х гг. XX столетия, то позднее состояние апатии стало серьезной проблемой технологического общества. Обнаружилось движение к состоянию полного равнодушия как жизненной установке или свойству характера.

По выражению Р. Мэя, *апатия и шизоидный мир идут рука об руку и обуславливают друг друга*. Причем апатия тесно связана с любовью и волей. В этом отношении можно сказать, что *противоположностью любви является не ненависть, а апатия*, точно так же как *противоположностью воли – не нерешительность, а отстраненность, безучастность, нежелание принимать участие в жизненно важных событиях*.

Для Р. Мэя апатия, подобно фрейдовскому инстинкту смерти, означает постепенный отказ от участия человека в чем-либо. Апатичный образ жизни провоцирует насилие. В свою очередь насилие способствует распространению апатии. Трагический парадокс состоит в том, что в шизоидном мире человек использует апатию как средство защиты, с помощью которого потерпевший поражение индивид обретает покой, а умение не волноваться воспринимается в качестве некоего нормального состояния. Но в противоположность конструктивной шизоидной установке, способствующей превращению шизоидного раскола личности в сопротивление духовной пустоте и самовыражение в искусстве, апатия ведет к устранению воли и любви и, следовательно, необходим поиск новой основы для восстановления ее жертв. С этой целью Р. Мэй подверг анализу существовавшие в то время представления о любви и воле.

Прежде всего он рассмотрел *четыре типа любви*, традиционно представленные на Западе:

- *секс* или вожделение, либидо;
- *эрос* или любовь как стремление к воспроизводству и творчеству;
- *филлия* или дружба, братская любовь;
- *агапе* или забота о благе другого человека.

Подлинная любовь представляет собой смесь этих четырех видов любви. Но в современном мире наблюдаются такие парадоксы любви

и секса, которые, по мнению Р. Мэя, порождают апатичный образ жизни человека.

Прежде всего следует иметь в виду то, что радикально изменилось, по сравнению с концом XIX в., отношение к сексу как таковому. З. Фрейд пришлось иметь дело с пациентами, у которых присутствовали симптомы подавления секса. Сегодня терапевты имеют дело с пациентами, свободно говорящими о сексе, проявляющими значительную половую активность, не испытывающими нравственных сомнений по поводу своих занятий любовью. Подобная перемена была связана с половым воспитанием, свободой слова в области секса и открытым выражением половых эмоций, что стало просвещенческой установкой первой четверти XX в.

Однако, как заметил Р. Мэй, просвещение не решило половых проблем западной цивилизации. Оно принесло положительные результаты в плане свободы человека и ослабления чувства вины перед обществом и окружающими людьми, но в то же время усилило внутреннее ощущение вины и беспокойства. *Половое просвещение* (знания о сексе, противозачаточные средства и т. д.) привело к нивелированию самой половой страсти, что явилось одним из парадоксов любви и секса.

*Второй парадокс связан с увлечением техникой секса*, которое, переходя все границы, приводит к тому, что сексуальная деятельность превращается в механический процесс, ведущий к отчуждению и обезличиванию. Озабоченность в достижении оргазма при помощи техники секса лишь усиливает неуверенность человека в себе, его внутреннюю пустоту и одиночество. За физической наготой половой близости не стоит проявление нежности, предполагающее психологическую и духовную обнаженность. Зацикленность на технике секса оказывается напрямую связана с ослаблением сексуальных ощущений. Умелый любовник оказывается потенциальным импотентом.

*Третий парадокс проявляется в том, что сексуальная свобода на деле превратилась в новую форму пуританства*, состоящего, по мысли Р. Мэя, из таких элементов, как *отчуждение от тела, отделение эмоции от разума и использование тела в качестве машины*. Раньше грехом считалось удовлетворение сексуальных желаний человека, теперь греховным является неполное сексуальное самовыражение. Раньше многие люди (старые пуритане) боролись с сексом и при этом были людьми страсти, теперь новые пуритане борются со страстью и при этом являются людьми секса. «В викторианскую эпоху человек искал любви без секса; современный человек ищет секса без любви» [57, с. 43]. Фактически, новое пуританство ограничивает чувства, сводит любовный акт к тому, что на вербальном уровне выражается техническим термином «трахаться», способствует эмоциональному обнищанию и ведет к откровенной враждебности между людьми, находя-

шей свое отражение, в частности, в ненормативной лексике, связанной с областью секса.

Говоря о данных парадоксах секса и любви, Р. Мэй выделил одну их общую черту — *банализацию и секса, и любви, связанную с их опустошением и отделением секса от эроса*. Люди стали использовать секс в качестве защиты от страсти эроса. Но они добились лишь того, что столкнулись с «мстостью угнетенного». Г. Маркузе полагал, что в обществе со свободными нормами сексуальной морали секс непременно сольется с эросом. Но, как подчеркнул Р. Мэй, общество стало развиваться в противоположном направлении, отделив секс от эроса и стремясь подавить последний. Результатом такой направленности развития стало то, что страсть как один из элементов подавляемого эроса вносит разлад в бытие человека.

Размышляя о парадоксах секса и любви, Р. Мэй обратил внимание на *связь между любовью и смертью*. Ощущение смертности порождает и обогащает любовь. Связь любви со смертью отчетливо просматривается в половом акте. В мифологии половой акт непременно ассоциируется с тревогой и смертью. В современном мире занятие сексом без любви олицетворяет собой попытку спасения от тревоги, издревле являющейся неотъемлемой частью человеческой любви. Секс становится как бы средством снятия беспокойства, хотя на самом деле он лишь подготавливает почву для утраты эмоциональности и развития импотенции. Причем одержимость сексом, по выражению Р. Мэя, помогает человеку скрывать страх перед смертью.

Для Р. Мэя любовь представляет собой одну из составляющих человеческого бытия. Второй его составляющей является воля, которая становится значительной проблемой для современности. Более того, по убеждению Р. Мэя, *невроз современного человека обусловлен ослаблением его воли и способности принимать решения*. Разлад и паралич воли становятся тем широко распространенным феноменом, который способствует развитию апатии человека в современном мире.

З. Фрейд придерживался принципа строгого детерминизма и в этом отношении выступал против ранее распространенной позиции, приверженцы которой неизменно апеллировали к свободе воли человека. Некоторые его последователи настолько абсолютизировали данную установку, что процесс терапевтической деятельности стал соотноситься с побуждением пациентов отказываться от волевых решений. При этом подчас упускалось из вида то обстоятельство, что З. Фрейд не отрицал необходимости свободы выбора со стороны пациентов. В работе «Я и Оно» (1923) он со всей определенностью подчеркивал, что Оно пациента не вырабатывает единой воли, и поэтому психоанализ стремится к тому, чтобы предоставить Я пациента свободу выбора того или иного пути дальнейшего развития.

Для Р. Мэя была неприемлема позиция тех психоаналитиков, которые возвели в абсолют принцип строгого детерминизма и полностью отказались от свободы воли человека. Вместе с тем он критически отнесся и к предложениям представителей психоаналитической психологии Я (Х. Хартманн и др.), которые выдвинули представления об автономии Я, свойственной ему функции свободы и выбора.

По его мнению, ни Я, ни тело, ни бессознательное не могут быть «автономными» сами по себе, они существуют как части целого. Другое дело, что в рамках классического психоанализа действительно пришлось столкнуться с неразрешимостью проблемы воли, что дало знать о себе как в процессе последующего развития психоаналитических представлений о человеке, так и в кризисе воли людей, живущих в современной западной цивилизации.

Р. Мэй не отрицал действия детерминации бессознательных факторов. Однако, придерживаясь экзистенциальных установок, он обратился к проблеме интенциональности, считая, что интенциональность переносит проблематику детерминизма и свободы на более глубокий уровень, в результате чего возможно новое понимание человеческого волевого акта.

Р. Мэй исходил из того, что интенциональность, понимаемая в качестве структуры, придающей смысл переживанию, лежит в основе сознания и является ключом к проблеме желания и воли. Как структура смысла интенциональность служит мостом между субъектом и объектом, делает возможным для человека видеть и понимать внешний мир таким, каков он есть. *Интенциональность – это бытийное состояние, включающее всю ориентацию человека по отношению к миру в данное время.*

Если рассматривать интенциональность в качестве того, что лежит в основе сознательных и бессознательных намерений, то становится очевидно, что в процессе терапевтической деятельности приходится иметь дело с такими пациентами, у которых наблюдается отрицание воли и способности принимать решения, опустошенность и отчаяние, вызванные неспособностью человека желать. Отсюда вытекает *важная функция психоанализа, которая, как считал Р. Мэй, должна способствовать более глубокому пониманию и измерению интенциональности.* По его собственному выражению, «психоанализ дарит нам глубинное измерение, вклад, который значительно расширяет намерение и действительно продвигает нас от сознательной цели к более целостному, органичному, чувствующему и желающему человеку, являющемуся продуктом своего прошлого и движущемуся к будущему» [58, с. 254].

Языком интенциональности служит тело, которое не только выражает интенциональность, но и «высказывает» ее. Так, когда пациент входит в кабинет психоаналитика, то интенциональность выражается в его

походке, жестах, наклонах туловища и головы, дрожании рта, испуганных глазах. Для психоаналитика чрезвычайно важны все сообщения пациента *на языке тела*, позволяющие ему лучше понять смысл происходящего с обратившимся к нему за помощью человеком. *Этот язык передает подчас значительно больше, чем интеллектуальный разговор пациента, способного несколько сессий болтать о чем угодно, лишь бы не обнаруживать своих собственных чувств.*

По мысли Р. Мэя, задача терапевта заключается в том, чтобы осознать в чем состоит интенциональность пациента на каждом конкретном сеансе. Причем выявление этой интенциональности следует осуществлять таким образом, чтобы пациент не смог не осознать ее. В конечном счете психотерапия должна служить уникальным источником данных относительно того, каким образом желание, воля и интенциональность переживаются страдающим человеком и как переживается им конфликт между намерением и интенциональностью. Психоанализ должен быть направлен на переживание намерений, подразумеваемых ими действий и их смысла, служить своего рода «игровой площадкой для интенциональности» без необходимости для пациента превращать все это в открытое поведение.

В понимании Р. Мэя процесс терапии включает сведение вместе трех измерений: желания, воли и решения.

*Первое измерение* (желание) наблюдается на уровне осознания. Растущее осознание своего тела, желаний и стремлений влечет за собой повышенную самооценку.

*Второе измерение* связано с преобразованием осознания в самосознание. Если пациент осознает свои желания, то он начинает видеть, каким образом он может сделать что-то относительно их. Он становится вовлечен во взаимоотношения удовольствия, любви, доверия, красоты. В этом измерении воля становится не отрицанием желания, а его составляющей частью на более высоком уровне сознания.

*Третье измерение* соотносится с решением и ответственностью, являющимися отличительными формами сознания человека, движущегося к самореализации, интеграции и зрелости, что предполагает соединение любви и воли, слияние воли и любви в то состояние, которое экзистенциалисты называют заботой.

*Забота* противоположна апатии и является психологической стороной Эроса. Она включает в себя, используя выражение М. Хайдеггера, феномен Самости, т. е. становится возвращением человека к своей сущности. Она онтологична, поскольку конституирует человека как человека. Для Р. Мэя забота является также особым типом интенциональности в психотерапии, связанным с интенцией желать кому-то выздороветь. В этом смысле забота становится источником как любви, так и воли.

*Цель экзистенциальной психотерапии – достижение смысла бытия, выявление отношения пациента к своему Я и своему миру, переживание собственного существования, что является предпосылкой для работы над теми или иными проблемами.* Принятие аналитиком пациента дает последнему свободу для переживания собственного существования. Но решающим для пациента оказывается вопрос, что он будет делать с фактом самопринятия после того, как он осознает происходящее и примет на себя ответственность за свое собственное существование.

В более конкретизированной форме психоанализ и другие формы психотерапии не являются техническими авторитетами, способными принять на себя всю тяжесть человеческой любви. С точки зрения Р. Мэя, в действительности психотерапия, особенно экзистенциальная, может лишь помочь человеку устранить препятствия на пути к любви. Она не может любить за него и не претендует на это. Напротив, *психотерапия способна нанести человеку вред, если притупит его осознанность относительно любви и уменьшит его ответственность в этом вопросе.*

В целом экзистенциальный анализ ориентирован на глубинное понимание человеческого существования, что предполагает, по мнению Р. Мэя, опору на *следующие положения.*

*Во-первых,* экзистенциальные аналитики используют разнообразные терапевтические техники, а экзистенциальную терапию отличает чувство реальности и конкретности.

*Во-вторых,* психотерапия основывается на признании того, что психологический динамизм всегда приобретает свое значение из экзистенциальной ситуации жизни пациента, т. е. каждый динамизм имеет онтологический базис, а каждый тип поведения рассматривается с точки зрения экзистенции пациента как человеческого существа.

*В-третьих,* отношение пациента и аналитика воспринимается как настоящее и, следовательно, речь идет о реальности присутствия аналитика в процессе терапии, когда он способен относиться к пациенту как к одной экзистенции, общающейся с другой экзистенцией. Акцент на реальности присутствия не отменяет выявленного З. Фрейдом феномена переноса. Однако в экзистенциальной терапии перенос помещается в новый контекст ситуации, происходящей в реальности отношений между аналитиком и пациентом. В этом смысле реальность бытия аналитика в общении с пациентом имеет вполне определенную цель, а именно помочь последнему произвести на свет что-то находящееся внутри его, или, другими словами, аналитик – это то, что Сократ называл «повивальной бабкой».

*В-четвертых,* в процессе терапии могут быть выявлены те виды поведения, которые разрушают присутствие, и поэтому аналитику необходимо



осознать, что именно блокирует его полное присутствие, но он не должен использовать терапевтическую технику для блокирования его. В этом отношении положение аналитика похоже на положение художника, который изучил технику живописи, но знает, что если в процессе рисования он будет слишком много занят мыслями о ней, то в тот же момент он потеряет свое видение.

*В-пятых*, целью терапии является переживание пациентом своего существования как реального, ее задача — высветить это существование для того, чтобы пациент мог осознать свои возможности и научиться действовать на их основе. Стало быть, терапия ориентирована не на излечение невротических симптомов, а на оказание помощи человеку в испытании его существования, где освобождение от симптомов оказывается сопутствующим результатом этого процесса.

*В-шестых*, экзистенциальные аналитики признают важность обязательства и исходят из того, что решение предшествует знанию. Предшествующие виды терапии основывались на том, что чем больше пациент узнает о себе, тем более правильные решения он будет принимать. В отличие от подобной точки зрения, экзистенциальные аналитики считают, что хотя отчасти это и так, тем не менее «пациент не может позволить себе инсайт или знание о себе, пока не будет готов решить, не займет решительную позицию в жизни, не примет предварительных решений» [59, с. 196].

Причем под решением понимается не какой-то поступок, а решительное отношение к существованию, установка обязательства. Стало быть, экзистенциальный анализ нацелен на оказание помощи пациенту в развитии его ориентации на обязательство как осознанную установку по отношению к своему бытию.

Акцент на феноменологических и экзистенциальных аспектах человека вовсе не означал презрительного отношения к изучению и использованию диагностики, клинической динамики и соответствующих техник в процессе психотерапии, как это, возможно, может показаться на первый взгляд. В действительности Р. Мэй исходил из того, что диагностические концепции и техники находятся на разных уровнях понимания того, что происходит при непосредственной встрече психоаналитика и пациента в психотерапии. Одно не должно поглощать другое. Аналитику важно придерживаться определенного курса «между Сциллой, опасностью позволить знанию техник заменить непосредственное понимание пациента и общение с ним, и Харибдой, допущения того, будто он работает в редкой атмосфере клинической чистоты вообще без каких-либо конструкторов» [60, с. 22].

Для Р. Мэй диагностика являлась законной и необходимой функцией, используемой в начале психотерапии, но она отлична от терапии как

таковой и требует другой установки по отношению к пациенту. Это означает, что терапия рассматривалась им в плане основывающейся на базе концепции существования пациента как бытия-в-мире и терапевта как существующего и принимающего участие в мире.

### **Классический и экзистенциальный психоанализ**

Подобно классическому психоанализу, экзистенциальный психоанализ рассматривал все проявления психической жизни как выражение в символической форме фундаментальных и глубинных структур, образующих личность. Но если в рамках классического психоанализа считалось, что аффективность индивида первична, то экзистенциальный психоанализ придерживался установки, в соответствии с которой перед первоначальным проявлением человеческой свободы нет ничего.

Классический психоанализ был нацелен на раскрытие смысла деяний человека. Ту же самую цель преследовал и экзистенциальный психоанализ. Однако в рамках классического психоанализа особое внимание уделялось определению комплекса, в то время как в рамках экзистенциального психоанализа — выявлению первоначального выбора. В последнем случае первоначальный выбор как таковой рассматривался в качестве центра отношений бесконечно многозначных смыслов.

В классическом психоанализе конкретное поведение, единичное желание познавались при помощи рефлексии. И хотя рефлексия конституируется доонтологическим пониманием фундаментального проекта, тем не менее, по мнению некоторых представителей экзистенциального психоанализа, она не располагает инструментами и необходимыми средствами, способствующими выделению символизируемого выбора и фиксации его в понятиях, полностью освещающих его.

Так, Ж. П. Сартр утверждал, что «рефлексия не может служить основой экзистенциального психоанализа» [61, с. 574]. Во всяком случае он придерживался точки зрения, согласно которой рефлексия просто обеспечивает психоанализ сырыми материалами, по отношению к которым аналитик должен занять объективную позицию. Это означает, что извлеченные из глубин бессознательного комплексы, которые в экзистенциальном психоанализе понимаются в качестве проектов, постигаются с точки зрения Другого, когда обнаруженный объект рассматривается в качестве бытия-для-другого, даже если психоаналитик и субъект психоанализа — одно и то же лицо.

В классическом психоанализе общение между врачом и пациентом носило ограниченный, как бы односторонний характер, когда переживание, соучастие и конфронтация между участниками аналитического

процесса в настоящий момент уступали место прошедшему времени, рассмотренному через призму исследовательского интереса аналитика к прошлому пациента. В рамках данного типа психоанализа игнорировалась структура онтологической проблематики, когда человеческое Я объективировалось и теоретизировалось с позиций разделения его на составные части Оно, Я, Сверх-Я и тем самым исключалось из подлинной сферы бытия, существования.

В отличие от подобного подхода к человеку, экзистенциальный психоанализ ориентировался на двухстороннее, личностное общение между врачом и пациентом в рамках «мы-взаимоотношения». Он интересовался не столько абстракцией тела, сколько условиями и потенциальными возможностями дазайн, возможными видами и способами существования человека. Помимо всего прочего это означало, что если аналитику удастся рассматривать свой собственный способ существования или бытия-в-мире как его тип Самости, то он не может не видеть существование других видов Самости и не учитывать специфики человеческого бытия.

В отличие от классического психоанализа, в основе которого лежало признание детерминизма психических феноменов, экзистенциальный психоанализ учитывал первоначальную случайность выбора, являющуюся обратной стороной его свободы. Этот выбор является не чем иным, как бытием человеческой реальности. Поэтому экзистенциальный психоанализ не отгалкивался от «комплекса», являющегося выбором бытия, чтобы дойти до такой абстракции, как либидо, с помощью которой можно было бы разъяснить его. Во всяком случае либидо не воспринималось в экзистенциальном психоанализе ни в качестве присущего всем людям общего свойства, ни в качестве чего-то нередуцируемого.

Делая конечной границей своего исследования выбор как таковой, экзистенциальный психоанализ отказался тем самым от предположения о механическом воздействии среды на человека. Это не означало, что его представители вообще отрицали возможность воздействия среды на человека. Они скорее исходили из того, что среда может воздействовать на субъекта лишь в той степени, в какой он ее понимает, т. е. преобразует в ситуацию. Соответственно, психоаналитик не может придерживаться универсальной символики, а *экзистенциальный психоанализ должен каждый раз вновь изобретать символику в соответствии с рассматриваемым отдельным случаем*. И коль скоро психоаналитик не упускает из виду, что выбор является живым, то всегда остается возможность для замены его изучаемым субъектом. Поэтому экзистенциальный психоанализ предполагает определенную гибкость и следование за малейшими изменениями, наблюдаемыми у субъекта, чтобы иметь возможность понять не только индивидуальное, но часто даже мгновенное.

*Цель экзистенциального психоанализа – открытие выбора, а не состояния, как это имело место в классическом психоанализе.* Предмет его исследования – не некое данное, погребенное в потемках бессознательного, а свободное и сознательное решение, формирующееся лишь с этим сознанием. В этом отношении классический психоанализ лишь находился на пути к экзистенциальному открытию, так и не дойдя до него.

Как только аналитик приближался к фундаментальному выбору, так сразу же наталкивался на сопротивление пациента, который внезапно признавал свой образ, представленный ему подобием того, если бы он смотрел на себя в зеркало. Подобное обнаружение ценно для психоаналитика, осуществляющего курс лечения. Именно эта составляющая анализа признавалась ценной в структурном психоанализе Ж. Лакана.

Однако, как полагал Ж. П. Сартр, соотносящий подобную направленность исследования и лечения с классическим психоанализом, опираясь на свои первичные постулаты, аналитик оказывается не в состоянии ни понять, ни использовать обнаруженное свидетельство. Аналитик имеет лишь смутный образ внезапного совпадения сознательного и бессознательного, но он не располагает средствами, необходимыми для понимания этого совпадения. В свою очередь пациент может лишь поверить в вероятность психоаналитической гипотезы, но эта простая вера не ведет к разрушению преград, отделяющих бессознательные склонности от его сознания.

*Экзистенциальный психоанализ нацелен на выявление субъективного выбора человека.* То, что он ищет, – это выбор бытия. И он должен свести единичные действия человека не к сексуальности, а к фундаментальным отношениям бытия, которые выражаются в этих действиях. «Следовательно, – подчеркивал Ж. П. Сартр, – экзистенциальный психоанализ с самого начала направляется к пониманию бытия и может ставить себе только цель найти бытие и способ бытия перед лицом самого бытия» [62, с. 578].

Классический психоанализ ориентировался на раскрытие символического языка бессознательного. В рамках экзистенциального психоанализа ставка делалась на отделение бытия от его символических выражений. Предполагалось, что на основе сравнительного исследования действий человека каждый раз изобреталась символика, предназначенная для расшифровки этих действий. Причем подчеркивалось то обстоятельство, что изучаемыми экзистенциальным психоанализом действиями должны стать не только мечты, навязчивые действия и неврозы, но «также и особенно мысли в бодрствовании, успешные и обычные действия, стиль и т. д.» [63, с. 578]. И если Ж. П. Сартр считал, что подобный психоанализ еще не нашел своего Фрейда, Дж. Нидлман полагал, что «в лице Бинсвангера он его нашел» [64, с. 126].

Чтобы психоанализ стал экзистенциальным, необходимо, по мнению большинства приверженцев данного типа психоанализа, отбросить эмпирические принципы или постулаты, которые априори превращают человека в некую сексуальность (З. Фрейд) или в некую волю к власти (А. Адлер). Цель экзистенциального психоанализа должна быть строго установлена исходя не из психологии, а из онтологии, поскольку до описания в качестве либидо или воли к власти человеческая реальность является выбором бытия, представленным опосредованно или через присвоение мира. Этот психоанализ обязан заниматься прежде всего тем, чтобы установить способ, благодаря которому каждая вещь является объективным смыслом бытия и отношением человеческой реальности к данному бытию.

Для экзистенциального психоанализа важно прояснение экзистенциальных категорий, позволяющих постигнуть общие проекты человеческой реальности. Психоаналитика должно интересовать в первую очередь определение свободного проекта отдельной личности исходя из индивидуального отношения, соединяющего ее с различными символами бытия. Поскольку отдельные склонности личности представляют собой определенный присваивающий выбор бытия, то экзистенциальный психоанализ должен их сравнивать и классифицировать.

В рамках экзистенциального психоанализа ряд исследователей и практиков сосредоточили свое внимание на проблеме смысла жизни человека. Так, В. Франкл вышел за рамки психоаналитического выявления смысла невротических симптомов и обратился к пониманию смысла жизни человека вообще и смысла его духовных страданий в частности. В отличие от классического психоанализа, ориентированного на осознание психического, душевного, логотерапия В. Франкла стремилась к осознанию духовного, т. е. включала в себя понимание не столько психических проявлений человека, сколько его духовных интенций, связанных с ответственностью перед смыслом. Поэтому вопрос о смысле жизни человека и его страданий вышел на передний план теории и практики логотерапии.

Было бы некорректно говорить о том, что в классическом психоанализе не поднимался вопрос о смысле жизни. Так, в работе «Недовольство культурой» (1930) З. Фрейд отмечал, что вопрос о смысле человеческой жизни неоднократно ставился пытливыми умами, но удовлетворительный ответ на него так и не был найден. При этом он добавлял, что, возможно, удовлетворительного ответа на данный вопрос вообще не найти [65, с. 75].

Если учесть то обстоятельство, что сама постановка вопроса о смысле жизни рассматривалась основателем психоанализа в качестве признака психического расстройства, то нет ничего удивительного, что в классическом психоанализе проблема смысла жизни не выходила за рамки концептуального рассмотрения вопроса о стремлении человека к переживанию

сильного чувства удовольствия и к избеганию страданий. Что касается клинической практики, то З. Фрейду приходилось иметь дело с такими пациентами, психические расстройства которых основывались, как правило, на конфликтах между бессознательными влечениями сексуального характера и пуританской моралью конца XIX — начала XX столетий.

К середине XX столетия культурные, социальные и политические изменения в развитых странах мира привели к трансформации ценностей жизни, в результате чего появился новый контингент пациентов, испытывающих духовные страдания в связи с ощущением скуки, утратой ценностных ориентаций и смысла своего существования. Вопрос о смысле человеческой жизни оказался одним из наиболее частых среди тех, с которыми душевнобольные люди стали обращаться к психотерапевту.

Столкнувшись с подобной ситуацией, В. Франкл пришел к выводу, в соответствии с которым сам по себе факт того, что смысл жизни подвергается сомнению, не может быть выражением болезненного в человеке, как полагал З. Фрейд. Это скорее является выражением самого человеческого в человеке. С точки зрения В. Франкла, только человек оставляет за собой право подвергать сомнению собственное бытие и только ему свойственно переживание по поводу смысла своего существования [66, с. 12].

Вопрос о смысле жизни вообще, смысле мироздания, а также сомнения в смысле всего происходящего являются прерогативой философии и религии. Психотерапия не предполагает вторжение в эти запредельные области, хотя аналитику приходится подчас обращаться к рассмотрению данной проблематики, особенно в том случае, когда в качестве пациента оказывается склонный к философствованию или религиозный человек, интересующийся сверхсмыслом, судьбой, провидением.

Психотерапия имеет дело, как правило, с такими пациентами, перед которыми стоит вопрос о смысле их собственной, личной жизни. Причем чаще всего пациенты соотносят смысл их жизни с обретением счастья, получением удовольствия, а точнее с невозможностью достижения того и другого. Подобные представления совпадают с положениями классического психоанализа о принципе удовольствия и принципе реальности: человеческая деятельность предопределяется стремлением индивида к получению удовольствия; однако ему приходится считаться с реальностью; тем не менее принцип реальности не противоречит принципу удовольствия и не отменяет последний, а является его модификацией, в конечном счете нацеленной на отсроченное получение удовольствия.

В. Франкл не разделял подобные представления, составляющие основу классического психоанализа. В соответствии с концептуальной установкой логотерапии, удовольствие является не целью устремлений человека, а следствием их реализации. Само по себе удовольствие мало что опреде-

ляет в жизни. Более того, если лишь в одном удовольствии видеть смысл жизни, то в этом случае жизнь действительно покажется бессмысленной. На самом деле принцип удовольствия оказывается неудовлетворительным ни в теории, ни на практике.

Радость способна сделать жизнь содержательной лишь тогда, когда она сама имеет смысл. Но этот смысл лежит вне ее самой. Удовольствие испытывают по поводу чего-то, а радуются чему-то. Это означает, что радость направлена на что-то, т. е. включает в себя интенциональный акт, который в своей предметности имеет трансцендентный характер и сопряжен с ценностями. Ценности по отношению к акту необходимо трансцендентны и раскрываются в личных задачах познающего, действующего и переживающего человека.

В плане сравнения классического и экзистенциального психоанализа стоит, пожалуй, обратить внимание еще на один аспект. Так, психоаналитический подход к человеку характеризовался установкой на понимание его как существа, которое руководствуется максимой «Я обязан» считаться со своими влечениями и желаниями, с наследственными факторами и воздействиями со стороны внешнего мира, что нашло свое отражение в концепции детерминизма. Экзистенциальная философия и некоторые неопрейдистские направления ориентировались на такое понимание человека, в основе которого лежит максима «Я могу», что соответствовало концепции самореализации. Логотерапия В. Франкла акцентировала внимание на ином измерении человека, воплощенном в максиме «Я должен». Точнее говоря, она вводила в качестве дополнения к рассмотренным ранее установкам человека измерение долженствования, предполагающее реализацию конкретного смысла в той или иной жизненной ситуации. Тем самым субъективный аспект человеческого существования дополнялся объективным содержанием, задаваемым смыслом и воплощенным в нем.

Для В. Франкла стремление человека найти смысл жизни не являлось ни вторичной рационализацией инстинктивных влечений, ни защитным механизмом бегства от невыносимой реальности. Воля к смыслу — главная мотивационная сила в человеке. Исходя из этого допущения логотерапия В. Франкла не ограничивалась учетом соматических нарушений пациента или раскрытием тех или иных форм проявления его бессознательного психического. Она была нацелена на выявление его стремления к смыслу жизни и на прояснение смысла его существования.

Подобная интенция логотерапии может вызвать вполне оправданное вопрошание типа того, способен ли пациент выдержать тот груз ответственности, который возлагается на него, если принять во внимание, что утрата им смысла жизни, опустошенность и безынициативность являются

следствием его самостоятельных попыток устранения излишних переживаний и снятия обременительных нагрузок, так или иначе связанных с его существованием во враждебном ему мире. В. Франкл не оставил подобное вопрошание без ответа, поскольку действительно различного рода перегрузки и стрессы рассматривались многими предшествующими психотерапевтами в качестве существенных факторов, оказывающих соответствующее воздействие на возникновение психических расстройств.

Вместе с тем он считал, что в современных условиях жизни, когда многие люди пребывают в состоянии экзистенциального вакуума, большей опасностью для них являются не перегрузки, а, напротив, отсутствие нагрузок как таковых, которые бы были достаточными для нормального человеческого существования. По убеждению В. Франкла, *к патологии могут приводить не только различного рода перегрузки и стрессы, но и их отсутствие, ведущее к ощущению пустоты*. Для жизнедеятельности человека необходимо определенное напряжение, избежание которого не менее чревато болезненными проявлениями, чем неспособность выдержать соответствующие нагрузки. Во всяком случае «недостаточность нагрузок, как следствие утраты смысла, так же опасна для психического здоровья, как и перегруженность» [67, с. 30].

Логотерапия В. Франкла способствовала расширению и прояснению поля зрения пациента, в результате чего перед ним представал широкий диапазон смыслов и ценностей, который мог быть им не только осознан, но и претворен в жизнь. При этом ему не навязывалось какое-то решение. Напротив, признавая то, что человек является ответственным существом и что именно он должен реализовать потенциальный смысл своей жизни, логотерапия тем самым подчеркивала момент самотрансценденции. Одновременно пациенту разъяснялось то обстоятельство, что подлинный смысл жизни человека не находится в его психике, а должен быть обнаружен им в окружающем мире, даже если этот смысл заключен в его страдании.

В определенной степени подобная направленность логотерапии отвечала целям и задачам психоаналитической терапии. Как в том, так и в другом случае речь шла не о суггестии, внушении, под воздействием которых пациент становится послушной марионеткой в руках врача, слепо следуя его наставлениям и предписаниям. Напротив, перед ним раскрывался спектр новых возможностей, связанных с пониманием ценности страдания, обретением смысла жизни, выбором иных путей решения старых и новых проблем, ведущих не к бегству в болезнь, а к самотрансценденции.

Осмысление происходящих изменений в мироощущении невольно подводило пациента к философскому восприятию мира, себя самого и своего отношения к нему. Это новое видение мира, себя и отношений с ним предполагало пересмотр предшествующего образа мышления и дей-



ствия, в результате чего у пациента могла сформироваться вполне осознанная позиция, в соответствии с которой ответственность за свои решения начинает возлагаться не на других людей, включая психотерапевта, а на самого себя. В этом плане логотерапевт и приверженец классического психоанализа действительно выступали в качестве врачей души, оказывающих посильную помощь в реорганизации представлений человека о своем предназначении в мире.

Имеет смысл подчеркнуть и то, что в своих философских импликациях логотерапия В. Франкла выросла, фактически, из психоанализа. И действительно ряд идей и технических приемов логотерапии воспроизводят то, что было сформулировано в концептуальном виде и использовано в клинической практике З. Фрейдом и его коллегами.

Принято считать, что техника парадоксальной интенции и дерефлексии является собственным открытием логотерапии В. Франкла. Менее известно то, что первоначальное использование этой техники имело место в рамках классического психоанализа, когда З. Фрейд посоветовал обратившемуся к нему за помощью дирижеру венского оперного театра Б. Вальтеру, испытывающему боли в руке во время своей профессиональной деятельности, совершить путешествие в Италию и приобщиться к сокровищницам мирового искусства. Дирижер последовал совету З. Фрейда и по возвращении в Вену вновь пришел к основателю психоанализа, чтобы пройти курс лечения. Однако З. Фрейд не взял его в анализ и сказал, чтобы тот приступал к своей профессиональной деятельности. Когда Б. Вальтер высказал свои опасения по поводу того, что из-за болей в руке не сможет дирижировать оркестром, З. Фрейд заверил его, что тот вполне справится с подобной задачей и что он берет всю ответственность на себя. Б. Вальтер приступил к осуществлению своей профессиональной деятельности и больше не испытывал ни страха перед возможной неудачей из-за соответствующих болей, ни болей как таковых.

На заре становления психоанализа З. Фрейд выдвинул положение, согласно которому врач не должен проявлять какой-либо активности по отношению к пациенту. Однако позднее, при анализе некоторых случаев истерии страха, он несколько изменил свою позицию, поскольку оказалось, что пациенты не могли справиться с тупиковыми ситуациями анализа, пока их не вынуждали прибегнуть к такому положению, которого они пытались избежать из-за присущего им страха.

Отталкиваясь от данного представления основателя психоанализа венгерский психоаналитик Ш. Ференци прибегнул к так называемой «активной технике», предполагающей определенную деятельность врача, сводящуюся к тому, что его активность распадалась на ряд систематических заданий и запретов при соблюдении ситуации отказа, на которую обратил особое

внимание З. Фрейд. Ведь именно основатель психоанализа сформулировал важное правило аналитической работы, сводящееся к тому, что лечение следует выполнять в ситуации отказа: тот отказ, который ранее способствовал образованию симптома, может являться причиной выздоровления.

Эти идеи как раз и легли в основу техники логотерапии В. Франкла, поскольку парадоксальная интенция и дерефлексия предполагают некоторые задания и запреты, которые врач дает пациенту или налагает на него.

К этому следует добавить, что и другие важные идеи, лежащие в основе логотерапии, были первоначально выдвинуты в рамках психоанализа. В частности, ценность страдания, на которой акцентировал внимание В. Франкл, принималась во внимание Ш. Ференци, который в докладе «Эластичность техники психоанализа», прочитанном в Венгерском психоаналитическом обществе в 1928 г., подчеркивал, что полностью избежать страданий не дано и что «научить выносить страдание — это одно из основных достижений психоанализа» [68, с. 378].

Наконец, логотерапия В. Франкла не только поднимала многие важные философские вопросы, но и являлась своего рода философским (экзистенциальным) анализом, лежащим в основе не только различного рода концептуальных обоснований, но и терапии как таковой. Однако философская направленность была свойственна как логотерапии, так и классическому психоанализу.

И дело не только в том, что, по мнению З. Фрейда, психоанализ занимает среднее место между медициной и философией и что он возник тогда, когда появилась необходимость трактовать наблюдаемые факты психопатологии философски. Дело в том, что психоанализ, по выражению З. Фрейда, «должен работать прежде всего с концепциями, которые являются философски неопределенными» [69, с. 85].

Данная философская интенция психоанализа понималась далеко не всеми психоаналитиками, как впрочем и в настоящее время она не понимается многими из них, особенно теми, кто, занимаясь клинической деятельностью, стремится не замечать метапсихологических конструкций З. Фрейда. Вместе с тем наиболее талантливые психоаналитики признавали философскую интенцию классического психоанализа. Ш. Ференци, например, в 1926 г. предсказывал новое зарождение врачебной философии или, используя его термин, «ятрофилософии», краеугольный камень которой составляли труды З. Фрейда [70, с. 295].

Таким образом, использование идей и техники логотерапии В. Франкла в рамках осуществления психоаналитической терапии не является чем-то недопустимым с точки зрения «чистоты» психоанализа как такового. И дело не только в том, что некоторые логотерапевтические идеи,

а также техника парадоксальной интенции и дерефлексии уходят своими корнями в соответствующие представления классического психоанализа. Более существенно то, что в ряде случаев использование идей и техники логотерапии при психоаналитическом лечении пациентов действительно оказывается плодотворным и эффективным как в исследовательском плане, так и в терапевтическом отношении.

В плане установления сходств и различий между классическим и экзистенциальным психоанализом следует иметь в виду также то, что приверженцы первого направления основное внимание акцентировали на прошлом пациентов, в то время как сторонники второго направления сместили центр исследования на настоящее и будущее. Это вовсе не означало, что в рамках различных вариантов экзистенциального психоанализа прошлое пациентов никак не принималось в расчет. Речь шла скорее о признании в качестве ошибки той методологической позиции, в соответствии с которой можно объяснить настоящее пациента через призму механического результата непреложного прошлого, как это имело место у З. Фрейда.

Так, подобно другим психоаналитикам, Р. Лэйнг признавал роль детства в возможности возникновения психических заболеваний. При разборе конкретных клинических случаев он обращался к рассмотрению отношений между матерью и ребенком. Однако, в отличие от психоаналитиков, делавших ставку на влияние «шизофреногенной матери» на последующее заболевание ребенка, он исходил из того, что не только мать, но также и вся ситуация в семье может препятствовать развитию способности ребенка принимать участие в установлении отношений с другими людьми. В связи с этим Р. Лэйнг выдвинул положение, в соответствии с которым целесообразнее говорить о шизофреногенных семьях, чем об исключительно шизофреногенных матерях. По крайней мере, подчеркивал он, «это может поощрить дальнейшие работы по динамике семьи как целого вместо изучения матерей, или отцов, или братьев и сестер без достаточных ссылок на всю динамику семьи» [71, с. 205].

Пытаясь продвинуться в этом направлении исследований, Р. Лэйнг различал так называемые семьи типа «серии» и семьи типа «некус».

В первом типе семьи ее члены не испытывают друг к другу особого интереса, зато проявляют заботу о том, чтобы окружающие люди не знали о происходящих в семье недоразумениях, т. е. чтобы не выносился «сор из избы». Совместное существование в такой семье основывается на страхе по поводу того, что думают и говорят другие люди.

Иной является семья типа некус. В ней совместное существование поддерживается страхом и виновностью с помощью морального шантажа, психического давления друг на друга, ощущения обязанности, наси-

лия. Члены такой семьи живут, словно в гетто. Семья типа нексус функционирует как банда гангстеров, предлагая друг другу обоюдную защиту от насилия по отношению друг к другу. «Это взаимный терроризм с предложением защиты и безопасности от насилия, которым один страшит другого и которого человек страшится, если нарушает правила» [72, с. 278]. Стоит только выпасть из системы правил поведения, установленных в данной семье, как тут же на такого члена семьи может быть навешен ярлык шизофреника.

Поэтому, как считал Р. Лэйнг, при рассмотрении психических расстройств следует апеллировать не столько к эдипову комплексу, как это имело место в классическом психоанализе, или к шизофреногенной матери, от чего отталкивались некоторые психоаналитики, модифицировавшие представления З. Фрейда о неврозах, сколько к шизофреногенной семье, психический климат в которой способствует становлению онтологически неуверенной личности.

Различие между классическим и экзистенциальным психоанализом состояло также в том, что в первом случае основное внимание акцентировалось на психическом аппарате, внутренние объекты которого воспринимались в качестве частей единой системы, и личность не рассматривалась в соотнесенности с другим человеком, в то время как во втором случае предпринимались попытки каким-то образом выразить встречу Я с другими и учесть не только внутриличностный, но и межличностный контекст.

Как замечал Р. Лэйнг, используемые в классическом психоанализе понятия проекции и интроекции сами по себе не перекрывают пропасть между личностями. Поэтому в рамках различных направлений экзистенциального психоанализа внимание обращается на отношение между личностями с точки зрения их переживаний и онтологической структуры их существования.

По мнению Р. Мэя, такие конструкты классического психоанализа, как «инстинкт смерти», не могут быть использованы научно, но они являются теми элементами, которые спасают систему З. Фрейда от полной механистичности. Эти конструкты лежат вне сферы детерминистских ограничений его теории и представляются мифологией в лучшем смысле этого слова. Методология З. Фрейда была основой его радикального вклада в новый образ человека, того человека, которым движут демонические, деструктивные силы. И хотя формулировка «инстинкта смерти» как биологического инстинкта не имеет никакого смысла, тем не менее как психологическое и духовное состояние трагической природы человека эта идея имеет большое значение и превосходит любую биологическую или механистическую интерпретацию.

С точки зрения Р. Мэя, один из основных вкладов З. Фрейда состоял в том, что основатель психоанализа осуществил прорыв через самообман викторианской силы воли, открыл обширные области, в которых поведение и мотивы детерминируются бессознательными влечениями. Однако наряду с этим произошел подрыв авторитета функций воли и решения как таковых, в результате чего всеобъемлющей болезненной тенденцией середины XX столетия стало видеть себя пассивным, беспомощным, лишенным воли, решимости и ответственности. З. Фрейд описал Я как слабое, неавтономное. С развитием психологии Я этой инстанции были приписаны функции автономии, чувства идентичности, синтеза. При этом некоторые психоаналитики стали говорить о множестве Я в одной личности не только по отношению к невротичным, но и нормальным индивидам.

По убеждению Р. Мэя, множественное Я — это точное описание невротической личности. Ни Я, ни бессознательное, ни тело не могут быть автономными. Это означает, что логически и психологически следует выйти за систему Оно, Я и Сверх-Я и попытаться понять бытие, различными проявлениями которого она является. Что касается понимания Я как слабого и пассивного, то сам факт признания этого является, по выражению Р. Мэя, «доказательством и симптомом потери смысла бытия в наше время, симптомом вытеснения онтологических проблем» [73, с. 152].

Одно из различий между классическим и экзистенциальным психоанализом заключалось в их отношении к терапевтической технике. Придерживающиеся классической ориентации психоаналитики в основном уповали на разработанные З. Фрейдом технические приемы анализа пациентов. Часть из них не только использовала соответствующие техники, но и стремилась к их усовершенствованию. При этом исходная установка нередко сводилась к тому, что понимание следует за техникой, и если используется правильная техника, то можно разгадать загадку пациента, раскрыть причины его заболевания и излечить.

Поскольку экзистенциальный анализ являлся способом понимания человеческого существования, то его представители полагали, что главными препятствиями к пониманию человека являлись стремление видеть в нем некий объект анализа и чрезмерный акцент на технике. Поэтому они в меньшей степени уделяли внимание терапевтической технике, а в большей — проблеме понимания пациента. Это вовсе не означало, что экзистенциальные аналитики вообще игнорировали терапевтическую технику как таковую. Как было показано ранее, В. Франкл, например, придавал важное значение методам парадоксальной интенции и дерефлексии в своей клинической деятельности. Однако, в противоположность представителям классического психоанализа, и он, и другие экзистенциальные аналитики считали, что *не понимание следует за техникой, а техника —*

*за пониманием.* «Центральная задача, за которую отвечает терапевт, — подчеркивал Р. Мэй, — понять пациента как существо и бытие-в-мире. Все технические вопросы подчинены этому пониманию. Без понимания технические методы в лучшем случае нейтральны, в худшем — они “структурируют” невроз» [74, с. 184].

Экзистенциальные аналитики не умаляют роль техники в терапевтическом процессе. Однако они обращают особое внимание на контекст терапии. Так, экзистенциальный аналитик может проинтерпретировать конкретный сон пациента в сходной манере, не отличающейся от классического психоаналитика. Вместе с тем контекст терапии может оказаться совершенно иным. Экзистенциальная терапия делает акцент на том, как данный сон способствует пониманию существования этого пациента в его мире, пониманию того, где он находится в текущий момент и куда движется.

Экзистенциальные аналитики исходили из того, что используемая терапевтическая техника должна быть гибкой и разнообразной, изменяющейся от пациента к пациенту и от одного периода к другому при работе с тем же самым пациентом. Они считали, что выбор приемлемой техники обусловлен прежде всего ответом на вопрос, сможет ли она наилучшим образом помочь раскрыть существование пациента в данный момент его истории и понять его бытие-в-мире.

Например, в случае сексуального вытеснения классический психоаналитик говорил бы о поиске сексуального объекта, искал бы причины данного вытеснения в прошлом и задавался бы вопросом, как этот случай сексуального вытеснения можно разрешить. В отличие от подобного подхода, экзистенциальный аналитик говорил бы о сексе между людьми, рассматривал бы сексуальное вытеснение как ограничение потенциала существования пациента и, начав работу с сексуальной проблемой, видел бы в ней не механизм вытеснения, а ограничение бытия-в-мире этого человека.

Наконец, можно говорить о различиях между классическим и экзистенциальным психоанализом в плане той установки, которой придерживается аналитик по отношению к пациенту. С точки зрения классических психоаналитиков, терапевт должен быть «непрозрачным» для пациента, т. е. выступать в роли зеркала. По убеждению экзистенциальных аналитиков, в аналитической ситуации терапевт обязан присутствовать в качестве живого человека. Речь идет не о присутствии как таковом, поскольку так или иначе аналитик присутствует в аналитических отношениях. Речь идет о реальности его присутствия.

Аналитик не зеркало, во всяком случае не только и не исключительно зеркало. Он является живым человеческим существом, занятым понима-

нием и переживанием бытия пациента. Он представляет собой необходимую часть совместного существования с пациентом в данной аналитической ситуации. И если аналитик не является частью поля отношений с пациентом и не принимает участие в нем, то он вряд ли сможет непредвзято увидеть пациента и адекватным образом понять его. Словом, *реальность присутствия аналитика в терапевтическом процессе рассматривалась в экзистенциальном психоанализе с точки зрения восприятия пациента как человеческого существа, которое необходимо понять, а не как объекта, который должен быть подвергнут анализу.*

Хотелось бы обратить внимание также на следующее. Характеризующийся сменой парадигм мышления в понимании человека экзистенциальный психоанализ с его сущностными аспектами интеграции, системности и смыслозначимости способствовал изменению взглядов не только на природу невротических заболеваний и технических возможностей их лечения, но и на статус психотерапевта. Если в рамках традиционной психотерапии основным и чаще всего единственным принципом, которым руководствовался врач в своей деятельности, было утверждение ценности здоровья, то экзистенциальная терапия ввела такие элементы в работу с пациентами (философствование, духовность, вера в смысл жизни), которые требуют от психотерапевта объективного обсуждения духовных мучений человека.

Врачебное служение стало не столько деятельностью дипломированного специалиста по психосоматическим заболеваниям, сколько духовной помощью аналитика как человека, имеющего дело не просто с больным, а таким же как и он человеком, только в силу различного рода обстоятельств оказавшимся не способным связать между собой бытие и время, бытие и Ничто, смысл своего существования и ощущение бессмысленности происходящего в мире. Психотерапевт становился не «медиком», использующим свои научные знания по отношению к пациенту-объекту, а «целителем», выходящим за пределы этого знания, проявляющим экзистенциальную заботу об обратившемся к нему за помощью субъекте и выражающим свою трансцендентность в процессе общения с ним.

В заключение остановимся на суммарном обобщении, касающемся интегративных, системных и смыслозначимых составляющих, лежащих в основе понимания человека и его психических заболеваний в классическом психоанализе, экзистенциальной философии и экзистенциальном психоанализе.

Итак, *интегративность классического психоанализа* З. Фрейда проявилась в сочетании причинного объяснения и смыслового понимания при изучении человеческой психики, раскрытии механизмов возникновения неврозов и разработке аналитической техники их лечения.

Системность психоанализа нашла отражение в представлении:

- психического аппарата как некой системы, состоящей из подсистем сознания, предсознательного и бессознательного;
- человека как закрытой системы, структурно организованной вокруг составляющих ее элементов Оно, Я и Сверх-Я;
- невротических заболеваний как специфического решения психических конфликтов на основе действия системы внутренних механизмов защиты;
- возможностей лечения неврозов, предполагающих использование системы технических правил и приемов, способствующих осознанию пациентом его бессознательных влечений, желаний и патологических способов защиты.

*Смыслозначимость психоанализа* состояла в его методологической установке на рассмотрение бессознательной деятельности человека (ошибочные действия, сновидения, невротические симптомы) как имеющей скрытый от сознания субъекта смысл, постижение которого требует расшифровки языка бессознательного, предполагающей самоанализ, а в случае психических заболеваний использование специальной психоаналитической техники.

Экзистенциальная философия предложила иное видение человека, задав тем самым новую парадигму мышления и придав интегративности, системности и смыслозначимости другие измерения.

*Интегративность экзистенциализма* состояла в рассмотрении человека не как отдельного индивида, противостоящего культуре, что имело место в классическом психоанализе, а как бытия-в-мире, существующего в мире, своим существованием задающим не только совместность с миром, но и взаимопринадлежность мышления и бытия и, следовательно, для своего собственного познания требующего исключительно понимания (не объяснения) своей экзистенции.

Системность экзистенциализма заключалась:

- в признании человека не закрытой, как в психоанализе, а открытой системой, характеризующейся составляющими ее экзистенциалами (заброшенность, забота, ужас, тревога, смерть и др.), интенциональностью, экстатичностью, трансцендентностью;
- в понимании организованной структуры времени, состоящей из трех элементов (прошлое, настоящее, будущее), входящих в опыт первоначального синтеза и характеризующихся глобальностью и целостностью;
- в рассмотрении человека как некой целостности бытия и Ничто, бытия и времени, а также в констатации связанного бытием единства целого и захваченности человека этим целым;



- в описании возможностей развертывания экзистенции, заставляющей личность раскрыть свое бытие первоначального проекта, реализации свободы действия и выбора человеческой реальности.

*Смыслозначимость экзистенциализма* нашла отражение в утверждении того, что везде господствует смысл (в человеческом бытии, в технике, в происходящих в мире изменениях), не человек выдумал или создал этот смысл, сокрытый смысл повсюду затрагивает его, а выявление смысла бытия является насущной задачей человеческого существования.

Экзистенциализация психотерапии сопровождалась сменой парадигмы мышления, нашедшей отражение в возникновении таких направлений, как экзистенциальный психоанализ, экзистенциальный анализ, дазайн-анализ, логотерапия. Она привела к новому пониманию интегративности, системности и смыслозначимости, что в наиболее яркой форме нашло свое отражение в логотерапии В. Франкла.

*Интегративность логотерапии В. Франкла* основывалась на признании необходимости учета различных измерений человека в едином исследовательском пространстве с целью адекватного понимания его бытия, экзистенциальных стремлений и фрустраций. Речь идет об интегративности как постижении единства в многообразии, рассмотрении противоречий как не противоречащих единству человеческой реальности, где детерминизм и свобода, объективность и субъективность, смысл и ценности, единый человеческий способ бытия и разнообразные формы его проявления становятся понятными в свете дименсиональной онтологии, рассматривающей существующие в биологии, психологии, социологии и других науках представления о человеке не с точки зрения их противоречивости друг другу, а в плане их многозначности.

*Системность логотерапии В. Франкла* включала в себя установку на понимание целостности человеческого бытия, рассмотрение человека как одновременно закрытой (в своей конечности) и открытой (в своей самотрансценденции) системы, включающей в себя не две составляющие (тело и душа, соматическое и психическое), как это было характерно для предшествующей психотерапии, включая классический психоанализ, а три измерения — соматическое, психическое, духовное. Соматическое и психическое — такие размерности человеческого бытия, которые позволяют говорить о возможных заболеваниях человека. Однако только духовное (ноэтическое) измерение имеет непосредственное отношение к полноте человеческого бытия, к его целостности, не говоря уже о том, что в основе ряда неврозоз лежат духовные проблемы, экзистенциальный кризис.

Системность логотерапии В. Франкла проявлялась и в том, что она воспринимала человека в его полноте и целостности, представленными такими его атрибутами существования, как духовность, свобода и ответствен-

ность. В соответствии с таким восприятием человека логотерапия основывалась на трех фундаментальных допущениях, составляющих звенья единой цепи и включающих в себя волю к смыслу, свободу воли и смысл жизни, так или иначе соотносящихся с трагической триадой человеческого бытия – страданиями (болью), виной и смертью.

*Смыслозначимость логотерапии В. Франкла* – это ее ориентация на признание не только воли к смыслу как основной составляющей человеческого бытия, но и смысловой конфронтации, способной привести к экзистенциальному кризису. Воля к власти соотносилась с тем, что человек представляет собой изначально (ориентация на смысл), смысловая конфронтация – с тем, каким он должен быть (обретение смысла). При таком понимании человека смысл является не самим бытием, а его выражением, он не совпадает с бытием, а задает темп для него. При превращении смысловой ориентации в смысловую конфронтацию свобода человека достигает уровня ответственности, в которой логотерапия усматривала суть человеческого бытия, считая, что трагические аспекты бытия (страдания, вина, смерть), ограниченность жизни не принижают ее смысловую наполненность, а смысл жизни может быть найден не только через восприятие благ, но и через страдание.

## ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ШКОЛА М. КЛЯЙН

### Мелани Кляйн

Мелани Кляйн (Райцес) — одна из ключевых фигур в психоаналитическом движении, возглавившая английскую школу объектных отношений.

Родилась в Вене в 1882 г. в семье, где уже было трое детей. Ее отец, выходец из еврейской семьи, в студенческие годы изучавший талмуд, но позднее ставший доктором медицины и работавший дантистом, состоял во втором браке и был на 15 лет старше своей жены. К моменту рождения младшей дочери ему было более 50 лет. В раннем детстве и в последующие годы М. Кляйн пришлось пережить ряд трагических событий, связанных со смертью близких ей людей. В пятилетнем возрасте она потеряла сестру, позже — брата, когда ей было 18 лет, умер ее отец, несколько лет спустя — ее мать. Мечтала стать врачом, но, в 1903 г. выйдя замуж за инженера А. Кляйна, изучала в Венском университете искусство и историю. Вместе с мужем покинула Вену, проживала с ним в Словакии и Селезии, родила троих детей, один из которых — старший сын — погиб в автомобильной катастрофе.

С 1910 по 1919 г. М. Кляйн проживала с семьей в Будапеште. В 1914 г., находясь в депрессивном состоянии, связанном со смертью матери и рождением третьего ребенка, обратилась за консультацией к венгерскому психоаналитику Ш. Ференци, брат которого был знаком с ее мужем. Прошла у него курс анализа и проявила интерес к психоанализу как таковому. Психоаналитическую деятельность начала в 1917 г. с анализа собственного ребенка, своего младшего сына, а затем — пятилетнего мальчика, сына ее знакомых. Участвовала в работе 5-го Международного психоаналитического конгресса, проходившего в Будапеште в 1918 г., где впервые увидела З. Фрейда. В 1919 г. выступила с докладом «Влияние сексуального просвещения и отказа от авторитета на интеллектуальное развитие ребенка» в Венгерском психоаналитическом обществе и стала членом данного общества.

Познакомившись с немецким психоаналитиком К. Абрахамом на международной встрече, в 1921 г. М. Кляйн переехала по его приглашению в Берлин, где продолжила свою исследовательскую и терапевтическую деятельность в области детского психоанализа. Осуществляла анализ детей, возраст которых в ряде случаев был менее трех лет. В 1922 г. разошлась с мужем, оставшись с двумя детьми. Начиная с 1924 г., на протяжении четырнадцати месяцев проходила личный анализ у К. Абрахама, который (анализ) был прерван в связи со смертью последнего. Познакомилась с некоторыми английскими психоаналитиками (Э. Гловер, А. Стрейч), предложившими ей прочитать курс лекций в Лондоне. Во время поездки в Лондон, где она прочитала шесть лекций о детском психоанализе, президент Британского психоаналитического общества Э. Джонс, с которым она встретилась в 1925 г., пригласил М. Кляйн осуществлять ее дальнейшую исследовательскую и терапевтическую деятельность в Англии.

В 1926 г. М. Кляйн переехала в Лондон, где начала активно развивать свои идеи, связанные с детским психоанализом и использованием техники игры с маленькими пациентами. Ее новации в этой сфере психоаналитической деятельности были критически восприняты дочерью основателя психоанализа А. Фрейд, которая, так же как и М. Кляйн, искала пути и возможности использования психоаналитических идей и методов лечения при работе с детьми. Наметившиеся между ними разногласия, относящиеся к пониманию специфики детского психоанализа, обострились после того, как, спасаясь от нацизма, А. Фрейд со своим отцом переехала в Лондон в 1938 г. Вместе с тем в 30-е гг. XX столетия идеи М. Кляйн нашли поддержку среди части психоаналитически ориентированных врачей. Многие из них, включая Д. Винникотта и Дж. Болби, прошли у нее личный анализ или супервизировались.

В 40-х гг. исследовательская и терапевтическая деятельность М. Кляйн сопровождалась развертыванием в Лондоне идейных дискуссий между ее сторонниками и последователями А. Фрейд. В 1944 г. в Британском психоаналитическом обществе она выступила с докладом «Об эмоциональной жизни ребенка в свете концепции депрессивной позиции», в котором развила свои теоретические положения о «депрессивной позиции», впервые сформулированные ею в середине 30-х гг. В результате бурных дискуссий было заключено «джентльменское соглашение», в соответствии с которым в Британском психоаналитическом обществе образовались три паритетные группы психоаналитиков (кляйнинская, фрейдовская, независимая).

В 50-е гг. идеи М. Кляйн о ранних формах объектных отношений, депрессивной позиции в развитии ребенка, проективной идентифика-

ции и ряд других привлекли к себе внимание нового поколения британских психоаналитиков, включая В. Биона. В дальнейшем эти идеи оказались востребованными в психоаналитических кругах различных стран мира, особенно в странах Латинской Америки.

М. Кляйн умерла в Лондоне в 1960 г. в возрасте 78 лет.

Она является автором ряда психоаналитических работ, включая «Значение символа образования в развитии Я» (1930), «Психоанализ детей» (1932), «К вопросу о психогенезе маниакально-депрессивных состояний» (1934), «Печаль и ее отношение к маниакально-депрессивным состояниям» (1940), «Заметки о некоторых шизоидных механизмах» (1946), «Вклад в психоанализ, 1921–1945» (1948), «Развитие в психоанализе» (1952, совместно с С. Айзекс, Дж. Райвери, П. Хайманн), «Зависть и благодарность» (1957) и др.

### Детский психоанализ

Возникновение психоанализа было связано с исследованием и лечением невротических заболеваний взрослых людей. Однако выдвинутое З. Фрейдом положение о том, что истоки возникновения невротических расстройств уходят своими корнями в детство и связаны с особенностями психосексуального развития ребенка, с необходимостью подвело к изучению детских неврозов. Не случайно основатель психоанализа уделял самое пристальное внимание проблеме эдипова комплекса, связанного с инфантильной сексуальностью и являющегося, по его мнению, «ядром неврозов». Не случайно и то, что лечение взрослых невротиков предполагало выявление средствами психоанализа воспоминаний пациентов о различного рода ситуациях, событиях, переживаниях, имевших место в их раннем детстве и относящихся к первым годам их жизни.

З. Фрейд работал в основном со взрослыми пациентами. Тем не менее ему приходилось подчас обращаться к детским случаям. Наглядным примером в этом отношении может служить его публикация «Анализ фобии пятилетнего мальчика» (1909), в которой изложен ставший классикой случай «маленького Ганса». Правда, само лечение пятилетнего мальчика проводилось его отцом, а З. Фрейд лишь руководил этим лечением и только один раз принимал участие в разговоре с ребенком. Однако опубликованная им работа способствовала привлечению внимания психоаналитиков к анализу детских неврозов. Так, венгерский психоаналитик Ш. Ференци в работе «Маленький петушатник» изложил случай странного поведения маленького мальчика Арпада, проявлявшего повышенный интерес к курам, испытывавшего страх перед петухом и выражавшего чрезмерную любовь и ненависть к птицам.

«Анализ фобии пятилетнего мальчика» З. Фрейда и «Маленький петушатник» Ш. Ференци служили скорее наглядной демонстрацией подтверждения психоаналитических идей, нежели руководством по осуществлению психоанализа детских неврозов. *Ни в той, ни в другой работе не содержались рекомендации относительно того, как и каким образом можно использовать психоанализ в процессе конкретной терапевтической работы с детьми.* Напротив, в них высказывались такие суждения, которые свидетельствовали о технических трудностях психоанализа при лечении детей и сомнениях по поводу возможностей непосредственного его применения к детским неврозам.

З. Фрейд подчеркивал, что именно благодаря отцу «маленького Ганса» удалось побудить ребенка к определенным признаниям и что «только совмещение в одном лице родительского и врачебного авторитета, совпадение нежных чувств с научным интересом сделало возможным использовать метод, который в подобных случаях вообще вряд ли мог бы быть применим» [1, с. 38]. Ш. Ференци заметил, что в случае Арпада «прямое психоаналитическое обследование оказалось невозможным» и ему пришлось ограничиться тем, чтобы просить заинтересованную в этом случае даму делать заметки, записывать изречения и фиксировать странные поступки ребенка [2, с. 217].

Тем не менее З. Фрейд считал, что в будущем детские психоаналитические сеансы приобретут большее значение, чем это имело место на начальной стадии развития психоанализа. В работе «Проблема дилетантского анализа» (1926) он писал о ценности детских психоаналитических сеансов для развития теории и о практическом интересе, связанном с обнаружением того, что большое число детей в своем развитии проходят одну из невротических фаз. При этом он подчеркивал, что в интересах ребенка «аналитическое влияние необходимо соединить с воспитательными мероприятиями» и что эта техника «еще ждет своей разработки» [3, с. 91].

Отталкиваясь от этих идей, последующие психоаналитики приступили к практическому анализу детских неврозов, что нашло свое отражение, в частности, в терапевтической деятельности А. Фрейда, М. Кляйн, Д. Винникотта и других аналитиков. Публикации А. Фрейда «Введение в технику детского психоанализа» (1927), «Детство в норме и патологии» (1965), работы М. Кляйн «Психоанализ детей» (1932), «Психоаналитическая игровая техника: ее история и значение» (1955), книга Д. Винникотта «“Пигля”: отчет о психоаналитическом лечении маленькой девочки» (1977) оказали заметное влияние на становление и развитие детского психоанализа.

Как уже отмечалось, М. Кляйн проходила личный анализ у Ш. Ференци. Скорее всего уже в то время она могла иметь представление о некоторых идеях Ш. Ференци, связанных с психоанализом детей, поскольку его рабо-

та «Маленький петушатник» была опубликована буквально за несколько лет до их знакомства. Именно Ш. Ференци посоветовал М. Кляйн заняться профессиональной деятельностью, имеющей прямое отношение к анализу детей. В дальнейшем она как раз и сосредоточила свои исследовательские и терапевтические усилия в сфере детского психоанализа.

Примерно в то же время интерес к аналитической работе с детьми проявила и А. Фрейд, которая впоследствии внесла значительный вклад в разработку детского психоанализа. Поскольку данная сфера анализа была в то время малоизученной, то М. Кляйн и А. Фрейд независимо друг от друга начали формулировать свои концептуальные положения и предлагать методику аналитической работы с детьми. Обе отталкивались от классического психоанализа, однако их понимание того, как конкретно можно использовать психоаналитические идеи З. Фрейда применительно к работе с детьми, оказались не совпадающими друг с другом. Более того, в ряде случаев они придерживались противоположных позиций, что породило критическое отношение друг к другу.

Как это ни покажется парадоксальным на первый взгляд, но А. Фрейд внесла некоторые корректировки в предложенную основателем психоанализа методику анализа взрослых пациентов, чтобы тем самым адаптировать ее к анализу детей. В отличие от подобного подхода, М. Кляйн строго придерживалась установок классического психоанализа, распространив их и на работу с маленькими детьми. Так, она осуществляла анализ детей, используя метод символического раскрытия чувств, фантазий и страхов подобно тому, как это делалось со взрослыми пациентами с помощью свободных ассоциаций и толкования сновидений. Кроме того, М. Кляйн прибегала к соответствующим интерпретациям, считая, что проработка возникающего в анализе переноса ребенка и его страхов способствует осуществлению терапии.

Вместе с тем она одной из первых предложила использовать при работе с детьми *игровой метод*, который впоследствии был с воодушевлением воспринят многими детскими психоаналитиками. Если в начале своей терапевтической деятельности она анализировала своих маленьких пациентов у них дома, то впоследствии анализ осуществлялся в специально оборудованном кабинете, в котором имелись две куклы разных размеров, бумага, краски, машинки, фигурки животных, а также кушетка, низкий стол и стулья.

Поскольку начало исследовательской и терапевтической деятельности М. Кляйн соотносилось со сферой детского психоанализа, то для лучшего понимания ее последующих идей и концепций имеет смысл остановиться на сравнительном рассмотрении того, что было предложено ею и А. Фрейд в 20-х гг. XX столетия.

Как известно, А. Фрейд исходила из того, что детский психоанализ требует специальной техники, поскольку в отличие от взрослого ребенок является незрелым, несамостоятельным существом, решение на анализ никогда не исходит от него самого, он не чувствует никакого нарушения и чаще всего у него нет сознания того, что он болен. Учитывая эти особенности, детский психоанализ предполагает прежде всего более или менее длительный подготовительный период, на протяжении которого осуществляется как бы «дрессировка» ребенка для анализа (сознание болезни, доверие, согласие на лечение).

По мнению А. Фрейд, работающему с детьми аналитику необходимо придерживаться *следующих правил*:

- он не должен оставаться безличным по отношению к маленькому пациенту;
- вместо толкования свободных ассоциаций и поступков пациента аналитик должен направить свое внимание туда, где «разыгрываются невротические реакции», т. е. на домашнюю среду, окружающую ребенка;
- аналитик должен учитывать то обстоятельство, что внешний мир оказывает «на механизм инфантильного невроза и на течение анализа» более сильное влияние, чем у взрослого пациента;
- при работе с ребенком аналитик должен суметь занять место его Я-идеала и ему не следует начинать свою терапевтическую деятельность до тех пор, пока он не будет уверен в том, что «окончательно овладел этой психической инстанцией ребенка»;
- аналитик должен обладать авторитетом в воспитательном отношении, т. е. анализировать и воспитывать, позволять и запрещать, «разрывать и вновь связывать».

Эти идеи были изложены А. Фрейд в одной из первых ее работ «Введение в технику детского психоанализа» (1927). К тому времени она знала об игровой технике, предложенной М. Кляйн в качестве необходимого средства работы с маленькими детьми. А. Фрейд не только знала существо данной техники, но и по достоинству оценила ее эвристические и терапевтические возможности. Во всяком случае она недвусмысленно подчеркивала, что разработанная М. Кляйн техника игры несомненно является ценной для наблюдения за ребенком.

Достоинство игровой техники состоит, по мнению А. Фрейд, в том, что вместо требующего значительной затраты времени наблюдения за ребенком в домашней обстановке в кабинете аналитика воспроизводится знакомый ему мир, где ребенку предоставляется свобода действия. Психоаналитик может изучать различные реакции ребенка, степень его агрессивности или сострадания, его установки в отношении к разным предметам и людям, представленным в виде игрушечных фигур. Ребенок в игру-



шечном мире может совершать действия, осуществляемые в реальном мире исключительно в пределах фантазии. «Все эти преимущества, — подчеркивала А. Фрейд, — диктуют нам необходимость применения метода игры, разработанного М. Кляйн при изучении маленьких детей, которые не умеют еще облекать свои мысли в словесную форму» [4, с. 86].

Вместе с тем А. Фрейд выступила против позиции М. Кляйн, в соответствии с которой предпринимались попытки интерпретации поведения детей с точки зрения психоаналитического подхода к взрослым, учитывающего сексуальную символику в ее непосредственном смысловом значении. Как и основатель психоанализа, она критически отнеслась к рассмотрению игровой деятельности детей, преломленной через призму символического отображения реальных сексуальных отношений между родителями, что было характерно для М. Кляйн.

В отличие от А. Фрейд, считавшей, что анализ ребенка уместен только в случае инфантильного невроза, М. Кляйн придерживалась точки зрения, согласно которой психоанализ приемлем и для развития нормальных детей. Используя психоаналитические методы исследования и лечения, она разработала *технику детского психоанализа, основанную на игре и ранних объектных отношениях*. Свободной игре ребенка придавалось такое же значение, как и свободным ассоциациям взрослого пациента. Соответственно, за игровыми действиями ребенка усматривались символические значения, в психоаналитической интерпретации совпадающие или во всяком случае мало чем отличающиеся от аналитической работы со взрослыми. Связанные с игрой действия ребенка расшифровывались и толковались в плане проявления его сексуальных и агрессивных желаний: столкновение двух игрушек между собой рассматривалось как выражение наблюдения интимных отношений между родителями; опрокидывание какой-либо игрушки — как агрессивные действия, направленные против одного из родителей. Игровая аналитическая техника не требует подготовительного этапа к анализу и дает возможность лучше понять объектные отношения между ребенком и родителями, в первую очередь детские переживания, связанные с матерью.

В основу детского психоанализа должно быть положено, по мнению М. Кляйн, представление о том, что удовлетворение и фрустрация, либидозные и деструктивные импульсы формируются на самых ранних стадиях развития ребенка, в течение трех-четырех первых месяцев его жизни, когда у него появляется восприятие «хорошего» и «плохого» объекта («хорошей» и «плохой» груди матери). На ранних стадиях развития ребенка проявляется то, что может быть названо «младенческим неврозом», характеризующимся депрессивной тревогой. Последняя, как считала М. Кляйн, «играет жизненно важную роль в раннем развитии ребенка,

и нормой является завершение инфантильных неврозов где-то к сроку около середины первого года жизни» [5, с. 87].

Представления М. Кляйн о «младенческом неврозе» и депрессивной тревоге были положены в основу ее терапевтических разработок, включающих в себя игровую деятельность ребенка. В частности, она исходила из того, что различные формы игры являются не только средством обнаружения болезненной тревоги ребенка, связанной, в частности, с его страхом потерять мать, но и методом ее преодоления.

В противоположность М. Кляйн А. Фрейд считала, что аналитик не вправе сопоставлять совершаемые во время игры действия ребенка с ассоциированием взрослого пациента. Хотя в психоанализе используется метод свободных ассоциаций, тем не менее в свободных ассоциациях взрослого пациента наличествует определенное целевое представление, которое отсутствует у ребенка. Если свободная игра ребенка не обусловлена целевым представлением, как и свободные ассоциации взрослого пациента, то аналитик не вправе рассматривать буквально все действия ребенка с символической точки зрения, тем более как исключительно сексуальные. По мнению А. Фрейда, вместо символического толкования разнообразные действия ребенка допускают вполне невинное объяснение: «... ребенок, бегущий навстречу посетительнице и открывающий ее сумочку, вовсе не должен, как думает Мелани Кляйн, символически выражать таким образом свое любопытство, нет ли в гениталиях матери нового брата» [6, с. 87].

Через призму сексуальной символики М. Кляйн рассматривала не только действия ребенка по отношению к предоставленным ему игрушкам, но и те действия, которые совершались им как по отношению к находящимся в кабинете аналитика предметам, так и по отношению к самому аналитику. При этом она придерживалась полной аналогии с аналитической ситуацией в контексте взаимоотношений аналитика и взрослого пациента. Подобная позиция вызвала у А. Фрейда возражение, сопровождавшееся постановкой вопроса о том, возможен ли у ребенка точно такой же перенос, как и у взрослого человека, а если да, то в какой форме он проявляется и как может быть использован для интерпретации.

А. Фрейд не считала возможным проведение анализа ребенка без прочной привязанности его к аналитику, без соответствующего переноса. Более того, она исходила из того, что привязанность ребенка к аналитику необходима в значительно большей степени, чем при анализе взрослого пациента. Однако, согласно ее представлениям, в аналитической ситуации у ребенка, в отличие от взрослого пациента, не возникает невроз переноса. Поэтому, вместо того, чтобы прибегать к аналитической интерпретации того, что происходит на глазах у аналитика, вместо сим-

волического толкования поступков маленького ребенка, следует скорее направить внимание на домашнюю обстановку, где разыгрываются невротические реакции.

М. Кляйн полагала, что если во время первого психоаналитического сеанса ребенок встречает ее с ярко выраженной враждебностью, вплоть до попыток ударить, то это является доказательством его амбивалентной установки по отношению к матери. Речь идет о негативных компонентах амбивалентности ребенка, переносимых на аналитика.

С точки зрения А. Фрейд, дело обстоит иначе. Чем больше маленький ребенок привязан к матери, тем меньше у него позитивных проявлений по отношению к другим людям. Скорее напротив, не избалованные любовным отношением к ним родителей, не получающие и не проявляющие глубокой нежности дети легче и быстрее устанавливают положительные отношения с аналитиком. «Они получают наконец от аналитика то, что они долго и напрасно ожидали от первичных объектов» [7, с. 93].

Обнаружившиеся во второй половине 20-х гг. идейные столкновения между А. Фрейд и М. Кляйн, обусловленные их различными взглядами на детский психоанализ, имели свое продолжение в 40-е гг., когда развернулась острая дискуссия между «кляйнианцами» и сторонниками дочери основателя психоанализа. Отголоски этих дискуссий сохранились до сих пор среди психоаналитиков, специализирующихся в области психоанализа детских невротических заболеваний.

Во всяком случае среди современных психоаналитиков нет единого мнения по поводу того, в какой степени следует доверять детской игре в процессе анализа ребенка: отражает ли его игра действительные жизненные ситуации, свидетельствующие о внутренних конфликтах, или в ней проявляется сопротивление выражению конфликтов; является ли игра ребенка своего рода переносом или излюбленным средством выражения; находит ли он в ней средство «бегства в болезнь» или игра ребенка сама по себе обладает целебной силой.

В настоящее время одни психоаналитики придерживаются взглядов А. Фрейда, другие — разделяют идеи М. Кляйн, третьи — используют все ценное, что имелось в учениях этих двух представителей детского психоанализа.

Что касается представлений М. Кляйн о младенческом неврозе, то они как раз и стали объектом ее дальнейших размышлений, способствующих выдвижению целого ряда идей, касающихся пересмотра концептуальных положений классического психоанализа о психосексуальном развитии ребенка. Именно эти идеи, включая депрессивную позицию младенца, доэдипальные объектные отношения, проективную идентификацию, более раннее, по сравнению с представлениями З. Фрейда, формиро-

вание Сверх-Я, были положены в основу психоаналитической школы М. Кляйн и оказали заметное воздействие на мышление части современных психоаналитиков.

### **Объектные отношения**

Объектное отношение – это отношение, соединяющее потребность человека с объектом, удовлетворяющим данную потребность. Когда говорится об объекте, то имеется в виду прежде всего объект удовлетворения. Основное объектное отношение складывается в отношении ребенка и матери. Именно мать удовлетворяет потребности ребенка, что имеет структурное значение. В принципе все в объектном отношении ориентировано на удовлетворение потребности.

С точки зрения М. Кляйн, *объектные отношения существуют с самого начала жизни ребенка*. Первыми объектными отношениями младенца являются его отношения с материнской грудью и матерью. Если этот первичный объект интроецируется и укореняется в младенце с достаточной стабильностью, то тем самым закладывается основа для удовлетворительного развития ребенка.

Основываясь на клинических наблюдениях, М. Кляйн выдвинула положение, в соответствии с которым первые переживания ребенка, связанные с присутствием матери и кормлением грудью, способствуют возникновению объектного отношения к ней. При этом она выделила феномен жадности в качестве основополагающего. «Поскольку, – подчеркивала М. Кляйн, – жадность является врожденным компонентом первых желаний, связанных с грудью, она оказывает чрезвычайно важное влияние на отношение к матери и на общий характер объектных отношений» [8, с. 344–345].

Известны случаи, когда некоторые младенцы с удовольствием сосут грудь матери, но при этом не проявляют признаков жадности. Известны и другие случаи, когда некоторые младенцы отличаются так называемым «ленивым сосанием», впоследствии перерастающим в спокойное и равномерное сосание. В свете этих наблюдений тезис М. Кляйн о жадности как врожденном компоненте первых желаний и важной составляющей объектных отношений может быть воспринят в качестве сомнительного и не подкрепленного реальными наблюдениями над младенцами.

Однако она исходила из того, что встречающийся у ряда младенцев спокойный подход к сосанию или имеющие место проблемы с ним могут быть связаны с *тревогой преследования*, когда материнская грудь под воздействием направленных на нее агрессивных импульсов превращается в восприятии ребенка в «вампироподобный пожирающий объект», вследствие чего тревога преследования затормаживает жадность и происходит уга-

сание желания сосать. Кстати сказать, наличие тревоги способно приводить, по ее мнению, не только к вышеописанным проблемам, но и к усилению жадности младенца.

Наряду с проявлением младенцем жадности М. Кляйн рассматривала также феномен зависти, который воспринимался ею в качестве выражения оральных и анально-садистских импульсов ребенка. Подобно жадности, зависть проявляется в самом раннем детстве. Она направлена на овладение объектом и имеет первичную деструктивную цель. Зависть испытывается младенцем по отношению к груди матери, а затем по отношению к матери вообще.

Как М. Кляйн представляла себе взаимодействие ребенка с материнской грудью сразу же после его рождения? Является ли это взаимодействие наследственно данным или приобретенным в первые дни жизни ребенка?

Психоаналитическая работа привела ее к выводу, в соответствии с которым *новорожденный младенец на бессознательном уровне ощущает существование объекта, олицетворяющего материнскую грудь*. Бессознательное знание о груди и переживание ребенком определенных чувств по отношению к ней рассматривались М. Кляйн в качестве филогенетического наследственного фактора. Другое дело, что онтогенетические факторы тоже играют определенную роль.

Так, с точки зрения М. Кляйн, первоначально имеет место такое отношение, когда орально-либидозные и орально-деструктивные импульсы ребенка направлены на материнскую грудь. В виде психического представления грудь матери воспринимается ребенком как «хорошая», если она удовлетворяет его, или как «плохая», когда служит источником его фрустрации. В течение первых месяцев жизни ребенка в его психике нет четкого различия между «хорошим» и «плохим» объектом, причем материнская грудь в обоих качествах сливается у него с ее телесным присутствием. В конечном счете первым объектным отношением ребенка является, как подчеркивала М. Кляйн, отношение к любимой и ненавистной, удовлетворяющей и фрустрирующей, «хорошей» и «плохой» груди. Расщепление подобного рода имеет своим результатом разделение любви и ненависти.

С одной стороны, благодаря процессу проекции, когда ребенок переносит на «хорошую» или «плохую» грудь свои любовные импульсы, эти импульсы приписываются матери. С другой стороны, благодаря процессу интроекции, когда материнская грудь, как частичный объект, как бы вбирается ребенком вовнутрь, свойства и качества данного объекта формируются внутри его психики. В результате этого представление ребенка о внешнем и переведенном во внутренний план объекте оказывается

искаженным в его психике фантазиями, обусловленными проецированием собственных импульсов младенца на объект. «“Хорошая” грудь – внешняя и внутренняя – становится прототипом всех полезных и удовлетворяющих объектов, “плохая” же грудь – прототипом всех внешних и внутренних преследующих объектов» [9, с. 290].

Говоря о *двойственном отношении ребенка к первому объекту*, М. Кляйн рассмотрела различные стороны подобного отношения. В частности, она полагала, что «плохая» грудь становится для ребенка ненавидимой, наделяется орально-деструктивными качествами его собственных импульсов, возникающих в состояниях фрустрации и ненависти. Находясь под воздействием деструктивных фантазий, ребенок может кусать грудь матери и пожирать ее. Одновременно у него может возникать такое чувство, что и грудь может воздействовать на него аналогичным образом. Соответствующие деструктивные фантазии служат питательной почвой для возникновения у ребенка различных страхов, выступающих в качестве внешних и внутренних преследователей.

Так, *«плохая» грудь может выступать в качестве пожирающей ребенка, точно так же, как он испытывает желание пожрать ее, в результате чего у него возникает тревога преследования*. Другое дело, что на ранних стадиях развития ребенка тревога преследования как бы нейтрализуется его отношением к «хорошей» груди, а физическая близость к матери во время кормления укрепляет его доверие к хорошим объектам.

Если плохой, фрустрирующий объект (грудь матери) воспринимается ребенком как преследующий, то «хорошая» грудь *идеализируется* им и становится таким объектом, который доставляет ему немедленное, неограниченное и вечно длящееся удовольствие. Идеализации «хорошей» груди способствует сила страха преследования, вызывающая у ребенка потребность в защите от преследования со стороны плохого объекта. Так возникает *представление об идеализированной груди*, являющейся средством защиты ребенка от тревоги.

М. Кляйн считала, что при исследовании ранних процессов расщепления важно различать хороший и идеализированный объекты. Хотя различие между этими объектами не является четким, тем не менее можно говорить о том, что идеализированный объект в меньшей степени интегрирован в Я, чем хороший объект. В целом расщепление имеет место не столько между хорошим и плохим объектами, сколько между идеализированным и очень скверным объектами.

Таким образом, в понимании М. Кляйн с самого начала объектные отношения формируются во взаимодействии между проекцией и интроекцией, внешними и внутренними объектами и ситуациями. В рамках этих отношений деструктивные импульсы ребенка направляются про-

тив объекта. Сперва они проявляются им в фантазировании орально-садистических атак на материнскую грудь. Затем эти атаки трансформируются в фантазии нападения на тело матери, будь то стремление ребенка лишиться материнское тело всего его хорошего содержания (орально-садистские импульсы) или желание проникнуть внутрь его, чтобы контролировать изнутри (анально-садистские импульсы).

По мнению М. Кляйн ребенок может прибегать к *галлюцинаторному удовлетворению*, когда смягчается тревога, устраняется фрустрация и возникает чувство обладания идеальной грудью внутри себя. При этом может возникнуть такая ситуация, при которой галлюцинаторное удовлетворение сопровождается обособлением преследующей груди от груди идеализируемой, а переживания фрустрации – от переживаний удовлетворения. Подобное обособление рассматривалось М. Кляйн как связанное с процессом *отрицания*, крайние формы которого сопряжены с уничтожением любых фрустрирующих объектов, ведущим к ослаблению тревоги преследования.

Отрицание касается не только самого факта существования фрустрирующего объекта, но и ситуации фрустрации в целом. Оно охватывает также неприятные ощущения, проявляющиеся в результате фрустрации. Наконец, отрицание распространяется и на психическую реальность. Отрицание последней становится возможным благодаря сильному чувству всемогущества, являющемуся важной характеристикой ранней психики.

Помимо идеализации и отрицания к первым методам защиты ребенка от тревоги на ранней стадии его развития М. Кляйн относил также *расщепление, всемогущество, контроль над внешними и внутренними объектами*. Хотя все эти защиты препятствуют процессу интеграции, тем не менее они крайне важны для целостного развития Я, поскольку каждый раз облегчают тревогу ребенка. Отношение ребенка к частям тела матери, сосредоточенное в первую очередь на ее груди, постепенно сменяется отношением к ней как к личности.

В целом объектные отношения рассматривались М. Кляйн как формирующиеся под влиянием либидо и агрессии, любви и ненависти. Эти отношения наполнены как тревогой преследования, так и вновь обретенной уверенностью во всемогуществе, которое возникает на основе идеализации объекта. Наконец, именно с интроекцией целостных объектов ребенка она соотносила фундаментальные изменения в его объектных отношениях.

К этому следует добавить, что представления М. Кляйн об объектных отношениях оказали соответствующее влияние на становление и развитие теории объектных отношений, первоначально возникшей среди британских психоаналитиков, а позднее получившей признание у ряда других психоаналитиков, особенно латиноамериканских и части американских.

Важно также отметить и то обстоятельство, что размышления М. Кляйн об объектных отношениях сопровождались полемикой с теми представителями теории объектных отношений, которые предпринимали шаги по ее развитию. Так, она сочла необходимым подчеркнуть принципиальные, на ее взгляд, различия между собственными взглядами и идеями Р. Д. Фейрберна, выраженными в его работах «Пересмотренная психопатология психозов и неврозов» (1941), «Внутрипсихическая структура в понятиях теории объектных отношений» (1944), «Объектные отношения и динамическая структура психики» (1946).

Согласившись с выделением Р. Д. Фейрберном «шизоидной позиции», представляющей собой часть нормального развития и являющейся основой возникновения шизоидных и шизофренических заболеваний, М. Кляйн в то же время отметила, что в отличие от данного аналитика, подходившего к исследованию объекта с точки зрения развития Я, она акцентировала внимание на модификации ранних тревог. Кроме того, она не разделяла мнения Р. Д. Фейрберна, в соответствии с которым интернализированным является прежде всего «плохой» объект, а придерживалась взглядов, согласно которым интроецированная «хорошая» грудь образует одну из важных частей Я.

### **Младенческая депрессивная позиция**

По мнению М. Кляйн возникающие у младенца страхи преследования, включая страх преследования «плохой» грудью матери, страх быть отравленным и съеденным, играют важную роль в развитии паранойи и шизофрении. Широко распространенные в период первых нескольких месяцев жизни, эти феномены позднее обнаруживаются в симптоматической картине шизофрении. Подобные состояния в ранний период жизни первоначально были названы М. Кляйн «фазой преследования», затем – «параноидной позицией» и, наконец, «параноидно-шизоидной позицией». Последний термин был использован ею как некий синтез взглядов Р. Д. Фейрберна, писавшего о «шизоидной позиции», с ее собственными ранними представлениями.

Если страхи преследования слишком сильны, то ребенок не в состоянии преодолеть параноидно-шизоидную позицию. В дальнейшем эта позиция перерастает в депрессивную, способствующую развитию признаков маниакально-депрессивных расстройств. Словом, как считала М. Кляйн, *депрессивная позиция играет центральную роль в раннем детском развитии*, хотя последствия преодоления ее зависят от успешности преодоления предшествующей ей фазы, т. е. параноидно-шизоидной позиции.

Размышляя о параноидно-шизоидной и депрессивной позициях, М. Кляйн исходила из того, что между ними не может быть проведена



четкая демаркационная линия. Между этими позициями всегда имеются некоторые колебания, что является частью нормального развития. Другое дело, что «преодоление параноидно-шизоидной и депрессивной позиций, происходящее в течение первых лет детства, играет существенно важную роль в инфантильном неврозе» [10, с. 449].

Следует иметь в виду, что говоря о параноидной и депрессивной фазах развития ребенка, М. Кляйн предпочла использовать термин «позиция». Этот термин представлялся ей наиболее адекватно отражающим существо дела, связанного не с наличием какой-то обособленной ступени инфантильного развития, а в ряде случаев с позднейшей жизнью человека. Соответствующие группировки тревог и защит рассматривались ею как впервые появляющиеся на самых ранних стадиях развития. Однако они воспринимались ею как не ограничивающиеся их пределами, а вновь и вновь возникающие в течение первых лет жизни, а при определенных обстоятельствах, и в ходе всей последующей жизни.

В представлении М. Кляйн эмоциональное развитие ребенка осуществляется следующим образом.

Новорожденный младенец «страдает от тревоги преследования, которую пробуждают процесс рождения и утрата внутриутробного состояния» [11, с. 343]. В течение первых нескольких месяцев жизни возможные состояния интеграции у ребенка весьма кратковременны. На передний план выходят не достижения интеграции, а скорее страх преследования, депрессивная тревога, процессы расщепления. В дальнейшем с прогрессом в интеграции и синтезе противоположных эмоций по отношению к одному объекту происходит фактическое ослабление тревоги, что служит предпосылкой для нормального развития. Можно сказать, что возбуждатель страха преследования подкрепляет шизоидный механизм, ведущий к расщеплению ребенком себя и объекта, в то время как хорошее переживание укрепляет доверие к хорошим объектам, способствует интеграции Я и синтезу объекта.

Первоначально (в первые три-четыре месяца жизни) объектное отношение ребенка к матери является отношением к частичному объекту, на который переносятся орально-либидозные и орально-деструктивные импульсы. В возрасте 4–6 месяцев происходят изменения в эмоциональном развитии ребенка, включая укрепление его отношения к матери как к личности. По мере того, как он оказывается способным воспринимать и интроецировать свою мать *в качестве не частичного, а целостного объекта*, происходит усиление идентификации с ней. У ребенка меняется отношение не только к матери, но в какой-то степени к отцу и другим людям. По мере того, как у него появляется способность интроецировать мать и отца в качестве целостных объектов, что предполагает осуществление

некоторой интеграции, на передний план начинает выступать *депрессивная позиция*.

Сближение «хороших» и «плохих», любимых и ненавидимых объектов в психике ребенка сопровождается стремлением к ослаблению противоречий между внешними и внутренними образами. Развертывается тенденция к установлению согласованности между расщепленными частями Я. Вместе с тем процессы интеграции и синтеза приводят к усилению конфликта между любовью и ненавистью. Амбивалентность начинает переживаться ребенком уже по отношению не к частичным, а к целым объектам. У него возрастает способность к осознанию усиливающейся конфликтности психической реальности. Возникает депрессивная позиция, в рамках которой ранние способы защиты (идеализация, отрицание, расщепление, контроль над внешними и внутренними объектами) начинают использоваться для борьбы с депрессивной тревогой и в конечном счете образуют маниакальную защиту, способную привести ребенка к регрессии, т. е. к параноидально-шизоидной позиции, характеризующейся ростом тревоги преследования.

Подобная регрессия может быть причиной серьезных нарушений в раннем развитии ребенка, ведущих к возникновению некоторых форм шизофренических заболеваний. *Неудача в преодолении младенческой депрессивной позиции может обернуться также маниакально-депрессивным расстройством*. Не исключены и тяжелые неврозы. В свете возможности возникновения подобного рода последствий М.Кляйн высказала свое твердое убеждение в центральном значении депрессивной позиции для первого года развития ребенка.

Неспособность ребенка преодолеть депрессивную тревогу ведет к задержке развития его способности любить, нарушению структуры формирующихся объектных отношений, торможению его фантазийной жизни. В конечном счете в целом ряде своих работ М.Кляйн не только выдвинула, но и отстаивала положение, гласящее о том, что «чрезмерная тревога преследования и чрезмерная депрессивная тревога, присутствующие в психических процессах младенца, способны сыграть решающую роль в психогенезе душевных расстройств» [12, с. 384].

Может создаться впечатление, что в размышлениях М.Кляйн депрессивная позиция отождествляется исключительно с различного рода психическими расстройствами. Однако в действительности это не так. Специфика ее взглядов на развитие ребенка состояла в том, что депрессивная позиция рассматривалась не только в негативном, но и в позитивном ракурсе. Наличие депрессивной тревоги воспринималось ею в плане того, что осуществляемый Я контроль над объектами и импульсами был направлен на предотвращение фрустрации, агрессии и недопущение депрессив-

ной тревоги как таковой. Ранее используемые методы расщепления оказывались таковыми, что выступали защитой от депрессивной тревоги. Превью искаженный образ родителей (идеализированный или всееляющий ужас) стал восприниматься более реалистически. По мере того как у ребенка появляется ощущение, что его деструктивные импульсы и фантазии направлены против целостного объекта, происходит нарастание чувства вины и стремления восстановить поврежденный любимый объект. Словом, в психике ребенка закладывается фундамент для нормального развития.

Если в предшествующий период развития ребенок был способен формировать «хорошие» объекты, и этот процесс не сопровождался избыточной тревогой преследования и расщепления, то в дальнейшем тревога преследования и шизоидные механизмы ослабевают, в результате чего он оказывается способным интроецировать целостные объекты и переводить их во внутренний план. В этом случае происходит преодоление депрессивной позиции. Если ребенку не удастся справиться с тяжелыми ситуациями тревоги, то на стадии депрессивной позиции возможна сильная регрессия к параноидно-шизоидной позиции, что может, по выражению М. Кляйн, «воспрепятствовать интроекции целостных объектов и сильно повлиять на развитие как в течение первого года, так и в продолжение всего детства» [13, с. 312].

Согласно М. Кляйн, фундаментальные шаги в преодолении депрессивной позиции совершаются ребенком в то время, когда он формирует целостные объекты, т.е. в течение второй половины первого года. Однако нормой является завершение инфантильных неврозов в возрасте около пяти лет.

В целом депрессивная позиция рассматривалась М. Кляйн в качестве важной составляющей нормального эмоционального развития. Другое дело, что способы, благодаря которым ребенок справляется со своими тревогами и эмоциями, а также используемые им защиты, оказываются своего рода индикаторами нормального или патологического течения развития.

На основании гипотезы о младенческой депрессивной позиции М. Кляйн пришла к пониманию сложности ранних процессов и переживаний, оказывающих существенное влияние на эмоциональную жизнь ребенка. Исходя из данной гипотезы, она попыталась пролить свет на этиологию психических расстройств и высказала соображение, в соответствии с которым имеется тесная связь между инфантильной депрессивной позицией и феноменами скорби, меланхолии. В частности, скорбь рассматривалась ею как включающая в себя повторение эмоциональных ситуаций, пережитых ребенком в депрессивной позиции.

## Тревога и вина

В понимании проблем тревоги и вины М. Кляйн отталкивалась от психоаналитических идей, высказанных З. Фрейдом и К. Абрахамом. С одной стороны, ее привлекла точка зрения З. Фрейда, в соответствии с которой наиболее раннее проявление тревоги у ребенка связано с его переживаниями чувства опасности по поводу того, что младенческая потребность может оказаться неудовлетворенной из-за «отсутствия» матери. С другой стороны, ей импонировали взгляды К. Абрахама, который одним из первых среди психоаналитиков установил тесную связь между тревогой, виной и каннибалистскими желаниями ребенка.

Отталкиваясь от этих идей и анализируя инфантильные ситуации тревоги, М. Кляйн выдвинула ряд положений, углубляющих предшествующие психоаналитические представления как о вине, так и о тревоге. В частности, она высказала свое убеждение в том, что *для возникновения тревоги имеют исключительно важное значение те садистические импульсы и фантазии, которые наблюдаются у маленьких детей*. Она также пришла к пониманию того, что ранние процессы интроекции и проекции приводят к образованию у ребенка как хороших, так и пугающих объектов, представляющихся ему в свете собственных агрессивных импульсов и фантазий. «К происходящей отсюда тревоге примешивается вина, обусловленная переживаниями младенца по поводу собственной враждебности к своему первому, как внешнему, так и переведенному во внутренний план, объекту» [14, с. 398].

На ранней стадии своей исследовательской и терапевтической деятельности М. Кляйн пришла к заключению, что наиболее ранние защиты ребенка при нормальном и патологическом развитии направлены против тревоги, возникающей вследствие переживания младенцем агрессивных импульсов и фантазий. В дальнейшем она обратилась к гипотезе З. Фрейда о борьбе между инстинктами жизни и смерти, которая в применении к клиническому материалу привела ее к выдвижению предположения о том, что возникновение тревоги связано с опасностью, которой подвергает организм инстинкт смерти.

М. Кляйн утверждала, что возбуждаемые страхом уничтожения и смерти опасности являются первичной причиной тревоги. При этом она исходила из того, что поскольку противостояние инстинктов жизни и смерти не прекращается на протяжении всей жизни человека, то, следовательно, данный источник страха никогда не устраняется и является постоянным фактором во всех ситуациях тревоги.

С точки зрения М. Кляйн, страх перед уничтожением возникает на самой ранней стадии жизни ребенка. Младенец проецирует собственные агрессивные импульсы на материнскую грудь, в результате чего эта

грудь и сама мать становятся в его представлении пожирающим объектом. В дальнейшем этот страх распространяется на отцовский пенис и на самого отца. Воспринимаемые ребенком опасные внутренние объекты становятся представителями инстинкта смерти.

В процессе проекции и интроекции, когда формируется двойственное отношение к объекту (материнской груди), у ребенка возникает тревога преследования «плохой» грудью. Если тревога преследования становится довольно сильной, то происходит более обширное расщепление Я, в результате чего оно оказывается неспособным интегрировать себя и синтезировать чувства ребенка к объекту. Тревога преследования и расщепление, в том числе расщепление груди на два объекта (хороший и плохой), порождают состояние дезинтеграции. Если хорошее переживание укрепляет доверие ребенка к хорошим объектам, то каждый возбудитель страха преследования подкрепляет шизоидный механизм, в результате чего нарастают болезненные эмоции депрессивной тревоги и вины. Эта тревога и вина постепенно фокусируются на матери и интенсифицируются.

Согласно М. Кляйн депрессивная тревога может быть связана с переживанием ребенка по поводу его враждебности по отношению к хорошей матери, т.е. обусловлена чувством вины. Эта тревога сопряжена со страхом потерять «хорошую» мать из-за направленных на нее агрессивных импульсов. Что касается тревоги преследования, то она может быть связана с тем, что ребенок боится возможности превращения матери в «плохую», деструктивную. Обе формы тревоги способны стать источником формирования фобий ребенка в возрасте трех-четырёх месяцев.

В представлении М. Кляйн в течение первого года жизни ребенка осуществляется такое развитие, частью которого являются процессы, ведущие к модификации депрессивной тревоги вообще и тревоги преследования в частности. Тревога ребенка первоначально сосредоточивается на родителях, находит свое выражение в ранних фобиях, оказывает существенное влияние на его либидозное развитие. Она приводит к фиксации на прегенитальных стадиях и вызывает регрессию. В то же время тревога стимулирует либидозное развитие.

Рост силы генитального либидо способствует ослаблению тревоги. В процессе ослабления оральных, анальных и уретральных тенденций и достижения примата генитальной зоны ребенок приобретает способность надежно организовывать хорошие объекты в своем внутреннем мире. Он также начинает развивать стабильные отношения к своим родителям, что ведет к постепенному преодолению тревоги.

М. Кляйн исходила из того, что по мере возникновения депрессивной тревоги (с наступлением депрессивной позиции) у ребенка наблюдается стремление к проекции, к направлению желаний, эмоций и вины

на новые объекты. Эти процессы являются движущей силой последующих сублимаций. Однако если по отношению к первому объекту опасности преобладают чувства обиды и ненависти, то они могут сохраниться и по отношению к объекту-заместителю.

Отталкиваясь от подобного понимания, М. Кляйн выдвинула предположение, в соответствии с которым наблюдающиеся на более поздних стадиях развития проявления тревоги и вины могут быть прослежены до наиболее ранних проявлений агрессии ребенка в отношении игрушек. В свою очередь существует еще более ранняя связь, проявляющаяся в отношении ребенка к материнской груди.

Я ребенка постепенно разворачивает свои защиты. На самой ранней стадии развития (шизоидно-параноидная позиция) тревоге противостоят такие защиты, как расщепление, всемогущество, отрицание. На следующей стадии развития (депрессивная позиция) защиты претерпевают изменения, характеризующиеся возрастающей способностью Я переносить тревогу. Усвоение навыков чистоплотности ослабляет чувство вины. В противоположность ранним формам расщепления, приводящим к состоянию дезинтеграции, наблюдаются процессы вытеснения, которые связаны с интеграцией. Выбор подвергающихся вытеснению влечений и фантазий зависит от возрастающей способности Я воспринимать внешние объекты и его способности к осуществлению синтеза внутри Сверх-Я.

Для М. Кляйн процесс интеграции и синтеза постоянно нарушается и не является основным. Развитие ребенка сопровождается постоянным взаимодействием между регрессией и движением вперед. Однако если тревога постепенно модифицируется, то прогресс будет преобладать над регрессом, а в ходе развития и преодоления младенческого невроза закладывается основа психической стабильности ребенка.

Возрастание интеграции вызывает изменения в природе тревоги. Когда любовь и ненависть в отношении к объекту оказываются более синтезированными, это ведет к возникновению депрессивных чувств и вины. Ненависть в какой-то степени смягчается любовью, что способствует изменению качеств эмоций по отношению к объекту. В то же время прогресс в интеграции и объектных отношениях позволяет Я развивать более эффективные, по сравнению с ранними стадиями развития, методы противодействия тревоге и деструктивным импульсам, ее порождающим.

Проведя различия между двумя формами тревоги (тревога преследования и депрессивная тревога), М. Кляйн тем самым попыталась установить более тесную связь между тревогой и виной. *Тревога преследования соотносилась ею с уничтожением Я, а депрессивная тревога – с переживаниями*

по поводу вреда, наносимого внутренним и внешним любимым объектам враждебностью субъекта. Именно последняя тревога рассматривалась М. Кляйн как связанная с виной.

С точки зрения М. Кляйн, депрессивная тревога и вина возникают вместе с интроекцией объекта как целого. Казалось бы, связь тревоги и вины должна была рассматриваться ею не столько на стадии возникновения параноидно-шизоидной позиции, сколько в период становления депрессивной позиции. Однако, несмотря на соотнесение вины с депрессивной тревогой, она полагала, что уже *на самой ранней стадии развития ребенка тревога и вина играют определенную роль в раннем объектном отношении младенца, связанном с его отношением к материнской груди.*

Как считала М. Кляйн, несмотря на расщепление как первого объекта (груди), так и чувств по отношению к нему, с самого начала жизни у младенца существует тенденция к самоинтеграции, стремлению синтезировать различные аспекты объекта. В стремлении к интеграции обнаруживается определенная мера синтеза любви и ненависти по отношению к частичному объекту. Именно это «служит истоком депрессивной тревоги, вины и желания восстановить поврежденный любимый объект — прежде всего хорошую грудь» [15, с. 411].

Сущность вины усматривалась М. Кляйн в переживаниях ребенком собственной враждебности по отношению к любимому объекту, в ощущении вреда, причиняемого этому объекту его агрессивными импульсами. Считая себя причиной подобного положения вещей, ребенок стремится возместить нанесенный им ущерб. Данное стремление возникает в результате вины, т. е. *тенденция к возмещению ущерба является не чем иным, как последствием чувства вины.*

Отщепленные и проецируемые деструктивные части ребенка могут ощущаться им как преследователи. Поскольку они ощущаются ребенком как представляющие опасность для любимого им объекта, то у него появляется чувство вины. Этот процесс проекции также подразумевает перекладывание чувства вины с себя на других людей. Причем, как замечала М. Кляйн, эта вина не уничтожается, а ощущается как бессознательная ответственность за тех людей, которые стали представителями агрессивной части ребенка.

Но является ли вина элементом депрессивной тревоги? Представляют ли они собой различные аспекты одного процесса, следует ли говорить о том, что вина является следствием тревоги или, напротив, тревога — это следствие вины?

Для М. Кляйн это были такие вопросы, однозначный ответ на которые представлял значительную трудность. Во всяком случае она признавалась в том, что до тех пор, пока у нее нет какого-либо определенного

ответа на данные вопросы, она вынуждена придерживаться предположения, в соответствии с которым *депрессивная тревога, вина и стремление к возмещению нанесенного ущерба часто переживаются одновременно*. Ей также представлялось, что отмеченные три аспекта (депрессивная тревога, вина и стремление к возмещению нанесенного ущерба) переживаются только в том случае, если чувство любви по отношению к объекту преобладает над деструктивными импульсами.

В целом осмысление проблем тревоги и вины осуществлялось М. Кляйн под углом зрения тех ее первичных наработок, в которых инфантильная тревога соотносилась с ролью агрессии в деструктивных проявлениях ребенка. В дальнейшем, в частности, в работе «Ранние стадии Эдипова конфликта» (1927) она выдвинула предположение о том, что тревога и вина возникают в течение первого года жизни ребенка как при нормальном, так и при патологическом его развитии. При этом возникновение тревоги и вины соотносилось ею непосредственно с процессами проекции и интроекции, с ранними стадиями развития Сверх-Я. В более поздних работах причину возникновения тревоги и вины М. Кляйн усматривала в наличии взаимодействия между агрессией и либидо, инстинктом жизни и инстинктом смерти.

При рассмотрении связей между тревогой и виной М. Кляйн пришла к *следующим выводам*.

*Во-первых*, действующий внутри организма инстинкт смерти дает начало возникновению тревоги.

*Во-вторых*, это действие ощущается как страх уничтожения и приобретает форму тревоги преследования.

*В-третьих*, страх перед деструктивными импульсами прикрепляется к объекту и переживается как тревога перед сверхмощным и неконтролируемым объектом.

*В-четвертых*, важным источником первичной тревоги является также травма рождения и фрустрация телесных потребностей.

*В-пятых*, с депрессивной тревогой тесно связана вина, возникающая в течение нескольких первых месяцев жизни и соотносящаяся с наиболее ранними стадиями развития Сверх-Я.

*В-шестых*, вина возникает не тогда, когда эдипов комплекс подходит к концу, как полагал З. Фрейд, а значительно раньше, поскольку является одним из факторов, с самого начала определяющих его течение.

*В-седьмых*, инфантильное чувство вины может распространяться на любой вред, причиненный любимому объекту, включая вред, источником которого был преследующий объект.

*В-восьмых*, вина приводит к возникновению тенденции, характеризующейся стремлением к возмещению нанесенного ущерба.



В конечном счете М. Кляйн высказала такие суждения, в соответствии с которыми тревога, чувство вины и депрессивные состояния являются неотъемлемыми элементами эмоциональной жизни ребенка. Они пронизывают ранние отношения ребенка к объектам, состоящим как из отношений к реальным людям, так и отношений к их представителям во внутреннем мире.

### Проективная и интроективная идентификации

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что у истоков теории объектных отношений лежали представления М. Кляйн о проективной и интроективной идентификациях. Именно ей принадлежала идея о такой психической деятельности ребенка на ранней стадии его развития, которая была ею названа «проективной идентификацией».

М. Кляйн исходила из того, что в своих фантазиях ребенок стремится овладеть внешними объектами, прежде всего своей матерью, посредством проекции. Он как бы делает эти объекты продолжением самого себя. Процессы, благодаря которым внешние объекты становятся представителями его Я, оказываются основой для идентификации через проекцию. Эти процессы как раз и получили у М. Кляйн название «проективной идентификации», которая имеет место, по ее мнению, уже в наиболее раннем отношении ребенка к груди матери и в целом *представляет собой окрашенную всемогуществом фантазию, в рамках которой субъект вкладывает в объект части самого себя, а потом идентифицируется с ними.*

По выражению М. Кляйн, развиваемые в фантазиях ребенка «вампирическое» сосание и опустошение груди прокладывают путь сперва в грудь, а затем и в тело матери. «Соответственно, проективная идентификация могла бы начаться одновременно с жадной орально-садистической интроекцией груди» [16, с. 229]. Стало быть, *идентификация посредством интроекции и идентификация посредством проекции оказываются такими процессами, которые взаимно дополняют друг друга.*

Итак, в представлении М. Кляйн ненависть ребенка по отношению к различным частям самого себя направляется на мать, что приводит к появлению специфических форм идентификации. Эти идентификации образуют прототип агрессивного объектного отношения. Для обозначения этих процессов М. Кляйн ввела термин «проективная идентификация». Тем самым она попыталась охарактеризовать начало ощущения младенцем своей матери в качестве некоего преследователя, когда проекция оказывается связанной с побуждением причинить вред матери и контролировать ее.

В психических расстройствах идентификация объектов с невидимыми частями собственной личности приводит к интенсификации ненависти,

направленной на других людей. Поглощение чрезмерным отщеплением и выбросом в окружающий мир частей самого себя сопровождается ослаблением и истощением личности.

По убеждению М. Кляйн *интроекция и проекция взаимодействуют с самого начала жизни*. Так, интроекция преследующего объекта в какой-то степени обусловлена проекцией деструктивных импульсов на данный объект. Поэтому можно говорить об устойчивом взаимодействии между страхом преследования, связанным с внешним и внутренним миром. Это такое взаимодействие, в котором *включенные в проективную идентификацию процессы играют существенную роль в жизни человека*.

Следует иметь в виду, что проецируются и выбрасываются вовне не только плохие части ребенка, но и его хорошие части. Основанная на этом типе проекции идентификация также оказывает жизненно важное влияние на объектные отношения. Так, проекция хороших чувств и хороших частей ребенка вовнутрь матери существенно важна для формирования у него способности развивать хорошие объектные отношения.

Другое дело, что если подобные проективные процессы слишком обширны, то хорошие части ребенка могут ощущаться как потерянные, что способно привести к ослаблению и истощению Я. Вследствие этого возможно перенесение соответствующих процессов на других людей, что ведет к сильной зависимости от внешних представителей собственных хороших частей, а также возникновение страха перед ощущением потери способности любить.

Проективная идентификация рассматривалась М. Кляйн в качестве существенного процесса развития ребенка. По ее выражению, процесс отщепления частей самости и проецирования их в другие объекты является «важным компонентом нормального развития, в той же мере, в которой он важен для формирования патологических объектных отношений» [17, с. 438].

Кроме того, она подчеркивала, что проективная идентификация является основой для целого ряда ситуаций тревоги и в то же время представляет собой защитный механизм. Проективная идентификация может служить агрессивному овладению объектом, средством избегания чувства обособленности от любимого объекта или способом коммуникации ребенка, что-то сообщающего о себе матери и проецирующего на нее свои чувства. Другое дело, что чрезмерная проективная идентификация, посредством которой отщепленные части себя проецируются на объект, может приводить к сильной спутанности между собой и объектом, что чревато грубыми нарушениями объектных отношений и ослаблением Я.

*Интроективная идентификация* — процесс, противоположный проективной идентификации. Он основывается на фантазиях об оральном

поглощении объекта, благодаря которому как раз и осуществляется идентификация. Из-за потребности обладать объектом интроективный процесс может оказаться более интенсивным по сравнению с проективным процессом.

Между проекцией и интроекцией наблюдается постоянное взаимодействие. С одной стороны, внешние опасности переживаются в свете внутренних опасностей, что в свою очередь приводит к усилению и интенсификации первых. С другой стороны, угрожающие извне опасности интенсифицируют постоянно существующие внутренние ситуации опасности.

Кроме того, проекция преимущественно враждебного внутреннего мира, подчиненного страхам преследования, приводит к интроекции, обратному восприятию враждебного внешнего мира, а интроекция искаженного враждебного внешнего мира подкрепляет проекцию враждебного внутреннего мира.

Наконец, интроекция может вызывать у ребенка ощущение такого проникновения окружающего мира вовнутрь, которое воспринимается им как возмездие за яростную проекцию, в результате чего возможны нарушения в процессе интроекции хороших объектов вследствие страха, что его тело и психика контролируются другими враждебно настроенными людьми.

По мнению М. Кляйн, проекция происходит из отклонения инстинкта смерти от его первоначального направления и помогает Я преодолеть тревогу посредством избавления от опасности, а также от всего плохого, что имеется в нем. Проекция отщепленных частей Самости внутрь других людей существенным образом влияет на объективные отношения и на личность человека в целом. Что касается интроекции, то благодаря интроецированию хороших объектов происходит защита Я от тревоги.

### **Инстинкты жизни и смерти**

Как известно, в 20-е гг. XX столетия З. Фрейд пересмотрел свои предыдущие представления о влечениях человека и выдвинул идею о существовании влечения к жизни и влечения к смерти. Данная идея вызвала неоднозначную реакцию у психоаналитиков того поколения, часть которых не восприняла метапсихические конструкции, связанные, в частности, с признанием влечения к смерти и инстинкта смерти. М. Кляйн была одним из немногих психоаналитиков, которые не только признали наличие инстинкта жизни и инстинкта смерти у человека, но и предприняли попытку дальнейшего осмысления данной проблематики.

В ее понимании деструктивные импульсы, олицетворяющие собой инстинкт смерти, являются первичным фактором, обуславливающим тре-

вогу ребенка. Опасности, возбуждаемые страхом уничтожения (смерти) — первичная причина тревоги. Младенческий опыт заставляет ребенка враждебно воспринимать окружающий мир, включая первый внешний объект, — материнскую грудь. Ребенок начинает ощущать исходящую от груди угрозу для жизни. Подобная фрустрация является реакцией на его собственные деструктивные импульсы, направленные на грудь. Такое проецирование ведет к отклонению инстинкта смерти вовне, а атакуемая материнская грудь оказывается представителем инстинкта смерти. По выражению М. Кляйн, «фрустрирующая (плохая) внешняя грудь благодаря работе механизма проекции становится олицетворением инстинкта смерти во внешнем мире» [18, с. 405].

Вместе с тем уже на первых стадиях развития ребенка интроецированная в ситуации удовлетворения «хорошая» грудь становится жизненно важной частью Я, укрепляющей способность к интеграции. Внутренняя «хорошая» грудь не только способствует обретению уверенности в борьбе с тревогой, но и оказывается представителем инстинкта жизни внутри психики ребенка. По выражению М. Кляйн, присутствие матери, укрепляющее либидозное отношение ребенка к ней, служит «опорой для инстинкта жизни в его борьбе с инстинктом смерти» [19, с. 335].

Когда тревога преследования и депрессивная тревога уменьшаются и модифицируются, то изменяется равновесие в слиянии влечения к жизни и влечения к смерти, в слиянии либидо и агрессии. Соответствующее изменение предполагает важные перемены в структуре Я и Сверх-Я. Так, тенденция Я интегрировать себя воспринималась М. Кляйн в качестве выражения инстинкта жизни, а интернализация «хорошей» и «плохой» (пожирающей) груди — в качестве образующих элементов ядра Сверх-Я в его хорошем и плохом аспектах.

Если в слиянии инстинкта жизни и инстинкта смерти первый берет верх над вторым, и соответственно либидо преобладает над агрессией, то «хорошая» грудь более прочно формируется в психике ребенка. Основной же источник душевных расстройств заключен в чрезмерности агрессивных импульсов, увеличивающих жадность ребенка и понижающих его способность к перенесению фрустрации.

М. Кляйн полагала, что *агрессия составляет часть наиболее раннего отношения ребенка к груди матери*. В этом смысле она разделяла позицию ее аналитика К. Абрахама, который выделил феномен «вампирического сосания». Но она была не согласна с его утверждением, что появление орально-садистских, деструктивных импульсов у ребенка имеет место только на стадии кусания, когда у ребенка прорезаются зубы. С ее точки зрения деструктивные импульсы у ребенка наиболее сильны на самых ранних этапах его жизни, когда у него проявляются орально-садистические наклонности,

связанные как со стремлением пожирать и вычерпывать материнскую грудь, так и с фантазиями пожирания и опустошения материнского тела.

Первоначально, в частности, в работе «Психоанализ детей» (1932) М.Кляйн писала о слиянии агрессивных импульсов, ведущем к возникновению «фазы максимального садизма». Она полагала, что агрессивные импульсы достигают своей высшей точки проявления в период доминирования тревоги преследования. Эта тревога стимулируется деструктивным инстинктом и оказывается постоянно подкрепляющейся благодаря проекции деструктивных импульсов на объект. Ее особенность состоит в том, что *тревога преследования усиливает ненависть и атаки на объекты, воспринимаемые и переживаемые ребенком в качестве преследователей.*

В дальнейшем, после выдвижения концепции депрессивной позиции, М.Кляйн высказала точку зрения, в соответствии с которой по мере развития объектных отношений между третьим и шестым месяцем жизни ребенка у него ослабевают деструктивные импульсы, тревога преследования, а на первый план выдвигается депрессивная тревога. Таким образом, если раньше она говорила о фазе максимального садизма, достигающей своего предела в середине первого года, то со временем она пришла к предположению, что эта фаза соответствует параноидно-шизоидной позиции, относящейся к первым трем месяцам жизни ребенка.

*Способность любить, сила жадности и защиты против жадности* — вот три взаимосвязанных фактора, которые представляют собой, по мнению М.Кляйн, «выражение определенных состояний слияния инстинктов жизни и смерти» [20, с. 382].

М.Кляйн исходила из предположения, что существует тесная связь между агрессией и либидо. Взаимодействие между ними представляет собой слияние и противоположность инстинкта жизни и инстинкта смерти. Один из аспектов такого взаимодействия связан с возможностью ослабления деструктивных импульсов посредством либидо. В результате непрекращающейся активности инстинкта смерти возникает тревога. Эта тревога в принципе неустранима. Однако она может быть нейтрализована благодаря мощи инстинкта жизни, что предполагает установление оптимального взаимодействия между либидо и агрессией.

В конечном счете М.Кляйн пришла к утверждению того, что время от времени повторяющийся опыт преодоления ненависти и враждебности, по сути дела преодоление инстинкта смерти инстинктом жизни, является решающим условием, необходимым для развития способности Я интегрировать себя и синтезировать противостоящие друг другу аспекты внутренних и внешних объектов. Более того, она полагала, что вызванная угрозой внутреннего инстинкта смерти первоначальная тревога может быть причиной того, почему Я действует с момента рождения ребенка.

### Классический психоанализ и кляйнианство

Было бы некорректно говорить о том, что в классическом психоанализе не затрагивался вопрос о тревоге, которую может переживать младенец в связи с тем или иным отношением к матери, что стало предметом особого внимания со стороны М. Кляйн. Известно, что в таких работах, как «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) и «Торможение, симптом и страх» (1926) З. Фрейд приводил свои размышления по поводу игры и переживаний ребенка, связанных с уходом матери. Он считал, что переживаемая маленьким ребенком тревога создает травматическую ситуацию, оборачивающуюся подчас ситуацией опасности, когда утрата любви становится решающим фактором, оказывающим влияние на развитие процесса тревоги.

В отличие от подобной точки зрения, М. Кляйн полагала, что маленький ребенок переживает по отношению к матери не только любовь, но и ненависть. Так, когда потребности ребенка оказываются неудовлетворенными ввиду отсутствия матери, он может ощущать это как следствие своих деструктивных импульсов, вследствие чего у него возникают тревога, включая тревогу преследования, и вина. Являющаяся основой депрессивной позиции, эта тревога преодолевается ребенком посредством различных игр, приносящих ему некоторое утешение.

Первые интроецированные объекты («хорошая» и «плохая» грудь) формируют ядро Сверх-Я, т.е. возникновение Сверх-Я происходит на более ранней стадии развития ребенка, по сравнению с тем, что утверждалось в классическом психоанализе. На этой стадии доминируют расщепление, всемогущество, отрицание и контроль над внешними и внутренними объектами. Возникшее Сверх-Я постепенно достраивается хорошими и плохими фигурами, интернализированными в любви и ненависти на различных этапах развития ребенка. Причем эмоциональное развитие ребенка, его отношение к объектам и развитие у него Сверх-Я с самого начала взаимодействуют между собой.

В свете этих представлений М. Кляйн по-иному рассматривала проблему вины. Если З. Фрейд соотносил вину со становлением эдипова комплекса, то в понимании М. Кляйн переживание вины имеет место на более раннем этапе развития ребенка, а именно в течение первых трех-четырех месяцев его жизни. В работе «Ранние стадии Эдипова конфликта» (1928) она высказала гипотезу о том, что суровость Сверх-Я в определенной степени обусловлена агрессией ребенка, проецируемой на Сверх-Я. Более того, она даже считала, что ее гипотеза была не только воспринята З. Фрейдом, но и нашла свое отражение в работе основателя психоанализа «Неудовлетворенность культурой» (1930), где содержались его раз-

мышления о чувстве вины, в котором преобладает подавляемая Сверх-Я агрессивность.

Известно, что З. Фрейд считал проблему страха одной из центральных для понимания как жизни человека в целом, так и возникновения его психических расстройств в частности. Пытаясь осмыслить данную проблему, он различал реальный и невротический страх. Первый вид страха он соотносил с объективной опасностью, угрожающей человеку со стороны внешних по отношению к нему объектов, второй — с неизвестной опасностью, угрожающей ему со стороны бессознательных влечений и находящей свое отражение в его субъективном состоянии.

Обращаясь к осмыслению проблемы тревоги, М. Кляйн приняла разделение З. Фрейда на объективный (реальный) и невротический страх. Вместе с тем она подчеркнула, что *с первых месяцев жизни ребенка существует устойчивое взаимодействие между объективной и невротической тревогой, между тревогой, обусловленной внешними и внутренними причинами, тревогой, относящейся к «внешней» матери, и тревогой, связанной с «внутренней» матерью*. При этом она исходила из того, что каждый младенец испытывает психотические по сути тревоги и что «инфантильный невроз — это нормальное средство для преодоления и уменьшения этих тревог» [21, с. 47].

С точки зрения М. Кляйн, даже у нормальной личности дающие начало тревоге внешние переживания активизируют тревогу, происходящую от внутриспсихических источников. Ни один человек не может оставить всецело свои старые ситуации тревоги и, следовательно, любая здоровая личность может столкнуться с невротическим заболеванием. Это означает, что взаимодействие между объективной тревогой и тревогой невротической в принципе аналогично взаимодействию между внешней реальностью и реальностью психической.

Подобное понимание тревожности младенца и взрослого человека предопределяло направленность терапии, которая, в понимании М. Кляйн, должна уменьшать тревогу пациента, вызванную деструктивными и преследующими внутренними объектами (родителями). Если это удастся осуществить, то уменьшается ненависть и другие тревоги, в результате чего пациент оказывается в состоянии пересмотреть свое отношение к родителям (живым или ушедшим из жизни), стать более терпимым к ним и в конечном счете преодолеть инфантильную депрессивную позицию, с которой ему не удалось справиться в детстве.

М. Кляйн проявила интерес к ранним источникам возникновения таких феноменов, как зависть и благодарность, что не было предметом специального рассмотрения в рамках классического психоанализа З. Фрейда. Правда, основатель психоанализа выдвинул концептуальное положение о наличии у девочки зависти к пенису, но М. Кляйн, считавшая открытие

З. Фрейдом зависти к пенису у женщин основным его вкладом в понимание зависти, рассматривала данную проблему под иным углом зрения.

В частности, она полагала, что корни женской зависти к пенису лежат в ранних отношениях с матерью и что зависть как таковая является орально-садистским и анально-садистским выражением деструктивных импульсов, имеющих конституциональную основу. В этом отношении ее позиция была близка к взглядам К. Абрахама о конституционном факторе, определяющем силу оральных импульсов. Другое дело, что, в отличие от К. Абрахама, она исходила из того, что зависть и враждебность возникают у ребенка на более ранней стадии его развития.

При осмыслении этих феноменов М. Кляйн пришла к выводу, что зависть — это «наиболее мощный фактор, подрывающий чувства любви и благодарности у самого их корня, поскольку она [зависть. — В. Л.] влияет на наиболее ранние из всех отношений, отношения с матерью» [22, с. 12]. Самым первым объектом зависти ребенка является, по ее мнению, кормящая грудь, поскольку он ощущает, что эта грудь обладает тем, в чем он нуждается. Все последующие формы зависти представлялись ей сосредоточенными уже не на груди, а на матери, вынашивающей в себе детей, рожаящей и способной вскармливать их. К последующим формам зависти относилась ею и зависть, проявляющаяся в ситуации переноса, когда пациент мог выражать недоброежелательность по отношению к успешной работе аналитика. Исходя из этого, она считала, что зависть и защиты от нее играют важную роль в негативной терапевтической реакции.

Кроме того, М. Кляйн полагала, что как у женщин, так и у мужчин зависть играет важную роль в желании избавиться от атрибутов противоположного пола и обладать соответствующими атрибутами своего пола или украсть их у родителей. Причем чувство мужчины, что он создал ребенка, оказывается противодействующим ранней детской зависти мальчика к материнской женственности.

Что касается феномена благодарности, то М. Кляйн связывала его в основном с чувством вины и в меньшей степени со способностью к любви. При этом она признавала существенные различия между чувством вины и благодарностью, имеющие место на самом глубоком уровне.

М. Кляйн пересмотрела представления З. Фрейда об эдиповом комплексе. В своих размышлениях о данном комплексе она исходила из того, что на ранней стадии развития младенца его депрессивные чувства и боязнь потерять мать становятся одним из толчков, определяющих его обращение к отцу. Депрессивная позиция и ранняя стадия эдипова комплекса оказываются не только находящимися в тесной связи друг с другом, но и одновременно развивающимися.



С точки зрения М.Кляйн, ранние эдипальные желания ребенка направлены как на частичные, так и на целостные объекты. По ее выражению, «желаемый и ненавидимый ребенком отцовский пенис существует для него не только как часть тела отца, но и одновременно ощущается им как существующий внутри материнского тела» [23, с. 316].

Ребенок может комбинировать родительские фигуры таким образом, что в его фантазиях мать содержит пенис отца или всего отца, а отец – грудь матери или всю мать. Такие фантазии способствуют изображению ребенком «женщины с пенисом». В результате переведения подобных образов во внутренний план ребенок образует комбинированные родительские фигуры внутри себя, что может служить основанием для возникновения психотической тревоги. В конечном счете *именно ядро инфантильных депрессивных эмоций активно участвует в становлении эдипова комплекса.*

Вместе с тем М.Кляйн полагала, что ранние стадии прямого (позитивного) и инвертированного (негативного) эдипова комплекса помогают ребенку преодолеть его депрессивную позицию, поскольку либидо и депрессивная тревога в некоторой степени отклоняются от матери, что стимулирует объективные отношения и ослабляет интенсивность депрессивных чувств. Эдипальные желания по отношению к родителям порождают конфликты, связанные с переживаниями по отношению к двум одновременно любимым и ненавидимым людям. Однако преодоление этих конфликтов является частью процесса модификации тревоги, охватывающей младенчество и первые годы жизни.

Таким образом, если, согласно З.Фрейд, эдипальная стадия развития соотносится приблизительно с пяти-шестилетним возрастом ребенка, то в представлении М.Кляйн ранняя стадия прямого или инвертированного эдипова комплекса приходится на возраст примерно около середины первого года. Причем ранние проявления эдипова комплекса соотносились ею со специфическим восприятием детьми обоего пола материнской груди.

Данная позиция была наглядно отражена в ее работе «Эдипов комплекс в свете ранних детских тревог» (1945), в которой, наряду с изложением клинического материала, было осуществлено сравнение собственных выводов относительно эдипова комплекса с соответствующими взглядами З.Фрейда. «По моему мнению, – писала М.Кляйн по этому поводу, – развитие эдипова комплекса начинается уже на первом году жизни и протекает у обоих полов в одном и том же направлении. Отношение к материнской груди является на этом этапе наиболее существенным фактором, детерминирующим весь последующий процесс эмоционального и сексуального развития. Поэтому я и делаю отношение к материнской груди отправным пунктом своего рассмотрения в последующем описании начальных стадий развития эдипова комплекса у детей обоих полов» [24, с. 116].

В клинической работе М. Кляйн исходила из того, что сопротивление пациентов, обнаруживаемое при анализе эдиповой ревности или враждебности, не достигает той интенсивности, с которой приходится сталкиваться при анализе зависти и ненависти к груди. Поэтому оказание помощи пациентам в прохождении через эти глубокие конфликты и страдания является наиболее эффективным средством повышения их стабильности и интеграции. Подобная помощь позволяет пациентам с помощью переноса установить хороший объект, укрепить любовь к нему и приобрести уверенность в себе.

Уже отмечалось, что, отталкиваясь от идей З. Фрейда об инстинктах жизни и смерти, М. Кляйн выдвинула предположение о том, что тревога связана с инстинктом смерти. Развивая дальше это предположение, она пришла к мысли, что *причины тревоги заключены в страхе смерти*. Если З. Фрейд полагал, что страх смерти следует рассматривать в качестве аналога страха кастрации, то М. Кляйн не только не согласилась с подобным утверждением основателя психоанализа, но и пришла к мысли о реально существующем бессознательном страхе перед уничтожением жизни. При этом она полагала, что страх смерти с самого начала входит в состав страха перед Сверх-Я, является составной частью страха кастрации и подкрепляет его, но не представляется «аналогичным» ему, как это виделось З. Фрейду.

Одна из целей классического психоанализа состояла в оказании помощи пациенту по осознанию его бессознательных влечений. В терминах структурной теории эта цель была емко выражена в формуле «Там, где было Оно, должно стать Я». Не отрицая значимости осознания бессознательного, М. Кляйн в то же время внесла свою корректировку в понимание задач и целей психоанализа.

Признав важность формирования объектных отношений в процессе развития ребенка, она пришла к выводу, что одна из существенных задач психоанализа состоит в том, чтобы в том случае, когда фундаментальные механизмы в отношениях между Я и Сверх-Я не имели в достаточной мере места в раннем развитии, дать пациенту возможность сделать это ретроспективно. Реализация данной задачи возможна, по ее представлению, только посредством анализа наиболее ранних стадий развития и обстоятельного анализа как позитивного, так и негативного переноса.

Известно, что З. Фрейд уделял значительное внимание анализу позитивного переноса, включая эротизированный перенос пациентов. В меньшей степени он обращал внимание на необходимость тщательной проработки негативного переноса. Это упущение было подмечено В. Райхом, который считал, что вслед за З. Фрейдом классически ориентированные психоаналитики или вообще не обращаются к рассмотрению латентного

негативного переноса, или стараются избегать его проявлений со стороны пациентов во время терапевтической деятельности.

Говоря о формировании в психике ребенка «хороших» и «плохих» объектов, М. Кляйн полагала, что в аналитической ситуации пациент может воспроизводить соответствующие объекты по отношению к аналитику и в нем самом. В состоянии переноса внешние и внутренние фигуры, воспринимаемые пациентом как хорошие и плохие, а также формирующие развитие Сверх-Я и объектных отношений, соотносятся с аналитиком. Стало быть, время от времени аналитик может выступать в качестве символа пугающей фигуры, и только таким образом может быть ослаблена и преодолена младенческая тревога преследования.

Если аналитик стремится подкрепить позитивный перенос, то он как бы автоматически избегает того, чтобы играть в психике пациента роль «плохого» объекта. Он будет интроецировать себя как «хороший» объект. Однако, как считала М. Кляйн, даже при всем том, что в ряде случаев вера в хороший объект может быть усилена и укреплена в достаточной степени, тем не менее психическое состояние пациента не обретет необходимой для выздоровления стабильности, поскольку он не окажется способным пережить тревогу, подозрение и ненависть, которые на ранних стадиях развития были связаны с опасными фигурами родителей. «И только в процессе анализа как негативного, так и позитивного переноса, в результате которого аналитик выступает то в роли хорошего, то в роли плохого объекта, любимой или ненавидимой фигуры, то вызывая восторг пациента, то рождая в нем страх, пациенту удастся проработать, а следовательно и модифицировать ранние стадии тревог, уменьшается расщепление между плохими и хорошими фигурами, они становятся более синтезированными, т. е. агрессия смягчается благодаря либидо. Иначе говоря, тревога преследования и депрессивная тревога, можно сказать, ослабляются в самом своем основании» [25, с. 336–337].

В понимании М. Кляйн анализ должен доходить до самых глубин. В этом случае зависть и страх зависти у пациента ослабляются, что приводит его к большей вере в конструктивные силы, в способность к любви. В результате анализа пациент может стать более терпимым к собственным ограничениям. У него будет иметь место улучшение объектных отношений и более ясное восприятие внутренней и внешней реальности. В соответствии со способностью к стабильному установлению хорошего объекта у пациента возрастает и способность к творчеству.

Словом, надежда на оказание помощи пациентам основывается на анализе того, какие ранние нарушения оказали влияние на развитие человека. Если в процессе анализа более интегрированное Я окажется способным к переживанию вины и ответственности, что не переносилось

## ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ШКОЛА М. КЛЯЙН

в детстве, то ненависть человека смягчится любовью, а сопутствующие деструктивным импульсам жадность и зависть утратят свою силу.

В целом, отталкиваясь от идей классического психоанализа и углубляя психоаналитические представления о психическом развитии ребенка, возникновении у него внутренних объектов и тревожных состояний, М. Кляйн способствовала расширению горизонта психоаналитического видения механизмов функционирования бессознательного. Как заметила одна из приверженцев ее идей Дж. Райвори, «Фрейд открыл бессознательную душу человека, Кляйн же исследовала наиболее отдаленные ее уголки» [26, с. 39].

Заслуга М. Кляйн в развитии теории и практики психоанализа состояла также в том, что она способствовала выдвиганию теории объектных отношений, поддержанной рядом психоаналитиков в середине XX в. и получившей распространение в современном психоаналитическом движении.

## ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ ОБЪЕКТНЫХ ОТНОШЕНИЙ

(М. БАЛИНТ, Д. ВИННИКОТТ,  
Р. ФЕЙРБЕЙРН)

### **Микаэл Балинт**

Микаэл Балинт — венгерский психоаналитик, один из представителей британской школы психоанализа. Родился 3 декабря 1896 г. в Будапеште в семье практикующего врача. В 1914 г. начал изучать медицину в Будапеште, получил медицинское образование, став доктором медицины в 1920 г. Будучи студентом, прочитал некоторые работы З. Фрейда, включая «Три очерка по теории сексуальности», после чего серьезно заинтересовался психоанализом. Переехав в Берлин, изучал философию, филологию, биохимию и одновременно углублял свои познания в области психоанализа. Вместе со своей первой женой А. Балинт прошел курс психоаналитического обучения у Г. Закса в Берлине, а позднее — у Ш. Ференци в Будапеште. В дальнейшем он не только развивал идеи Ш. Ференци, но и внес значительный вклад в подготовку и издание его работ на английском языке, способствовал тем самым освоению идейного наследия венгерского психоаналитика и приобщению к нему психоаналитиков из разных стран мира.

Свою работу в качестве психоаналитика М. Балинт начал в 1922 г. Два года спустя он стал доктором философии, а в 1926 г. — членом Венгерского психоаналитического общества. В 1927 г. провел первые психоаналитические семинары для практикующих врачей в Будапеште. В 1936 г. получил диплом по клинической медицине и психоневрологии. С 1935 по 1939 г. занимал пост директора Будапештского психоаналитического института.

В 1939 г. М. Балинт эмигрировал в Англию, где в 1944 г. стал лицензиатом Королевского колледжа врачей и Королевского колледжа хирургов в Эдинбурге, а в 1945 г. получил степень магистра психологии в университете Манчестера. В дискуссиях, развернувшихся в 40-х гг. XX столетия в Англии между психоаналитиками – приверженцами А. Фрейд и М. Кляйн, он занял нейтральную позицию, со временем превратившуюся в третью, независимую группу Британского психоаналитического общества. С 1950 по 1953 г. М. Балинт был научным секретарем Британского психоаналитического общества. Работал консультантом-психиатром в Тэвистонской клинике в Лондоне. В 1955 г. стал президентом медицинского отделения Британского общества психологов.

В 1956 г. М. Балинт вместе со своей второй женой Энид (первая его жена, психоаналитик Алиса Балинт, умерла в 1939 г., несколько месяцев спустя после эмиграции в Англию) начинает проводить Лондонские учебные семинары для врачей, консультантов и социальных работников. Эти семинары привлекли к себе внимание ряда психоаналитиков и впоследствии были названы «балинтовскими группами».

В 1957 г. М. Балинт стал профессором психиатрии в медицинском колледже медицины при университете Цинциннати (США), в 1966 г. – руководил учебными семинарами отделения психиатрической медицины при университетской клинике в Лондоне, в 1968 г. – избран президентом Британского психоаналитического общества. Умер 31 декабря 1970 г. от сердечного приступа.

М. Балинт – автор ряда статей, включая «Психосексуальные параллели с биогенетическим законом» (1932), «Критика теории догенитальной организации либидо» (1935), «Эрос и Афродита» (1936), «Ранние стадии развития Я. Первичная объектная любовь» (1937), «Первичная любовь и терапевтическая техника» (1952). Он также является автором книг: «Проблемы удовольствия и поведения человека» (1956), «Врач, его пациент и болезнь» (1957), «Базисный дефект. Терапевтические аспекты регрессии» (1968) и др.

### **Объектные отношения и базисный дефект**

Первоначальный интерес М. Балинта к психоаналитическим идеям был обусловлен его знакомством с представлениями З. Фрейда об инфантильном развитии, нашедшими свое отражение в работе «Три очерка по теории сексуальности» (1905). Однако по мере освоения азов психоанализа и идейного наследия венгерского психоаналитика Ш. Ференци, он пришел к мысли, что психоаналитический подход к человеку с неизбежностью приводит к обнаружению объектных отношений, которые имеют

место в человеческой жизни вообще и восходят к тем первичным объектам, с которыми встречается ребенок уже на самых ранних этапах своего существования.

Обратив внимание на примитивные формы поведения и переживания человека, М. Балинт воспользовался идеей Ш. Ференци о так называемой «пассивной объектной любви». Эта идея состояла в признании цели сексуальной деятельности, относящейся к жизненно важной потребности ребенка и взрослого человека быть любимым. Отсюда возникала необходимость в учете и рассмотрении самых примитивных отношений к объекту любви. Однако в клинической деятельности приходилось сталкиваться с такими ситуациями, когда у пациентов в той или иной форме проявлялись не только спокойные ожидания любви со стороны окружения, способные привести к соответствующему удовлетворению, но и активные поиски контакта с другими людьми, включая психоаналитика.

Для М. Балинта стало очевидным, что идея Ш. Ференци о «пассивной объектной любви» не объясняет того многообразия поведения человека, с которым приходится сталкиваться как в реальной жизни, так и в аналитической ситуации. Поэтому вместо ранее принятого им термина «пассивная объектная любовь» он стал использовать понятие «*первичная объектная любовь*», которое во второй половине 30-х гг. XX столетия стало восприниматься им в плане признания «*первичных объектных отношений*» [1, с. 181].

Кроме того, феномен переноса, как он был рассмотрен З. Фрейдом, с необходимостью предполагал понимание того, что осуществляемое на пациента влияние в аналитическом процессе возможно только благодаря имеющим место объектным отношениям. Психоаналитическая техника, ранее имевшая целью преодоление сопротивлений пациента и осознание им его бессознательных процессов, претерпела определенные изменения, когда в центре внимания аналитика оказалось понимание и интерпретация деталей переноса пациента в виде объектных отношений. И тем не менее, как считал М. Балинт, между предложенной З. Фрейдом психоаналитической теорией и осуществляемой психоаналитиками клинической практикой имеет место существенный разрыв, когда в концептуальном плане внимание акцентируется на влечениях человека, а в терапевтической деятельности речь идет об объектных отношениях. Исходя из данного парадокса, он призвал к пересмотру психоаналитической теории под углом зрения уделения большего внимания развитию объектных отношений.

По мнению М. Балинта, описание событий и процессов исключительно с точки зрения индивида, т. е. в плане использования психоаналитиками таких понятий, как вытеснение, регрессия, интроекция, проекция и аналогичных им, в принципе является необходимым и корректным,

но тем не менее неполным, поскольку «любой невротический симптом означает также нарушение объектных отношений, а индивидуальные изменения — это только один из аспектов этого процесса» [2, с. 137]. Поэтому требуется разработка новой теории, дающей достоверное описание объектных отношений.

Попытки подобного рода были предприняты М. Кляйн, которая уделила значительное внимание развитию объектных отношений, в частности, рассмотрению эмоционального развития ребенка с точки зрения восприятия им частичных объектов, будь то «хорошая» или «плохая» материнская грудь. Однако, как считал М. Балинт, новая теория должна принимать во внимание не только специфику объектных отношений на ранних стадиях развития ребенка, но и *изменение объектных отношений в психоаналитической ситуации*, что предполагает обращение внимания как на перенос, так и на контрперенос. Она обязана учитывать то обстоятельство, что исследуемые психоаналитиком процессы происходят во взаимоотношениях между двумя индивидами, т. е. при постоянно развивающихся и изменяющихся объектных отношениях. Словом, *новая теория объектных отношений должна быть нацелена на понимание психологии двоих (пациента и аналитика), а не психологии одного человека (патологических форм у пациента), как это имело место в рамках классической психоаналитической теории.*

М. Балинт исходил из того, что даже в классическом варианте «отполированного зеркала» психоанализ имеет дело с объектными отношениями. Осуществляемые в ходе терапии изменения в психике пациента так или иначе инициируются событиями в сфере отношений между двумя персонами (пациентом и аналитиком), а не внутри одного из них. Другое дело, что описанные З. Фрейдом случаи из его практики касались пациентов, обладающих сильной структурой Я, в результате чего они могли как-то справляться с напряжениями, вызванными интерпретацией со стороны психоаналитика.

Признание объектных отношений в качестве существенного элемента аналитического процесса вело к переосмыслению тех дискуссий, которые велись среди психоаналитиков по поводу исключительной важности эдипальной или доэдипальных стадий развития ребенка и соответствующей проработке в аналитической терапии. З. Фрейд акцентировал основное внимание на эдиповом комплексе, в то время как М. Кляйн и ее сторонники сосредоточились в своих исследованиях и терапевтических разработках на доэдипальных отношениях. М. Балинт предложил сохранить термины «эдипов период» и «эдипов конфликт», но при этом заметил, что эдипальные и доэдипальные переживания происходят в рамках тройственных отношений, когда наряду с субъектом существуют два параллельных объекта. Поэтому более целесообразно, на его взгляд, говорить



не о доэдиповом уровне, а о более примитивном уровне *базисного дефекта*, который характеризуется именно как дефект, а не как позиция, ситуация, конфликт, комплекс или расщепление.

*Базисный дефект* — это «дефект базальной структуры личности, нечто похожее на изъян или шрам» [3, с. 120]. Большинство пациентов неспособны рассказать о своем изъяне или дефекте, который находится в них самих. Однако они могут выразить это в своих фантазиях о совершенном партнере, совершенной гармонии с окружением, безмятежном счастье, удовлетворенности самим собой и своим миром или, напротив, в утверждениях о чувствах разочарования в других людях и мире в целом.

В процессе аналитической терапии подчас приходится иметь дело, по выражению М. Балинта, с «ребенком в пациенте» в возрасте базисного дефекта, что приводит к возникновению пропасти между аналитиком и пациентом, не способным говорить на языке взрослых людей. Одной из задач терапии как раз и является преодоление данной пропасти, разделяющей аналитика и пациента, регрессировавшего на уровень базисного дефекта.

В понимании М. Балинта уровень базисного дефекта связан со следующими особенностями:

- на этом уровне отсутствует третья персона, и все происходящее на нем осуществляется в рамках отношений между двумя персонами;
- соответствующие двухсторонние отношения существенно отличаются от человеческих отношений эдипова уровня;
- природа действующего на этом уровне динамического фактора отличается от природы конфликта, свойственного эдиповой стадии развития;
- тот язык (язык взрослых людей), который использовался при описании эдипальных и доэдипальных конфликтов, на уровне базисного дефекта оказывается или бесполезным при описании соответствующих процессов, или приводит к неверному пониманию их;
- складывающиеся на данном уровне примитивные отношения между двумя персонами являются первичными объектными отношениями;
- вмешивающаяся в эти отношения любая третья сторона оказывается не чем иным, как бременем, вызывающим невыносимое напряжение.

В процессе аналитической терапии приходится иметь дело не только с переживаниями пациента, обусловленными его эдиповым комплексом, но и с базисным дефектом, не связанным ни с влечением, ни с конфликтом. С точки зрения М. Балинта, базисный дефект — это своего рода изъян, нарушение в психическом аппарате, некий дефицит, который должен быть восполнен. «Инстинктивная потребность может быть удовлетворена, конфликт может быть разрешен, базисный же дефект может

быть, по-видимому, просто исцелен при условии, что будут найдены недостающие ингредиенты; и даже в этом случае мы можем говорить только о том, что рана затянулась, а на ее месте образовался небольшой безболезненный шрам» [4, с. 36].

Базисный дефект невозможно уничтожить, разрешить или отменить. Его можно исцелить, после чего остается, по выражению М. Балинта, шрам. Это означает, что всегда можно отыскать свидетельство факта существования базисного дефекта в прошлом. Отголоском подобного положения является чувство скорби, связанное с отказом человека от надежды достичь совершенного идеала самого себя. Успешное лечение пациента предполагает принятие им наличия базисного дефекта и реалистическое отношение к данному факту.

Для описания процессов, приводящих к формированию базисного дефекта, М. Балинт использовал термины теории объектных отношений и считал, что эти процессы разворачиваются в рамках примитивных объектных отношений. При этом он исходил из того, что в аналитической ситуации имеют место отношения между двумя персонами и, следовательно, проявляется часть области базисного дефекта.

Что касается понимания психики человека вообще, то она рассматривалась им как состоящая из *трех областей*:

- *область эдипова конфликта* (область номер 3, в которой задействованы три персоны и типичная структура которой представлена трехсторонними отношениями, вовлеченностью субъекта и двух объектов);
- *область базисного дефекта* (область номер 2, в которой наличествуют только две персоны, превалирующей структурой являются отношения между ними, представляющиеся более примитивными, чем отношения, устанавливающиеся между взрослыми людьми);
- *область созидания* (область номер 1, в которой нет внешних объектов и объектных отношений, субъект предоставлен самому себе, и его главная забота состоит в том, чтобы создать нечто вне себя самого).

Апелляция к объектным отношениям с необходимостью подводила М. Балинта к осмыслению представлений З. Фрейда о первичном и вторичном нарциссизме.

В разделе, посвященном расхождению между классическим психоанализом и аналитической психологией К. Г. Юнга уже отмечалось то обстоятельство, как и почему основателю психоанализа пришлось вносить коррективы в первоначально выдвинутую им теорию влечений (сексуальные влечения и влечение Я), сопровождавшиеся его размышлениями о «Я-либидо» и «объект-либидо», о выборе объекта по «нарциссическому типу» и по «опорному типу», что нашло свое отражение в его работе «О нарциссизме» (1914). Подобные коррективы привели З. Фрейда к последую-

шему проведению различий между *первичным и вторичным нарциссизмом*, что воспринималось многими психоаналитиками в плане понимания объектных отношений как таких, которым предшествует некое первичное состояние абсолютного нарциссизма младенца.

В противоположность подобному пониманию М. Балинт выдвинул предположение, в соответствии с которым, *во-первых*, теория первичного нарциссизма является внутренне противоречивой, непродуктивной и, следовательно, нет никакой необходимости цепляться за нее, и, *во-вторых*, вместо данной теории следует придерживаться новой теории, отвечающей клинической работе с пациентами и соответствующей первичным отношениям с окружением. По сути дела, речь шла о выдвинутой М. Балинтом теории «первичной любви», основанной на утверждении, что имеющие место в жизни человека такие явления, как *ненависть и садизм, представляют собой вторичные феномены, являющиеся следствием его фрустрации*.

Теория «первичной любви» М. Балинта включала в себя представления об *окнофильской* и *филобатической* структурах мира. В рамках первой структуры младенец хотя и испытывает тревогу, но он прочно связан с появляющимися в его жизни объектами, воспринимаемыми им как комфортные и безопасные. В рамках второй структуры объекты полны угроз и вероломства, однако воспринимаются младенцем в качестве безопасных и благорасположенных.

*Окнофил* чувствует себя потерянным и подвергающимся опасности, когда нет соответствующих объектов, и тут же цепляется за них, когда они появляются. *Филобат* стремится поддержать самого себя и не рассчитывает на соответствующие объекты, которые или вообще не оказывают ему никакой помощи, или их помощь является незначительной.

Словом, М. Балинт выделил два типа примитивных объектных отношений:

- *окнофилию*, предполагающую наличие объекта в качестве жизненно необходимой поддержки;
- *филобатизм*, когда объекты представляются безличными и ненадежными, в результате чего предпочтение отдается безобъектному пространству.

Общей же чертой этих примитивных форм объектных отношений является то, что объект принимается в качестве чего-то само собой разумеющегося.

*К этому следует добавить, что М. Балинт признавал еще один тип объектных отношений, характеризующихся наиболее примитивной гармонической взаимосвязью между индивидом и окружением. Этот тип объектных отношений является первичным по сравнению с нарциссизмом, представляющим собой результат трений между индивидом и его окружением. Можно сказать, что последний тип объектных отношений соответствует тому, что*

в представлении М. Балинта является миром первичной любви, в котором не должно и не может быть никакого конфликта интересов между субъектом и окружением.

Объекты могут быть безразличными, фрустрирующими или приносящими удовлетворение. Важное значение для младенца имеют те объекты, которые М. Балинт назвал *первичными*. Отношения с первичными объектами или с их производными в более поздние периоды жизни представляют собой нечто более примитивное, чем отношение к чему-либо еще в мире. Хотя первичным объектом является прежде всего мать младенца, тем не менее подобные объекты могут представлять собой символы архаической матери в виде земли, воздуха или воды. При психоаналитическом лечении *аналитик тоже может выступать для пациента в качестве первичного объекта*.

Первичный объект и базисный дефект приобретают свою значимость в терапевтическом процессе тогда, когда психоаналитик сталкивается с регрессией пациента. С клинической точки зрения последняя может выступать в качестве защитного механизма, фактора патогенеза, сильной формы сопротивления или необходимого элемента аналитической терапии. Осмысливая подобное понимание регрессии, М. Балинт предложил концепцию *нового начала*, основанную на клинических признаках того, что он назвал *доброкачественной регрессией* в аналитической ситуации, в отличие от *злокачественной регрессии*, не способствующей изменениям пациента к лучшему.

Соответствующие представления о доброкачественной агрессии основывались на признании М. Балинтом *следующих положений*:

- предшествующий удовлетворению импульса рост напряжения ведет к появлению ярких симптомов, а достижение удовлетворения сопровождается переменой, когда возникает чувство успокоения, умиротворения, благополучия;
- имеет место фаза нового начала, где интенсивность удовлетворения не достигает уровня конечного удовольствия;
- происходящее в переносе, т. е. в объектных отношениях, новое начало приводит к изменению отношений между пациентом и объектами его любви или ненависти, что снижает уровень тревоги;
- новое начало приводит к изменению характера, а не к изменению Я, как это принято считать в классическом психоанализе;
- новое начало означает обратное движение к чему-то примитивному, к тому, что предшествовало нарушениям в развитии (регресс), но в то же время оно представляет собой открытие чего-то нового, способствует отысканию нового пути (прогресс).

В работе «Нервное возбуждение и регрессия» данное явление было названо М. Балинтом *регрессией ради прогресса*.

Регрессия в аналитической ситуации приводит к появлению желаний и просьб со стороны пациента. И если в рамках классического психоанализа неукоснительно действует правило абстиненции (отказ в удовлетворении желаний пациента), то новое понимание аналитического процесса соотносится с тем, что аналитик может позитивно ответить на возникшие запросы пациента, т. е. удовлетворить их. В такой позиции просматривалось явное влияние Ш. Ференци, который в свое время предлагал «активный анализ» и метод «изнеживания», предполагающий установку на удовлетворение некоторых желаний пациента, подобно тому, как заботливая мать удовлетворяет запросы ребенка.

Вместе с тем М. Балинт исходил из того, что удовлетворение возникших в аналитической ситуации желаний пациента не подменяет собой интерпретацию, а дополняет ее. Важно, что в фазе нового начала пациент получает помощь в освобождении от запутанных форм отношений с его объектами любви и ненависти, приходит к более простым и менее сковывающим его формам, т. е. к первичной объектной любви или первичным объектным отношениям.

Стало быть, в фазе нового начала в аналитической ситуации психоаналитик может взять на себя многие функции первичных объектов. Такова, согласно М. Балинту, *новая техника анализа, в соответствии с которой психоаналитик принимает желание пациента как часть терапевтического процесса и своим поведением или своими интерпретациями не пытается затормозить развитие событий*. «Он должен быть рядом, он должен быть уступчивым; он не должен оказывать чрезмерного сопротивления; он, конечно же, должен быть неуничтожимым и он должен дать возможность своим пациентам жить с ним в состоянии некоего гармоничного сочетания» [5, с. 183].

Позитивная сторона данной техники состоит в том, что по отношению к некоторым пациентам она действительно является эффективной, так как в фазе нового начала они покидают свой примитивный мир и происходит улучшение их психического состояния. Однако психоаналитику приходится иметь дело и с такими пациентами, когда удовлетворение их примитивных желаний сопровождается появлением новых желаний или притязаний, что приводит к злокачественной зависимости. За несбывшимися или нереалистичными ожиданиями таких пациентов следует нескончаемое страдание. Аналитик оказывается в такой трудной ситуации, когда ему становится сложно оказывать сопротивление возникшей у подобных пациентов зависимости. Все это может привести к такому исходу, при котором изменения будут ожидать во внешнем окружении (со стороны аналитика, попавшего во власть контрпереноса), а не во внутреннем мире пациента.

М. Балинт осознавал как позитивную, так и негативную стороны предложенной им техники анализа. Не случайно он провел различие не только

между доброкачественной и злокачественной формами регрессии, но и между *регрессией ради признания* (признание аналитиком внутренней жизни и индивидуальности пациента) и *регрессией ради удовольствия* (удовлетворение инстинктивных влечений пациента посредством действий, исходящих от аналитика как объекта аналитических отношений).

В целом М.Балинт пришел к мысли, что *регрессия является не только внутриспсихическим, но и межличностным феноменом*. Последний аспект регрессии имеет решающее значение в рамках аналитической терапии, поскольку проявление конкретной формы регрессии зависит не только от личности пациента и его заболевания, но и от объекта. Словом, регрессию следует рассматривать в качестве целостного симптома взаимодействия между пациентом и аналитиком. Причем это взаимодействие характеризуется тем, как аналитик узнает регрессию, как принимает ее и как именно отвечает на нее.

Осмысление проблемы регрессии в аналитической ситуации привело М.Балинта к рассмотрению вопроса о наиболее важных факторах психоаналитической терапии, к которым относятся интерпретация и объектные отношения, а также об исцеляющей силе отношений. Он исходил из того, что, *наряду с интерпретацией, важную часть терапевтической задачи составляют создание и поддержание реальных отношений с пациентами, особенно теми, кто находится в состоянии регрессии*. Ему представлялось, что терапевтическим эффектом обладают не только внутриспсихические процессы, но и межличностные отношения, т.е. объектные отношения, представляющие собой взаимодействие двух персон и основанные как на вербальных выражениях, так и на ощущении соответствующей атмосферы в отношениях.

Если психоаналитик готов рассматривать регрессию пациента в аналитическом процессе не через призму бессознательных влечений последнего, а под углом зрения объектных отношений, то перед ним возникает вопрос о том, какая форма объектных отношений будет адекватной и окажет терапевтический эффект на регрессировавшего пациента. Психоаналитики по-разному отвечали на подобный вопрос. В отличие от тех, кто придерживался классической установки на статус аналитика как зеркала, лишь отражающего переживания пациента, М.Балинт придерживался точки зрения, в соответствии с которой *аналитик должен принять потребность пациента в установлении объектных отношений и позволить ему создавать, а также поддерживать их в аналитической ситуации*. Что касается интерпретаций со стороны аналитика, то впоследствии они могут положить начало и способствовать терапевтической реорганизации отношений с реальностью.

Поскольку именно базисный дефект определяет, с точки зрения М.Балинта, доступные для пациента формы объектных отношений, то,

следовательно, задача терапии должна состоять в том, чтобы «погасить» эту активность путем создания условий, в которых базисный дефект мог бы «зарубцеваться». Это означает, что нужно позволить пациенту регрессировать к той форме объектных отношений, в которой возникло исходное состояние дефицита. По мере того, как пациент сможет отказаться от своих предшествующих реакций, обусловленных примитивными формами объектных отношений, можно будет создавать новые, более гибкие стратегии поведения, позволяющие ему не столько защищаться от реальности, сколько приспосабливаться к ней без излишнего противостояния и напряжения.

Говоря о терапевтической ценности регрессии, М. Балинт обратил внимание на три негативных аспекта предшествующей аналитической техники и в соответствии с ними предложил следующие рекомендации.

*Во-первых*, аналитику не стоит прибегать к интерпретациям всего и вся в качестве переноса, что подталкивает пациентов в окнофилический мир, где преобладают отношения зависимости. Кроме того, аналитик должен избегать фиксации на единственной форме объектных отношений, полезной в терапии других пациентов, и быть готовым перейти вместе со своим пациентом от окнофилического к филобатическому миру и даже к первичным примитивным отношениям.

*Во-вторых*, подчас аналитик должен позволить пациенту обращаться с собой, как с неким первичным объектом, позволить ему опереться на себя и не оказывать этому слишком сильного сопротивления, которое возможно лишь в степени, не препятствующей движению вперед.

*В-третьих*, аналитик должен избегать того, чтобы превращаться во всемогущую фигуру в глазах пациента. Его роль сводится к поддержанию регрессированного пациента, и его не должен беспокоить вопрос о сохранении четких границ между собой и пациентом.

Если принять эти идеи в качестве руководства к осуществлению аналитической терапии, то в этом случае проблема, связанная с допустимостью или запрещением удовлетворять желания и притязания регрессировавшего пациента, оказывается не такой неразрешимой, как это представляется психоаналитикам, слепо следующим правилу абстиненции. «На самом деле, — замечал М. Балинт, — проблема заключается не в том, удовлетворять ли потребности регрессировавшего пациента или фрустрировать его, а в том, какое влияние окажет реакция аналитика на отношения между ним и пациентом и какие это может иметь последствия для дальнейшего хода лечения» [6, с. 223–224].

В конечном счете цель аналитической терапии состоит в том, чтобы дать возможность пациенту принять самого себя таким, каков он есть, т. е. найти самого себя и поладить с собой. Необходимо позволить пациенту

обрести собственный путь в мир объектов, а не наставлять его на «истинный» путь при помощи нравоучительных интерпретаций. Аналитик лишь создает благоприятную среду, более подходящую ситуацию, а не предоставляет пациенту «первичную любовь», излишнее удовлетворение или защиту. Эти соображения могли бы служить, согласно М. Балинту, критерием при решении вопроса, удовлетворять ли какое-то конкретное желание пациента, идя ему навстречу, или оставлять его неудовлетворенным.

### **Дональд Винникотт**

Дональд Винникотт — английский педиатр, детский психиатр и психоаналитик. Родился в Плаймоуте (Англия) в 1896 г. в семье, принадлежащей состоятельному среднему классу. Был младшим из трех детей, рос в любви и заботе со стороны родителей и старших сестер. Рос послушным ребенком, но в возрасте девяти лет испачкал кляксами свои тетради и на год отложил сдачу экзаменов. Занимался различными видами спорта и был лучшим бегуном в школе. Решив стать врачом, начал изучение медицины в Кембридже, которое было прервано призывом в армию во время Первой мировой войны. В 1920 г. окончил Королевский медицинский колледж. В 1923 г. женился на Алисе Тэйлор и поступил на работу в качестве врача в больницу Педдингтон Грин в Лондоне. На протяжении последующих сорока лет работал в данной больнице и в детском Королевском госпитале, где имел дело почти с 60 тыс. детей, их родителями, бабушками и дедушками. На терапевтических сеансах в больнице Педдингтон Грин использовал разработанную им технику «игры в каракули».

Будучи педиатром, Д. Винникотт заинтересовался психоаналитическими идеями. В 1923 г. прошел анализ у английского психоаналитика Дж. Стречи, который был переводчиком работ З. Фрейда и подготовил английское 24-томное издание его трудов. В 1927 г. он был принят в Британское психоаналитическое общество, в 1934 г. получил квалификацию психоаналитика, работающего со взрослыми людьми, в 1935 г. — квалификацию детского психоаналитика. В дальнейшем он прошел личный анализ у Дж. Ривьер, обучался у Дж. Рикмана и М. Кляйн. В 1935 г. прочел на заседании Британского психоаналитического общества доклад «Маниакальная защита», который был опубликован лишь в 1958 г., когда его ученик М. Хан подготовил к публикации первый сборник работ своего учителя.

В начале своего психоаналитического обучения Д. Винникотт придерживался традиции кляйнинской школы. Однако со временем он переосмыслил ряд идей этой школы и выступил против ее радикализма в психоанализе, что нашло свое отражение, в частности, в его статье «Мое личное отношение к вкладу Мелани Кляйн в понимание ранних стадий



эмоционального развития» (1962). После раскола Британского психоаналитического общества на фрейдистов и кляйнианцев, он вошел в ту группу британских психоаналитиков, которые заняли независимую позицию в чем-то соглашаясь, а в чем-то расходясь с психоаналитическими концепциями А. Фрейд и М. Кляйн.

Во время второй мировой войны Д. Винникотт имел возможность работать с детьми, имеющими серьезные нарушения, обусловленные эвакуацией из Лондона, других городов и отрывом от своих семей. В качестве психиатра он был консультантом Правительственного эвакуационного проекта, что позволило глубже понять важную роль матери в жизни ребенка. В 1951 г. он вступил во второй брак, женившись на Кларе Бриттон, которая была социальным работником, имевшим психиатрическую подготовку, и с которой он сотрудничал в военные годы. После войны на протяжении более двух десятилетий Д. Винникотт работал в детском отделе Института психоанализа, читал лекции, вел частную практику. Дважды избирался президентом Британского психоаналитического общества, был членом ЮНЕСКО.

В своем поведении Д. Винникотт был естественным, живым, но непреклонным человеком, отстаивавшим свои взгляды и в то же время не навязывающим их никому. По свидетельству одного из его учеников, когда ему посоветовали прочесть книгу Л. Триллинга «Фрейд и кризис нашей культуры» (1955), он сложил руки перед лицом и мягко отказался от прочтения, произнеся буквально следующее: «Если мне будет скучно, я засну на первой же странице, а если интересно, то уже после первой страницы начну книгу переписывать». В преклонном возрасте Д. Винникотт ездил на велосипеде, закинув ноги на руль, а также водил автомобиль, подчас высунув голову через крышу и давя тростью на газ. Известен случай, когда 71-летнему Д. Винникотту полиция сделала предупреждение за своеобразный способ езды на велосипеде.

Он умер в Лондоне 28 января 1971 г.

Д. Винникотт — автор ряда статей, включая «Наблюдение за младенцами в стандартной ситуации» (1941), «Примитивное эмоциональное развитие» (1945), «Ненависть при контрпереносе» (1947), «Переходные объекты и переходный феномен» (1953), «Метапсихологические и клинические аспекты регрессии в рамках психоанализа» (1954), «Клинические разновидности переноса» (1955), «Способность к одиночеству» (1958), «Искажение Я в форме истинной и ложной Самости» (1960), «Зависимость при уходе за младенцами и детьми в психоаналитической ситуации» (1963), «Использование объекта» (1969), а также таких книг, как «Клинические заметки о нарушениях в детском возрасте» (1931), «Нормально любящая мать и ее ребенок» (1949), «Мать и ребенок» (1957), «От педиатрии

к психоанализу» (1958), «Ребенок, семья и внешний мир» (1964), «Семья и индивидуальное развитие» (1965), «Терапевтические консультации в детской психиатрии» (1971), «Игра и реальность» (1971), «“Пигля”: Отчет о психоаналитическом лечении маленькой девочки» (1977).

### **Переходный объект**

Исследуя связь ребенка с окружающим его миром, включая близких ему людей, особенно фигуру матери, многие психоаналитики стремились понять глубинные механизмы этой связи. Одни из них обращали большее внимание на окружающий мир и внешние объекты, предопределяющие организацию внутреннего опыта младенца. Другие делали больший акцент на собственных переживаниях ребенка и внутренних объектах, оказывающих воздействие на формирование его характера и установление той или иной связи с внешним миром. Третьи предпринимали усилия по раскрытию специфических особенностей формирования психики младенца в контексте его культурного и социального окружения, так или иначе сказывающихся на установлении особых связей, отношений и защит, характерных для ребенка на разных этапах его эмоционального и умственного развития.

Иную позицию занял Д. Винникотт. Он исходил из того, что если многие исследователи говорят о необходимости учета двойной характеристики ребенка (внешняя и внутренняя реальности), то в действительности существует реальная потребность в тройной характеристике. Речь идет о третьей части жизни ребенка и человека как такового, о той *промежуточной области опыта*, которая как бы расположена между внутренней реальностью и внешней жизнью.

Обратившись к осмыслению природы данной области опыта, Д. Винникотт выдвинул гипотезу о существовании «промежуточного состояния между неспособностью и растущей способностью младенца к осознанию и принятию реальности» [7, с. 187]. Он обратил особое внимание на доступную младенцу *иллюзию*, которая во взрослой жизни может стать частью искусства и религии или признаком сумасшествия. Тем самым он проявил интерес к той промежуточной зоне между субъективно воспринимаемым и объективно воспринимаемым, которая далеко не всегда попадала в поле зрения психоаналитиков и тем более становилась объектом специального исследования.

Психоаналитики подмечали то обстоятельство, что младенец может брать в рот не только некоторые части своего тела (палец руки или ноги), но и внешние объекты, будь то часть простыни или одеяла, кусочек материи или салфетки. При этом младенец может издавать различные звуки,

позволяющие допускать наличие у него различного рода переживаний. Обратившись к осмыслению подобного рода явлений, Д. Винникотт назвал их *переходными*, имеющими место у любого ребенка и становящимися жизненно важными для младенца при использовании во время отхода ко сну, а также в качестве защиты от какой-либо тревоги. Ребенок может также найти какой-то мягкий объект и пользоваться им по своему усмотрению и в этом случае такой «не-Я» объект становится тем, что Д. Винникотт назвал *переходным объектом*, который в дальнейшем может сохранять для него свою ценность и оставаться необходимым при подготовке ко сну, в одиночестве, при угрозе депрессии. У девочек переходным объектом становятся мягкие игрушки, а также те, с которыми можно играть в семью. Для мальчиков таковыми являются игрушки из твердых материалов.

Ребенок может относиться к переходному объекту с любовью и ненавистью. Этот объект может быть для ребенка источником тепла, но и подвергаться агрессии с его стороны. Переходный объект не возникает в самом ребенке, он появляется извне, хотя ребенок может воспринимать его по-иному. У здорового ребенка переходный объект не овнутряется, но сохраняет память о себе на долгие годы. Он теряет свое значение лишь постольку, поскольку распространяется по всей промежуточной области между внутренней психической реальностью и внешним миром.

Главной характеристикой переходных феноменов и переходных объектов являются, согласно Д. Винникотту, особенности установки наблюдателя. Это означает, что наблюдатель принимает позицию, в соответствии с которой он не оспаривает действия ребенка и не задает ему вопросы о том, сам ли ребенок создал соответствующий объект или тот уже существовал и был найден, обнаружен им. *Данный объект является символом единства ребенка и матери (или ее части)*. Этот символ находится в том времени и пространстве, где и когда мать в представлении ребенка переходит из состояния слияния с ним к тому, что переживается им в качестве воспринимаемого объекта.

*Переходный объект служит для ребенка символом частичного объекта*, в частности, — символом материнской груди для младенца. Важно то, что переходный объект не только имеет символическую ценность, но и является актуальным для младенца. Он не столько представляет собой реальную мать или ее грудь, сколько заменяет собой и то, и другое. По мнению Д. Винникотта, при использовании символики младенец понимает разницу между фантазией и фактом, между внутренними и внешними объектами, а также постепенно приобретает способность к допущению сходств и различий.

Д. Винникотт не рассматривал переходный объект в качестве «внутреннего объекта», т. е. того понятия, которое было введено в психоаналитическую литературу М. Кляйн. Для последней внутренний объект представлял

собой психическое понятие. В понимании Д. Винникотта *переходный объект, не будучи для младенца внешним объектом, являлся его собственностью*. Младенец может использовать переходный объект тогда, когда внутренний объект не слишком надоедает ему. Отсутствие внешнего объекта (матери, ее груди) или его плохие качества ведут к снижению значимости внутреннего объекта. Переходный объект тоже может утратить свое значение, но только после того, как внутренний объект перестает быть значимым для ребенка. Важно также иметь в виду, что, по выражению Д. Винникотта, в отличие от внутреннего объекта, переходный объект «никогда не находится под магическим контролем и, в отличие от реальной матери, не является источником внешнего контроля» [8, с. 195].

Представления Д. Винникотта о переходном объекте были восприняты многими психоаналитиками в качестве значительного вклада в развитие психологии объектных отношений. Однако не все исследователи полностью согласились с его позицией. В частности, член Британского психоаналитического общества Дж. Боулби (1907–1990), у которого сложились сложные отношения с представителями психоанализа в результате разработки им концепции привязанности ребенка, считал, что более строгим подходом к анализу роли неодушевленных предметов (переходных объектов в понимании Д. Винникотта) было бы рассмотрение их как предметов, «переадресованных» из-за недоступности естественного объекта привязанности. По его мнению, нет причин предполагать, что «так называемые переходные объекты играют какую-то особую роль в развитии ребенка» и целесообразнее было бы «называть их просто замещающими объектами» [9, с. 347–348].

Размышления Д. Винникотта о переходном объекте сопровождалось выдвижением идеи, в соответствии с которой любой объект, с которым ребенок вступает в отношения, создается им самим и является своего рода галлюцинацией. Точнее, находящийся под рукой ребенка предмет частично совпадает с галлюцинацией. Таким образом, открывается путь к способности ребенка использовать символы, в результате чего при нормальном развитии переходный объект становится первым символом. «Здесь символ одновременно является и галлюцинацией, и объективно воспринимаемой частью внешней реальности» [10, с. 394].

Осмысление проблемы переходного объекта соотносилось у Д. Винникотта также с рассмотрением феномена *иллюзии*. Он исходил из того, что посредством приспособления к потребностям младенца мать создает у последнего иллюзию, что ее грудь является его частью и находится под магическим контролем. Однако конечная цель матери состоит в постепенном разрушении иллюзии ребенка. Иными словами можно сказать, что ребенок с самого рождения сталкивается с проблемой взаимоотноше-

ний между объективно воспринимаемым и субъективно понятым. Важную роль в решении этой проблемы играет промежуточная область, т. е. доступная ребенку область созидания и восприятия, а также те переходные явления, которые представляют собой ранние стадии использования иллюзии.

Хотя после создания возможностей для появления иллюзии задачей матери является разрушение ее, тем не менее, как полагал Д. Винникотт, проблема иллюзии остается одной из главных человеческих проблем, которую ни один человек не в состоянии решить окончательно. Так, возникшие у ребенка иллюзии «во взрослой жизни являются неотъемлемыми составляющими искусства и религии, а также становятся признаком безумия, когда человек слишком сильно давит, “играет” на доверчивости других, побуждая признавать и разделять иллюзии, которые не являются их собственными» [11, с. 14].

По мнению Д. Винникотта никто не может освободиться от напряжения, обусловленного наличием внутренней и внешней реальности. Освобождение от данного напряжения обеспечивается промежуточной областью опыта, связанного с религией и искусством, той промежуточной областью, которая является продолжением области игры ребенка и которая в младенчестве необходима как первоначальная основа его взаимоотношений с внешним миром.

В целом размышления Д. Винникотта о переходных явлениях, переходном объекте и иллюзии сопровождались выдвиганием *следующих положений*:

- переходный объект заменяет материнскую грудь или объект первых взаимоотношений и предшествует появлению способности к проверке реальности;
- главной особенностью переходных явлений переходных объектов является парадокс и принятие парадокса, а именно то, что ребенок создает объект, который уже существовал в том месте раньше, ожидая своего создания и превращения в объект;
- переходные явления и переходные объекты относятся к области иллюзии, стоящей у истоков опыта;
- младенец получает иллюзию возможности сотворить мир и иллюзию того, что сотворенное и есть мир;
- мать позволяет младенцу иметь иллюзию, что объекты внешней реальности могут быть галлюцинациями и что отношение к ним должно быть таким же, как к галлюцинации;
- переходный объект может быть измененным, но сохраненным, износившимся, не удовлетворяющим и выброшенным, сохраненным матерью в качестве реликвий;

- промежуточная область опыта является относительно независимой от внутренней или внешней реальности и составляет основную часть опыта младенца, сохраняющуюся на протяжении всей жизни человека как сильное переживание, связанное с религией, искусством, миром фантазий, творческой научной деятельностью;
- в плане понимания важности переходного объекта для освоения ребенком промежуточного пространства между внутренним и внешним миром можно говорить о позитивном значении иллюзии;
- феномен перехода является нормальным, однако могут иметь место случаи психической патологии, выявляемые в процессе клинического изучения детей и взрослых людей.

Имеет смысл обратить внимание на следующее обстоятельство. Теория объектных отношений Д. Винникотта включала в себя представления как о переходном объекте, так и о «*субъективном объекте*». Представление о субъективном объекте соотносилось с пониманием того, что в процессе кормления младенца грудью ребенок мог стать грудью или матерью. Речь шла о том, что *объект в некотором смысле становился субъектом*. Термин «субъективный объект» как раз и использовался Д. Винникоттом для описания первого объекта, который еще не выделялся в качестве «не-Я».

Подобное представление позволило Д. Винникотту говорить об объектных отношениях женского начала в личности, связанных с материнской грудью и переживаниях идентичности, и об объектных отношениях мужского начала, предполагающих отделение ребенка от объекта, позволение объекту стать «не-Я». И хотя он считал важным достижением собственную разработку представлений о переходном объекте, тем не менее он признавал, что осмысление проблемы женского начала (груди) в контексте становления личности является даже более существенным в этом плане.

Что касается переходного объекта, то он, по выражению Д. Винникотта, демонстрирует способность матери так представить ребенку мир, чтобы он воспринимался им как его собственное творение. Мать или дает ребенку возможность почувствовать, что ее грудь — это и есть сам ребенок, или не делает этого.

Кроме того, осмысление проблемы субъективного объекта дало возможность Д. Винникотту рассматривать не только объектные отношения, но и применение объектов, т. е. осуществить *переход от самосозерцания и построения отношений к использованию объектов*. В его понимании «объектное отношение является опытом субъекта, который можно описать при помощи понятия “изолированный субъект”» [12, с. 449]. Но если речь идет о применении объекта, то, помимо принятия объективных отношений за некую данность, рассматриваются новые качества, затрагивающие природу поведения самого объекта. В этом случае использование объекта

предполагает прежде всего то, что он является реальным, а не нагромождением проекций. Иными словами, необходимо понимать *различие между отношением к объекту и его применением.*

Объектное отношение описывается с точки зрения субъекта, в то время как применение объекта — исходя из признания факта его существования независимо от субъекта. Д. Винникотт это понимал. Не случайно, наряду с исследованием феномена переходного объекта, он проявил особый интерес к явлению перехода от отношения к объекту к его применению. При этом он исходил из положения, в соответствии с которым, чтобы применять объект, у субъекта должна быть развита способность к этому, что является частью перехода к принципу реальности.

Для Д. Винникотта способность к применению объекта не является ни врожденной у человека, ни развивающейся внутри него. Скорее развитие этой способности связано с процессом взросления, зависящим от благоприятного социального окружения. Сначала возникают объектные отношения, затем субъект перемещает объект за пределы области своего всемогущества и только после этого имеет место применение его. *Переход от отношения к применению объекта означает то, что субъект разрушает его в своих фантазиях и, следовательно, он может использовать тот объект, который выживает.* «Другими словами, объекты выживают и тем самым дают субъекту возможность жить в мире объектов, так что ему не стоит отказываться от бесценной выгоды. Но цена всего этого — принятие разрушений, происходящих в бессознательных фантазиях, относительно объектных отношений» [13, с. 163].

Таким образом, с точки зрения Д. Винникотта на ранних стадиях эмоционального развития ребенка значимые для него объекты разрушаются (в фантазии), но *выживают, поскольку они реальны, и становятся для него реальными, поскольку разрушены.* Ребенок не разрушает материал проекции, т. е. субъективный объект, однако деструктивность приобретает все большее значение по мере того, как объект воспринимается им объективно и становится частью разделяемой им реальности.

Нечто подобное может иметь место и в процессе аналитической терапии, когда аналитическая ситуация, психоаналитик и его техника выступают как разрушенные или выжившие под деструктивными атаками пациента, являющимися попыткой последнего поместить аналитика во внешний мир. Если у пациента нет опыта разрушения, то он не станет переносить аналитика наружу, т. е. не сможет пойти дальше самоанализа, в рамках которого аналитик будет использоваться в качестве проекции части собственной личности. В этом случае *пациент может получить удовольствие от анализа, но в нем самом не произойдут существенные изменения.*

В целом Д. Винникотт считал, что феномен перехода может быть использован для рассмотрения и объяснения различных состояний и про-

цессов, включая нормальные и патологические. Он может быть применен как для объяснения типов функционирования в раннем детстве, так и для осмысления культурных аспектов жизни человека, будь то религия, искусство, философия.

### **Игра и реальность**

Феномены перехода и иллюзии так или иначе связаны с игрой. В психоаналитической литературе, особенно относящейся к детскому психоанализу, проблематике игры уделяется значительное внимание, о чем уже упоминалось ранее при рассмотрении концептуальных идей и технических приемов, использованных А. Фрейд и М. Кляйн. Однако, как замечал Д. Винникотт, *многие психоаналитики размышляли в основном о содержании, функциях и пользе игры, но не ставили вопрос об игре как таковой*. Между тем феномен игры присущ не только детям, но и взрослым людям. Так, при работе со взрослыми пациентами игра дает о себе знать в интонациях голоса, подборе слов, чувстве юмора. Поэтому важно понять значение и смысл игры как таковой.

Для Д. Винникотта игра — это прежде всего действие. Она не находится ни внутри человека, ни вне его, т. е. не является частью отвергаемого мира «не-Я», который он пытается создать. У игры есть место (пространство) и время. В частности, для того чтобы игра стала возможной в начале жизни младенца, необходимо наличие потенциального пространства между ним и его матерью или материнской фигурой. Это потенциальное пространство противостоит, с одной стороны, внутреннему миру, связанному с психосоматическим взаимодействием, а с другой стороны — внешней реальности, имеющей собственные измеряемые характеристики. Словом, *игровое пространство* не относится к внутренней, психической реальности и не является внешним миром.

Первое использование ребенком опыта игры имеет место тогда, когда он управляется с переходным объектом, с тем первым объектом «не-Я», которым он обладает. И если классический психоанализ правильно подчеркивал значение опыта, связанного с бессознательными влечениями и реакцией на фрустрацию, то он не смог дать, по мнению Д. Винникотта, убедительных формулировок по поводу той энергии, которая заключена в игре. Более того, он исходил из того, что последующие культурные переживания человека можно рассматривать в качестве непосредственного продолжения игры.

Д. Винникотт исходил из того, что *игра представляет собой универсальный феномен и является признаком здоровья*. Она облегчает взросление ребенка, вовлекает человека в групповые взаимоотношения и может стать формой



коммуникации в психотерапии. Более того, по его мнению, в качестве специализированной формы, используемой для коммуникации человека с самим собой и другими людьми, *игра стала основой развития психоанализа*. Следовательно, психоаналитик «должен ценить не только постоянные напоминания о наследии Фрейда, но и то, чем мы обязаны такой естественной и универсальной вещи, как игра» [14, с. 79].

Что касается последовательности взаимоотношений, возникающих в процессе развития ребенка, и места игры в них, то они представлялись Д. Винникотту следующим образом.

*На первой стадии* младенец и объект сливаются друг с другом. Его видение объекта является субъективным. Мать стремится познакомить своего ребенка с теми элементами окружающего мира, которые он способен и готов обнаружить.

*На второй стадии* ребенок отвергает объект, вновь принимает его и воспринимает его объективно. Данный процесс во многом зависит от готовности матери или материнской фигуры участвовать в процессе игры и возвращать ребенку то, что он отбрасывает. В том случае, когда мать справляется с соответствующей игровой ролью, ребенок приобретает опыт «магического контроля», связанного с переживанием всемогущества. Он испытывает радость по поводу сочетания внутреннего всемогущества с реальным контролем над объектами. Доверие к матери создает, по выражению Д. Винникотта, «игровую площадку», способствующую зарождению игры и являющуюся потенциальным пространством между матерью и ребенком.

*На третьей стадии* имеет место одиночество в присутствии другого человека, т. е. ребенок оказывается способен быть один. Он может строить игру, будучи уверенным, что любящий человек доступен и достижим, если вспомнить о нем, после того как забыл про него. Это важная стадия развития, на которой приобретает способность к одиночеству, связанная с опытом пребывания маленького ребенка в одиночестве в присутствии матери. В конечном счете «в основе способности к одиночеству содержится парадокс: она представляет собой опыт пребывания в одиночестве при одновременном присутствии кого-то другого» [15, с. 255].

*На четвертой стадии* ребенок позволяет двум областям игры перекрывать друг друга и получает от этого удовольствие. Одну область игры представляет мать, которая играет со своим малышом. Другую – ребенок, по-разному реагирующий на предложенную матерью игру. Так прокладывается путь к совместной игре во взаимоотношениях ребенка.

Когда мать уменьшает свое подстраивание к потребностям ребенка, он переживает интенсивное, хотя порой и мучительное удовольствие, связанное с игрой, разворачивающейся в его воображении. В этом воображении

присутствует творчество, несмотря на то, что игра является, по выражению Д. Винникотта, «одной из сторон объектных отношений» [16, с. 182]. Для ребенка характерно то, что физические явления не только преобразуются в его воображении, но и наделяются качеством уникальности.

В игре ребенка проявляется то, что он ранее ощутил и прочувствовал в процессе появления своеобразных символов единства с матерью, т. е. переходных объектов. И хотя эти объекты не создаются, а присваиваются ребенком, тем не менее каждая деталь его жизни оказывается насыщенной творчеством в том случае, когда мать обеспечивает соответствующие условия его существования.

Если ребенку предоставляется возможность быть первооткрывателем по отношению к каждому объекту, то он начинает творить, используя для этого все окружающие его объекты. Если же ребенку не предоставляется подобный шанс, то он лишается пространства, в котором могли бы возникнуть переживание или игра. Так, лишенные материнской любви дети становятся беспокойными и не могут играть, поскольку разрушение единства с матерью и утрата объекта означают потерю пространства игры и значимого символа.

Д. Винникотт выдвинул положение, в соответствии с которым *игра сама по себе является терапией*. Это означает, что проявление заботы о том, чтобы ребенок научился играть, уже представляет собой терапию, имеющую универсальное значение, включающее в себя формирование позитивной установки по отношению к игре. Другое дело, что игра может оказаться пугающей и страшной, поэтому важно предотвратить ее пугающее проявление.

Игра — это основная форма жизни, творческое переживание, находящееся в пространственно-временном континууме. Она всегда осуществляется в пространстве между субъективным и объективно воспринимаемым. В игре как ребенок, так и взрослый обладают свободой творчества. Словом, для Д. Винникотта «игра вовлекает в культурные переживания и формирует основу культурного опыта» [17, 191].

В соответствии с таким пониманием Д. Винникотт выделил *три состояния человека*:

- внешняя реальность и контакт человека с внешним миром;
- внутренняя психическая реальность, включающая формирование Я;
- культурный опыт и творческая игра.

Первые две сферы жизнедеятельности человека всегда интересовали исследователей. Третья оказалась наименее изученной и именно на ней сосредоточил свое внимание Д. Винникотт, выдвинувший тезис, в соответствии с которым «творческая игра и культурный опыт, во всех своих сложнейших проявлениях, располагаются в потенциальном пространстве между матерью и ребенком» [18, с. 192].

С точки зрения Д. Винникотта, игра и культурный опыт связывают между собой прошлое, настоящее и будущее. Они заполняют собой пространство и время, а также требуют к себе осмысленного внимания. В этом отношении важно понять, что третья область или потенциальное пространство варьируют от одного человека к другому. Причем основу этой сферы составляет доверие ребенка по отношению к матери, то доверие, которое он переживает во время критической стадии разделения Я и «не-Я», когда имеет место начало формирования самостоятельной личности.

Для Д. Винникотта основу терапии составляет игра пациента, его творческое переживание во времени и пространстве, то переживание, которое является для него реальным. *Подобно тому, как мать вступает в игру со своим ребенком, так и аналитик в процессе терапевтической деятельности прибегает к игре.* «Психотерапия – там, где перекрываются пространство игры пациента и пространство игры терапевта. Психотерапия – это когда два человека играют вместе. Следовательно, там, где игра невозможна, работа терапевта направлена на то, чтобы перевести пациента из состояния, когда он не может играть, в состояние, когда он может это делать» [19, с. 73].

В том случае, когда пациент не может играть, терапевт должен заняться этим симптомом прежде чем перейти к интерпретации фрагментов его поведения. Что касается аналитика, не способного играть, то это означает, что он не пригоден для терапевтической работы. Отсюда общий принцип, отстаиваемый Д. Винникоттом и гласящий о том, что «психотерапия работает на стыке двух областей игры – пациента и психотерапевта» [20, с. 100].

Интерпретация, к которой прибегает аналитик в процессе терапии, – это своего рода внушение, адресованное пациенту. Стало быть, *вне пространства совместной игры пациента и терапевта сама по себе интерпретация вызывает сопротивление.* Если пациент оказывается неспособным к осуществлению игры, то интерпретация становится в лучшем случае бесполезной, а в худшем – может нарушить терапевтический процесс. Если игра объединяет пациента и аналитика, то интерпретация может способствовать терапевтической деятельности. «Чтобы психотерапия работала, – подчеркивал Д. Винникотт, – игра должна быть свободной, спонтанной, без уступок и подчинения» [21, с. 95].

Д. Винникотт считал, что аналитик должен быть внимательным к способностям пациента играть, демонстрировать свои творческие возможности в аналитическом процессе. Слишком много знающий и постоянно прибегающий к интерпретациям аналитик может подавить потребность пациента к проявлению своих творческих способностей. Поэтому ему сле-

дует воздержаться от демонстрации собственных познаний и предоставить возможность пациенту вступить в игру и творчески выразить себя.

Кроме того, психоаналитик должен быть осторожным при заполнении потенциального пространства игры. Ведь он не только создает доверительные отношения с пациентом и открывает для него ту промежуточную область, где может иметь место игра, но и заполняет это пространство своими интерпретациями. Но *интерпретации психоаналитика в действительности являются продуктом его собственного воображения*. И если учесть то обстоятельство, что преждевременные интерпретации уничтожают творчество пациента и могут оказаться травматичными для него, то понимание этого должно вести к еще большей осторожности психоаналитика при его вторжении в пространство игры, являющееся источником личностного роста пациента.

Стало быть, *основная установка психотерапии заключается в том, чтобы создать благоприятные условия для переживания творческих импульсов, составляющих суть игры*. Именно на базе игры осуществляется основанное на опыте существование человека. Опыт же жизни находится в переходном пространстве переплетения субъективности и объективности, в промежуточной сфере между индивидуальным миром и внешней реальностью, разделяемой всеми людьми.

Из подобного понимания существа терапии вытекало важное концептуальное положение, которое было выдвинуто Д. Винникоттом. Оно состояло в необходимости признания на уровне психоаналитической теории *области, содержащей культурный опыт*. Этот опыт является, по сути дела, прямым продолжением опыта игры, имеющим важное значение для понимания не только оценки здоровья людей, но и жизни в целом. Следовательно, наряду с обычно признаваемыми психоаналитиками двумя областями, представляющими собой внутреннюю психическую реальность и внешнюю, включающую в себя действительный мир и живущих в нем людей, не менее значима для психоаналитической теории и третья область, а именно пространство игры, в котором сосредоточена, по мнению Д. Винникотта, вся жизнь человека, связанная с творчеством и культурой.

Для более адекватного понимания Д. Винникоттом целей и задач психотерапии имеет смысл обратить внимание также на выдвинутое им положение о *роли матери как зеркала в развитии ребенка*. Дело в том, что, отталкиваясь от ранее предпринятого французским психоаналитиком Ж. Лаканом исследования роли зеркала в развитии Я каждого человека, Д. Винникотт обратился к рассмотрению лица матери как зеркала и пришел к выводу, что в эмоциональном развитии ребенка предшественником зеркала является лицо матери. По его мнению, когда ребенок смотрит

на лицо матери, то в обычной ситуации он видит там самого себя. Мать отражает и показывает ребенку его самого. Точно так же, когда она смотрит на своего ребенка, то, как мать сама выглядит, имеет непосредственное отношение к тому, что она сама видит.

Отталкиваясь от данного предположения, Д. Винникотт пришел к мысли, что *понимание существа того, когда ребенок видит, глядя в лицо матери, а потом и в зеркале, самого себя, дает возможность по-новому подходить к задаче анализа и психотерапии*. Речь идет о том, что в его представлении результатом терапии является нечто такое, что с необходимостью включает в себя лицо, предмет отражения и то, как происходит это отражение. «Психотерапия заключается не в том, чтобы сделать умную и искусную интерпретацию; в основном она заключается в том, чтобы на протяжении некоторого времени постоянно возвращать пациенту то, что отдает он сам» [22, с. 209].

В конечном счете Д. Винникотт исходил из того, что *аналитик выступает в качестве зеркала для пациента*. Если психоаналитик осуществляет свою работу хорошо, то пациент сможет обнаружить самого себя, обрести чувство реальности, научиться самостоятельному существованию. Словом, в результате подобной работы обретение пациентом чувства реальности будет способствовать построению им таких объектных отношений, в рамках которых он реализует свою Самость. И даже если состояние пациента не улучшится, все же в результате осуществления терапевтической задачи отражения, пациент может быть благодарен аналитику за то, что тот увидит его таким, какой он есть на самом деле.

К этому следует добавить, что в своей клинической деятельности Д. Винникотт стремился быть внимательным по отношению к пациентам. Точно так же как, работая педиатром, он мог устанавливать более тесные отношения с больным ребенком, так и при общении со взрослыми пациентами он шел на более близкий контакт с ними, чем это предписывалось классическим психоанализом.

Обнаружив сходство между пациентом и ребенком, аналитиком и матерью, Д. Винникотт исходил из того, что терапевтический процесс подобен материнской среде и, следовательно, чтобы лечение было успешным, необходимо создавать условия, способствующие психологическому росту пациента. Так, отходя от принятых в психоанализе условностей, в случае необходимости он мог работать с пациентом два-три часа вместо установленной сессии в пятьдесят минут или прибегать к «переживаниям взаимности», когда, подобно уходу за младенцем, ему приходилось прибегать к телесному контакту, беря за руку пациента или поддерживая его голову руками в такт ритмического покачивания.

В этом отношении взгляды Д. Винникотта на анализ были близки представлениям Ш. Ференци о роли аналитика как заботливой матери. Не слу-

чайно он считал, что психоаналитик «находится в позиции матери нерожденного или новорожденного ребенка» [23, с. 357–358]. Однако, в отличие от Ш. Ференци, Д. Винникотт обратил внимание на необходимость проработки той латентной ненависти, которая может иметь место у аналитика по отношению к пациенту, поскольку, как он полагал, *мать ненавидит ребенка до того, как ребенок начинает ненавидеть мать*. В этом отношении он исходил из того, что аналитик обязан проявлять выдержку и надежность матери, преданной своему ребенку, признавать желания пациента в качестве его нужд, быть для него доступным и объективным, стремиться давать ему только то, что тому действительно нужно.

Кроме того, Д. Винникотт считал, что у многих пациентов их незрелая подлинная Самость прячется за ложной личностью. Если в процессе анализа удастся освободить скрытую истинную Самость, то у пациента может произойти срыв, и тогда аналитику придется играть роль матери ребенка, который проснулся в пациенте. Чтобы поддержать последнего, аналитику придется фактически идентифицироваться с пациентом, «вплоть до слияния с ним» [24, с. 373]. Но аналитику необходимо сохранять ориентацию во внешней реальности и одновременно откликаться на нужды пациента. Словом, терапия должна быть приспособленной больше к нуждам пациента, нежели аналитика.

### **Рональд Фейрбейрн**

Уильям Рональд Доддс Фейрбейрн родился в 1889 г. Получил образование в Эдинбургском университете в Шотландии. На протяжении трех лет изучал богословие и древнегреческую культуру. Работал в одной из палестинских компаний, после чего стал изучать психологию и медицину. Заинтересовался психоанализом. Несмотря на то, что его профессиональная деятельность осуществлялась в Шотландии и ему не удалось пройти полный курс психоаналитического образования, тем не менее за оригинальный вклад в теоретические разработки и клиническую деятельность он был принят в Британское психоаналитическое общество и стал его членом.

Наряду с М. Кляйн и Д. Винникоттом он был одним из основателей психоаналитической психологии объектных отношений. Умер в 1964 г.

Р. Фейрбейрн – автор ряда статей, в том числе: «Пересмотренная психопатология психозов и психоневрозов» (1941), «Военные неврозы: их природа и значение» (1943), «Критическая оценка некоторых основных психоаналитических концепций» (1956), и работы «Психоаналитическое исследование личности» (1952). В 1994 г. вышло в свет издание «От инстинкта к Самости», представляющее сборник его трудов.

**Объектные отношения, расщепленность, зависимость**

Апеллируя к объектным отношениям, Р. Фейрбейрн использовал фрейдовское понятие «либидо». Вместе с тем его осмысление природы человека и его связей с миром сопровождалось собственным пониманием того, как и каким образом осуществляется становление и развитие индивида. В частности, в противоположность поиску удовольствия, являющемуся исходной посылкой понимания человека в классическом психоанализе, Р. Фейрбейрн выдвинул *концепцию «поиска объекта»*. Согласно этой концепции, цель либидо заключается не в ослаблении напряжения и разрядке сексуальной энергии, а в установлении удовлетворительных взаимоотношений.

В понимании Р. Фейрбейрна с самого начала своей жизни ребенок ориентируется на окружающую реальность и стремится установить устойчивые отношения с другими людьми, что является его базальной человеческой потребностью. В основе его первичной ориентации не лежат удовольствия, связанные с раздражением эрогенных зон, как полагал З. Фрейд и его приверженцы. Эрогенные зоны являются лишь теми участками тела, благодаря которым ребенок может достичь удовлетворительных отношений с матерью. Они оказываются своеобразными посредниками, способствующими реализации потребностей ребенка в его отношениях с объектами, прежде всего *с матерью как первичным объектом его привязанности*.

В отличие от многих психоаналитиков, считавших, что Я ребенка постепенно формируется из Оно в процессе приобщения ребенка к окружающей его реальности, Р. Фейрбейрн исходил из иной позиции. Он придерживался точки зрения, в соответствии с которой *в качестве некой структуры Я наличествует с самого рождения ребенка*. Причем Я уже обладает собственной энергией, независимой от каких-либо инстинктивных влечений. Следовательно, как считал Р. Фейрбейрн, *либидо можно рассматривать в качестве важной функции именно Я, а не Оно*.

Если при рассмотрении примитивной организации психического аппарата и того, что было названо М. Кляйн депрессивной позицией, она заимствовала у Р. Фейрбейрна понятие «шизоидный», то в свою очередь при осмыслении специфики нормального и патологического развития личности он использовал ее представления о внутренних объектах. В частности, ему представлялось, что ребенок может достигнуть уровня структурированной внутренней безопасности в том случае, если он будет иметь дело с образом хорошей матери. *Тревога же появляется у ребенка тогда, когда он сталкивается с угрозой раскола своей Самости на отдельные фрагменты, что оказывается для него более действенным в плане возможной патологии, чем утрата хорошего объекта*.

В понимании Р. Фейрбейрна травматические переживания ребенка сопровождаются появлением у него чувства того, что он является нелюбимым. Если врожденное стремление ребенка к взаимодействию не находит ответа со стороны матери или замещающего ее объекта, то у него возникает ощущение, что его собственная любовь как бы дефектна. В этом случае его оральные потребности могут приобретать агрессивную направленность, а вызванное отсутствием материнской любви беспокойство станет причиной восприятия своей любви как излишне требовательной. Следствием подобного положения становится отказ от первичных спонтанных отношений с матерью, погружение во внутренний мир и *расщепление Я на две части, одна из которых ориентируется на взаимодействие с внешним миром, а другая – на установление связей с внутренними объектами.*

Д. Фейрбейрн не апеллировал к таким понятиям, как Оно и Сверх-Я, точнее, не испытывал потребности в их дальнейшем осмыслении с точки зрения углубления психоаналитических знаний о человеке. В центре его размышлений стояло *Я как целостная психическая структура, энергетически ориентированная на внешнюю реальность* и прежде всего на установление отношений ребенка с первичным объектом, которым является материнская грудь. Предполагалось, что психическое развитие ребенка осуществляется в направлении от исходного Я к Самости благодаря процессам интернализации и расщепления материнского объекта.

Для Д. Фейрбейрна *расщепление Я представлялось таким психическим феноменом, который неизбежен и необходим для нормального развития личности.* В результате естественного процесса расщепления Я в психике ребенка возникают различные внутренние объекты. Одни из них соотносятся с отдельными частями тела (грудь матери). Другие – с целостным восприятием людей (мать, отец). Вместе с тем, способствуя организации Я, расщепление может оказаться патологическим, углубляющим раскол между тем, что он назвал *возбуждающим объектом* (привлекающим к себе внимание, хорошим) и *отвергающим объектом* (фрустрирующим, плохим).

Д. Фейрбейрну принадлежит понятие «*внутреннего диверсанта*» (внутреннего саботажника), введенное им для обозначения отщепленной части Я, связанной с отвергающим объектом специфическими внутренними отношениями. В предложенной им структурной модели внутренних диверсант олицетворял собой *антилибидозное Я*, которое воспринималось Д. Фейрбейрном в качестве своеобразного предшественника того, что у З. Фрейда было названо Сверх-Я.

С точки зрения Д. Фейрбейрна, в процессе развития ребенка первоначальная целостная психическая организация разделялась на *три части:*

- *центральное Я*, выполняющее функцию вытеснения;



- *либидозное Я*, вытесненную часть и вступающую в либидозные отношения с возбуждающим объектом;
- *антилибидозное Я*, вытесненную часть и вступающую в отношения с отвергающим объектом.

Если в представлении основателя классического психоанализа Сверх-Я — это та инстанция, в рамках которой наблюдается возникновение у человека страха совести и вины, то в структурной модели Д. Фейрбейрна проводилось различие между внутренним диверсантом или антилибидозным Я, порождающим страх, и более поздним структурным образованием, ответственным за появление чувства вины. Тем самым в психоаналитическое понимание структуры личности вводилось новое измерение, позволяющее рассматривать психическое развитие человека через призму установления объектных отношений, в частности отношений между возбуждающими и отвергающими объектами, либидозными и антилибидозными частями Я.

*В отличие от М. Кляйн, Р. Фейрбейрн не разделял концепцию З. Фрейда, связанную с признанием инстинкта смерти. Его внимание было сосредоточено на рассмотрении качественных сторон материнской любви, оказывающих предопределяющее воздействие на реализацию ребенком врожденного стремления к взаимодействию. Он считал, что психоаналитики должны в большей степени ориентироваться на изучение зависимости ребенка от других людей, а также событий и переживаний, связанных с соответствующей зависимостью, чем на исследование сексуальных и агрессивных влечений, чему отдавали предпочтение приверженцы классического психоанализа.*

З. Фрейд и М. Кляйн не уделяли достаточного внимания проблеме зависимости ребенка. Д. Винникотт считал, что история развития конкретного ребенка не может быть адекватно понята без рассмотрения его зависимости от матери, без учета внешней опеки, удовлетворяющей его зависимости или справляющейся с этой задачей. Он исходил из того, что в жизни каждого человека вначале имеет место практически *полная зависимость, которая постепенно переходит в относительную зависимость, а затем намечается путь к независимости*, которая никогда не становится абсолютной. Человек никогда не обретает независимость по отношению к социальному окружению, но может чувствовать себя свободным и независимым в той степени, насколько он ощущает собственную идентичность.

Подобно Д. Винникотту, Д. Фейрбейрн обратился к осмыслению феномена зависимости. В предложенной им модели объектных отношений он выделил *три стадии развития ребенка*, основанные на установлении и изменении зависимости от матери.

*Стадия инфантильной зависимости*, характеризующаяся абсолютной зависимостью ребенка от материнской груди и включающая в себя пер-

вичную идентификацию с матерью. Эта стадия может быть подразделена на *доамбивалентную* или раннюю оральную, связанную с материнской грудью как частичным объектом, и *амбивалентную* или позднюю оральную, сопряженную с образом обладающей грудью матери как целостным объектом.

*Стадия псевдозависимости*, представляющая собой переходную фазу, не связанную с биологическим объектом. На данной стадии устанавливаются более прочные отношения ребенка с внешним миром, объекты которого не только дифференцируются им, но и вбираются вовнутрь, образуя с помощью воображения собственный внутренний мир, способствующий осуществлению различий в смысле принятия и отвержения тех или иных частей объекта.

*Стадия зрелой независимости*, отражающая способность ребенка к осуществлению полного различения между собой и внешним миром, а также установлению таких объектных отношений, при которых он в состоянии самостоятельно брать и давать объекты как таковые. На этой стадии устанавливаются целостные взаимоотношения между индивидом и другими людьми, когда биологические объекты (гениталии) оказываются лишь частью человеческих отношений.

### **Классический психоанализ и психоаналитическая психология объектных отношений**

В классическом психоанализе основное внимание акцентировалось на сексуальных влечениях человека. Именно под этим углом зрения рассматривалось и инфантильное развитие. В отличие от подобной позиции, размышления М. Балинта, Д. Винникотта и Р. Фейрбейрна сосредоточивались на признании и осмыслении существа объектных отношений как первооснове эмоционального развития ребенка.

В частности, для Д. Винникотта постепенное развитие объектных отношений было признаком прогресса в становлении эмоциональной сферы индивида. При этом он выступал против двух крайностей в понимании объектных отношений: первая крайность состояла в приписывании объектным отношениям инстинктивной природы; вторая – в представлении объектных отношений как существующих с самого рождения, когда объект еще не отделен от субъекта.

С его точки зрения, при рассмотрении объектных отношений можно выделить *стадию «Я существую»*, на которой индивид обретает существование прежде, чем начинает что-то делать, и в рамках которой мать адаптируется к потребностям ребенка. На ее основе развивается способность ребенка к объектным отношениям, предполагающая обмен между внутренними

моделями и внешней реальностью и свидетельствующая о применении им символов в творческой игре.

3. Фрейд считал, что для понимания нормального и патологического развития человека важно рассмотрение тех событий и переживаний, которые относятся к периоду детства в первые пять или шесть лет жизни ребенка. В пределах этого отрезка времени наиболее важным ему представлялся период между двумя и четырьмя годами. В противоположность подобной точке зрения *представители психологии объектных отношений обращали внимание на более ранние периоды жизни, в течение которых ребенок считался наиболее уязвимым в психическом отношении.* Так, если М. Кляйн придавала большое значение первым шести месяцам жизни младенца, то Д. Фейрбейрн – первым двенадцати месяцам, Д. Винникотт – первым восемнадцати месяцам, а М. Балинт – всем первым годам жизни ребенка.

В рамках классического психоанализа основное внимание уделялось функционированию инстинктивных влечений индивида. С точки зрения представителей психоаналитической психологии объектных отношений важно помнить о том, что существуют не подчиненные влечениям объектные отношения, включая независящие от них (влечений) элементы игры.

В классическом психоанализе влечения пациента воспринимались как желания, которые должны быть поняты, а не как обоснованные потребности, на которые необходимо реагировать в плане их удовлетворения. В психоаналитической психологии объектных отношений помимо понимания влечений пациента внимание акцентировалось также на возможности их удовлетворения, включая отыгрывание. При этом считалось, что *сам аналитик должен определить, когда уместно удовлетворение той или иной потребности пациента, какая его форма может быть дозволена и каким образом должно осуществляться соответствующее удовлетворение.*

Если в классическом психоанализе рамки аналитического сеанса ограничены символическими действиями со стороны аналитика и технические отступления от правила абстиненции недопустимы, то с точки зрения представителей психологии объектных отношений в некоторых случаях, особенно при работе с регрессировавшими пациентами, аналитик может пойти на удовлетворение их некоторых требований для того, чтобы сохранить терапевтические отношения. Другое дело, что в последнем случае аналитик, как считал М. Балинт, должен иметь представление о способах, позволяющих избежать развития злокачественных форм регрессии и состояний, похожих на злокачественную зависимость.

Предложенная в качестве ответа на потребности пациента особая форма объектных отношений (более примитивных по сравнению с теми, что выявлялись и устанавливались в классическом психоанализе) может быть оправданной технической мерой. Ее оправдание делает возможным

выход за рамки теории бессознательных влечений, принадлежащей сфере психологии одной персоны (пациента), и вступление в область психологии двух персон (пациента и аналитика). Поэтому, если исходя из теории влечений, характер и глубина регрессии пациента зависят исключительно от него самого, то *с точки зрения психологии объектных отношений характеристики регрессии являются результатом взаимодействия между пациентом и аналитиком.*

Психоаналитическая техника включала в себя важную проблему, связанную с соотношением между интерпретациями и объектными отношениями. В рамках классического психоанализа предпочтение отдавалось интерпретациям, которые подчас становились если не единственным, то преобладающим средством анализа и терапии. Представители психоаналитической психологии объектных отношений не считали, что интерпретации могут заменить собой полностью иные средства терапии.

Так, для М.Балинта объектные отношения являлись более важными и надежными средствами терапии в случае лечения регрессивных пациентов, особенно тогда, когда анализ достигает области базисного дефекта. Другое дело — состояние пациента, вышедшего из регрессии, при анализе которого интерпретации аналитика приобретают свою значимость. Однако и в этом случае интерпретации требуют внимательного отношения, поскольку подчас они могут восприниматься пациентом в качестве недопустимого требования, принуждения или соблазна.

М.Балинт высказывал опасения в связи с тем, что психоаналитик мог прибегать к так называемым *окнофильским интерпретациям*, когда, выступая в качестве объекта, в котором нуждался пациент, он не только вторгался, но и вмешивался в жизнь последнего, что приводило к усилению неравенства между субъектом и объектом. По его мнению, «к интерпретациям стоит прибегать только в том случае, если аналитик уверен, что пациент нуждается в них, и лишь в такие моменты, когда не дать интерпретацию означало бы предъявить необоснованное требование или оказать давление» [25, с. 238].

Для регрессировавших пациентов изощренные и правильные интерпретации могут оказаться непереносимыми в том плане, что будут восприниматься в качестве сомнений по поводу обоснованности соответствующих жалоб, обид, обвинений. Верные интерпретации могут предстать перед пациентами как несвоевременное вмешательство и обесценивание всего того, что их беспокоит. Учитывая данное обстоятельство, *аналитику следует не только избегать преодоления защит пациентов при помощи интерпретаций, но и принимать их жалобы, обиды и обвинения как реальные и обоснованные.* Более того, аналитик должен предоставить конкретному пациенту достаточно времени для того, чтобы тот перешел, по мнению

М.Балинта, от негодования и агрессии к печали и сожалению по поводу исходной травмы, неудачи или какой-либо утраты, являющихся свидетельством существования в психике человека соответствующего нарушения или изъяна.

В содержательном плане несколько иную позицию в отношении интерпретаций занимал Д.Винникотт. В отличие от М.Балинта, он рассматривал интерпретацию с точки зрения ее полезности или бесполезности в контексте игрового пространства между пациентом и аналитиком. Однако, как и другие представители психологии объектных отношений, включая М.Балинта, он полагал, что роль интерпретаций в аналитическом процессе не столь значительна, как это имело место в рамках классического психоанализа. Более того, он придерживался точки зрения, в соответствии с которой *осмысление существа игры способствует пониманию того, как можно проводить глубинную психотерапию, не занимаясь интерпретациями*. Кроме того, в своей терапевтической деятельности он прибегал подчас к такому приему, когда для разгрузки собственного ума записывал интерпретации, не произнося их вслух. Наградой за сокрытие интерпретаций становилось то, что позднее пациент сам приходил к соответствующим интерпретациям.

Одно из различий между классическим психоанализом и психоаналитической психологией объектных отношений состояло в разном понимании значения феномена *отыгрывания*. З.Фрейд считал, что отыгрывание и воспоминание пациента — это два различных способа перенесения прошлого в настоящее. В процессе терапии может происходить отыгрывание пациента, выступающее в форме навязчивого повторения, подменяющего собой необходимость воспоминания не только в личном отношении к аналитику (перенос), но и в любом другом отношении, а также деятельности, на которой сосредоточен пациент в данный момент жизни. При отыгрывании нечто производится в действии, а не припоминается и не вербализуется. В этом смысле З.Фрейд рассматривал отыгрывание как нежелательный феномен в процессе аналитической терапии, поскольку отыгрывание означает сопротивление аналитическому процессу. Аналитик должен сделать все необходимое, чтобы вместо отыгрывания пациент прибегал к воспоминаниям и вербализации.

Однако, как показали приверженцы объектных отношений, существуют такие ситуации, когда вербализация невозможна. При работе с пациентами, регрессировавшими до очень раннего уровня развития, вербализация перестает быть надежным средством коммуникации. В этом случае регрессия может стать общим переживанием пациента и аналитика. Нечто подобное характерно, как считал, например, М.Балинт, для работы в области базисного дефекта, где, с точки зрения аналитической техники,

*следует принять отыгрывание пациента в терапевтической ситуации в качестве адекватного способа коммуникации, и нет необходимости в поспешных попытках организации материала посредством привычных интерпретаций. При этом аналитик не ограничивается позицией сочувствующей пассивности. Напротив, «присутствие аналитика приобретает огромное значение, однако главная задача состоит не в том, что его присутствие всегда должно ощущаться, а в том, чтобы он всегда находился на верной дистанции — эта дистанция не должна быть настолько большой, чтобы пациент чувствовал себя потерянным и брошенным, но она не должна быть и очень маленькой, чтобы не вызвать у пациента чувства стеснения и несвободы, — по сути, дистанция должна соответствовать актуальной потребности пациента» [26, с. 236].*

Итак, в отличие от классического психоанализа, где отыгрывание воспринималось как сопротивление, в психоаналитической психологии объектных отношений отыгрывание рассматривалось в качестве адекватного способа коммуникации. В частности, в понимании М. Балинта аналитик должен проявлять терпение и уважение к отыгрыванию пациента в процессе анализа, он должен отказываться от попыток заставлять его переходить от невербальных способов выражения к вербальным, характерным для эдиповой стадии развития.

Для М. Балинта реальная техническая проблема состоит в том, чтобы предложить пациенту нечто такое, что может выступить в образе первичного объекта или быть его адекватной заменой. Для достижения состояния гармонии с пациентом первичным объектом может стать аналитик, а его заменой — терапевтическая ситуация. С точки зрения безопасности, *более приемлемым вариантом было бы то, если бы такой заменой для пациента стала терапевтическая ситуация.* В этом случае снижается риск превращения аналитика в объект привязанности и всемогущества. Словом, задача аналитика состоит в том, чтобы создать ту атмосферу, в которой нуждается пациент и, следовательно, отыгрывание последнего в аналитическом процессе не только нормальное, но подчас необходимое явление.

Одно из расхождений между классическим психоанализом и психоаналитической психологией объектных отношений состояло в подходе к осмыслению *феномена творчества*. Так, З. Фрейд посвятил одну из своих работ анализу творчества известного итальянского художника и ученого, что нашло свое отражение в его работе «Воспоминания Леонардо да Винчи о раннем детстве» (1910), в которой было дано психоаналитическое объяснение торможений в его сексуальной жизни и в его художественной деятельности, а также была предпринята попытка «постигнуть суть индивида по его реакциям, обнаружить исходные движущие силы его психики, как и их последующие преобразования и состояния» [27, с. 210]. Однако такой

подход рассматривался некоторыми представителями психологии объектных отношений как неверный. В частности, Д. Винникотт считал, что при подобном подходе оказывается обойденной главная тема, касающаяся творческого импульса как такового, поскольку «продукт творчества находится между наблюдателем и креативностью автора» [28, с. 126].

Человек или живет творчески и соответственно этой установке организует свою жизнь, или не может творчески подойти к жизни и сомневается в ее ценности. Такие различия между людьми напрямую связаны, по мнению Д. Винникотта, с количеством и качеством заботы со стороны социального окружения на ранних этапах жизни ребенка. Поэтому предпринимаемые аналитиками попытки описать психологию творческого человека с точки зрения изолированного индивида не могут приблизиться к проблеме источников творчества, которая должна быть осмыслена с позиции его социального окружения.

В классическом психоанализе мужское и женское начала чаще всего ассоциировались с активностью и пассивностью. Соответствующие формулировки по поводу обнаружения и использования эрогенных зон оральности и анальности выводились из анализа мужского начала в человеке. В психоаналитической психологии объектных отношений имело место иное понимание.

В частности, Д. Винникотт исходил из того, что изучение чисто женского начала приводит к другим результатам. Объектные отношения в терминах женского начала не имеют ничего общего с активностью, и изучение именно женского начала ведет к проблеме существования, бытия, а также формирует единственную основу для открытия человеком самого себя. Переосмысление мужского и женского с позиции объектных отношений ведет к тому, что в клинической деятельности аналитик может выйти на новый уровень понимания важности диссоциации у некоторых пациентов, касающейся их мужского и женского начала и частей их личности, основанных на этих элементах.

Хотелось бы обратить внимание и на следующее. На начальных этапах становления и развития классического психоанализа З. Фрейд не признавал врожденный характер агрессивности. Лишь позднее он пришел к мысли о том, что инстинкт разрушения, деструктивность изначально присущи человеку. Подобная идея основателя психоанализа была поддержана М. Кляйн, стоящей у истоков возникновения психологии объектных отношений. Однако в противоположность данной позиции ведущие представители психоаналитической психологии объектных отношений придерживались иного умонастроения. Так, осмысление Д. Винникоттом перехода от объектных отношений к использованию объекта способствовало становлению нового подхода к проблеме агрессии.

Если в классическом психоанализе деструктивная деятельность соотносилась с разрушением и уничтожением объекта, то в представлении Д. Винникотта подобная деятельность порождает объект как качественно новую реальность. С его точки зрения в разрушении объекта нет никакого гнева. Напротив, его *разрушение становится бессознательным фоном для любви к реальному объекту, выживание которого приносит своеобразную радость*. И если в фантазии объект всегда подвергается разрушению, то это делает реальность выжившего объекта более насыщенной, в результате чего он может быть использован. В конечном счете Д. Винникотт признавал *позитивную ценность деструктивности субъекта* и считал, что «деструктивность и выживание объекта вопреки разрушению выносят объект за пределы того круга предметов, которые связаны с функционированием проективных механизмов субъекта» [29, с. 170].

В терапевтической деятельности подобное понимание в рамках психологии объектных отношений сопровождалось признанием того, что *выживание аналитика вопреки деструктивности пациента позволяет последнему использовать аналитика, а позднее строить новые отношения с ним на основе перекрестных идентификаций*. Речь идет о том, что в своем воображении пациент может встать на место аналитика, а аналитику полезно примерить на себя позицию пациента, оставаясь при этом самим собой. Тем самым в аналитическом процессе достигается более адекватное понимание аналитиком тех состояний и переживаний, в которых находится и которые испытывает пациент, что может способствовать эффективности терапии или во всяком случае создает благоприятные предпосылки для становления его Самости.



## СТРУКТУРНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ Ж. ЛАКАНА

### Жак Лакан

Жак-Мари-Эмиль Лакан родился в Париже 13 апреля 1901 г. в семье, придерживающейся католических традиций. Он учился в иезуитской школе, изучал латинский язык, интересовался философией и литературой. Обучаясь в медицинской школе, заинтересовался психоаналитическими идеями. Поступив на медицинский факультет Парижского университета, специализировался в области психиатрии. После завершения медицинского образования в 1927 г. приступил к клинической деятельности.

В 1932 г. Ж. Лакан защитил докторскую диссертацию «О параноидном психозе и его отношении к личности». Прошел личный анализ у Р. Левенштейна. В 1934 г. стал членом Парижского психоаналитического общества. Во время нацистской оккупации Франции в знак протеста прекратил свою официальную профессиональную деятельность. В послевоенный период стал активно разрабатывать психоаналитические идеи и ввел ряд новаций в психоаналитическую практику, за что в 1962 г. был исключен из Международной психоаналитической ассоциации. В 1949 г. выступил с докладом на XVI Международном конгрессе по психоанализу, после чего приобрел широкую известность. Доклад «Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте» представлял собой дальнейшее развитие идей о стадии зеркала, ранее высказанных им в 1936 г.

С 1953 г. Ж. Лакан — профессор психиатрии госпиталя Сент-Анн. В 50-х гг. он вел семинары, которые привлекли внимание французской интеллигенции. Его семинары посещали известные ученые, философы, литературоведы: С. Альтуссер, М. Мерло-Понти, П. Рикёр и др.

Близкие к Ж. Лакану психоаналитики говорили, что он отличался юношеским задором и аристократизмом, привлекавшими к себе многих его последователей. Известна одна история, свидетельствующая о юноше-

ском задоре Ж. Лакана. Однажды он был приглашен за границу для чтения лекций. После чтения лекции в одном городе был организован прием, на котором присутствовали самые важные лица этого города. Ж. Лакану задавали различные вопросы и попросили раскрыть секрет его обаяния. Однако он не стал отвечать на данный вопрос, но, повернувшись к стоящей рядом молодой очаровательной женщине шепнул ей на ухо о том, не позволит ли она ему сообщить ей свой секрет. Далекая от психоанализа женщина ответила, что рада была бы услышать этот секрет. И тогда Ж. Лакан сказал ей: «Мне 5 лет, вот мой секрет» [1, с. 23].

В 1953 г. в Парижском психоаналитическом обществе произошел раскол, в результате которого «лакановская тройка» (В. Гранова, С. Леклера, Ф. Перье) и их приверженцы покинули данное общество. Было создано Французское общество психоанализа, руководителем которого стал Ж. Лакан. Это общество было отвергнуто Международной психоаналитической ассоциацией, в результате чего входящие в него психоаналитики оказались в трудном положении. В начале 60-х гг. наметились разногласия в «лакановской тройке», обострение которых привело к очередному расколу уже во Французском обществе психоанализа. Группа учеников Ж. Лакана приняла решение отделиться от него. Одновременно частью французских аналитиков была подписана резолюция об исключении Ж. Лакана из списка официально признанных психоаналитиков, имеющих право проводить учебный анализ. Было создано новое общество – Французское психоаналитическое объединение – признанное Международной психоаналитической ассоциацией и порвавшее отношения с Ж. Лаканом, который в 1963 г. основал Фрейдовскую школу Парижа. Этой школой Ж. Лакан руководил на протяжении 60–70-х гг. В 1980 г. он создал «школу фрейдизма». Умер в Париже 9 сентября 1981 г.

Идеи Ж. Лакана нашли широкую поддержку среди французской интеллигенции. Он стал своего рода культурным героем, бескомпромиссно выступавшим против американского влияния во Франции и против институционального психоанализа, особенно широко распространенного в США. Некоторые теоретики стали называть его «французским Фрейдом», а журналисты заявили, что XX в. должен быть назван «веком Лакана».

Как бы там ни было, но распространение психоаналитического учения З. Фрейда во Франции действительно во многом обязано Ж. Лакану, который, выдвинув лозунг «Назад к Фрейду», на своих семинарах подробно разбирал тексты основателя психоанализа и давал им соответствующую интерпретацию, привлекая тем самым молодых психоаналитиков к освоению оригинального наследия классического психоанализа. Не случайно некоторые исследователи подчеркивали, что «Лакан сделал психоанализ преобладающей интеллектуальной дисциплиной во Франции» [2,

с. 20]. *Он внес заметную лепту в формирование и распространение структурного психоанализа, который в настоящее время имеет своих приверженцев не только во Франции, но и в других странах мира.*

На становление концепций структурного психоанализа оказали воздействие различные мыслители. Во всяком случае Ж. Лакан находился под идейным воздействием немецких философов Гегеля и М. Хайдеггера, лингвистов Ф. де Соссюра и Р. Якобсона, антрополога К. Леви-Строса и представителей других научных дисциплин.

При жизни Ж. Лакана им было опубликовано несколько работ, включая такие, как «Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я» (1936), «Функция и поле речи и языка в психоанализе» (1953), «Тексты» (1966), «Четыре основные концепции психоанализа» (1978). После его смерти было опубликовано несколько томов, содержащих материалы семинаров, которые он вел в 50–60-гг.

## Французский структурализм

Структурный психоанализ Ж. Лакана основывался на идеях, почерпнутых из различных сфер знания. Однако первостепенное значение имела тенденция к осуществлению синтеза лингвистической и психоаналитической проблематики, когда в центре внимания структуралистов оказались интерпретационные составляющие, связанные с языком и отношениями между различными элементами, образующими структуру психики, речи, культуры.

Было бы некорректно говорить о том, что именно структурный психоанализ впервые обратил внимание на проблему языка. Данная проблематика всегда являлась составной частью исследовательской и терапевтической деятельности психоаналитиков и именно в рамках классического психоанализа она получила свое первоначальное осмысление.

И действительно, как метод истолкования бессознательного психоанализ З. Фрейда имел дело с речью пациента, с языком вообще. Но язык, которым оперировал психоаналитик, был весьма специфическим. В теоретических исследованиях и в терапевтической практике объектом исследования служил не столько обыденный язык, сколько скрытый язык бессознательного, имеющий свою собственную логику, не совпадающий с логикой высказываний, будь то свободная речь пациента или текстуальный контекст в рамках художественного произведения, человеческой культуры в целом.

Точнее говоря, как в классическом психоанализе, так и в различных его модификациях психоаналитик вслушивался в обыденный язык, принимал его во внимание, однако он далеко не всегда верил в истинность высказываний и стремился за оболочкой этого языка вскрыть подлинное

содержание, выраженное в символической форме. Понимание символики языка, его расшифровка, истолкование инакомыслия бессознательного всегда были составными частями психоаналитической работы.

Именно этот языковой аспект психоанализа привлек к себе внимание тех исследователей, которые попытались осуществить синтез лингвистической и психоаналитической проблематики. Речь идет прежде всего о французских структуралистах, использовавших метод психоаналитического исследования и многие идеи З. Фрейда при раскрытии процессов структурализации мышления, языка, этнологических и исторических процессов, а также при анализе текстов светско-художественного или религиозно-мифологического содержания. К их числу относились такие основатели структуралистского движения во Франции, как К. Леви-Строс, М. Фуко, Ж. Лакан, приверженцы лакановской школы психоанализа, включая С. Леклера, Ф. Перье и др.

Структуралисты попытались выйти за рамки фрейдовского биологизма и механизма в трактовке глубинных пластов личности. Они пересмотрели некоторые теоретические положения классического психоанализа, но в то же время признавали, что акцент З. Фрейда на бессознательных механизмах человеческой деятельности и символической функции языка открыл широкие перспективы для понимания специфики языковых структур. Они стремились по-новому прочитать работы основателя психоанализа и тем самым внести свежую струю в интерпретационную деятельность независимо от того, относилась ли она к клинической практике или носила теоретико-исследовательский характер.

Вместе с тем по мере развития структуралистского движения становилось все более очевидно, что без психоаналитического исследования закономерностей функционирования бессознательного и соответствующей интерпретации сексуальной символики структуралистское видение языка, человеческого поведения и культуры оставалось проблематичным. Не случайно в связи с этим высказывались соображения о том, что *З. Фрейд открыл структурализм до того, как структурализм открыл основателя психоанализа.*

Одним из тех, кто обратился к раскрытию структурных элементов материальной и духовной культуры, был известный французский антрополог Клод Леви-Строс (1908–1990). Его имя ассоциируется, как правило, с возникновением структурализма во Франции, с разработкой методологии структурного анализа, используемого при изучении мифов, первобытного общества и символического мира культуры. В научной литературе К. Леви-Строс нередко рассматривается в качестве ученого, вдохнувшего жизнь в структуралистские представления о реальности, имевшие место в отдельных работах предшествующих мыслителей, и предложив-

шего структурный метод исследования общественных явлений. Выдвинутые им концептуальные представления воспринимаются через призму тех исходных установок, которые послужили основой для возникновения структурного психоанализа. Встречаются и такие оценки, в соответствии с которыми К. Леви-Строса называют «отцом структурализма», создателем «социального психоанализа».

В подобных оценках и характеристиках учения К. Леви-Строса несомненно есть доля истины, поскольку он действительно выдвинул ряд таких идей, которые позволяют говорить о структурном переосмыслении классического психоанализа. Такое переосмысление основывалось на синтезе разнонаправленных концепций, представленных социологами Э. Дюркгеймом и М. Моссом, языковедом Р. Якобсоном, психоаналитиками З. Фрейдом и Ж. Лаканом. Причем разрозненные концепции этих авторов нашли свое отражение в теоретических построениях К. Леви-Строса в связи с осмыслением им того, что он назвал *бессознательной структурой разума*.

В рамках этого осмысления важное место было уделено фрейдовскому и лакановскому представлениям о бессознательном. З. Фрейд привлек внимание К. Леви-Строса своим психоаналитическим методом исследования глубин бессознательной психики, Ж. Лакан — выдвинутой им концепцией «Другого», в контексте которого осуществляется развертывание бессознательных структур.

Вслед за З. Фрейдом К. Леви-Строс признал наличие в психике человека особых структур, изучение законов и функционирования которых представлялось важной задачей научного исследования. С точки зрения французского ученого, заслуга основателя психоанализа состояла в том, что он предпринял смелую попытку раскрытия существа глубинных структур человеческой психики. По его убеждению, организующим началом психической жизни человека являются те или иные структуры, а «совокупность этих структур составляет то, что мы называем бессознательным» [3, с. 180].

Такое понимание бессознательного восходит к психоаналитической его трактовке, поскольку основатель психоанализа обращался не только к выявлению бессознательных процессов, протекающих в глубинах психики невротиков, но и к осмыслению бессознательных структур, характерных для здоровых людей. Не случайно З. Фрейд использовал свои гипотезы и психоаналитические конструкции при рассмотрении истории человечества, включая первобытное общество. Однако дальнейший поворот мысли К. Леви-Строса свидетельствовал о том, что его понимание не являлось тождественным фрейдовскому толкованию бессознательного.

Прежде всего необходимо обратить внимание на то обстоятельство, что используемый К. Леви-Стросом концепт «бессознательная структура разума» не вписывается в теоретические построения З. Фрейда, для которого разум, сознание — это одна, а бессознательное — другая, отличная от первой, сфера человеческой психики. Кроме того, хотя основатель психоанализа обращался к психоаналитическому изучению мифов, тотемизма, массовой психологии, тем не менее его в большей степени интересовало все же онтогенетическое (индивидуальное), а не филогенетическое (родовое) развитие, что особенно отчетливо находило свое отражение в клинической деятельности. Наконец, З. Фрейд апеллировал к бессознательному психическому, в то время как французского ученого интересовала в первую очередь *символическая функция бессознательного*.

В отличие от основателя психоанализа для К. Леви-Строса первостепенное значение имели коллективные традиции и мифы, т. е. *общеэтнические структуры, свидетельствующие о единстве внутренних законов структурирования социальной жизни* от современного до первобытного общества. «Бессознательное, — подчеркивал он, — перестает быть прибежищем индивидуальных особенностей, хранилищем личной истории, которая делает каждого из нас существом уникальным. Термин “бессознательное” обозначает символическую функцию, отличную для человека, но у всех людей проявляющуюся согласно одним и тем же законам и, в сущности, сводящуюся к совокупности этих законов» [4, с. 180–181].

Казалось бы, в этом отношении подход К. Леви-Строса к осмыслению бессознательного стоит ближе к аналитической психологии К. Г. Юнга, акцентировавшей внимание на «коллективном бессознательном», нежели к классическому психоанализу З. Фрейда. Ведь «коллективное бессознательное» рассматривалось К. Г. Юнгом как возникающее из наследственной структуры человеческого прошлого и представляющее собой резервуар, в недрах которого находятся архетипы, являющиеся символическими схемами и формальными элементами. Однако К. Леви-Строс не разделял установок аналитической психологии и выступал против юнговской теории мифов, трактовки мифологических тем как архетипов, рассматривая подобное толкование в качестве типичного заблуждения.

Переосмысливание фрейдовской концепции бессознательного сопровождалось у К. Леви-Строса стремлением к проведению более четких различий между бессознательным и предсознательным, точнее *подсознательным*, чем это имело место в психологии. Вместе с тем, в отличие от основателя психоанализа, он иначе смотрел на природу выделенных им феноменов. Для З. Фрейда предсознательное было такой психической инстанцией, в рамках которой сознательные представления перестают быть таковыми, но при определенных условиях способны снова стать соз-

нательными. Для К. Леви-Строса *подсознательное* – «хранилище воспоминаний и образов», накапливаемых каждым индивидом в процессе его жизни.

Что касается собственно бессознательного, то оно, с его точки зрения, лишено какого-нибудь образного содержания и является своеобразным инструментом, предназначенным для подчинения отдельных элементов, будь то представления, воспоминания или эмоции, структурным законам, действующим в сфере данной реальности. Поясняя свою мысль, К. Леви-Строс подчеркивал: «Можно сказать, что подсознание – это индивидуальный словарь, в котором каждый из нас записывает лексику истории своей индивидуальности, и что бессознательное, организуя этот словарь по своим законам, придает ему значение и делает его языком, понятным нам самим и другим людям (причем лишь в той мере, в какой он организован по законам бессознательного)» [5, с. 181].

В отличие от З. Фрейда, разработавшего психоаналитическую методику перевода бессознательных содержаний психики в сознание, К. Леви-Строс акцентировал внимание на структурных законах бессознательного и организации поступающих извне нерасчлененных элементов в некую систему мифа, созданную самим субъектом или заимствованную из коллективных традиций. Он рассматривал миф с точки зрения выполнения символической функции благодаря неизменной структуре бессознательного. Поэтому если З. Фрейд стремился разработать *психоаналитический словарь*, или своеобразный *сонник*, применительно к анализу сновидений, позволяющий понимать символический язык бессознательного, то К. Леви-Строс, напротив, *интересовался не столько словарем бессознательного, сколько структурными законами его организации*. Для З. Фрейда словарь или сонник являлся ключом к расшифровке языка бессознательного. Для К. Леви-Строса *структура бессознательного имела большее значение, чем его словарь*.

В этом пункте имелись расхождения между Леви-Стросовским пониманием и фрейдовским толкованием бессознательного. Отзвуки этого расхождения находили свое отражение при осмыслении З. Фрейдом и К. Леви-Стросом различных феноменов. В частности, если в классическом психоанализе миф рассматривался с точки зрения отражения в нем вытесненных желаний человека, где вытесненное бессознательное говорило на своем символическом языке, то для К. Леви-Строса миф выступал в качестве такого бессознательного структурного образования, в рамках которого одновременно наличествовали внутриязыковые и внеязыковые элементы, в своей совокупности составляющие специфическую систему, имеющую два измерения: *диахронное* (историческое), т. е. горизонтальное, связанное с прочтением мифа, и *синхронное* (структурное), т. е. вертикальное, соотнесенное с его смыслозначимостью. Вместе с тем, обратившись к рассмотрению мифа об Эдипе, он полагал, что как гипотеза З. Фрейда,

так и текст Софокла относятся к числу версий мифа об Эдипе, заслуживающих не меньше доверия, чем более древние и на первый взгляд более подлинные.

Расхождение в понимании бессознательного накладывало отпечаток на многие Леви-Стросовские концептуальные построения, которые отличались от фрейдовского понимания тех или иных феноменов. Вместе с тем К. Леви-Строс воспринял ряд психоаналитических идей как вполне приемлемые и плодотворные, способствующие раскрытию сущностных проявлений человека. И хотя французский ученый стремился дать свое толкование исследуемых им явлений, тем не менее он признавал важность психоанализа, особенно в изучении человеческой психики, и одобрительно отзывался о психоаналитических идеях, связанных с попытками осмысления структуры бессознательного.

В работах «Колдун и его магия» (1949) и «Эффективность символов» (1949) К. Леви-Строс провел *параллели между шаманским врачеванием и психоанализом*. Исследуя магию и психологию колдуна, он подметил особенности шаманского врачевания, являющиеся близкими, а порой и тождественными по духу некоторым методам психотерапии и психоанализа. В частности, он указал на то обстоятельство, что в процессе шаманского врачевания, связанного с магическим лечением всевозможных болезней и оказанием помощи женщине в трудных родах, шаман пользуется такими же приемами, как и психоаналитик. Своими ритуальными действиями шаман воспроизводит или мимически изображает различные события, впадая в транс и создавая соответствующее переживание у больного. Он как бы занимается тем, что в терминах психоанализа называется «отреагированием». Если в психоанализе отреагирование связано с интенсивным переживанием больным исходной травматической ситуации, послужившей причиной его заболевания, в результате чего происходит устранение болезненного симптома, то аналогичная картина наблюдается и при шаманском лечении, поскольку шаман представляет собой, по мнению К. Леви-Строса, профессионального отреагирующего.

Отличие состоит лишь в том, что в процессе шаманского врачевания говорит шаман, а не больной и, следовательно, первый совершает отреагирование вместо второго, в то время как при психоанализе говорит именно больной, а психоаналитик выступает в роли внимательного слушателя, в результате чего отреагирование происходит непосредственно у больного в присутствии психоаналитика. Но если учесть, что до того как стать профессиональным психоаналитиком, он сам должен подвергнуться анализу, и это является одной из необходимых и обязательных составных частей психоаналитического обучения, то очевидно, что и *врач испытывает отреагирование, хотя оно и не совпадает по времени с отреагированием паци-*



*ента*. В этом смысле, как считал К. Леви-Строс, между шаманским лечением и психоанализом имеется много общего.

В самом деле, благодаря разработанной технике психоаналитик стремится воспроизвести в процессе своей терапевтической деятельности имевшую ранее в жизни пациента патогенную ситуацию и вызвать у него вновь соответствующее переживание. Он расшифровывает язык бессознательного, стремится довести до сознания пациента истоки его внутриличностных конфликтов. Нечто аналогичное имеет место и в процессе шаманского лечения, поскольку, вызывая к духам и к сверхъестественным силам, *шаман создает миф, с помощью которого воссоздаются страдания и переживания больного*. Используя мифологическую символику, шаман апеллирует к особому языку, способствующему самовыражению больного, когда ритуальные песнопения или действия первого организуют в единую систему переживания второго, тем самым помогая в мифологических, символических образах осознать то, что раньше выступало в стихийной, беспорядочной и бессознательной форме.

Стало быть, сходство между шаманизмом и психоанализом состоит прежде всего в том, что, преследуя аналогичные цели, оба они создают миф, вызывающий соответствующие переживания у больного. Но между ними наблюдаются, с точки зрения К. Леви-Строса, не только сходства, но и различия. *В психоанализе речь идет об индивидуальном мифе, созданном больным из фрагментов своего личного прошлого. В шаманизме – о социальном мифе, заимствованном из коллективной традиции и вызванном к жизни шаманом*.

Если в начале лечения психоаналитик слушает, а шаман говорит, то после того, как возникнут и реализуются соответствующие переносы при психоаналитической терапии больной как бы заставляет говорить аналитика, в то время как при заклинании шаман внушает больному свою интерпретацию его состояния. Если при лечении психического расстройства действия производит врач, а пациент создает миф, то в шаманском врачевании миф рассказывает шаман, а больной совершает действия. «Отличие психоанализа от шаманизма, хотя он, по существу, является современной формой последнего, определяется в основном тем, что в современной машинной цивилизации место для мифологического времени остается только в отдельном человеке» [6, с. 182].

Выявленное К. Леви-Стросом сходство между шаманизмом и психоанализом навело некоторых психотерапевтов на мысль об установлении тесных контактов между древними мистическими и современными психиатрическими методами лечения. Особенно заметно эта тенденция начала проявляться во второй половине XX в., когда в некоторых странах произошло возрождение западноевропейских мистических культов и наметился поворот к древневосточным мистическим учениям. На волне

этого мистического бума некоторые ученые обратились к исследованию паранормальных явлений и «мистических уровней сознания». Они стали не только изучать шаманское врачевание, как это имело место в работах К. Леви-Строса, но и призывать к взаимодействию между психиатрией и мистицизмом, к заключению «брака» между психиатрией и шаманизмом как специфической «формой терапии» [7, с. 278, 280, 281].

Было бы некорректно говорить о том, что у истоков отмеченной выше тенденции стоит К. Леви-Строс. В своих размышлениях о шаманизме и психоанализе он не заходил так далеко, как это делают те психотерапевты, которые призывают к брачному союзу между шаманизмом и психиатрией. Для него было важно выявить сходства и различия между шаманизмом и психоанализом. При этом он полагал, что *изучение шаманизма в принципе может способствовать прояснению темных пятен в психоаналитическом учении З. Фрейда, связанных с его трактовкой бессознательного и мифа.*

Вместе с тем К. Леви-Строс критически относился к тенденции превращения психоанализа в расплывчатую мифологию, в рамках которой психоаналитическое истолкование патологических феноменов и метод анализа индивидуального мышления используются также при изучении нормальных явлений в общественной жизни людей. Он не только критически относился к подобной тенденции, но и опасался, что она приведет к превращению психоанализа в своего рода магию. «Тогда (а быть может, уже сейчас) в некоторых странах основным в психоанализе станет не то, что он способен оказывать действительную помощь, излечивая отдельных индивидов, а то, что миф, лежащий в основе метода лечения, способен дать чувство безопасности целой социальной группе. На первое место в психоанализе выдвинется популярная мифологическая система, в соответствии с которой на основе этого мифа и будет перестроен мир социальной группы» [8, с. 163].

Высказывая эти опасения, К. Леви-Строс считал, что в подобной ситуации психоанализ станет не средством лечения психических расстройств, а социально приемлемым методом перестройки всех восприятий человека в зависимости от соответствующих психоаналитических интерпретаций. В этом отношении надо отдать должное тому, что он обратил внимание на ту реальную тенденцию в развитии психоанализа, которая была действительно связана с ростом конформистского умонастроения среди ряда психоаналитиков. Связанная с психоаналитической психологией Я данная тенденция стала доминирующей особенно в рамках американского психоаналитического движения. Превращение психоанализа в конформистскую философско-мифологическую систему, ориентирующую человека на приспособление к окружающей его социальной действительности, вызвало озабоченность даже среди критически мыслящих психоаналитиков.

Уже отмечалось то обстоятельство, что против данной тенденции развития психоанализа выступил Э. Фромм. Следует иметь в виду и то, что во Франции критически мыслящие психоаналитики также выступили против не только американизации психоанализа, но и его конформистской направленности. И если К. Леви-Строс только высказал опасение по поводу превращения психоанализа в мифологическую систему, то Ж. Лакан критически отнесся к психоаналитической психологии Я, в рамках которой открыто звучали адаптационные мотивы.

Идеи К. Леви-Строса нашли свое отражение как в постструктуралистских учениях, связанных с интерпретацией литературных текстов, так и в концептуальных построениях тех, кто, наряду с ним, выдвигал свои собственные теории, исходя из признания важности фрейдовских представлений о бессознательном. К числу последних относились французский историк науки М. Фуко и французский психоаналитик Ж. Лакан. Первый сосредоточил внимание на дальнейшем развитии Леви-Стросовских идей об общих структурах бессознательного, второй – на углублении представлений о роли языка в человеческой деятельности. При этом оба они пересмотрели как концептуальные построения К. Леви-Строса, так и психоаналитические идеи З. Фрейда.

В отличие от К. Леви-Строса, основным объектом исследования которого были материальная и духовная культура первобытного общества, Мишель Поль Фуко (1926–1984) отталкивался от материала, особенно близкого по духу изысканиям З. Фрейда. В самом деле, начиная от работ «Психическая болезнь и личность» (1954), «Безумие и неразумие. История безумия в классический век» (1961), «Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963) и кончая публикацией трех томов по истории сексуальности (первый том из задуманного им 6-томного труда вышел в свет в 1971 г.), М. Фуко, по сути дела, проявлял интерес к тем же самым проблемам, которые стояли в центре внимания основателя психоанализа. Другое дело, что он рассматривал их с позиции историка науки, в то время как З. Фрейд выступал в роли клинициста и теоретика, стремящегося создать новое учение о сексуальности и психических заболеваниях.

М. Фуко неоднократно обращался к психоаналитическим идеям. Он считал, что «все то знание, в котором западная культура вот уже целое столетие строит образ человека, вращается вокруг работ Фрейда, не выходя при этом за пределы своих основных диспозиций» [9, с. 380]. Правда, в отличие от Ж. Лакана, который открыто заявлял о том, что он является психоаналитиком, «прочитавшим Фрейда», М. Фуко не относил себя к числу тех специалистов, кто досконально знал все фрейдовские работы. Однако он не только с почтением относился к З. Фрейду, но и положительно оценивал его основополагающие концепции и идеи, используя

их при разработке своей «археологии знания» и включая в остов иных концептуальных построений, касающихся проблемы соотношения власти и истины.

Некоторые исследователи считали, что наиболее ценные открытия З. Фрейда лежат в области сексуальной этиологии неврозов. С точки зрения М. Фуко, заслуга основателя психоанализа заключалась вовсе не в этом. «Не теория развития, не тайна сексуальности, скрывающаяся за неврозами и психозами, а логика бессознательного» [10, с. 213], – вот что, по его мнению, является основной заслугой З. Фрейда, составляющей истинную значимость психоанализа. Для него основатель психоанализа – это прежде всего мыслитель, осуществивший «толкование тех безмолвных фраз, которые одновременно и поддерживают, и подрывают наши очевидные дискурсы, наши фантазии, наши сны, наше тело» [11, с. 322].

Выдвигая и обосновывая свою *концепцию «археологии знания»*, М. Фуко неизменно подчеркивал важность раскрытия проблемы бессознательно для всех наук. Но основную значимость в этом отношении приобретают гуманитарные науки, поскольку они, по его убеждению, включают в себя концептуальные построения, основанные на логике развития бессознательного. Для М. Фуко проблема бессознательного – «это не просто одна из внутренних проблем гуманитарных наук, на которую они случайно натываются на своих путях: это проблема, которая, в конечном счете, сопряжена со всем их существованием» [12, с. 383].

В попытках раскрыть значение бессознательного в человеческой деятельности М. Фуко усмотрел одну из величайших заслуг З. Фрейда в развитии теоретического знания. Основатель психоанализа выдвинул такое учение, в рамках которого разрабатывались процедуры расшифровки языка бессознательного, перевода его в сознание и, следовательно, прочтения, интерпретации скрытых следов, или знаков, в той или иной форме нанесенных на «карту» бытия. Данная ориентация психоанализа импонировала М. Фуко, считавшему, что мир покрыт разнообразными знаками, нуждающимися в расшифровке.

По мысли М. Фуко, буквально все, что окружает человека, будь то материальные объекты, духовные образования, речь или привычки, составляет «сетку следов» его деятельности, складывающуюся в «систему знаков», понимание которой является основной задачей человеческого познания. В соответствии с таким представлением о мире и человеке, М. Фуко говорил о *необходимости разработки «грамматики бытия», основывающейся на их адекватном истолковании*. В этом пункте он обращался к психоанализу З. Фрейда с его интенцией на расшифровку бессознательного. «Задаваясь целью заставить бессознательное говорить сквозь сознание, психоанализ устремляется в сторону той основополагающей области, в которой

разыгрываются отношения представления и конечного человеческого бытия» [13, 392].

В «археологии знания» М. Фуко психоаналитические идеи присутствуют не только при рассмотрении значения бессознательного для гуманитарных наук, но и при осмыслении проблемы человека. В его понимании эта проблема стала самостоятельной лишь тогда, когда возникли научные представления о жизни, труде и языке, которые были разработаны в рамках биологии, политической экономии и лингвистики. Речь шла о скрытых структурах сознания или бессознательного, организующих элементы знания в некое единое целое, названное М. Фуко «*эпистемой*», в рамках которого впервые был прочерчен образ человека как одновременно объекта и субъекта познания.

Различая в истории западноевропейской культуры *три эпистемы*, соответствующие эпохам Ренессанса, классического рационализма XVII – XVIII столетий и современности, М. Фуко исходил из того, что только с образованием новой эпистемы, относящейся к началу XIX в., человек начал обретать свою «научную плоть» и, следовательно, впервые в истории человечества предстал в образе подлинного человека, проявляющего свою бытийственность в природной жизни, производственной деятельности, языковой коммуникации. Соответственно этим сферам бытия на передний план выступили *три модели человека* – биологическая, экономическая и языковедческая (включающая в себя филологию и лингвистику).

*Биологическая модель* учитывает телесные характеристики человека как природного, органического существа. *Экономическая модель* включает в себя параметры, связанные с трудовой деятельностью людей, где человек выступает в роли производителя. *Языковедческой модели* человек рассматривается как носитель языка и речи и, соответственно, *филологическая модель имеет дело с интерпретацией, выявлением смысловых значений, а лингвистическая – со структуризацией, рассмотрением означающих систем*. Остановившись на этих моделях, М. Фуко обратился к психоаналитическим идеям, полагая, что именно З. Фрейд ближе всего подошел к познанию человека с помощью филологической и лингвистической модели.

По его убеждению заслуга основателя психоанализа состояла не только в том, что в процессе познания человека он использовал филологическую и лингвистическую модель, но и в том, что он стер границу между нормальным и патологическим, означающим и незначающим. Действительно, на основе выдвинутых им психоаналитических постулатов З. Фрейд пришел к выводу, что «граница между нормальным и ненормальным в области нервозности непрочна» [14, с. 275]. Из этого могли вытекать как позитивные, так и негативные последствия, особенно про-

являющиеся в клинической практике. Но М. Фуко не интересовали клинические последствия подобного стирания границы между нормальным и патологическим.

Для него более существенным было то, что З. Фрейд осуществил переход от исследования человека в понятиях функций, конфликтов и значений к анализу его в терминах норм, правил и систем. Такой поворот в изучении человека приветствовался и одобрялся М. Фуко. Согласно его взглядам, любые проявления человека могут быть осмыслены с точки зрения раскрытия существа и содержания системы, нормы, правила.

Все это привело к тому, что М. Фуко не только признал ценность классического психоанализа в познании человека, но и выделил его в качестве такой дисциплины, которая по-новому осветила проблему бессознательного. Если все гуманитарные науки подходили к бессознательному, по выражению М. Фуко, как бы «пяťся назад», т. е. ожидая, что по мере углубления сознания в дебри истории или человеческой психики бессознательное обнаружится само по себе, то психоанализ, напротив, обратился непосредственно к бессознательному, как оно проявляется в реальности человеческого бытия, выявляя его систему, правило и норму, которые содержат соответствующие функции, конфликты и значения.

Благодаря такой ориентации психоанализу удалось, как считал М. Фуко, приблизиться к аналитике конечности человеческого бытия, выраженной на психоаналитическом языке в понятиях жизни и смерти, сексуальных влечений и культурных запретов, символики бессознательного и его скрытых значений. Сам он перевел эти психоаналитические понятия в такие термины, как Смерть, Желание и Закон.

М. Фуко допускал, что в силу специфики психоаналитический подход к познанию человека может восприниматься в качестве мифологии, поскольку в этом есть своя закономерность, обусловленная замкнутостью знания, вращающегося в кругу своих собственных представлений. «Однако, — возражал он, — когда мы следим за движением психоанализа во всем его блеске или же окидываем взглядом все эпистемологическое пространство целиком, то мы видим, что все эти образы, кажущиеся близорукому взгляду лишь игрой воображения, на самом деле являются истинными формами конечного человеческого бытия, каким его исследует современное мышление» [15, с. 393].

Для М. Фуко психоанализ — это не мифология, а особый подход к исследованию человеческого бытия, где Смерть, Желание и Закон обозначают условия возможности знания о человеке как некой «конечности без бесконечности». В этом отношении его позиция расходилась с трактовкой К. Леви-Строса, в соответствии с которой высказывалась озабоченность по поводу превращения психоанализа в мифологию.

В понимании М. Фуко основная задача структурализма состоит не в раскрытии символов или выявлении смысловых структур, а в анализе тех или иных явлений в терминах «генеалогии отношений» власти и знания, насилия и истины. Если в ранних своих работах он апеллировал к расшифровке знаков и языка бессознательного, то в более поздних трудах он призвал к осмыслению не столько семиотических и коммуникативных структур, сколько конфликтных ситуаций, связанных с борьбой между властью, с присущими ей структуризацией и нормообразованием в становлении знания в современном обществе. «История, которая порождает и детерминирует нас, — заявил М. Фуко, — имеет скорее форму войны, нежели форму языка, отношений власти, а не отношений смысла. История не имеет “смысла”, хотя и нельзя сказать, что она абсурдна или непоследовательна» [16, с. 144].

Говоря о том, что «археология гуманитарных наук» должна быть установлена через изучение механизмов власти, М. Фуко вновь апеллировал к психоаналитическим идеям, полагая, что З. Фрейд рассматривал проблему власти и установления норм, осознавая свою собственную позицию в вопросе нормализации. Однако проблема отношения между властью и знанием не вытекала непосредственно из психоаналитического учения З. Фрейда о человеке. В этом вопросе сказалось, пожалуй, отношение М. Фуко к психоанализу, выраженное им в более ранних работах, когда он не только позитивно оценивал психоаналитическое учение З. Фрейда о человеке, но и отмечал его негативные стороны.

Причем в критике психоанализа он опирался на идеи К. Леви-Строса, высказавшего ряд соображений по поводу некоторых психоаналитических концепций. Не случайно в связи с этим он подчеркнул следующее обстоятельство: «Что Леви-Строс сказал об этнологии, то можно сказать и о психоанализе: обе науки растворяют человека» [17, с. 397]. При этом М. Фуко отметил, что, начиная с работы З. Фрейда «Тотем и табу» (1913), психоанализ и этнология установили между собой общее поле для взаимного дискурса, обусловленного двойным ракурсом — *историей индивидов с бессознательным в культурах и историчности культур с бессознательным в индивидах*.

Казалось бы, говоря о «растворении человека» в психоанализе, М. Фуко противоречит своим собственным утверждениям, согласно которым психоанализ не только вплотную подошел к аналитике человеческого бытия, но и выявил его конечные формы существования. Ведь Смерть, Желание и Закон воспринимались им как подлинные условия возможности всякого знания о человеке, открытые благодаря психоаналитическому учению З. Фрейда. Но в том-то и дело, что, высказав на первый взгляд противоположные суждения о психоанализе, М. Фуко не столько впадал в противо-

речие с самим собой, сколько отстаивал принципы структурализма, сформулированные К. Леви-Стросом.

Речь шла о сохранении и развитии основных положений структурализма, через призму которых рассматривался психоанализ. Там, где психоаналитический подход к человеку характеризовался ориентацией на расшифровку языка бессознательного, или, как полагал М. Фуко, на рассмотрение проблемы насилия и установления норм, там он воспринимался им как ценный и плодотворный в освещении человеческого бытия. Но где психоанализ пытался раскрыть эмпирические факты, связанные с клиническими наблюдениями, там он расценивался М. Фуко как ограниченный, «растворяющий человека», поскольку, согласно исходным установкам структурализма, *сами по себе эмпирические факты не способствуют подлинному познанию человеческого бытия, которое остается невыявленным, если не исследованы его основополагающие структуры.*

В понимании М. Фуко психоанализ стремится к раскрытию конечных форм человеческой деятельности, рассмотренных под углом зрения болезненного расщепления психики индивида. Будучи эмпирической наукой, он связан с узкими рамками отношений между двумя индивидами — психоаналитиком и пациентом. Отсюда вытекает *эмпирическая ограниченность психоанализа*, которая отчетливо вырисовывается на фоне структурализма. «Дело в том, — замечает М. Фуко, — что психоанализ не может разворачиваться как чисто умозрительное познание или общая теория человека. Он не способен схватить все поле представления, устремиться за его пределы, указать в нем самое главное, оставаясь при этом эмпирической наукой, построенной на основе тщательных наблюдений» [18, с. 394].

Следует иметь в виду, что когда М. Фуко говорит о «разрушении», «растворении» человека психоанализом, то речь идет не об «умерщвлении» реального индивида, а о ниспровержении того образа человека, который был создан классическим мышлением. И это действительно так, поскольку З. Фрейд не только поставил под сомнение предшествующий образ человека как рационального, сознательного существа, но и всячески стремился показать, что поведение человека детерминировано бессознательными влечениями. Это в равной степени относится и к высказываниям самого М. Фуко о возможности «исчезновения» человека, поскольку под этим он подразумевал не «уничтожение» человеческого бытия как такового, а порождение иного его образа, навеянного новым мышлением, вызванным к жизни новой социальной реальностью с ее специфическим культурным контекстом.

Однако в размышлениях М. Фуко о «разрушении» человека психоанализом наблюдается некая двойственность. С одной стороны, ниспровержение З. Фрейдом классического образа человека воспринималось им как прогрессивное явление, и с этой точки зрения психоаналитическое уче-



ние о человеке получило у него позитивную оценку. С другой стороны, он говорил об эмпиричности психоанализа как негативном факторе, не способствующем созданию целостного образа человека. *Это двойственное отношение к психоанализу было обусловлено попыткой отстоять структурный подход к исследованию бытия человека в мире, в рамках которого остается место для возможности развития структуралистски ориентированного психоанализа.*

Не случайно М. Фуко полагал, что структурализм может способствовать объединению различных представлений о человеческом бытии в единое целое, которое будет выступать в качестве *не «психоаналитической антропологии», а нового психоаналитического подхода к человеку, основанного на структуралистских концепциях исследования.* «Можно лишь догадываться, — писал М. Фуко, — о столь же большой значимости, какую имел бы психоанализ, если бы он сомкнулся с измерением этнологии, но не путем учреждений новой “психологии культуры”, не посредством социологического объяснения феноменов, проявляющихся в индивидах, а в открытии того, что и само бессознательное также обладает некой формальной структурой, что оно есть эта структура» [19, с. 398].

Таким образом, подобно К. Леви-Стросу, М. Фуко отстаивал идею структуризации бессознательного, и с этих позиций рассматривал возможные перспективы развития структурного психоанализа. При этом, в отличие от К. Леви-Строса, он обращал большее внимание на проблему языка, считая, что язык, как таковой, имеет фундаментальное значение для понимания человека. Он исходил из того, что мысль может мыслить только посредством языка, лингвистика позволяет осуществлять структуризацию соответствующих содержаний, а человек строит свой образ в промежутках между фрагментами языка. Аналогичных взглядов придерживался и французский психоаналитик Ж. Лакан, сосредоточивший свои усилия на раскрытии формальной структуры бессознательного и языка как такового, разработке основных теоретических и клинических положений структурного психоанализа.

Предваряя рассмотрение концепций структурного психоанализа Ж. Лакана, стоит заметить, что в своих работах и лекциях французский психоаналитик неоднократно ссылаясь на идеи К. Леви-Строса и пользовался терминологией М. Фуко, говоря, например, об эпистеме как знании, связанном требованиями «формальной связности».

## **Речь и язык в психоанализе**

Среди структуралистов Ж. Лакан был, пожалуй, одним из первых, кто не только апеллировал к психоаналитическим концепциям, но и предпринял попытку возвращения к оригинальным текстам З. Фрейда с целью «очи-

щения» психоанализа от тех наслоений, которые были привнесены различными психоаналитиками, превратно истолковавшими те или иные психоаналитические идеи. Данная интенция в афористической форме была отчетливо выражена самим Ж. Лаканом, подчеркнувшим, что «смысл возвращения к Фрейду — это возвращение к смыслу Фрейда» [20, с. 117].

При этом он исходил из того, что предложенные и разработанные З. Фрейдом концепции еще недостаточно критически проработаны, сохраняют двусмысленность вульгарного словоупотребления и нуждаются в «открытии нескольких окон», выходящих на просторы фрейдовского учения о человеке и культуре. Одновременно им был поставлен вопрос о праве психоанализа, как метода обнаружения истины, применять свои принципы к представлению психоаналитиков о своей роли в лечении пациентов, о своем месте в духовном сообществе и о своей образовательной миссии.

Ж. Лакан был обеспокоен тем, что осмысление концептуального наследия З. Фрейда и дальнейшее развитие психоанализа проходили под знаком смещения интереса психоаналитиков с функций речи и поля языка на изменение цели и техники аналитической терапии. В его понимании соответствующее смещение акцентов осуществлялось, по крайней мере, по трем направлениям.

*Во-первых*, в технике психоаналитического опыта и в образовании объекта на различных стадиях психического развития, чему способствовали исследования в области детского психоанализа, открывавшие доступ к изучению и формированию структур на довербальном уровне. Смещение акцента с функций речи и поля языка на довербальное поведение спровоцировало возврат на старые позиции, связанные с постановкой вопроса о символической подоплеке интерпретируемых фантазий.

*Во-вторых*, в намечившемся возврате к символизации как основе аналитической техники, который стал возможен под воздействием концепции либидозных объектных отношений, изменяющей способ видения лечения.

*В-третьих*, в выявлении значения контрпереноса и соответствующей подготовки психоаналитиков, что обусловлено колебаниями между двумя позициями — существованием аналитика, как важного фактора, оказывающего решающее воздействие на анализ, и невозможности успешного завершения лечения без обстоятельного изучения внутренней динамики бессознательного.

По мнению Ж. Лакана, изучение функций речи и поля языка оказалось свернутым, значительно сокращенным у тех, кто пытался реформировать классический психоанализ, в то время как возвращение к исследованию данной проблематики является первостепенной задачей психоаналитиков. Ведь психоаналитическую технику нельзя ни адекватно понять, ни эффективно применить до тех пор, пока не будут надлежащим образом осмыс-

лены лежащие в ее основе концепции. Подлинный же смысл этих концепций можно выявить лишь тогда, когда они оказываются ориентированы в поле языка и подчинены функции речи.

*Средой психоанализа всегда является речь пациента.* Любая речь требует ответа и, когда имеется слушатель, она никогда не остается без него, даже если встречается с молчанием. Функция речи в анализе как раз и состоит в том, чтобы получить ответ, и в этом отношении психоаналитик стремится осуществить анализ поведения субъекта с тем, чтобы обнаружить в нем то, о чем тот умалчивает. Ему самому приходится прибегать к речи, чтобы получить признание от пациента. Но *если аналитик молчит, то тем самым не фрустрирует ли он пациента?*

Некоторые психоаналитики как раз и прибегают к подобной стратегии, чтобы путем фрустрации пациента вызвать у него соответствующие переживания, которые должны стать объектом анализа. Ж. Лакан не разделял подобную позицию, считая, что ответ на пустую речь порождает более сильную фрустрацию, чем молчание. Более того, он ставил вопрос о том, не содержится ли фрустрация в самом дискурсе субъекта и не является ли субъект собственным созданием в сфере воображаемого. Ответ на данный вопрос сводился им к тому, что *человеческое Я является фрустрацией по своей сути, но не фрустрацией желания субъекта, а фрустрацией, вызванной самим объектом, в котором его желание отчуждено.*

Психоаналитик имеет дело с речью, которая сообщает действиям пациента определенный смысл. Его деятельность связана с областью конкретного дискурса как поля трансиндивидуальной реальности субъекта. В этом отношении фрейдовское открытие бессознательного следует рассматривать, как считал Ж. Лакан, с точки зрения того, что «бессознательное есть та часть конкретного трансиндивидуального дискурса, которой не хватает субъекту для восстановления непрерывности своего сознательного дискурса» [21, с. 28].

Как и многие другие психоаналитики, Ж. Лакан обратился к осмыслению проблемы бессознательного. При этом он всячески стремился подчеркнуть, *во-первых*, отличие фрейдовского понятия бессознательного от предшествующих его философских трактовок и, *во-вторых*, специфику своего собственного понимания этого феномена, положенного в основу структурного психоанализа.

Согласно его взглядам, фрейдовское бессознательное не тождественно ни романтической трактовке бессознательного как продукта творческого воображения, ни метафизическому осмыслению его, как это имело место у немецкого философа Э. фон Гартмана. З. Фрейд открыл *психическое бессознательное*, в результате чего появилась возможность проникнуть в глубины человеческой психики. Но исследование основателем психоанализа бессоз-

нательного ограничилось освещением только некоторых, главным образом биологических слоев психики. Этот биологизм давал знать о себе и в том случае, когда З. Фрейд обращался к анализу языка бессознательного.

Необходимо, по убеждению Ж. Лакана, пересмотреть значение фрейдовского открытия, *осуществить его дебиологизацию*, снять ту терминологическую противоречивость, которая имела место в классическом психоанализе с его использованием понятия «бессознательное мышление». Важно рассматривать саму психоаналитическую сферу как являющую реальность слова, речи, дискурса в его самостоятельности.

В понимании Ж. Лакана бессознательное — это глава истории человека, прошедшей цензуру, содержащей белое пятно или ложь, но истина которой может быть найдена, поскольку чаще всего она записана в другом месте. Ее истина может обнаружиться в следующих местах:

- в памятниках, одним из которых является тело как ядро невроза, где исторический симптом обнаруживает «структуру языка и расшифровывается как надпись», которая, будучи прочитана, может исчезнуть;
- в архивных документах (воспоминаниях детства), смысл которых непонятен до тех пор, пока не выяснено их происхождение;
- в семантической эволюции, связанной с запасом слов, особенностями их употребления, жизненным опытом, стилем и характером человека;
- в традициях и легендах, где личностная история предстает в приукрашенных, навеянных налетом героизма формах;
- в следах искажений, возникших в результате соседства с другими главами той фальсифицированной главы, чей смысл предстоит восстановить путем собственного истолкования в аналитическом процессе.

Стало быть, *бессознательное субъекта предстает прежде всего в качестве его истории*. Психоаналитик помогает осуществить ему сегодняшнюю историзацию фактов, обусловивших те или иные исторические повороты в его жизни. Это означает, что инстинктивные стадии развития, которые часто являются объектом исследования некоторых психоаналитиков, в процессе переживания уже организованы в субъективность. Так, например, анальная стадия развития ребенка как в случае его раннего переживания, так и тогда, когда осмысливается в процессе анализа взрослого человека, всецело принадлежит интересубъективности и ничем не отличается от субъективности аналитика.

В конечном счете, как считал Ж. Лакан, за инстинктивными стадиями развития всегда стоит история человека, опосредованная интересубъективностью. «Всякая фиксация на так называемой инстинктивной стадии представляет собой оставленный в истории шрам: либо страницу стыда, которую забывают или зачеркивают, либо страницу славы, которая обязывает. Но забытое дает о себе знать в действиях, зачеркнутое сопротивляется тому,

что говорится где-то в другом месте, а обязательство увековечивает в символе ту самую иллюзию, у которой субъект оказался в плену» [22, с. 31–32].

Психоаналитик имеет дело не столько с инстинктивными стадиями развития, сколько с речью пациента, языком. *Именно в языке пребывает то, что аналитик открывает субъекту как его бессознательное.* Поэтому, замечал Ж. Лакан, осваивая идейное наследие основателя психоанализа, следует меньше внимания обращать на его ссылки на инстинкты человека, а в большей степени понимать смысл таких его работ, как «Толкование сновидений» (1900), «Психопатология обыденной жизни» (1901) и «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905), в которых в той или иной степени затрагивалась природа языка.

Человек живет в мире слов. Он говорит, но говорит благодаря символу, который и делает его человеком. Как и рассмотренные К. Леви-Стросом элементарные структуры родства, *язык императивен по форме, но бессознателен по своей структуре.* В аналогичном положении находится и исследованный М. Фуко Закон, обнаруживающий свою идентичность со строем языка, находящий свое субъективное выражение в запрете инцеста и носящий символическую функцию в имени отца. Если учесть, что жизнь человека окутана сетью символов, а они порождают слова, определяющие закон действий, то становится очевидной необходимость в раскрытии речевого согласия или разногласия в круговерти языка.

Тем самым возникает понимание того, что *основная проблема заключается в отношениях речи и языка внутри субъекта.* Подобное понимание имеет не только теоретическое значение, но и практическую направленность, поскольку, по убеждению Ж. Лакана, оно непосредственным образом связано с аналитической терапией. По его собственному выражению, «симптом целиком разрешается в анализе языка, потому что и сам он структурирован как язык; что он, другими словами, и есть язык, речь которого должна быть освобождена» [23, с. 39].

В отношениях речи и языка внутри субъекта Ж. Лакан выделял *три парадокса.*

*Во-первых,* в безумии следует различать отрицательную свободу речи, т. е. препятствие к переносу, и разнообразные формы бреда, которые в по-своему выраженном языке объективируют субъект.

*Во-вторых,* симптомы торможения и страха в картине различных неврозов являются означающими вытесненных из сознания субъекта означаемых, а вплетенные в ткань тела символы в силу своей семантической двусмысленности оказываются причастными к языку.

*В-третьих,* утрата субъектом своего смысла в объективациях дискурса, когда вместо понимания им Я как такового возникает представление о том, что он именуется «своим собственным Я».

Именно на этой почве парадоксов в отношении речи и языка в концептуальном делении человека на Оно, Я и Сверх-Я создается для субъекта дополнительная возможность отчуждения. И именно здесь, по выражению французского психоаналитика, «на пути речи встает стена языка».

Рассмотрение парадоксов в отношениях речи и языка внутри субъекта сопровождалось у Ж. Лакана размышлениями о *необходимости формализации психоанализа*. При этом он считал, что обращение к лингвистике позволяет выдвинуть метод, который позволяет различать в языке диахронические и синхронические структурные образования и лучше понять различный смысл, приобретаемый языком в интерпретациях сопротивления и переноса.

Если идеальное психоаналитическое образование соотносилось З. Фрейдом с включением в него, наряду с психиатрией и сексологией, знания истории цивилизации, мифологии, психологии религий и литературы, то Ж. Лакан добавлял к этому перечню дисциплин риторику, диалектику, грамматику и поэтику. Отдавая должное классическому психоанализу, он в то же время подчеркивал, что «дать научное обоснование своей теории и практике психоанализ может лишь путем адекватной формализации существенных измерений своего опыта, к которым, наряду с исторической теорией символа, относятся интересубъективная логика и темпоральность субъекта» [24, с. 58].

В целом Ж. Лакан *ратовал за возвращение психоаналитического опыта к речи и языку как своей основе*, поскольку считал, что отстаиваемые многими психоаналитиками принципы усовершенствования техники анализа, например, анализа сопротивления, привели на практике к игнорированию субъекта, рельефно проявившемуся в отказе от выявления связей с интересубъективной речью. Искусство же анализа состоит, на его взгляд, в умении играть «на многообразии возможных прочтений партитуры», записанной речью «в регистрах языка».

Подобным умением несомненно обладал З. Фрейд, благодаря чему он достиг определенных успехов в аналитической терапии. Однако не стоит подражать основателю психоанализа, поскольку выработанные им понятия в силу своей вульгаризации оказались замурованными в стену языка. Для того чтобы наша речь вернула себе действенность речи З. Фрейда следует, как считал Ж. Лакан, *обратиться не к соответствующим фрейдовским терминам, а к лежащим в их основе принципам*.

Французский психоаналитик исходил из того, что прежде всего необходимо учитывать диалектику самосознания. В этом отношении важно опираться на открытия З. Фрейда и немецкого философа Гегеля с его реконструкцией феноменологии духа. Фрейдовское открытие сделало сомнительным любые поиски «осознания», выходящие за рамки психологического

феномена. Психоаналитическая техника не может обойтись и без признания структурных элементов гегелевской феноменологии с ее диалектикой господина и раба и всего того, что способствует пониманию, каким образом «конституирование объекта подчинено реализации субъекта».

*Психоанализ должен быть ориентирован на речь и язык.* Для освобождения речи пациента необходимо ввести его в язык собственного желания, на котором он рассказывает о себе аналитику и который говорит символами симптома. Обнаруженный анализом символизм является языком, носящим универсальный характер языковой системы, и в то же время является частным языком данного субъекта. Исследование символов способствует восстановлению в речи ее способности вызывать представления. И, следовательно, *психоаналитик должен обладать способностью к глубокому усвоению ресурсов языка, в особенности тех его ресурсов, которые реализованы в поэтических текстах.* В этом отношении примером может служить З. Фрейд, обладавший глубокими познаниями в области немецкой словесности и драматургии Шекспира.

В своей символизирующей функции речь стремится к трансформации субъекта, которому она адресуется, путем установления его связи с субъектом, от которого она исходит. Поэтому так важно понимание структуры языкового общения. Однако, как с сожалением замечал Ж. Лакан, взаимонепонимание в беседе и речевые изъяны в значительной степени оказались обусловленными концептуальным отождествлением языка со знаком, когда языковая коммуникация рассматривается в качестве сигнала. В результате этого возникло недоверие к технике речи и повышенный интерес к жестам, чертам поведения, мимике и заминкам в движении. Типичным проявлением подобной тенденции является, в глазах Ж. Лакана, характероанализ В. Райха, в рамках которого аналитик пытается найти по ту сторону речи неизреченные средства и стремится извлечь органическую выразительность из защитного панциря.

С точки зрения Ж. Лакана отношения речи и языка присуща внутренняя антиномия, состоящая в том, что большая функциональность языка делает его непригодным для речи. Чем в большей степени язык приобретает слишком частный характер, тем в значительной мере он утрачивает свою языковую функцию. Чем больше нейтрализуются служебные функции языка в плане приближения его к чисто информационному, тем более ему приписывается избыточность, связанная с тем, что значительная часть фонетического материала оказывается ненужной при передаче информации на расстояние.

Однако, подчеркивал Ж. Лакан, *функция языка состоит не в информировании, а в вызывании представления.* Пациент ищет в речи ответ. Реакция не является ответом. Функция ответа заключается не в том, чтобы

быть воспринятым субъектом как одобрение или неприятие его дискурса, а в том, чтобы признать или не признать в качестве субъекта его самого. В этом как раз и состоит ответственность аналитика, когда он прибегает к речевому вмешательству.

Ж. Лакан выступал против любой объективирующей тенденции в анализе. Он считал, что целью анализа должно быть не что иное, как проявление истинной речи и осознание пациентом своей истории в ее соотнесенности с тем или иным будущим. Но для реализации данной цели аналитику необходимо знать, для кого и через кого пациент ставит свой вопрос, а чтобы знать, как следует отвечать пациенту, важно определить место, где находится его Я. При этом не менее важно, чтобы субъективность психоаналитика не отдала пациента на милость предписаниям его собственной речи. Что касается действительной роли аналитика в языковой коммуникации, то она сводится к расстановке в речи субъекта ее «диалектической пунктуации».

С точки зрения Ж. Лакана, *и пациент, и аналитик находятся у подножия стены – стены языка*. Точнее было бы сказать, что они оба находятся по ту же сторону этой стены. Именно у этой стены аналитик пытается отозваться на эхо речи пациента. Он опирается на психоаналитический опыт, открывающий в человеке императив Слова и Закона. Используя поэтическую функцию языка, этот опыт придает человеческому желанию символическое опосредование. Реальность его результатов заключена лишь в даре речи, поскольку, вновь совершая акт речи, человек сбегает эту реальность.

На первый взгляд может показаться, что акцентирование внимания Ж. Лакана на речи и языке как раз и является дебиологизацией учения З. Фрейда о человеке. Однако, как подчеркивал он сам, было бы несправедливо упрекать его в попытке переноса смыслового центра тяжести работ З. Фрейда с биологических оснований на культурные. Он стремился лишь напомнить психоаналитикам, что неверно интерпретированные идеи З. Фрейда, связанные с биологическими основаниями, культурными импликациями и структурой языка, не способствуют пониманию диалектики их соотношений без учета человеческой речи. Словом, при использовании аналитической техники следует иметь адекватное представление о функциях речи и поле языка в психоанализе.

### **Структуризация бессознательного**

При рассмотрении бессознательного Ж. Лакан исходил из того, что оно представляет собой «суммарный результат речи о субъекте». Именно язык в своей дискурсивности, прерывистости и расчлененности создающий



предпосылку для рационального познания психического, и является сферой бессознательного. *«Бессознательное структурируется как язык»* [25, с. 20] – такова одна из его максим, лежащая в основе структурного психоанализа.

Дословно воспроизводимое или по-разному конкретизируемое это высказывание проходит красной нитью через все работы французского психоаналитика. Уточнения, которые он делает по поводу понимания бессознательного, касаются разъяснений относительно того, что подразумевается под субъектом.

Ж. Лакан пересмотрел классическое определение субъекта, наиболее рельефно выраженное в формуле французского философа XVII в. Р. Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую». Он полагал, что фрейдовский подход к человеку недалеко отстоит от картезианского, поскольку субъект в понимании З. Фрейда – такой же несомненный факт существования, как и у Р. Декарта. Но картезианская трактовка субъекта не способствует, по мнению Ж. Лакана, раскрытию подлинной сути и закономерностей развития человеческой психики. Действительный субъект отнюдь не представляет собой единства мышления и существования. Субъект не есть живой субстрат, или субстанция.

Для Ж. Лакана субъект – это прежде всего *«субъект бессознательного»*. В этом отношении он признавал заслугу З. Фрейда, открывшего в бессознательном говорящего субъекта как обманщика, лгущего с сознанием дела и вне участия сознания. Существование субъекта обнаруживается в разрывах речи, но не столько самого говорящего, сколько Другого. Как таковой он соотносится не с другим субъектом, а с «означающим». Более того, субъект, по словам Ж. Лакана, рождается только тогда, когда «означаемый появляется в поле зрения Другого» [26, с. 199]. Таким образом, можно сказать, что субъект в лакановском структурном психоанализе детерминирован речью Другого, т. е. без него нет и самого субъекта. Так лакановская максима «бессознательное структурировано как язык» дополняется не менее важным для структурного психоанализа теоретическим положением, в соответствии с которым *«бессознательное является речью другого»* или *«бессознательное – это дискурс Другого»* [27, с. 116; 391].

Ж. Лакан стремился провести различие между понятиями «влечение» и «инстинкт», считая, что описываемые им феномены не тождественны друг другу. По мере возможности он старался вообще отказаться от использования термина «инстинкт» как неопределенного и не отвечающего требованиям современного научного знания. На первый взгляд может показаться, что в лакановском структурном психоанализе радикально пересматривается фрейдовская концепция влечений, поскольку «сексуальный инстинкт», являющийся основой человеческой деятельности в классическом психоанализе, не только не признается, но, напротив, отвергается.

Более того, в то время как З. Фрейд апеллировал к принципу удовольствия и принципу реальности, Ж. Лакан говорил скорее о желании, чем удовольствии, полагая, что *принцип удовольствия – это принцип гомеостаза, не играющий существенной роли в жизнедеятельности человека*. Если З. Фрейд противопоставлял принцип реальности принципу удовольствия, то тем самым, как замечал Ж. Лакан, реальность десексуализировалась в классическом психоанализе. Это означает, что фрейдовское представление о Сверх-Я покоилось на десексуализированном либидо.

Для самого Ж. Лакана такое понимание десексуализированного либидо выглядело странным и парадоксальным. Но он полагал, что именно тенденция к десексуализации в скрытом виде содержалась в учении З. Фрейда о двух принципах психической деятельности человека.

Казалось бы, Ж. Лакан стремился отойти от фрейдовского толкования сексуальности. На самом же деле его пересмотр фрейдовской концепции влечений имел определенную направленность, свидетельствующую о том, что, несмотря на критическое отношение к некоторым постулатам классического психоанализа, основные идеи З. Фрейда сохранили свою ответственность в рамках структурного психоанализа.

Не случайно Ж. Лакан исходил из того, что именно субъект желания составляет подлинную сущность человека, а сексуальность играет немаловажную роль в проявлении бессознательного. Он признавал важность либидо в психоанализе. Причем неоднократно подчеркивал, что либидо – это всегда либидо сексуальное. Вместе с тем он рассматривал его не как биологическую энергию, что было характерно для З. Фрейда, или психическую энергию в трактовке К. Г. Юнга, а как особый «орган». В связи с этим он подчеркивал, что либидо – это «существенный орган в понимании природы человека». Но в его интерпретации этот орган не реальный, а фантазматический. *Речь идет о признании Ж. Лаканом символического уровня психики, на котором либидо выступает в виде определенных символов*. Одним из таких символов является фаллос.

Для Ж. Лакана фаллос – это символ означающего, выражающий скрытое желание в метафорическом образе Другого, или символ недостатка, не фаллос как таковой, а его отсутствие. С самого начала фаллос работает как означающее нехватки, зазора, дистанции между требованием субъекта и его желанием. Он представляет собой «означающее означаемого вообще». Можно сказать, что фаллос – это не форма, фигурирующая как объект, не образ и не сам объект, а означающее желание.

Когда невротик у предстоит найти символ того, что он желает, он прибегает для этого к символу фаллоса. Как только субъект сталкивается с желанием матери, фаллос оказывается сразу же в центре происходящего. Словом, в представлении Ж. Лакана желание субъекта, каково бы оно

ни было, так или иначе оказывается соотношенным с фаллосом. Поэтому, в противоположность тем психоаналитикам, которые акцентировали внимание исключительно на рассмотрении дуальных отношений между ребенком и матерью, он исходил из того, что в этих отношениях всегда имеется еще *третий элемент – фаллос как объект желания матери.*

Говоря о символе фаллоса, Ж. Лакан считал, что символы вообще характеризуют направленность влечений человека и структуру его желаний. Они подлежат расшифровке в контексте языка. Стало быть, структурный психоанализ по-своему воспроизводит основополагающие идеи З. Фрейда, давая им структуралистскую трактовку, при которой происходит смещение акцента исследования на символический уровень человеческой психики и на структурные составляющие речи, языка.

В понимании Ж. Лакана *субъект – это прежде всего субъект желания, желающий субъект.* Желание же представляет собой отношение бытия к нехватке. Оно заявляет о себе на стыках языка, возникает вместе с символическим строем в момент воплощения в речь. В определенном смысле субъект реализует желание тогда, когда символически отождествляет себя с воображаемым.

В различные периоды человеческой жизни другой в той или иной степени соединяется с Я-идеалом, с идеалом собственного Я. Субъект видит собственное существо посредством отражения в отношении к другому, в отношении к Я-идеалу. Таким образом, функции собственного Я оказываются различными. С одной стороны, они осуществляют структурирование реальности. С другой стороны, они проходят у человека через отчуждение, которое связано с отраженным образом его самого и отношением с Другим.

В текстах Ж. Лакана встречается двойственное понимание другого, точнее говоря, речь идет по меньшей мере о двух других: *другой как мое собственное Я и Другой, имеющий дело с функцией речи.* Для того, чтобы не было путаницы в этом вопросе, он ввел обозначение другого с маленькой буквы (собственное Я) и Другого с большой буквы (относящегося к функции речи). При этом фаллос рассматривался Ж. Лаканом в плане означающего, посредством которого устанавливались *отношения между Другим как местопребыванием речи, и другим как отзеркаливанием субъекта.*

Речь является опосредованием между субъектом и Другим, она подразумевает реализацию Другого в самом опосредовании. Причем речь может как объединять субъекта с Другим, так и разъединять их. В принципе речь сводится к функции отношения к Другому. Это отношение может проявляться в форме отклонения в функции речи, соблазнения, попытки захватить Другого в игре и даже полного расстройств функции речи в переносе.

Согласно Ж. Лакану, система собственного Я немыслима без системы Другого, поскольку собственное Я устанавливается в соотносительности к Другому. Такая соотносительность относится и к желанию субъекта. Сперва желание субъекта смутно улавливается в желании Другого. И лишь только тогда, когда субъект оказывается увлеченным одним из его подобных, желание возвращается в субъект, причем возвращается уже вербализованным. Словом, как подчеркивал Ж. Лакан, «желание человека есть желание Другого» [28, с. 38, 115].

Таким образом, к двум вышеупомянутым теоретическим положениям, а именно, *бессознательное структурировано как язык и бессознательное – это речь Другого*, добавляется третье, согласно которому *желание человека является желанием Другого*. Таковы три краеугольных теоретических положения, лежащие в основе модификации Ж. Лаканом классического психоанализа З. Фрейда и составляющие суть его структурного психоанализа.

### Стадия зеркала

Для лучшего понимания основных положений структурного психоанализа Ж. Лакана следует рассмотреть те его ранние идеи, которые получили свое отражение в его представлениях о *стадии зеркала*. Речь идет о взглядах французского аналитика на развитие ребенка, связанное с особенностью человеческого поведения, выявленной данными сравнительной психологии. Эта особенность состоит в том, что с 6–8-месячного возраста ребенок начинает узнавать свое отражение в зеркале в качестве своего собственного, о чем свидетельствует его мимика озарения.

Ж. Лакан исходил из того, что в процессе физиологического созревания человека в определенный момент наблюдается интегрирование его двигательных функций и достигается реальное господство над собственным телом. Но осознание им целостности собственного тела происходит раньше этого момента. Этот вид целостной формы человеческого тела дает субъекту воображаемое господство над его телом, которое предшествует реальному овладению им. Человек предвосхищает завершение психологического развития, и это предвосхищение придает некий стиль позднему осуществлению действительного овладения двигательными функциями.

Речь идет о первичном видении себя, где человек в отражении осознает себя иным, чем он есть. Таков момент развития, названный Ж. Лаканом *стадией зеркала*, в рамках которого закладывается человеческое измерение, структурирующее его фантазматическую жизнь.

Узнавая себя в зеркале, ребенок совершает ряд игровых жестов, с помощью которых пытается соотнести движения уже усвоенного им образа

с его отраженным в зеркале окружением. Причем образ тела завоевывается им в качестве чего-то одновременно существующего и не существующего. По отношению к этому образу он координирует свои действия. В игровой форме ребенок пытается соотнести увиденное им в зеркале с реальностью, т. е. со своим собственным телом, а также с людьми и неодушевленными предметами, расположенными в поле отражения и находящимися по соседству. Эта стадия схватывания собственного отражения в зеркале и соотнесенности его с самим собой и окружающим миром характерна для развития ребенка вплоть до 18-месячного возраста. Она отражает трансформацию, происходящую с ребенком при ассимиляции им своего образа.

Для Ж. Лакана стадия зеркала не является лишь моментом развития ребенка. Наряду с ним она вскрывает некоторые отношения субъекта к своему образу или прообразу собственного Я. Это связано с тем, что целостную форму своего тела субъект может схватить лишь в качестве образа, т. е. с внешней стороны. Он полагается на зеркальное расположение, воспринимая образ своего собственного тела со всеми его индивидуальными особенностями и соотнесенностью с окружением, в котором он находится. В этом отношении *функция стадии зеркала оказывается частным случаем функции образа*, заключающейся в установлении соответствующих связей между человеком и окружающим его миром.

На стадии зеркала происходит пространственная идентификация ребенка с самим собой. Однако *в действительности эта идентификация оказывается таковой, что порождает ряд фикций, оказывающихся принципиально неустраняемыми для индивида*. Таким образом, как полагал Ж. Лакан, стадия зеркала «представляет собой драму, чей внутренний импульс устремляет ее от несостоятельности к опережению — драму, которая фабрикует для субъекта, попавшегося на приманку пространственной идентификации, череду фантазмов, открывающуюся расчленением образов тела, а завершающуюся формой его целостности» [29, с. 512].

В конечном счете именно на стадии зеркала человек приобретает ту «броню отчужденной идентичности», чья жесткая структура предопределяет собой его дальнейшее умственное развитие. Так возникает собственное Я субъекта, которое он отождествляет с тем, кем он является в реальности.

На завершающей стадии зеркала, сопровождающейся закреплением связи с себе подобным путем идентификации с его образом, происходит становление диалектики, связывающей Я с социально обусловленными ситуациями. Возникает состояние опосредованности желанием другого и соотнесенности с другими равноценными в своей абстрактности объектами. Именно на этой стадии «первичный нарциссизм» сталкивается

с тем, что было обозначено З. Фрейдом в качестве инстинкта разрушения и инстинкта смерти. Речь идет об установлении связи и фиксации противодействия между нарциссическим либидо и отчуждающей функцией Я. Подобная связь обуславливает проявление агрессивности в отношениях Я с другим даже тогда, когда этот другой выступает в роли отзеркаливания самого себя.

В свете предложенной Ж. Лаканом концепции стадии зеркала становится более понятной его идея, связанная с постулированием другого и выдвиганием тезиса о том, что желание субъекта является желанием другого. Ведь именно *на стадии зеркала ребенок усваивает себе образ формы другого, являющейся не чем иным, как зеркальным отражением самого себя*. Внутри его располагается та поверхность, благодаря которой возникает отношение внешнего к внутреннему. Посредством этого отношения ребенок начинает мыслить себя как тело. Кроме того, все что пребывает в нем в состоянии желания оказывается обращенным в другого. Пока желание не научится узнавать себя посредством символа, оно видится лишь в другом. Первое переживаемое представление о целостности тела, первый всплеск желания проходит опосредованно через определенную форму, которую ребенок видит внешней по отношению к нему, т. е. когда он видит эту форму в своем собственном отражении.

Ж. Лакан исходил из того, что в опыте зеркала относительно другого происходит различение сознания и тела. На этой же стадии собственное Я человека начинает обретать свои функции. Иными словами, собственное Я устанавливается на основе воображаемого отношения. И это явление рассматривалось французским психоаналитиком в качестве свидетельства воображаемой функции Я в субъекте.

Для Ж. Лакана стадия зеркала не была каким-то «магическим заклинанием», способным дать исчерпывающее знание о субъекте и его собственном Я. Со временем он даже предупреждал о том, что не стоит злоупотреблять некогда высказанной им идеей. Тем не менее стадия зеркала способствовала выделению и прояснению существа тех измерений, регистров психики, которые выступили у него в форме Воображаемого, Символического и Реального.

## Регистры психики

Пытаясь осмыслить положение субъекта в его соотнесенности с другим и Другими, Ж. Лакан прибегнул к основополагающей структурной гипотезе, находящей свое отражение в оптике. Эта гипотеза заключается в утверждении того, что каждой точке реального пространства соответствует одна и только одна точка воображаемого пространства. В оптике

реальное и воображаемое пространства совмещены, но мыслиться они должны как различные.

Ж. Лакан приводил следующий пример-демонстрацию. Представьте себе сферическое зеркало и в центре его полусферы поставленный ящик, который является с одной стороны полым. На ящике стоит реальная ваза, а снизу — букет цветов. В результате отражения от сферической поверхности букет окажется в симметричной ему светящейся точке, а все лучи, исходящие из этой точки, попадут в одну и ту же точку, симметричную данной. За пределами глаза лучи расходятся, но для глаза они будут сходящимися и дадут реальное изображение. Реальный букет спрятан, но, если удачно расположиться, то человек увидит появление воображаемого букета. У него создается впечатление реальности.

Подобный пример образования иллюзии не объясняет полностью реальные (объективные) и воображаемые отношения. Причем при желании можно сделать воображаемым то, что реально, если вазу поместить внизу, а цветы наверху. Вместе с тем этот пример позволяет, как считал Ж. Лакан, проиллюстрировать то, что вытекает из тесного переплетения в психическом аппарате воображаемого и реального миров.

Если прибегнуть к аналогии, то полый ящик можно сравнить с телом, букет цветов — с желаниями и объектами желаний, зеркальную сферу — с корой головного мозга, а глаз, являющийся символом субъекта, — с раздражителем коры головного мозга. Чтобы воображаемое могло включать реальное и одновременно оформлять его или реальное включало и одновременно определяло положение воображаемого, необходимо, чтобы глаз занимал определенную позицию. Иными словами, *в отношении между реальным и воображаемым все зависит от положения, которое определяется его местом в мифе символического, т. е. в мифе речи.*

Согласно Ж. Лакану структура воображаемого порядка является центральной структурой человеческого опыта. Функция воображаемого охватывает все многообразие пережитого субъектом и поэтому встречается во множестве различных форм, которые оказываются не чем иным, как гештальт-ловушками. Понятие воображаемого может относиться как к связи субъекта с его образующими идентификациями, так и к его связи с реальным, характеризующимся иллюзорностью. Но функция воображаемого участвует в психической жизни в качестве символа.

У Ж. Лакана символическое отождествляется с языком. Именно язык присоединяется к первым опытам человека, и сама жизненная необходимость делает человеческую среду символической. Посредством символического происходит конструирование человеческого существа как такового. Язык мыслится как некоторая решетка, сеть, наложенная на совокупность вещей, на всю сумму реального. Она вписывает в плоскость

реального иной план, который является символическим. И приблизиться к реальному можно только посредством символического.

*Символическое – это то, что человек определяет себя посредством закона. Именно символическое отношение определяет положение субъекта в качестве видящего. Именно слово как символическая функция определяет степень полноты, приблизительности воображаемого.* В этом плане Я-идеал управляет игрой отношений, от которой зависит отношение к Другому. В свою очередь от отношения к Другому зависит то, насколько удовлетворительно структурировано воображаемое.

В понимании Ж. Лакана *Реальное* связано с непосредственными жизненными функциями субъекта, *Воображаемое* – с психическими представлениями, соотнесенными с его жизненными функциями, а *Символическое* – с теми представлениями, которые опосредованы языком и преобразованы этим опосредованием.

Соответственно, можно говорить о субъекте, представленном в трех ипостасях:

- на уровне Реального субъект является *субъектом потребности*;
- на уровне Воображаемого – *субъектом желания*;
- на уровне Символического – *субъектом словесно выраженного требования*.

Все, что заявляет о себе в качестве потребности, должно пройти через требование, т. е. адресоваться Другому. Для своей реализации желание субъекта должно стать его требованием и, таким образом, возникает диалектика желания и требования. В рамках требования субъект и Другой находятся в отношениях взаимности. Но поскольку желание субъекта зависит от требования Другого, то и то, чего требует Другой, зависит от субъекта.

В свете подобного рассмотрения становятся более понятными психические конфликты, переживаемые невротиками, поскольку у них наблюдается *расщепление между желанием (регистр Воображаемого) и требованием (регистр Символического)*. Невротик испытывает потребность в том, чтобы где-то реализовалось его желание, но он не знает, чего требует, или требует того, что не способствует реализации желания. Потребность проходит через фильтр требования, происходит искажение потребности, а желание предстает в форме абсолютного условия по отношению к Другому, когда, в частности, сексуальное желание становится безусловностью требования любви.

Желание занимает место и как-то организовывается в виртуальном пространстве между зовом удовлетворения и требованием любви. Как таковое оно выходит за рамки лежащего на уровне удовлетворения ответа и требует ответа абсолютного. Здесь возникает противоречие, поскольку Другой оказывается одержим желанием, изначально чуждым субъекту.



Не в состоянии справиться со сложившейся ситуацией, *субъект выстраивает невротические структуры, в зависимости от которых могут возникать такие проявления, которые психоаналитики относят к истерии или неврозу навязчивых состояний.*

Для Ж. Лакана одна из существенных проблем субъекта состоит в сведении желания к требованию. Желание возникает в просвете, которое открывает в требовании речь. Но тем самым оно находится по ту сторону всякого конкретного требования. Поэтому всякая попытка свести желание к чему-то, требующему своего удовлетворения, наталкивается на внутреннее противоречие. Здесь как раз и дают знать о себе *расхождения между Реальным, Воображаемым и Символическим.*

Без трех систем соотношений или регистров психики (Воображаемое, Символическое, Реальное) невозможно, согласно Ж. Лакану, понять что-либо ни во фрейдовской технике и опыте, ни в человеческой жизни. Трехчастность Символического, Воображаемого, Реального относится к измерению бытия. Только в его измерение, а не в измерение Реального, могут быть вписаны *три основные страсти:*

- на стыке Символического и Воображаемого — *любовь;*
- на стыке Воображаемого и Реального — *ненависть;*
- на стыке Реального и Символического — *неведение.*

При символической реализации субъекта в речи любовь направлена на бытие Другого. Без речи имеет место воображаемое завораживание, а не любовь. Если любовь стремится к развитию бытия Другого, то ненависть хочет его отрицания, падения, ниспровержения. Воображаемое измерение ненависти связано с тем, что разрушение Другого является одним из полюсов структуры интерсубъективного отношения. Если субъект стремится к поиску истины, то он оказывается в измерении неведения. Из этого измерения возникает способность к достижению бытия Другого. Речь идет также об определении функции Другого в установлении адекватности Воображаемого и Реального.

Многие люди, включая психоаналитиков, часто путают Я с субъектом. Однако о развитии Я можно говорить тогда, когда субъект включен в символическую систему и утверждается в результате осуществления подлинной речи. Причем именно символизация определяет позицию, исходя из которой субъект может внести в игру Воображаемое и Реальное и тем самым завладеть своим развитием.

В понимании Ж. Лакана собственное Я человека является воображаемой функцией. Оно не сливается с субъектом. *Собственное Я оказывается скорее мифом, элементом объектных отношений субъекта.* Оно носит принципиально отчужденный характер зеркального отражения. И задача состоит в том, чтобы определить место Воображаемого в структуре Сим-

волического, место субъекта в символическом порядке. *Смысл анализа как раз и состоит в том, чтобы узнать, какую функцию берет на себя субъект в символическом порядке.* Чтобы постичь смысл действий пациента в ходе аналитического процесса, следует исходить из понятия Символического.

Таким образом, выделение Ж. Лаканом трех регистров психики имело не только эвристическое значение, связанное с разработкой концептуальных положений структурного психоанализа, но и практическую составляющую, имеющую непосредственное отношение к клинической деятельности. В частности, оно способствовало пониманию того, что механическое подключение сексуального влечения происходит под воздействием образов, т. е. на воображаемом отношении.

Стало быть, либидозное влечение сфокусировано функцией Воображаемого. Отсюда вытекает одно важное, особенно для клиники, положение, сводящееся к тому, что *сексуальное поведение паразитическим образом попадает на обман.*

Через призму Воображаемого, Символического и Реального Ж. Лакан рассматривал как возникновение психических расстройств, так и возможности их устранения в аналитическом процессе. Так, свойственная психотику структура соотносилась с символическим ирреальным. Психотический субъект характеризовался как утративший сознание реальности, но не нашедший ему никакой воображаемой замены. Мазохизм трактовался как располагающийся на стыке Воображаемого и Символического. Здесь же, по Ж. Лакану, располагалось и то, что у З. Фрейда выступало в виде инстинкта смерти.

В понимании французского психоаналитика у психотика наблюдается раздвоение между Другим как местопребыванием речи, и другим как двойником, перед лицом которого субъект оказывается в положении собственного зеркального образа. Большой Другой может быть сведен к маленькому другому, воображаемому другому, что будет соответствовать восполнению Символического Воображаемым. Исчезновение же двойственности как раз и обуславливает, по выражению Ж. Лакана, «те многочисленные трудности, которые психотик испытывает, когда пытается удержать себя в Реальном человеческом — другими словами, в Реальном символическом» [30, с. 13].

С точки зрения французского психоаналитика, аналитический опыт разворачивается на стыке Воображаемого и Символического. Именно на этой границе разыгрывается вся деятельность анализа, значительная часть которого должна представлять собой исследование тупиков опыта Воображаемого. Словом, *в процессе аналитической работы проблема состоит в сопряжении Символического и Воображаемого при конструировании Реального.*

## Техника и терапевтические цели психоанализа

В свое время Дж. Рикман предложил рассматривать всю психологию как разделяющуюся на отдельные области в зависимости от числа испытуемых, т. е. можно говорить о психологии одного человека, психологии двух и более человек. У каждой из этих психологий имеется своя сфера исследований со своим собственным языком технических терминов и понятий.

В предшествующее время особенно много было сделано в области психологии одного человека. Некоторые психоаналитики относили психоанализ к подобной психологии одного человека, исследовавшей проявление патологических форм у индивида.

Другие психоаналитики исходили из того, что в психоаналитической ситуации задействован не один человек, в ней участвуют двое и, следовательно, можно говорить о психоанализе как психологии двух человек. М. Балинт, в частности, сетовал на то, что у психоаналитиков нет точного знания о том, какие нарушения происходят и что они упускают из виду «при описании переживаний двух человек (аналитической техники) на языке психологии одного человека» [31, с. 141].

Ж. Лакан считал, что рассмотрение психоанализа с точки зрения психологии двух человек является более конструктивным по сравнению с достижениями психологии одного человека. Именно на учете психологии двух человек возникла в психоанализе теория объектных отношений. Однако, спрашивал Ж. Лакан, достаточно ли сказать, что в психоанализе речь идет об отношениях между двумя индивидами? Ведь именно через призму подобного понимания становятся очевидными тупики теории объектных отношений и соответствующей аналитической техники.

По его убеждению, *не может быть психологии двух человек без вмешательства третьего элемента, которым является речь*. «Если принять речь — как и положено — в качестве центральной точки перспективы, то во всей своей полноте аналитический опыт должен формулироваться в тройственном, а не двойственном отношении» [32, с. 19].

Если отношения внутри психоаналитической ситуации рассматривать под углом зрения подобной триады, то в зависимости от направленности исследования всегда можно выбрать из данной триады два элемента. Акцент может быть сделан на любом из установившихся в триаде отношений. И именно на этой основе, как считал Ж. Лакан, имеет смысл рассматривать и оценивать теоретические модели психоаналитической техники.

Структурирующим элементом аналитической техники является восстановление истории субъекта. Но реинтеграция субъектом своей собственной истории — это не воскрешение прошлого, так как, согласно Ж. Лакану,

история есть прошлое лишь настолько, насколько прошлое историзировано в настоящем. Поэтому *воссоздание целостности субъекта связано скорее не с переживанием заново прошлого, но с его реконструкцией, не с припоминанием, а как бы с переписыванием истории*. Ведь центром тяжести субъекта оказывается называемый историей синтез прошлого с настоящим.

В психоанализе значительное внимание уделяется раскрытию сопротивлений пациента. Однако, как считал Ж. Лакан, акцент многих психоаналитиков исключительно на необходимости технической работы с сопротивлениями является искажением того, что имело место у З. Фрейда. Поэтому он поставил перед собой задачу вернуть смысл тем предписаниям, которые утратили свою действенную силу в современном психоанализе.

С точки зрения Ж. Лакана, многие психоаналитики не столько мыслят сопротивление, сколько рисуют его в воображении, полагая, что путем сопротивления пациент защищается от чего-то. В действительности же невозможно судить правильно о том, что представляет собой сопротивление на деле, если не принимать во внимание тот дискурс, где оно проявляется во время анализа. Сопротивление тем сильнее, чем больше субъект приближается к последнему и нужному дискурсу, который полностью отвергается им.

Сопротивление воплощается в системе собственного Я и Другого. Оно реализуется внутри этой системы в тот или иной момент анализа. Но истоки сопротивления коренятся в невозможности субъекта преуспеть в области реализации своей истины. Суть сопротивления проявляется в отклонении «маятника речи» в сторону присутствия слушателя, т. е. аналитика. В момент остановки речи пациента как раз и проявляется сопротивление, окрашенное тревогой, порожденной чувством присутствия аналитика.

Для Ж. Лакана анализировать сопротивление – это не значит оказывать воздействие на пациента, заставлять его осознавать, каким образом его предрассудки и попытки поддержать Я в равновесии мешают ему видеть. Не означает это и усиление собственного Я пациента. *Анализировать сопротивление – значит понимать, на каком уровне следует ожидать ответ в каждый момент аналитического контакта*.

Из такого видения вытекало своеобразное понимание сопротивления в структурном психоанализе Ж. Лакана, связанное с тем, что *сопротивление пациента провоцируется самим аналитиком*. Оказывается, что со стороны пациента нет никакого сопротивления и он сопротивляется лишь давлению, исходящему от аналитика. Пытаясь понять, что происходит в аналитическом процессе, аналитик воображает себе некую нулевую точку отсчета. Таким образом, сопротивление оказывается не чем иным, как состоянием интерпретации пациента на данный момент. «Сопротив-

ление — это, собственно говоря, абстракция, которую вы же сами туда и внедряете, чтобы во всем сориентироваться» [33, с. 325].

С точки зрения Ж. Лакана, аналитик вводит представление о мертвой точке в анализе, которую называет сопротивлением. И в этом нет ничего противоестественного. Однако если он делает отсюда шаг к представлению о том, что данное сопротивление следует ликвидировать, то немедленно впадает в абсурд и бессмыслицу. На самом деле речь идет о сопротивлении аналитика, когда он не понимает, с чем имеет дело, и когда полагает, что его интерпретация сводится к объяснению пациенту, что предметом его желания является какой-то сексуальный объект. В связи с этим Ж. Лакан не уставал повторять, что «кроме сопротивления аналитика другого сопротивления в анализе нет» [34, с. 388] и что «существует лишь одно сопротивление — это сопротивление аналитика» [35, с. 326].

Говоря о том, что единственное настоящее сопротивление в анализе — это сопротивление аналитика, Ж. Лакан имел в виду нечто вполне определенное. Речь шла о том, что анализ мыслим лишь постольку, поскольку исчезает другой. В анализе должно произойти субъективное очищение (исчезновение другого), благодаря чему в процессе продолжения анализа возможно было бы слияние другого (зеркального отражения собственного Я пациента) с Другим. То, что в собственном Я пациента идет от Воображаемого, будет уже согласовываться не с другим, являющимся лишь его партнером, а со скрытым от него Другим. В этом отношении Ж. Лакан не только не обольщался пристрастностью аналитиков к анализу сопротивлений пациентов, но и, напротив, полагал, что на практике следует избегать склонности аналитиков к подобной деятельности.

Если проблема сопротивления в анализе рассматривалась Ж. Лаканом под углом зрения сопротивления аналитика, то по отношению к феномену переноса он высказал также не традиционные для классического психоанализа взгляды. С одной стороны, перенос воспринимался им в качестве актуализации личности аналитика. С другой стороны, он отталкивался от представления о том, что вся значимость феномена переноса переживается пациентом как внезапное восприятие присутствия. Причем перенос невозможно понять в качестве воображаемого отношения, т. е. дуального отношения между пациентом и аналитиком. *Движущей силой переноса является речь*. Очевидна необходимость третьего условия, которое является речью и которое позволяет представить себе «зеркальный перенос».

Эффективный перенос — это акт речи. В том случае, когда речь говорящего является полной и подлинной, имеет место *символический перенос*, изменяющий природу обоих присутствующих людей. Но в психоанализе чаще всего говорят о другом переносе, выступающем в качестве проблемы и препятствия. Этот перенос следует отнести к сфере Воображаемого.

Для уточнения его функций и использовались такие представления, которые соотносились с повторением прошлых ситуаций, с бессознательным повторением. Однако, как полагал Ж. Лакан, подобное понимание переноса не выявляло значения и функции того, что имеет место в реальности.

В классическом психоанализе был выделен невроз переноса, представляющий собой искусственный, вторичный невроз, вбирающий в себя воображаемую личность аналитика. Ж. Лакан назвал его «нозологической этикеткой», обозначающей то, чем пациент взволнован.

В классическом психоанализе перенос — это любовь. Между переносом и тем, что обычно называется любовью, нет никакой существенной разницы. Однако *речь идет не о любви как Эросе, лежащем в основе реальности, а о любви-страсти в том конкретном виде, в каком она переживается пациентом.* Эта любовь-страсть является своего рода психологической катастрофой. И основной вопрос состоит в том, какова связь такой любви-страсти с аналитическим отношением.

Ж. Лакана не удовлетворяло то понимание переноса, которое содержалось в работах психоаналитиков, акцентировавших внимание на нарциссическом характере воображаемого любовного отношения и на смешении качества любимого объекта с идеалом собственного Я субъекта. Он предпочитал оставить понятию переноса его эмпирическую целостность и в то же время обращал внимание на то, что данное понятие многозначно и одновременно задействовано в регистрах Символического, Воображаемого и Реального.

Прежде всего перенос разыгрывается вокруг символического отношения, он целиком относится к отношению символическому. Поэтому *функция переноса может быть понята именно в плоскости Символического, хотя феномен переноса имеет место в области Воображаемого.*

Кроме того, обычно психоаналитики признают две возможности в переносе — проявление любви и ненависти. Однако, как полагал Ж. Лакан, эти две возможности не обходятся без третьей — *неведения в качестве страсти.* Ведь пришедший в анализ человек занимает позицию неведающего. И эта ориентация является основополагающей. Пациент готов к переносу благодаря тому, что занимает в речи позицию признания и поиска истины. В этом отношении аналитик не должен игнорировать способность достижения бытия Другого из измерения неведения пациента.

В оценке переноса существуют по меньшей мере три направления. Одни психоаналитики понимают феномен переноса в связи с Реальным, другие — с Воображаемым, третьи — с Символическим. По мнению Ж. Лакана, *если рассматривать перенос в качестве реального, то аналитик будет иметь дело с Реальным, которое не реально, а иллюзорно.* В случае оценки пере-

носа на уровне воображаемого психоаналитик упускает из вида то, что функция Воображаемого присутствует повсюду, особенно тогда, когда речь идет об идентификации. Вместе с тем феномен Воображаемого действительно играет в переносе важную роль. Перенос приносит открытие воображаемого отношения лишь достигнув ключевых точек речевой встречи с Другим, в аналитическом процессе — с аналитиком.

Для Ж. Лакана перенос не являлся стремлением к повторению. *Перенос происходит между Я и другим, т. е. зеркальным отражением Я.* Но по мере того как в процессе анализа Я пациента начинает постепенно соотноситься с существенной речью, с ним можно обращаться как с Другим, т. е. связывать его с субъектом. Это ведет к тому, что Я пациента не становится более сильным и знающим, как полагают некоторые аналитики. Скорее, наоборот, оно становится тем, чем оно прежде не было, т. е. приходит в то место, где находится субъект.

В представлении Ж. Лакана перенос — это вовсе не то, что было пережито субъектом ранее. Если он и повторение происшедшего, то лишь постольку, поскольку повторяется сама форма. В этом смысле *перенос является не тенью прежних любовных обманов, а обособлением в настоящем той функции любви в чистом виде, которая заключается в обмане.* Словом, перенос не связан с тем повторением пережитого прошлого, о котором так любят говорить психоаналитики. «Субъект, занимая по отношению к желанию аналитика позицию подданного, пытается, напротив, воспользовавшись этим подданством, его обмануть — обмануть, заставив любить себя, предлагая ему, со своей стороны, ту ложь, которой является, по сути своей, любовь» [36, с. 271].

Таким образом, когда говорят о любви в переносе, то это свидетельствует о наличии связи между желанием аналитика и желанием пациента. Пояснение З. Фрейда о любви в переносе как всего лишь желания пациента является, по выражению Ж. Лакана, ловким трюком иллюзиониста, рассчитанным на доверчивых собратьев. Разумеется, о желании пациента никто не спорит, в действительности это желание встречается с желанием аналитика.

Что касается контрпереноса, то Ж. Лакан придерживался взгляда, согласно которому *контрперенос является не чем иным, как функцией Я аналитика, суммой его предрассудков.* Признавая то обстоятельство, что аналитик может испытывать различные чувства по отношению к пациенту, он в то же время подчеркивал, что аналитик должен уметь не только не поддаваться этим чувствам и ставить их на место, но и адекватно пользоваться ими в своей технике.

Лакановские представления о бессознательном, сопротивлении и переносе в значительной степени предопределили понимание существ-

ва и целей психотерапии, как они были сформулированы в структурном психоанализе. В частности, Ж. Лакан считал, что бессознательное понятие о собственном Я субъекта складывается из того, что он в своем структурированном образе принципиально не признает.

Например, плененный воображаемыми фиксациями, субъект не способен войти в символическое развертывание своей истории. Не способен понять то, что носило характер травмы. В процессе осуществления аналитической работы он может собрать воедино сохраненные в памяти различные травматические события в такую форму, доступ к которой был ранее закрыт. Такая форма открывается ему лишь при помощи вербализации, т. е. при посредничестве аналитика. Благодаря речевому усвоению своей истории может произойти становление субъекта на путь реализации своего усеченного воображения.

В процессе анализа пациент выражает свое желание в присутствии Другого, аналитика. Тем самым у него в плоскости Воображаемого происходит изменение, позволяющее воображаемым и реальным вещам предстать в одновременности или в контрастах. *Задача психоанализа состоит в том, чтобы в пациенте возобладала реальность, которую поддерживает его желание по отношению к символическим конфликтам и воображаемым фикциям.* Благодаря анализу проясняется интересубъективный опыт, в котором желание как средство согласования Символического и Воображаемого достигает своего признания.

Трудность подобного анализа состоит в том, что часто отождествляют между собой такие понятия, как субъект и Я, хотя это не одно и то же. Ж. Лакан исходил из того, что *если субъект – это прежде всего субъект желания, то Я – это воображаемая конструкция.* В диалектике психоанализа невозможно ничего понять, если не принимать во внимание Я как воображаемую конструкцию. Такое понимание не умаляет значимости Я. Напротив, с точки зрения Ж. Лакана данное понимание составляет достоинство Я, поскольку если бы оно не было воображаемым, то человек не был бы человеком. Другое дело, что, обладая воображаемым Я, человек может оказаться промежуточным существом, именуемым сумасшедшим, который срастается с этим воображаемым.

В процессе аналитической работы психоаналитик имеет дело с аналитическим субъектом, а не с субъектом в его целокупности. У этого субъекта есть его собственное Я и он полагает, что оно как раз и есть он. В процессе анализа появляется возможность показать, что Я – это форма, и именно в форме зеркала ему является тот, кого называем ему подобным. Эта форма другого не только находится с его Я в тесной связи, но и накладывается на него. Имеется, следовательно, плоскость зеркала, симметричный мир Я и однородных других.



От этой плоскости отличается то, что Ж.Лакан назвал стеной языка. В порядке, установленном стеной языка, Воображаемое черпает свою ложную реальность. Будучи воображаемыми сущностями, собственное Я, другой, подобный становятся объектами, поименованными в системе стены языка.

Субъект имеет дело с определенным числом персонажей, которых ставит в связь со своим собственным образом. В процессе диалога с ними они становятся одновременно теми, с кем он себя отождествляет. Но существуют и истинные субъекты, настоящие Другие, находящиеся по другую сторону стены языка. Аналитический субъект устремляется к истинным субъектам, но ему приходится довольствоваться только тенями. Стена языка отделяет его от истинных Других. *Язык создан для того, чтобы укоренять субъекта в Другом, но в то же время он мешает пониманию его. Именно с этим положением и имеет дело психоаналитический опыт.*

Субъект не знает, что он собой представляет и, соответственно, не знает, что говорит. Но он видит себя по ту сторону зеркала, где зеркальный первообраз оказывается не только воображаемым, но и иллюзорным. Этим фактом Ж.Лакан как раз и объяснял извращенное по своему характеру отклонение, наблюдаемое в аналитической технике и состоящее в том, что субъект призван соединить в единое целое все расчленяющие его формы, все действительно пережитое в прегенитальной стадии, все свои частные влечения. При таком понимании анализ нацелен на то, чтобы Я смогло реализовать себя, стать цельным.

Но если учесть, что Я — это воображаемая конструкция, то восстановление с собой и восстановление своей целостности происходит посредством себя подобного. Свое воображаемое Я субъект воссоздает вокруг другого центра, в форме Я аналитика. Поскольку речевое вмешательство аналитика мыслится как встреча двух Я, то задача сводится к тому, чтобы позволить субъекту перейти от реальности психической к реальности истинной, воспроизведенной в воображаемом по образу Я аналитика. Тем самым, как подчеркивал Ж.Лакан, воображаемое усвоение частичных объектов посредством фигуры аналитика ведет всего лишь к воображаемому потреблению самого аналитика.

Подвергая критике подобное понимание аналитической техники, Ж.Лакан исходил из другой концепции анализа, в соответствии с которой *анализ представляет собой нечто иное, чем воссоединение продуктов присущего субъекту воображаемого расчленения.* И дело не в том, что подобного расчленения не существует. Оно имеет место быть и является одним из измерений, позволяющих аналитику действовать методом идентификации. Однако анализ должен стремиться к тому, чтобы открыть перспективы для истинной речи, соединяющей одного субъекта с другим, находящимся по другую стену языка. «Именно окончательная связь с подлинным Другим, с Другим, чей ответ

всегда оказывается неожиданным, и определяет собой окончание анализа» [37, с. 353].

В процессе анализа собственное Я аналитика должно отсутствовать, а сам он должен являть собой не живое, а пустое зеркало. Успешное осуществление анализа предполагает смещение отношений между собственным Я пациента и другими. Эти отношения пациент может осознавать по ту сторону стены языка в качестве переноса, в котором он участвует, но себя при этом не узнает. *Анализ заключается в том, чтобы позволить пациенту осознать свои отношения не с собственным Я аналитика, а с Другими, являющимися его истинными, но не узнаваемыми собеседниками.* Постепенно пациент должен открыть для себя, к какому Другому он обращается на самом деле. И хотя субъектов без собственного Я не бывает, тем не менее от пациента нужно добиваться именно этого, что является идеалом анализа, который остается чистой возможностью.

На первый взгляд может показаться, что структурный психоанализ нацелен на раскрытие перед пациентом реальности. И хотя в процессе анализа у пациента открываются глаза на какие-то его желания, которые он раньше не осознавал, тем не менее анализ не имеет в виду явить с помощью психоаналитика взору субъекта (пациента) его реальность. На самом деле, как подчеркивал Ж. Лакан, «субъект открывает посредством анализа свою истину, т. е. значение, которое приобретают в его конкретной судьбе те данные, которые написаны ему от роду и которые можно назвать выпавшим ему жребием» [38, с. 460]. В этом смысле *исцеление как таковое является в психоанализе всего лишь благотворным побочным эффектом*, и аналитик, признающий возможность подобного исцеления, вовсе не склонен к злоупотреблению им.

Необходимо иметь в виду, что пациент начинает анализ, говоря о себе, но не для психоаналитика, или, говоря для психоаналитика, но не о себе. А вот когда он заговорит о себе с аналитиком, тогда, как замечал Ж. Лакан, можно считать анализ законченным. При этом следует отдавать себе отчет в том, что, полагая, будто в анализе мы понимаем слишком много, в действительности мы по большей части обманываемся. Это означает, что необходимо остерегаться слишком много понимать, т. е. понимать больше того, что содержится в речи пациента.

Структурный психоанализ взывает не просто к речи, а к полной речи. Психоаналитик стремится выявить парадоксы и противоречия на месте неясностей и темных моментов. Он исходит из того, что гармоничные с виду и понятные рассуждения часто оказываются неясными, а рассеять неясности могут только антиномии.

В воображаемом существует некая косность, вмешивающаяся в речь субъекта, запутывающая ее и порождающая заблуждения. Именно из-за

нее пациент не отдает себе отчета в том, что, желая кому-то добра, он желает ему зла, что, любя его, на самом деле любит себя самого. Анализ как раз и должен быть направлен на то, чтобы рассеять обусловленные воображением заблуждения, вернуть речи свойственный ей смысл. При этом важно понять, существует ли символическое как таковое вообще или оно представляет собой некий фантазм воображаемых согласований.

### **Классический и структурный психоанализ**

В построении структурного психоанализа Ж. Лакан отталкивался от основных положений классического психоанализа З. Фрейда. Критикуя концепции новых направлений в психоанализе, связанных с психоаналитической психологией Я и теорией объектных отношений, он призывал вернуться к подлинному пониманию идей З. Фрейда, в которых присутствовали элементы того, что нашло свою дальнейшую разработку в признании трех регистров психики – Воображаемого, Символического и Реального.

Под этим углом зрения Ж. Лакан и осуществлял как свое прочтение работ основателя психоанализа, так и критику психоаналитической психологии Я и теории объектных отношений. При этом свое отношение к фигуре З. Фрейда он выразил следующим образом: «Мы не следуем за Фрейдом, мы идем бок о бок с ним. Присутствие некоторого понятия в творчестве Фрейда вовсе не гарантирует, что употребление его соответствует духу фрейдовского исследования. Мы же, со своей стороны, стараемся прислушиваться к духу, стилю его исследования» [39, с. 162].

Рассматривая основополагающие идеи и концепции З. Фрейда, он обратился, в частности, к осмыслению сути эдипова комплекса. Ж. Лакан исходил из того, что прежде всего необходимо разобраться в тех отношениях, которые составляют структуру комплекса Эдипа. Так, нарциссическое или воображаемое отношение к отцу отлично от отношения символического и реального. Рассмотрение этой сложной структуры может привести к иному пониманию мифа об Эдипе.

С точки зрения Ж. Лакана, первоосновой, покрывающей все поле человеческих отношений, является комплекс Эдипа, определяющий принятие пола. Однако, изучение мифологии показывает, что в некоторых культурах комплекс Эдипа может быть ничтожной деталью огромного мифа. Вообще мифы обнаруживают такой богатый и сложный ряд отношений между субъектами, что Эдип оказывается порой сокращенным вариантом. Это не значит, что психоаналитическое толкование комплекса Эдипа утрачивает свое значение. Напротив, для психоаналитиков он является отправной точкой исследования неврозов. Другое дело, что попытки его

переосмысления у многих аналитиков приводят, по мнению Ж. Лакана, к ужасной путанице вследствие неумения различать Воображаемое, Символическое и Реальное.

Французский психоаналитик признавал, что комплекс Эдипа является существенным как для формирования человека, так и для измерения психоаналитического опыта. Однако, в отличие от З. Фрейда, он исходил из того, что лишь на данный момент этот комплекс занимает привилегированное положение в западной цивилизации и что, будучи необходимой, его структура не отменяет других структур того же уровня, которые в отдельном случае могут играть не менее решающую роль. Во всяком случае для Ж. Лакана эдипов комплекс представлялся одновременно всеобщим и случайным, являвшимся «всецело и исключительно символическим» [40, с. 52].

Осмысление эдипова комплекса осуществлялось Ж. Лаканом через призму признания действительности *отцовской метафоры*. В этом плане он выделил в эдиповом комплексе три этапа или, по его собственному выражению, три такта.

*На первом этапе* (такте) субъект (ребенок) отождествляет себя в зеркале с тем, что является объектом желания его матери. Это первичный фаллический этап, на котором отцовская метафора действует сама по себе и первенство фаллоса уже утверждено в мире существованием символа дискурса и закона. Речь идет о том, что ребенок как бы принимает для себя положение, в соответствии с которым, чтобы понравиться матери, необходимо и достаточно быть фаллосом. Отец существует, но ребенок сталкивается с вопросом о фаллосе у матери. На первом этапе имеется отношение ребенка не к матери, а к желанию матери, и поэтому речь идет о желании желания.

*На втором этапе* (такте), являющемся негативной стадией, ребенок отделяется от предмета, с которым он отождествляет себя. Это отделение привязывает его к закону, принимающему облик того, что его мать находится в зависимости от объекта, который предстает уже не просто в качестве объекта ее желания, а объекта, который наличествует или нет у Другого. Речь идет об отношении ребенка не с отцом, а с отцовским словом. Отец заявляет о себе, будучи опорой закона, причем заявляет о себе посредством матери.

*На третьем этапе* (такте) отец выступает в качестве того, кто имеет фаллос, а не того, кто сам является фаллосом. Здесь инстанция фаллоса может восстановиться как объект желания матери, а не как объект, которого он может ее лишить. И этот этап знаменует собой исход эдипова комплекса.

Если в рамках классического психоанализа аналитики сосредоточивали свою работу на втором этапе (такте), когда последствия комплекса соотносились с всемогуществом отца, то следует, по мысли Ж. Лака-

на, пойти дальше и задуматься над тем, что совершаемая на втором этапе кастрация лишает фаллоса не ребенка, а мать. Фактор могущества в генитальном смысле обнаруживается именно на третьем этапе, где отец может дать матери то, что она желает, и в силу чего отношение матери к отцу переносится в реальный план. Именно на этом этапе идентификация ребенка с отцом приводит к возникновению идеала Я.

Ж. Лакан выразил также свое несогласие с расхожим пониманием Сверх-Я в психоанализе. У З. Фрейда оно соотносилось с требовательной, суровой инстанцией психики. С точки зрения французского психоаналитика, не следовало представлять себе, будто Сверх-Я является чем-то свирепым, подстерегающим Я, чтобы наброситься на него. Для Ж. Лакана Сверх-Я было расколом, который осуществляется в символической системе, интегрированной субъектом. В этом отношении оно отличается от Я-идеала, являющегося воодушевляющей функцией. В отличие от Я-идеала, Сверх-Я располагается в символической плоскости речи. Сверх-Я однородно понятию закона, т. е. совокупности системы языка. В то же время этот закон безрассудный, в результате чего особенно у *невротиков Сверх-Я превращается в отрицание закона*. «Сверх-Я — это одновременно закон и его разрушение» [41, с. 140].

Ж. Лакан называл Сверх-Я «страшилищем», соотнесенным с фигурами, имеющими непосредственное отношение к перенесенным ребенком первичным травмам. И нет ничего удивительного, что в процессе анализа пациент может идентифицировать аналитика со своим Сверх-Я. Правда, между пациентом и аналитиком могут складываться такие отношения, когда первый будет идентифицировать второго со своим Я-идеалом.

Еще одно отличие структурного психоанализа от классического состояло в своеобразном понимании соотношений между прошлым и будущим. Ж. Лакан считал, что прошлое и будущее в точности соответствуют друг другу. Однако в процессе анализа соответствие между ними проходит не по линии от прошлого к будущему, как это может показаться на первый взгляд, а в плоскости от будущего к прошлому. *Лишь благодаря тому, что у пациента есть будущее, аналитик занимается отыскиванием прошлого*.

Если в рамках классического психоанализа важным концептом является представление о возвращении вытесненного, то объяснение этому феномену может быть найдено, как полагал Ж. Лакан, исходя не из прошлого, а из будущего. Словом, то что видится в качестве возвращения вытесненного, является стертым сигналом чего-то, что «получит свое назначение лишь в будущем посредством его символической реализации, его вписывания в историю субъекта» [42, с. 211].

С точки зрения З. Фрейда, выраженной в работах 20–30-х гг., агрессивность изначально присуща человеку. Ж. Лакан попытался углубить поня-

тие агрессивности и провел различие между агрессивностью и агрессией. Он считал, что лишь в своем пределе, виртуально, агрессивность превращается в агрессию. Но агрессия не имеет ничего общего с витальной реальностью. Она является экзистенциальным актом, связанным с воображаемым отношением.

Пересматривая традиционные представления в рамках психоанализа, Ж. Лакан выступил против двух тенденций, получивших распространение в лоне психоаналитического движения. Он критически отнесся как к психоаналитической психологии объектных отношений, развиваемой в английской школе психоанализа, так и к психоаналитической психологии Я, получившей поддержку в американском психоанализе.

Критикуя позицию сторонников объектных отношений, Ж. Лакан выступил прежде всего против понимания М. Балинтом психоанализа как психологии двух людей. На этот момент уже обращалось внимание, когда говорилось о том, что в его представлении речь должна идти о трехсторонних отношениях, включающих в себя язык. В данном контексте важно лишь подчеркнуть то обстоятельство, что «психология двух» воспринималась им в плане таких отношений, которые представляли собой отношения объекта к объекту, а подобное отношение имеет негативные последствия в конкретной терапевтической работе с пациентом. Ведь объективация субъекта с целью признания реальности ведет к упразднению всего регистра символического, а вместе с ним и регистра воображаемого, в результате чего объекты приобретают абсолютное значение.

Кроме того, французский психоаналитик показал, что понимание объектного отношения в плоскости удовлетворения, когда объект определяется как объект удовлетворения, ведет к тупикам психоаналитической теории и практики, а акцент на фрустрации как ключевом моменте аналитического процесса мешает подлинному пониманию природы психических заболеваний. В частности, представители психологии объектных отношений не могут выйти из тупика при рассмотрении перехода от прегенитальной к генитальной стадии развития, поскольку принимают во внимание объективацию субъекта и исключают интересубъективность.

Наконец, понятие объектного отношения в феноменологии перверсий не дает исчерпывающего объяснения догенитальных стадий развития ребенка, поскольку нет, по мнению Ж. Лакана, ни одной формы перверсных проявлений, структура которых не опиралась бы в момент переживания на интересубъективное отношение. Перверсия подразумевает, по его выражению, измерение воображаемой интересубъективности.

В конечном счете *в рамках психоанализа более важно исходить не из объектных отношений, а из интересубъективности, принятия одного субъекта другим.* В противном случае не учитывается символическая функция, благодаря

которой возникает собственно человеческое измерение. В использовании символа с самого начала дана интерсубъективность и именно отсюда начинается воплощение символического в воображаемом переживании субъекта. «Пренебрегая интерсубъективным измерением, исследователь неизбежно попадает в регистр объектного отношения, из которого невозможно выйти и который приводит как к теоретическим, так и практическим тупикам» [43, с. 288].

В отношении психоаналитической психологии Я Ж. Лакан замечал, что ее приверженцы ориентированы на исследование защитных механизмов Я. Но собственное Я структурировано по типу симптома. Внутри субъекта оно является не чем иным, как привилегированным симптомом, т. е. душевной болезнью человека. А это значит, что у представителей психоаналитической психологии Я, акцентирующих внимание на механизмах защиты, составляющих собственное Я, наблюдается двусмысленность в концептуальном понимании Я.

Кроме того, их аналитическое вмешательство оказывается не чем иным, как попыткой психоаналитиков нормализовать поведение пациентов исходя из собственного Я. Тем самым получается моделирование одного Я посредством другого Я. И завершением анализа нередко считается достижение идентификации Я пациента с Я аналитика, что, по убеждению Ж. Лакана, не соответствует духу подлинного психоанализа. Что касается признания Х. Хартманом существования автономного Я, то этот, по выражению Ж. Лакана, «херувим психоанализа» фактически отошел от фрейдовского открытия, рассматривавшего Я как источник конфликтов.

Общеизвестна формула З. Фрейда «Там, где было Оно, должно быть Я». Фактически, именно этой формулой руководствуются психоаналитики в своей профессиональной деятельности. Ж. Лакан с пониманием отнесся к фрейдовской формуле. Однако он считал, что многие психоаналитики прибегают к слишком грубому пространственному толкованию ее, когда аналитическая терапия сводится к отвоеванию у Оно некой территории, которая должна стать достоянием сознания. По его мнению, подобное толкование фрейдовской формулы в действительности ведет к созданию миража. На деле Я как бы превращается в Самость, что является окончательным отчуждением субъекта. Между тем, конструирующим в анализе представляется именно акт речи. Поэтому *задачей анализа становится не расширение поля Я, а перемещение, затрагивающее как Оно, так и Я.*

Подобное понимание цели анализа открывало второй смысловой пласт известного изречения З. Фрейда «Там, где было Оно, должно быть Я». По убеждению Ж. Лакана, в конце анализа субъект (пациент) должен держать речь и вступать в отношения с истинными Другими. Это значит, что фрейдовское изречение может быть прочитано следующим образом:

«Там, где был Субъект, должно быть Я». Именно при такой направленности анализа субъект действительно может собрать свое расчлененное тело и усвоить себе свой опыт.

В классическом психоанализе использовались такие разные понятия, как «желание» и «любовь». Они не отождествлялись между собой и тем не менее далеко не всегда между ними выявлялись какие-либо содержательные различия. Неудовлетворенный подобным положением *Ж. Лакан* провел различие между любовью и желанием. Под желанием он понимал предельное отношение, устанавливающееся у всякого организма к удовлетворяющему его объекту. Любовь же соотносилась им не столько с удовлетворением, сколько с бытием. Причем о любви речь идет только там, где наличествует символическое отношение как таковое.

Ж. Лакан отличал любовь как воображаемую страсть от активного дара, создаваемого ею в плоскости символического. Любовь того, кто желает быть любимым, оказывается не чем иным, как попыткой захватить другого в ловушку себя самого. Желание быть любимым — это желание заманить любящий объект, закабалить его в особенности себя самого как объекта. В то время как активный дар любви имеет целью восприятие любящего человека не в его особенности, а в его бытии. Любовь как активный дар, а не страсть, нацелена по ту сторону воображаемого пленения, на бытие любимого субъекта.

Одно из различий между классическим и структурным психоанализом состояло в ином понимании бессознательного по отношению к фактору времени. З. Фрейд говорил о том, что бессознательное располагается вне времени. По мнению Ж. Лакана, это верно, но в то же время не верно. Верно в том смысле, что бессознательное находится вне времени в качестве понятия, поскольку само по себе является временем. И если З. Фрейд полагал, что бессознательное характеризуется безвременностью, то французский аналитик ориентировался на раскрытие бессознательного с точки зрения осмысления его временных связей, структурированных в языке. Речь идет не о противопоставлении лакановской временной структуры бессознательного фрейдовской его безвременности, а об изменении Ж. Лаканом психоаналитических представлений о времени как факторе понимания скрытого смысла символического языка бессознательного.

В классическом психоанализе безвременность бессознательного в теоретическом плане подчинялась логике психоаналитического сеанса в клинической практике, строго фиксированного во времени и ограниченного 55 минутами. Психоаналитик и пациент находились во власти времени, в течение которого разматывалась нить безвременного бессознательного. Иная картина наблюдалась в структурном психоанализе, поскольку



*Ж. Лакан ввел новацию – короткий психоаналитический сеанс, где время подвижно и заранее не задано.* В этом случае сам психоаналитик структурировал время и был готов в любую минуту прервать речь пациента, не давая ему возможности собраться с мыслями и не оставляя времени для осмысления сложившейся ситуации.

В процессе традиционного психоаналитического сеанса акцент делался на свободных ассоциациях, когда пациент мог говорить о чем угодно, а психоаналитик за этой произвольной речью пытался уловить определенные закономерности, которые в конечном счете сводились им к воспоминаниям детства и бессознательным желаниям индивида. В случае лакановского короткого психоаналитического сеанса пациент оказывался как бы вне времени, ибо стоило ему перейти к изложению чего-то главного и важного, как психоаналитик прерывал его, говоря о том, что на сегодня данный сеанс закончен.

Свободные ассоциации имели место уже не столько в процессе самого психоаналитического сеанса, сколько в промежутках между различными сеансами. Речь пациента по необходимости структурировалась, становясь более короткой, афористичной, открывающей тем самым простор для аналитической работы. Психоаналитик стремился раскрыть язык бессознательного, выявляя в преднамеренно сделанных им перерывах сеанса анализа, а также в перерывах речи пациента, связанных с провалами памяти, замешательством и т. д., те скрытые смысловые структуры, которые обуславливают человеческую деятельность. Так лакановское переосмысление фрейдовских идей о структурных составляющих человеческой психики и бессознательном привело к структуралистскому пониманию отношений между субъектом и языком, в соответствии с которым *временные связи и зависимости оказываются заданными и структурированными не только психоаналитической ситуацией, но и самим языком, речью Другого.*

По мнению Ж. Лакана, у пациента наблюдается дезинтеграция его отношения к Другому. Она приводит к колебанию образа собственного Я, создает и нарушает целостность данного образа. В процессе терапевтической деятельности аналитик развертывает свою работу таким образом, чтобы пациент воспринял образ собственного Я в его целостности, к которой у него не было доступа. Если это удастся осуществить, то у пациента появится возможность распознать все этапы своего желания и все объекты, составившие суть его собственного образа. Словом, в ходе анализа создается благоприятная почва для того, чтобы путем последовательных идентификаций пациент смог сконструировать историю собственного Я.

*Анализ предполагает несколько этапов. Первый этап определяется переходом от того, что неизвестно пациенту в собственном Я, к тому образу, где он признает свои проявления воображаемого. Второй этап характеризуется тем, что*

аналитик занимает место идеала Я пациента. В целом анализ как таковой является «техникой речи», и речь служит средой, в которой происходит движение анализа. «Именно по отношению к функции речи можно провести различие одних пружин анализа от других, раскрыть их собственный смысл и их точное место» [44, с. 342].

Стоит отметить, пожалуй, еще одно соображение, высказанное Ж. Лаканом по поводу того феномена, который не был рассмотрен в рамках классического психоанализа. Речь идет о том, что он назвал «*постаналитической паранойей*», возникающей в процессе анализа и после него. Интересующийся психоанализом субъект может формулировать для себя проблемы на заранее имеющемся в его распоряжении языке расхожего психоанализа. Этим проблемам он придает соответствующую весомость и тем самым может заработать себе маниакальный психоз. К этому следует добавить, что психоаналитическая литература часто представляет собой, на взгляд Ж. Лакана, своего рода готовый бред и что некоторые субъекты пользуются ею как «магазином готового платья».

Таковы некоторые важные идеи, выдвинутые Ж. Лаканом и позволяющие говорить о тех сходствах и различиях, которые имеют место между классическим и структурным психоанализом.

В целом можно сказать, что в рамках структурализма был проявлен интерес к проблематике, центрирующим звеном которой служила сама структура бессознательного, независимо от того, воспринималась ли она в качестве основных структурных составляющих разума (К. Леви-Строс), общефункциональных типов человеческого мышления (М. Фуко) или структуризации языка (Ж. Лакан). По мере развития структурного психоанализа в рамках этой проблематики превалирующее место стал занимать лингвистический срез исследования, осмысленный с точки зрения того вклада, который был внесен З. Фрейдом в рассмотрение бессознательных аспектов речи и языка.

## ПСИХОЛОГИЯ САМОСТИ

### Х. КОХУТА

#### **Хайнц Кохут**

Хайнц Кохут — австро-американский психоаналитик. Родился в Вене 3 мая 1913 г. Был единственным сыном в богатой австро-еврейской семье. Учился в Деблингерской гимназии, имел возможность получить разностороннее образование, включая знания в области искусства и изучение иностранных языков. В 1932 г. поступил в Венский университет, в 1938 г. стал доктором медицины. Год спустя в связи с угрозой нацизма эмигрировал в Англию, а позднее, в 1940 г. — в США.

Х. Кохут получил психоаналитическое образование в Чикаго. С 1941 по 1943 г. он работал неврологом в госпитале Чикагского университета. С 1943 по 1947 г. — преподавал неврологию и психиатрию, с 1947 по 1950 г. — был ассистентом профессора психиатрии Чикагского университета, с 1957 г. — профессор психиатрии, член правления Чикагского института психоанализа. В 1973 г. в университете Цинциннати, где он читал курс лекций в качестве приглашенного преподавателя, состоялась защита его докторской диссертации.

В начале своей психоаналитической деятельности Х. Кохут был активным приверженцем классических теорий З. Фрейда. Он считал, что, разработав теорию психического аппарата, основатель психоанализа создал, по его собственному выражению, «прекрасную объяснительную систему психоаналитической метапсихологии», пригодную для понимания структурных неврозов и прежде всего истерии. Однако по мере погружения в исследовательские и терапевтические проблемы, связанные с лечением пациентов, страдающих нарциссическим расстройством личности, ему пришлось пересмотреть ряд исходных установок классического психоанализа.

В частности, вызывающая восхищение приверженность З. Фрейда истине, ставшая главной ценностью последующих поколений психоаналитиков, явилась, по мнению Х. Кохута, ограничивающим фактором, когда

мы пытаемся постичь «формы психопатологии и методы терапии, которые нельзя понять, если рассматривать их с классической точки зрения» [1, с. 73]. Он признавал, что некоторые работы З.Фрейда подготовили почву для развития определенных секторов психологии Самости. Вместе с тем у него сложилось впечатление, что «в области нарциссизма — например, с точки зрения значения нарциссизма в клиническом психоанализе или с точки зрения нарциссизма в истории — ему не удалось теоретически разрабатывать проблемы с той же легкостью и энергией, с какой он проводил исследования в русле структурной психологии, психологии конфликта» [2, с. 277].

Наряду с идеями З.Фрейда Х. Кохут высоко ценил психоаналитические разработки А. Айххорна, Х. Хартманна, Д. Винникотта. От А. Айххорна, у которого он учился в Венском университете, была почерпнута им идея о нарциссическом переносе. Х. Хартманн привлек его внимание новациями, связанными с осмыслением проблемы адаптации, что впоследствии нашло отражение в его собственных работах. От Д. Винникотта он почерпнул представления о переходном объекте. Вместе с тем первоначальная приверженность классическому психоанализу и последующая разработка собственных идей, связанных с психологией Самости, обусловили его критическое отношение к ряду новаций, предложенных некоторыми психоаналитиками.

Во второй половине 40-х гг. XX столетия Х. Кохут выступил с резкой критикой идеи основателя и лидера Чикагской школы психоанализа Ф.Александра о причинной связи между эмоциональными конфликтами и соматическими заболеваниями. В конце 50-х гг. он подверг критике позицию тех психоаналитиков, кто выступал против использования интроспективно-эмпатического подхода в психоанализе. В 70-х гг. разработка им основных положений психологии Самости сопровождалась критикой представлений Х. Хартманна о модели защиты от влечений, а также обоснованием различий между его собственными идеями и некоторыми концептуальными положениями М. Кляйн и М. Малер.

Пытаясь разобраться в специфике работы с пациентами, страдающими нарциссическим нарушением личности, Х. Кохут проработал значительный пласт психоаналитической литературы. Однако, обнаружив наличие плохо обоснованных и зачастую противоречивых концептуальных положений, он обратился к непосредственному наблюдению клинических феноменов, на основе которых выдвинул новые идеи, составившие основу того, что было им названо психологией Самости.

Исследовательская и терапевтическая деятельность Х. Кохута получила признание у части американских психоаналитиков и принесла ему всемирную известность. В 1963–1964 гг. он стал президентом Чикагской

психоаналитической ассоциации и вице-президентом Международной психоаналитической ассоциации, в 1964–1965 гг. — президентом Американского психоаналитического общества.

Скончался в Чикаго 8 сентября 1981 г.

Х. Кохут является автором ряда статей и книг, в которых обоснована необходимость в реализации интроспективно-эмпатического подхода в психоанализе и развитии психологии Самости. Среди них наиболее значимыми являются статьи «Интроспекция, эмпатия и психоанализ» (1959), «Поиск Самости» (1978), «Нарушения Самости и их лечение» (1978, совместно с Э. Вольфом), «Интроспекция, эмпатия и полукруг психического здоровья» (1982), «Как излечивает анализ?» (1984), а также книги «Анализ Самости» (1971) и «Восстановление Самости» (1977).

### **Интроспективно-эмпатическая позиция**

В классическом психоанализе значительное внимание уделялось рассмотрению причинно-следственных связей, относящихся к психическим явлениям, что породило у некоторых психоаналитиков представление о необходимости развития сугубо эмпирических методов исследования психических процессов.

Действительно, в период возникновения психоанализа З. Фрейд полагал, что при помощи интроспекции не удастся обнаружить психологическое содержание того, что он назвал актуальным неврозом. Исключение составляло обнаружение беспокойства при неврозе страха и болевых ощущений при неврастении.

Исходя из этого, основатель психоанализа пришел к мысли, что актуальные неврозы представляют собой органические расстройства, а их изучение предполагает использование неинтроспективных методов исследования. Однако по мере становления и развития психоанализа, с проведением различий между актуальными неврозами и психоневрозами интроспекции и эмпатии стало уделяться некоторое внимание. Тем не менее для ряда психоаналитиков они не являлись важными составными частями психоаналитического наблюдения и исследования.

Переосмысливая подобный подход, Х. Кохут стал исходить из того, что психологическим (психическим) можно называть лишь то явление, в котором, наряду с интроспекцией другого человека, всегда присутствует наша собственная интроспекция или эмпатия. И то, и другое представляются наиболее существенными компонентами любого психологического наблюдения. Если же методы наблюдения не основаны на интроспекции и эмпатии, то рассматриваемые явления относятся к соматическим и поведенческим.

Чем характеризуется психоанализ как таковой?

Как известно, психоаналитик изучает поведение пациента с помощью метода свободных ассоциаций. На первый взгляд может показаться, что свободное ассоциирование как основной инструмент психоаналитического наблюдения не является интроспекцией. Однако, по мнению, Х. Кохута, многие клинические факты психоанализа были открыты З. Фрейдом при помощи самоанализа, на основе чего была построена психоаналитическая система. Кроме того, в обычной аналитической ситуации психоаналитику приходится иметь дело с интроспективными наблюдениями пациента, а его психоаналитические инсайты являются результатами ранее выработанных им интроспективных навыков, которые он применяет в качестве эмпатии.

Вполне очевидно, что интроспекция и эмпатия — не единственные виды психоаналитического наблюдения. Тем не менее, будучи тесно связанными с другими видами наблюдения, они оказываются последним и решающим актом, способствующим познанию бессознательного психического. Другое дело, что осуществленное в свое время З. Фрейдом новое понимание нормальных и патологических психических феноменов скрывало подчас тот факт, что первым шагом в психоанализе стало постоянное использование интроспекции и эмпатии в качестве метода наблюдения новой науки.

В этом плане свободное ассоциирование и анализ сопротивлений в качестве основных технических приемов психоанализа следует считать вспомогательными инструментами интроспективного и эмпатического методов наблюдения. Они, по выражению Х. Кохута, «освободили интроспективное наблюдение от невидимых ранее искажений (рационализаций), поэтому их введение в научный оборот (и, как следствие этого, признание искажающего влияния активного бессознательного), несомненно, значительно повысило ценность психоаналитического наблюдения» [3, с. 286].

Эти соображения были высказаны Х. Кохутом в 1957 г. в сокращенном виде в докладе на парижском заседании Международной психоаналитической ассоциации и в более развернутом виде — в докладе, прочитанном в Чикаго на конференции, посвященной 25-летию Чикагского психоаналитического института. В этих же докладах он отметил некоторые особенности использования психоаналитического подхода, связанные с проявляемым пациентами и некоторыми аналитиками сопротивлением процессу интроспекции, а также страхом перед беспомощностью от нарастания напряжения, тем страхом, который приводит к защитному пренебрежению важностью интроспекции для психоанализа.

Х. Кохут критически отнесся к тем исследователям, которые или пренебрегали интроспекцией, или недооценивали этот метод наблюде-

ния в рамках психоанализа. Он считал, что описание социальной ситуации, в частности, описание взаимоотношений между матерью и ребенком, чему стали уделять основное внимание некоторые психоаналитики, не должно подменять собой эмпатическую интроспекцию применительно к ранним состояниям психики.

Это не означает, что Х. Кохут не признавал никакого значения в отношении исследования и описания ранних взаимоотношений между матерью и ребенком. Разумеется, признавал. Однако он считал, что в этом случае приходится иметь дело с формой социальной психологии и, следовательно, приходится ссылаться на то, с чем сравнивается ситуация, а это не соответствует результатам интроспективной психологии. В отличие от того, что делает социальный психолог (разграничение адаптационных процессов, сравнение различных уровней сложности решаемых задач), психоаналитик использует интроспекцию и эмпатию для различения механизмов не по их эффективности или сложности, а по тому, насколько далеко он находится от наблюдателя, по отношению к которому он проявляет эмпатию.

З. Фрейд апеллировал, как правило, к отдельной личности. В центре его интересов лежали внутриличностные, а не межличностные конфликты. На этом основании некоторые исследователи приходили к выводу, что психоанализ не является межличностной дисциплиной.

Последующие психоаналитики, включая Г.С. Салливана, призывали к развитию межличностной теории. Однако, как полагал Х. Кохут, часть психоаналитиков не поняла смысла межличностного подхода, поскольку она не учитывала того, что основным средством психоаналитического наблюдения является интроспекция. Важно по-новому определить значение самого понятия «межличностный», которое предполагает наличие межличностного опыта, открытого для интроспективного наблюдения.

Не случайно, занимаясь интроспективным и эмпатическим исследованием психоневрозов, З. Фрейд открыл бессознательное психическое и явление переноса. Не случайно и то, что, находясь в межличностных отношениях, аналитик воспринимается пациентом не в качестве объекта переноса, а как выразитель его бессознательных воспоминаний.

Как бы там ни было, но З. Фрейд обратился к исследованию психозов, психотической ипохондрии, а некоторые его последователи – к изучению шизофрении, что предполагало интроспективное наблюдение над ранними формами переживаний индивида, утратившего контакт с другим человеком. В конечном счете активная интроспекция стала выходить, по мнению Х. Кохута, на передний план, особенно при изучении нарциссических расстройств и пограничных состояний, что предполагало признание внутриспсихической борьбы в целях поддержания контакта с архаическим объектом.

При этом следует иметь в виду, что аналитик не становится своего рода экраном для переноса пациента, а служит как бы продолжением ранней реальности, которая в результате своей ненадежности не смогла быть реализована в прочную психологическую структуру. Это значит, что по существу аналитик интроспективно переживается пациентом в рамках архаических межличностных взаимоотношений.

Из подобного понимания происходящего в межличностных отношениях между аналитиком и пациентом Х. Кохут вывел несколько положений, которые легли в основу его теоретических построений и терапевтических разработок.

*Во-первых*, он пришел к убеждению, что без интроспективного подхода невозможно провести дифференциацию между влиянием прошлого на психическое развитие и влиянием актуально существующих осадков прошлого (вытесненного бессознательного).

*Во-вторых*, все переносы можно рассматривать в качестве повторения прошлого, но не все повторения являются исключительно переносами.

*В-третьих*, благодаря интроспекции можно провести различие между выбором объекта, соответствующим модели детства, но не связанным с переносом, и реальным переносом, имеющим место в аналитической ситуации. Перенос последнего рода способен исчезнуть под воздействием активной интроспекции, в то время как психоаналитическая интроспекция не оказывает существенного влияния на протекание первого процесса.

*В-четвертых*, именно на основе интроспективного исследования внутреннего опыта возникает понятие влечения, наделенное типичными признаками сексуальных и агрессивных стремлений.

*В-пятых*, гипотеза З. Фрейда о первичном нарциссизме и первичном мазохизме может быть отнесена к теории интроспективной психологии, в то время как понятия влечения к жизни и влечения к смерти имеют биологический подтекст и лежат за пределами психоаналитической психологии.

Уже на ранних стадиях своей исследовательской и терапевтической деятельности Х. Кохут высказывал свое убеждение в том, что интроспекция и эмпатия являются важными инструментами наблюдения в науке, занимающейся изучением психических состояний. Более того, он полагал, что именно они определяют науку в целом. Поэтому нет ничего удивительного в рассмотрении им области психоанализа в качестве одной из сторон реальности, которую можно понять при помощи интроспекции и эмпатии.

Во всяком случае психоанализ как наука соотносился Х. Кохутом именно с интроспекцией и эмпатией. По его убеждению, «психоанализ является психологией сложных психических состояний, которая путем упорного интроспективно-эмпатического погружения наблюдателя во внутреннюю жизнь человека собирает свои данные, чтобы их объяснить» [4, с. 283].



В то же время было бы некорректно говорить о том, что в противоположность признанию строгого психического детерминизма Х. Кохут целиком и полностью полагался на интроспекцию и эмпатию. Его точка зрения сводилась к тому, что господство закона психического детерминизма вполне допускает возможность выявления мотивов желаний человека, его решений, выбора и действия с помощью интроспекции в форме свободных ассоциаций и анализа сопротивлений.

По его убеждению, многие упущения и ошибки в рамках психоанализа стали возможными благодаря пренебрежению тем фактом, что психоаналитическая теория возникла на основе внутренних переживаний, наблюдаемых при помощи интроспекции и эмпатии. Другое дело, что метод интроспекции имеет свои границы, за которые не может выйти научное наблюдение и, следовательно, «границы психоанализа определяются границами возможностей интроспекции и эмпатии» [5, с. 298].

В конечном счете Х. Кохут пришел к заключению, что психологическая область определяется приверженностью наблюдателя интроспективно-эмпатическому подходу. Приверженность к подобному подходу привела его к необходимости внесения концептуальных уточнений в рамках психоанализа, что проявилось прежде всего в изменениях терминологии и развитии того, что было им названо психологией Самости.

Говоря о необходимости развития психологии Самости, Х. Кохут исходил из двух теоретических построений, в соответствии с которыми Самость трактовалась или в качестве центра психологической вселенной, или как содержание психического аппарата. Эти два подхода (две психологии Самости) рассматривались им с точки зрения принципа дополнительности.

Речь шла о признании психологии Самости как *в широком смысле*, когда Самость помещалась в центр исследования, изучалось ее происхождение и развитие, выявлялись ее составляющие в норме и патологии, так и *в более узком смысле*, когда Самость воспринималась в качестве содержания психического аппарата, т. е. имело место частичное расширение характерной для классического психоанализа традиционной метапсихологии.

Словом, Х. Кохут считал, что для согласования различных феноменов, наблюдаемых в отношении Самости, необходимо изменить теоретическую систему психоанализа, для чего следует научиться мыслить одновременно в терминах двух концептуальных построений — *психологии Самости в широком и узком смысле*. При этом он подчеркивал, что осуществленное им переосмысление классического психоанализа вызвано не столько концептуальными и терминологическими уточнениями, сколько необходимостью углубленного понимания психологической сущности человека, адекватного объяснения его мотивов поведения.

Осуществленные после З. Фрейда психоаналитические наработки не привели Х. Кохута к отказу от классических теорий и психоаналитической концепции человека. Он был сторонником того, чтобы продолжить их применение к определенным четко очерченным областям психоаналитического знания. Вместе с тем для него стало очевидным, что некоторые классические психоаналитические формулировки можно использовать лишь в соответствующих границах. Во всяком случае Х. Кохут полагал, что классическое психоаналитическое понимание природы человека не является правомерным в отношении всего спектра его психопатологии и ряда психологических феноменов, имеющих место за пределами клинической ситуации.

Если уже при жизни З. Фрейда под влиянием некоторых психоаналитиков стало наблюдаться смещение от психологии влечений Оно к психологии Я, то в дальнейшем появилась необходимость, по выражению Х. Кохута, в расширении психоаналитического подхода, в дополнении его психологией Самости, что связано как с обогащением психоаналитической концепции неврозов, так и с объяснением нарушений Самости.

Но что понималось Х. Кохутом под тем, что он обозначил термином «Самость»? Какова сущность Самости и каково ее значение?

Как это ни странно, но, говоря о необходимости разработки психологии Самости, Х. Кохут не дал четкого определения того, что такое Самость. У него нет объяснения того, как следует понимать Самость и какова ее сущность. Более того, он подчеркивал то обстоятельство, что в рамках психологии Самости, понимаемой как в узком (определенная структура психического аппарата), так и в широком (центр психологической вселенной индивида) смысле слова, Самость в своей сущности непознаваема. Причем признание подобного рода делалось им без какого-либо раскаяния или стыда, поскольку Х. Кохут считал, что посредством интроспекции и эмпатии невозможно проникнуть в Самость как таковую.

Может возникнуть недоумение по поводу того, что, настаивая на необходимости использования интроспекции и эмпатии в рамках психоанализа и говоря о психологии Самости, Х. Кохут в то же время не может ничего сказать о существовании Самости. Однако в этом вопросе он занял вполне определенную и принципиальную позицию, считая, что *Самость является не понятием абстрактной науки, а выведенным из эмпирических данных обобщением*. Это означает, что, несмотря на невозможность дать какое-то четкое определение Самости и выявить какую-то ее сущность, все же можно интроспективно и эмпатически воспринять ее психологические проявления.

Иначе говоря, психология Самости позволяет, как полагал Х. Кохут, собирать данные о постепенном формировании совокупности интроспективно и эмпатически воспринимаемых внутренних переживаний,

наблюдать некоторые трансформации этого опыта, описывать различные формы проявления Самости, демонстрировать составляющие ее элементы, полюсы амбиций и идеалов, области талантов и навыков, а также выделять различные типы Самости и объяснять их особенности.

Позиция Х. Кохута в отношении понимания Самости лучше проясняется при сравнении Самости с такими понятиями классического психоанализа, как Оно, Я и Сверх-Я. Последние понятия относились З. Фрейдом к характеристике психического аппарата. Используемое Х. Кохутом понятие Самости – к другому уровню понятийной структуры.

В отличие от аналогичного термина, использованного К. Г. Юнгом для характеристики нового центра личности, отличного от Я и вбирающего в себя сознательные и бессознательные проявления, Самость представлялась Х. Кохуту в качестве особой структуры, имеющей психическую локализацию. Будучи структурой, Самость, в его представлении, возникает в результате действия инстинктивной энергии и обладает устойчивостью. Различные репрезентации Самости наличествуют в каждом отдельном психическом феномене, а не только в Оно, Я и Сверх-Я, т. е. *Самость как бы является содержанием психического аппарата, но не является одним из психических факторов.*

Прежде чем перейти к более детальному рассмотрению взглядов Х. Кохута на проблему Самости, следует, видимо, перечислить те принципы, из которых он исходил. Так, в основе его психологии Самости лежали *три принципа*, приверженность которым он постоянно демонстрировал в своих работах.

*Во-первых*, психологическая область рассматривалась в качестве той реальности, которая становится доступной исследователю благодаря самоанализу и эмпатии.

*Во-вторых*, использовалась методология длительного погружения исследователя в психологическую область, в частности, в рамках клинических проявлений речь шла об эмпатическом погружении в перенос.

*В-третьих*, осуществлялось формулирование конструкций в терминах, соответствующих интроспективно-эмпатическому подходу.

В целом психология Самости предполагала наблюдение и объяснение внутреннего опыта, прежде всего восприятие объектов, Самости и их всевозможных взаимоотношений.

## Происхождение и развитие Самости

Х. Кохут отталкивался от того исходного положения, в соответствии с которым для психологического выживания ребенка требуется эмпатическая, отзывчивая среда объектов Самости. Его формирующаяся Самость настраивается на эмпатическое окружение, отвечающее его потребностям,

желаниям. Оснащенной зрелой психологической организацией объект Самости реалистически оценивает запросы ребенка и включает его в свою собственную психологическую организацию, а в случае психологического дисбаланса устраняет этот дисбаланс благодаря своим действиям.

Так, тревога ребенка вызывает эмпатический резонанс у материнского объекта Самости, последний устанавливает тактильный или вербальный контакт с ребенком, который воспринимает сложившуюся ситуацию как слияние со всемогущим объектом Самости. Эмоциональные состояния объекта Самости передаются ребенку через прикосновение, интонацию и воспринимаются им как его собственные. Ранее ощущаемые ребенком продукты психологической дезинтеграции исчезают, в результате чего оптимальная фрустрация со стороны объекта Самости, выражающаяся в кратковременной отсрочке его эмпатической реакции, в обычных условиях ведет к формированию психологической структуры посредством преобразующей интернализации.

Психология Самости – это прежде всего изучение происхождения и развития Самости. Поэтому один из существенных вопросов, поднимаемых в рамках данной психологии, связан с проблемой происхождения Самости.

Когда и как возникает Самость? Что она собой представляет?

По мнению Х. Кохута, исследования раннего состояния младенчества с помощью все более совершенных психологических методов позволяют выдвинуть предположение о том, что *рудиментарная Самость существует уже в самом раннем детстве*. Разумеется, психологическое проникновение в архаичные психические состояния, особенно переживания, является проблематичным и ненадежным. Тем не менее есть основания говорить о наличии некой Самости у младенца.

В частности, окружающие маленького ребенка люди реагируют таким образом, словно Самость уже сформирована у него. Благодаря взаимной эмпатии ребенок с самого начала слит с окружением. Имеет место первичное эмпатическое слияние между младенцем и объектом Самости младенца. Когда мать впервые видит своего ребенка и вступает с ним в контакт, фактически начинается процесс, формирующий человеческую Самость. Другое дело, что открытым остается вопрос, касающийся определения времени, когда в рамках взаимной эмпатии между младенцем и его объектом Самости «врожденные потенциальные возможности младенца и ожидания объекта самости по отношению к младенцу сходятся» [6, с. 103].

При обсуждении проблемы Самости Х. Кохут использовал несколько терминов, по-разному характеризующих те или иные аспекты Самости. В частности, он говорил о «ядерной», «архаической», «виртуальной», «грандиозной», «фрагментарной», «биполярной» Самости.

Под *ядерной Самостью* им понималась впервые проявляющаяся структурная организация психики.

Под *архаической Самостью* – патологические проявления ядерной Самости у зрелого человека, являющиеся нормальными в период раннего развития ребенка.

Под *виртуальной Самостью* – образ возникающей Самости, имеющий место в представлениях родителей.

Под *грандиозной Самостью* – нормальные эксгибиционистские проявления младенца, связанные с переживанием им своего безопасного состояния.

Под *биполярной Самостью* – двухполюсная структура, состоящая из стремления индивида к реализации своих целей и притязаний, с одной стороны, норм и идеалов – с другой стороны.

Клиническая работа с нарциссически нарушенными личностями привела Х. Кохута к мысли, что в ходе раннего психического развития имеет место следующий процесс.

Одни архаические психические содержания воспринимаются как принадлежащие Самости. Они или уничтожаются, или переходят в область не-Самости. Другие содержания сохраняются в Самости или добавляются к ней. Так формируется ядро Самости, т. е. ядерная Самость.

Данная структура становится основой для ощущения существования человека как центра инициативы и восприятия, который интегрируется с основными устремлениями, идеалами и переживаниями того, что тело и психика являются связной единицей в пространстве и времени. В сочетании с талантами и навыками, развивающимися в ответ на требования устремлений и идеалов ядерной Самости, устойчивая психическая структура формирует центральный сектор личности.

Из подобного понимания формирования Самости вытекают вполне определенные практические следствия терапевтического характера. Они сводятся к тому, что в процессе анализа страдающих от нарушений формирования Самости пациентов можно создать психологические предпосылки, способствующие реактивации первоначальной тенденции развития.

Говоря о наличии Самости у младенца, Х. Кохут, казалось бы, солидаризировался с психоаналитиками, признававшими изначальную структурную организацию психики. Однако, признавая существование Самости в самом начале жизни ребенка, Х. Кохут тем не менее выступил против точки зрения М. Кляйн, в соответствии с которой в самом раннем возрасте у ребенка наличествуют фантазии, которые можно вербализовать. В его представлении Самость новорожденного младенца является, по сути дела, виртуальной, и, следовательно, состояниями, существующие до того, как созрел аппарат центральной системы, должны описываться в терминах увеличения или снижения напряжения, а не с точки зрения доступных вербализации фантазий.

Размышляя о развитии Самости, Х. Кохут исходил из того, что оно обусловлено двумя базисными психологическими функциями, представляющими собой здоровое самоутверждение ребенка в отношении *зеркально отражающегося объекта Самости* и здоровое восхищение *идеализированным ее объектом*. Независимая Самость развивается из интеграции этих двух психологических функций, предполагающей наличие благоприятных условий.

В том случае, когда самоутверждение ребенка остается без ответа со стороны зеркально отражающего объекта Самости, он отказывается от своего здорового эксгибиционизма (привлечения внимания к себе) и ориентируется на частичные сексуализированные интересы, представленные в виде символов величия, будь то фаллос, фекалии, струя мочи.

В том случае, когда поиск ребенком идеализированного объекта Самости, с которым он хочет слиться, оказывается неудачным, то его восхищение исчезает и замещается сексуализированным вуайеристским интересом (стремлением к разглядыванию) к символам власти взрослого человека, олицетворением которых являются части тела, например грудь или пенис.

Проявление отдельных сексуализированных интересов у ребенка наблюдается и в том случае, если здоровое самоутверждение в отношении отражающего объекта Самости и здорового восхищения идеализированным ее объектом оказывается невозможным в силу отсутствия соответствующего реагирования со стороны объекта Самости.

Согласно представлениям Х. Кохута вполне вероятно, что следы амбиций и идеализированных целей приобретаются в раннем детстве. Основная часть ядерной грандиозности объединяется в ядерные амбиции на самых ранних ступенях развития ребенка (в возрасте 2–4 лет). Основная часть ядерных целевых структур – чуть позже (в возрасте 4–6 лет). Зеркально отражающее принятие матери подкрепляет ядерную грандиозность, а материнская забота способствует переживанию слияния с идеализированным объектом Самости. Между двумя полюсами Самости наблюдается постоянный поток психической деятельности, названный Х. Кохутом «*дугой напряжения*» и предопределяющий основные цели человека, к которым подталкивают его амбиции и идеалы.

Формирование Самости ребенка осуществляется, согласно Х. Кохуту, под воздействием двух процессов. В рамках первого процесса происходит избирательное включение или исключение определенных структур, в результате чего закладываются основы Самости. В рамках второго процесса имеет место компенсация нарушений в развитии одного из элементов Самости за счет более интенсивного развития других ее элементов, что способствует формированию связной Самости. Стало быть, на пути становления устойчивой Самости ребенок располагает двумя возможностями, связанными с установлением у него *грандиозно-эксгибиционистского*

*образа себя* (нарциссический «субъект») и наделением прежним совершенством вызывающего восхищение *всемогущего объекта Самости* (нарциссический объект). Но если обе эти возможности не реализуются, то возникают патологические нарушения Самости.

Грандиозно-нарциссический образ себя (нарциссический «субъект») Х. Кохут назвал первоначально нарциссической Самостью, а затем — *грандиозной Самостью*. Всемогущий объект Самости (нарциссический объект) получил у него название *идеализированного родительского образа*. Процесс структурообразования психики он назвал *преобразующей интернализацией*. Данная терминология стала исходной и основной в психологии Самости.

Итак, согласно Х. Кохуту, существует первоначальное нарциссическое равновесие ребенка, т.е. высшая форма его первичного нарциссизма. В результате неизбежного недостатка материнской заботы это равновесие нарушается. Ребенок стремится сохранить свой первоначальный опыт, прежнее ощущение совершенства благодаря грандиозной Самости и идеализированному родительскому образу. При оптимальных условиях развития эксгибиционизм, грандиозность архаической Самости постепенно смягчаются и со временем интегрируются во взрослую личность. Идеализированный родительский образ также интегрируется во взрослую личность.

Грандиозность архаической Самости обеспечивает реализацию амбиций и целей, способствующих получению удовольствия от соответствующей деятельности и приобретению чувства самоуважения. Идеализированный родительский образ становится важным компонентом психической организации, благодаря которому деятельность человека осуществляется в соответствии с его идеалами.

В том случае, когда у ребенка наблюдается тяжелая нарциссическая травма, его грандиозная Самость не интегрируется во взрослую личность, а сохраняется в неизменной форме. Она стремится к реализации своих архаических целей. В том случае, когда ребенок переживает разочарование в отношении обожаемого им взрослого, его идеализированный родительский образ остается неизменным и не трансформируется в психическую структуру. Этот образ остается архаическим объектом. Различного рода регрессии, особенно в тяжелой форме, могут привести к активизации нестабильных допсихологических фрагментов психики, телесной Самости и ее функций.

Х. Кохут считал, что ответы зеркально отражающего объекта Самости и способность к идеализации его нельзя рассматривать в рамках психологии влечений, поскольку первопричиной возникновения эксгибиционизма и вуайеризма являются не влечения, а нарциссическая травма и депрессия. Отсюда проистекают существенные изменения как в исследовательской, так и терапевтической позиции аналитика.

Если при классическом психоаналитическом подходе основное внимание акцентируется на содержании переживаний пациента, то в рамках психологии Самости внимание фокусируется на способах формирования его психологической структуры, т. е. Самости. Если в первом случае процессы переноса в аналитической ситуации рассматриваются с точки зрения воспроизведения детских переживаний, то во втором случае они воспринимаются в качестве новой редакции отношений между Самостью и ее объектами в детском возрасте.

### Патология Самости

Х. Кохут отталкивался от наблюдения клинических феноменов, связанных с нарциссическими нарушениями личности. Если в рамках классического психоанализа речь шла, как правило, о психических нарушениях, рассматриваемых с точки зрения анализа эдипова комплекса, и в центре внимания стояла проблема структурных неврозов, то в случае нарциссических нарушений личности психоаналитику приходилось иметь дело не с патологическими последствиями неуспешного разрешения структурных конфликтов, а с психологическим нарушением функционирования, обусловленным дефектами структуры Самости. Поэтому перед Х. Кохутом возникла потребность в выявлении специфики патологии нарциссических нарушений личности.

Обратившись к осмыслению природы нарциссических нарушений личности, Х. Кохут выдвинул предположение, что подобная психопатология представляет собой, с одной стороны, приобретенные в детстве дефекты психологической структуры Самости, а с другой стороны, вторичные структурные образования, возникшие в раннем детстве, но связанные с первичным дефектом двумя способами. В зависимости от этих способов он назвал соответствующие типы вторичных структур *защитными и компенсаторными*.

Первый тип вторичной структуры основывался на сокрытии первичного дефекта Самости, второй тип — на компенсации данного дефекта. Защитные и компенсаторные структуры выступают в качестве разных полюсов единого спектра, между которыми размещаются промежуточные формы, вбирающие в себя разные элементы, тяготеющие к тому или другому типу.

Как следует рассматривать компенсаторные структуры? Должен ли психоаналитик трактовать их в терминах психологии Я, т. е. в качестве защит, связанных с «вторичной автономией» от влечений?

С точки зрения Х. Кохута компенсаторные структуры необходимо рассматривать в терминах психологии Самости, как элемент Самости, обра-



зававшийся под влиянием определенных отношений между Самостью и ее объектами. Это значит, что в случае нарушения Самости было бы неправильным использовать понятия первичной или вторичной автономии, как это имеет место в рамках психологии Я. Хотя компенсаторные структуры могут стать автономными, тем не менее термины первичной и вторичной автономии к ним неприменимы.

Х. Кохут признавал, что наследственные факторы могут частично влиять на выбор определенных компенсаторных функций ребенка, что вроде бы позволяет говорить об их первичной автономии. Однако он считал, что выбор ребенком тех или иных функций из находящегося в его распоряжении множества их, как и обретение им компенсаторных структур, лучше объяснять с точки зрения способности ребенка перемещаться от фрустрирующего объекта Самости к менее фрустрирующему или нефрустрирующему его объекту.

Словом, основную проблему Х. Кохут видел не в том, что выражающие Самость функции автономны, а в том, что подвергнутая угрозе в одном секторе Самость сместила свой психологический центр в другой сектор и тем самым смогла выжить.

Наряду с этими новациями, Х. Кохут подверг критике представления психоаналитиков, включая Ф. Александера, в соответствии с которыми объяснением серьезных нарушений пациентов считается фиксация влечений, рассмотренная под углом зрения психологии влечений и структурной модели психики. В его собственном понимании *поведение нарциссически нарушенных личностей является не манифестацией установки стимулирующего инфантилизма, а выражением потребностей архаического состояния.*

Если подходить к пациенту с этих позиций, то фиксация влечений и распространенные дефекты Я не представляются ни первичными в генетическом плане, ни центральными аспектами психопатологии со структурно-динамической позиции. Речь должна идти скорее о Самости ребенка, недостаточно сформированной вследствие серьезных нарушений эмпатических реакций родителей, а также об ослабленной и склонной к фрагментации Самости.

Х. Кохут не отвергал концептуальные разработки З. Фрейда и К. Абрахама, выявившие важные соотношения между чертами характера человека и сохраняющейся фиксацией на некоторых его догенитальных влечениях, в частности, на анальной стадии развития. Более того, он считал, что подобные концептуальные разработки дали блестящее объяснение ряда сложных психологических явлений. Однако подобные интеллектуальные достижения не позволили, по его мнению, увидеть их ограниченность, ведущую подчас к искажению исследовательской установки в отношении некоторых психологических состояний.

В частности, традиционный акцент на влечениях, связанных с взаимодействием матери и ребенка, не дает удовлетворительного объяснения ни анальной фиксированности ребенка, ни последующему возникновению защит против открытого проявления анальности как отправной точки развития соответствующих психологических структур. «Я считаю, — подчеркивал Х. Кохут, — что мы достигаем действительно более удовлетворительного объяснения, если, помимо влечений, рассматриваем самость анального периода, т. е. рассматриваем самость на ранней стадии ее консолидации» [7, с. 81].

С точки зрения Х. Кохута ребенок переживает радость и гордость родителей или отсутствие интереса у них не только в плане принятия или отвержения влечения, но и в качестве принятия или отвержения его уязвимой, хотя и активной Самости. Данный аспект взаимодействия родителей и ребенка часто оказывается основным. Если мать отвергает проявляющуюся Самость ребенка или оказывается неспособной реагировать на нее в целом, то Самость ребенка может стать опустошенной, в результате чего он не будет стремиться к самоутверждению и ограничиться получением удовольствия от фрагментов своей Самости. Стало быть, применение теоретической системы психологии Самости является необходимой частью понимания всего содержательного спектра переживаний ребенка на той или иной стадии его развития и оценки ее значения для психологического развития ребенка.

Это вовсе не означает, как замечал Х. Кохут, что тем самым можно отбросить разработанную в рамках классического психоанализа психологию влечений, как устаревшую и бесполезную. В том случае, когда Самость ребенка была серьезно фрагментирована или ослаблена отсутствием эмпатических реакций со стороны родителей, психологические формулировки с точки зрения психологии влечений могут подходить для объяснения нового состояния в терминах, не имеющих отношения к психологии переживаний, хотя они и не могут удовлетворительным образом объяснить психологические колебания между связанной и фрагментарной Самостью.

В конечном счете Х. Кохут признавал, что можно использовать две разные теоретические системы, т. е. «по аналогии с принципом комплементарности в современной физике мы могли бы говорить о психологическом принципе комплементарности и утверждать, что глубинно-психологическое объяснение психологических явлений в норме и патологии нуждается в двух комплементарных подходах: в подходе психологии конфликтов и в подходе психологии самости» [8, с. 83–84].

Что касается психологии Самости, то в представлении Х. Кохута она является такой психологией, в которой проводятся различия между *объек-*

тами Самости, т. е. объектами, рассматриваемыми в качестве частей Самости, и истинными объектами, воспринимающимися в плане независимых от Самости центров инициативы. Подобная психология способна объяснить различные феномены, включая фрустрацию ребенка в детстве, значение теории либидо на всех уровнях инфантильного развития или агрессивную реакцию пациента на его сопротивление во время анализа, более убедительно, чем используемые в психологии Я конструкции, в которых основной акцент делается на влечениях человека.

Х. Кохут исходил из того, что дефекты в Самости возникают в результате недостатка эмпатии со стороны объектов Самости (людей), которым свойственны нарциссические нарушения, и что фрустрация влечений не является вредной в психологическом отношении, если психологическая среда реагирует на ребенка неискаженными эмпатическими ответами.

*Он считал, что чрезвычайно важной является двухступенчатая последовательность:*

- первая ступень, выражающаяся в эмпатическом слиянии со зрелой психической организацией объекта Самости и участии в переживании этим объектом аффективного сигнала;
- вторая ступень, олицетворяющая удовлетворяющую потребность действия, совершаемого объектом Самости.

Если подобная двухступенчатая последовательность переживается в детстве оптимальным образом, то на протяжении последующей жизни человека она остается существенной опорой его психического здоровья. В том случае, когда объекты Самости в детстве не оправдывают ожиданий, возникающие психологические искажения и дефициты негативным образом сказываются на психике человека.

В представлении Х. Кохута патогенез склонности к эмоциональным нарушениям необходимо исследовать с точки зрения слияния зарождающейся Самости с депрессивными, маниакальными реакциями объекта Самости. Он полагал, что психологические аспекты эмоциональных нарушений нельзя адекватно понять, если подходить к их рассмотрению с позиций динамики влечений и структур. По его убеждению, исследование слияния со всемогущим объектом Самости до формирования психологической структуры способно привести к более адекватному пониманию.

Так, в отличие от объяснительных конструкций классического психоанализа и психологии Я целесообразнее исходить из того, что сформированная с изъятием Самость ребенка рассчитывает на сохранение своей связности благодаря эмпатическим ответам со стороны объекта Самости. Ребенок нуждается в полной эмпатии со стороны родителей или замещающих их лиц. Поэтому, как подчеркивал Х. Кохут, «интерпретация, сформулированная в рамках понятийной системы метапсихологии

самости в целом и в аспекте отношения самости к объекту самости в частности, гораздо больше соответствует эмпирическим фактам, чем объяснения, относящиеся к психологии психического аппарата, его влечений и защит» [9, с. 95].

Говоря о патологии Самости, Х. Кохут выделил две группы нарушений: *первичные* и *вторичные* (реактивные). Последние соотносились им с острыми и хроническими реакциями (уныние, гнев, отчаяние, надежда) сформированной Самости на различные события жизни в детстве, зрелости или старости. В отличие от первичных, вторичные нарушения Самости не рассматривались им в качестве существенных, требующих особого анализа. Другое дело – первичные нарушения Самости, пониманию которых он уделил значительное внимание.

В частности, Х. Кохут предложил *классификацию первичных нарушений*, включающую, по его представлению, пять составляющих: психозы, пограничные состояния, шизоидные и паранойяльные личности, нарциссические нарушения личности и нарциссические нарушения поведения.

*Психозы* характеризуются постоянным или длительным распадом, ослаблением или серьезным искажением Самости.

*Пограничные состояния* – такими же самыми проявлениями в сочетании со скрытыми защитными структурами.

*Шизоидные и паранойяльные личности* – использованием дистанцированных защитных организаций посредством эмоциональной холодности (шизоиды) или враждебности и подозрительности (параноики), благодаря чему осуществляется защита Самости от опасности подвергнуться искажению, ослаблению, распаду.

*Нарциссические личности* – временным распадом, ослаблением или серьезным искажением Самости, сопровождающимися такими симптомами, как повышенная чувствительность к пренебрежению, ипохондрия или депрессия.

*Нарциссические нарушения поведения* – теми же самыми проявлениями, сопровождающимися такими симптомами, как перверсия, делинквентность или пагубные привычки.

С точки зрения Х. Кохута, первичные нарушения Самости в форме психозов, пограничных состояний, шизоидных и паранойяльных личностей имеют свою специфику, связанную с тем, что в процессе анализа таких пациентов не происходит органического слияния при переносе болезненного сектора их Самости с образом аналитика как объекта Самости. Результатом этого становится то, что данные формы психопатологии не поддаются, как полагал он, анализу.

Другое дело – такие формы психопатологии, как нарциссические личности и нарциссические нарушения поведения, в которых наблюдается

спонтанное органическое слияние при переносе болезненного сектора Самости пациента с аналитиком (объектом Самости). Проработка подобных переносов как раз и оказывается в центре аналитического процесса, осуществляемого с позиций психологии Самости, исходящей из предположения, в соответствии с которым *патология возникает вследствие лишения ребенка благотворных отношений с объектами Самости в двух сферах развития ядерной Самости* (патогенного воздействия зеркально отражающего объекта и неспособностью устранения причиненного им вреда при взаимодействии с идеализированным объектом).

Х. Кохут провел *различие между психопатологией невроза переноса и психопатологией нарциссических нарушений личности.*

В первом случае основная психопатология связана со структурными конфликтами, вызванными либидозными и агрессивными влечениями. Эти влечения исходят из связной Самости и направлены на объекты детства, которые отделились от Самости. Здесь психопатология не относится непосредственно к Самости или ее архаичным объектам.

Во втором случае основная психопатология связана именно с Самостью и архаичными нарциссическими объектами. Соответствующие нарциссические конфигурации или подвержены временной фрагментации, или не интегрированы с остальной личностью.

С точки зрения психологии Самости основная психопатология при нарциссических нарушениях личности определяется тем, что Самость этих личностей не была надежно сформирована в раннем детстве. В отсутствии эмпатии со стороны родительского объекта Самости или в случае его утраты происходило ослабление Самости ребенка, сопровождавшееся разнообразными регрессиями и фрагментацией.

В классическом психоанализе З. Фрейда возникновение невроза объяснялось травмой, пережитой ребенком в детстве и связанной, как правило, с эдиповым комплексом. Последующие психоаналитики, включая М. Кляйн, М. Малер, Р. Шпица, соотносили истоки возникновения психических расстройств с доэдипальными стадиями развития ребенка, на которых возникали переживания младенца, связанные с восприятием им «плохой груди» матери, отделением его от нее, утратой родителей и иными травмами раннего детства.

Х. Кохут признавал, что нарушения личности могут быть связаны с тяжелыми травматическими событиями раннего детства. Однако он полагал, что *нарциссические фиксации даже при самых тяжелых нарушениях личности обусловлены не столько соответствующими травматическими событиями, сколько реакцией ребенка на родителей.*

В его представлении травматические события в раннем детстве, будь то отсутствие родителей или потеря кого-то из них в результате смерти,

отстраненность вследствие эмоционального заболевания или развод, действительно вносят свой негативный вклад в нарциссическую фиксацию. Но сами по себе эти события недостаточно объясняют последующие патологические фиксации, поскольку являются лишь внешним звеном в цепи неприметных и вместе с тем существенных психологических факторов.

В конечном счете Х. Кохут исходил из того, что основная генетическая травма ребенка уходит своими корнями в психопатологию родителей, в их собственные нарциссические фиксации. «Патология и нарциссические потребности родителей решающим образом влияют на то, что ребенок всерьез и надолго запутывается в нарциссической паутине личностных качеств родителей, пока, например, неожиданное отделение родителей или внезапное и страшное понимание ребенком того, насколько неправильным стало его эмоциональное развитие, не сталкивает его с неразрешимой задачей достижения полной преобразующей интернализации хронических нарциссических отношений, от которых он прежде безуспешно пытался избавиться» [10, с. 97].

Из подобного понимания взаимосвязи между патологией родителей и патологией ребенка, а также формирующей его структуру преобразующей интернализации вытекали некоторые концептуальные и терапевтические особенности психологии Самости. Так, в понимании Х. Кохута отсутствие или потеря патологического родителя может стать благотворным освобождением, если более эмпатический другой родитель или заменяющий родителя человек обеспечит временное восстановление нарциссических отношений и последующее постепенное их устранение.

В отношении одной из особенностей терапевтического процесса Х. Кохут высказал убеждение, в соответствии с которым понимание патологии Самости ведет к осознанию того, что сопротивление пациента аналитическому процессу может представлять собой здоровую силу, поддерживающую его ядерную Самость. Это понимание ведет также к осознанию того, что ядерная Самость все больше реактивируется, в результате чего может возрождаться та архаическая убежденность пациента в величии своей Самости, которая оставалась без ответа в детстве и не была доступна для интеграции с остальной частью личности. Кроме того, понимание патологии Самости может способствовать осознанию процесса переработки требований реактивированной ядерной Самости, начинающегося с мобилизации архаических потребностей в зеркальном отражении, слиянии и завершающегося здоровой самооценкой человека.

Х. Кохут также считал, что именно с позиций психологии Самости более понятными становятся появление и проявления новых симптомов у пациентов в том случае, когда, например, в силу различного рода обстоятельств аналитику приходится на какое-то время расставаться с ними.

Потеря объекта Самости в лице аналитика приводит пациента с нарциссическим расстройством личности к тому, что он лишается психологического основания нарциссического переноса, в результате чего он может испытывать повышенную тревожность, связанную с ощущением обособления частей тела.

Проявление симптомов (например, ипохондрическое беспокойство, раздражительность, бессонница и др.) оказывается связанным не с бессознательными желаниями пациента, а с теми физическими дефектами, которым он не придавал существенного значения до тех пор, пока его Самость не подвергалась угрозе распада. Как замечал Х. Кохут по данному поводу, основная психопатология в таких случаях «заключается не в проявлении усилившихся определенных сексуальных и агрессивных фантазий в соматической форме, а в ослаблении связности телесной самости в отсутствие зеркально отражающегося объекта самости» [11, с. 154].

На ранних стадиях анализа нарциссических нарушений личности приходится порой сталкиваться с сексуализацией переноса. Может показаться, что проявления подобной сексуализации являются своеобразным прорывом сексуальных влечений, как это воспринимается в рамках классического психоаналитического подхода в случае эротизированного переноса со стороны пациента. Однако, по убеждению Х. Кохута, такое понимание является ошибочным. С позиций психологии Самости подобные проявления следует понимать как выражение усилившейся потребности пациента восполнить структурный дефект, а также надежды пациента на то, что психоаналитик снабдит его необходимой психической структурой.

### **Идеализирующий перенос**

В классическом психоанализе не уделялось достаточное внимание исследованию и лечению нарциссических неврозов, поскольку считалось, что работа с нарциссическими пациентами крайне затруднена в силу их ограниченной способности переносить свои чувства и переживания на аналитика и, следовательно, невозможности проработки явного переноса, как это имело место в случае с истериками или людьми, страдающими неврозом навязчивых состояний. В психологии Самости, напротив, придавалось важное значение исследованию и лечению нарциссических расстройств личности и поэтому вопрос о нарциссических переносах рассматривался в качестве основной и существенной составляющей терапевтического процесса.

Х. Кохут сосредоточил свои исследовательские и терапевтические разработки на осмыслении природы нарциссических переносов и техники работы с ними. В частности, он выделил два типа нарциссических пере-

носов, связанных с активизацией в терапевтическом процессе идеализированного образа родителей и грандиозной Самости. Первый вид нарциссических переносов он назвал *идеализирующим переносом*, второй — *зеркальным переносом*.

Представление об идеализирующем переносе соотносилось Х. Кохутом с идеализацией, имеющей место у ребенка на стадии своего архаического и последующих этапов развития. Соответствующая идеализация может быть направлена на смутно воспринимаемую ребенком архаическую мать-грудь, на эдипова родителя, на приобретенные ребенком ценности и стандарты, воплощенные в интернализованную психическую инстанцию, названную З. Фрейдом Сверх-Я. При оптимальных условиях развития ребенок переживает постепенное разочарование в идеализированном объекте, его инфантильная оценка этого объекта становится более реалистичной.

Но если взаимоотношения ребенка с идеализированным объектом серьезно нарушены, то у него не происходит формирования устойчивой психической структуры, его психика фиксируется на архаическом образе объекта, а в процессе последующего развития личность будет находиться в поиске иных объектов, замещающих собой недостающие сегменты внутренней структуры. В результате ранних нарушений взаимоотношений с идеализированным объектом возникают структурные дефекты, приводящие к патологии личности.

В аналитическом процессе у пациентов с нарциссическим расстройством личности может проявиться такой перенос, при котором они будут направлять свои потребности и запросы на идеализированного аналитика. Подобный идеализирующий перенос возникает в результате нарушения равновесия инстинктов, которые пытается сохранить тот или иной пациент. В ходе анализа может наблюдаться смещение психической энергии к архаической стадии идеализированного образа родителей. Стало быть, психоаналитику приходится иметь дело с идеализирующим переносом, представляющим собой, согласно Х. Кохуту, «терапевтическое восстановление раннего состояния, в котором психика сохраняет часть потерянного опыта глобального нарциссического совершенства, объединяя его с архаическим (переходным) объектом — идеализированным родительским имаго» [12, с. 410].

Идеализация связана с нарциссическим контекстом. При идеализирующем переносе пациент будет находиться в ожидании эмпатического понимания его ценностей и целей. Если он почувствует одобрение со стороны аналитика, то обретет недостающее ему чувство самооценки. Если аналитик не выразит эмпатического понимания запросов пациента, то ценности и цели последнего окажутся для него лишены смысла.



Присутствие аналитика придает пациенту уверенность в себе. Утрата идеализированного аналитика ведет к ощущению пациентом чувства беспомощности и бесполезности, в результате чего он может обратиться к архаическим предшественникам идеализированного образа родителей или осуществить дальнейшую регрессию к архаической стадии грандиозной Самости.

Специфическая регрессия пациента в рамках терапии ведет к тому, что он становится зависимым от аналитика и от аналитической процедуры. Пациент восстанавливает ранее существовавшую потребность в архаическом, нарциссически воспринимаемом объекте Самости. Подобный объект предшествовал формированию психической структуры в определенном сегменте психического аппарата. Теперь же, т. е. в аналитическом процессе, пациент ожидает от аналитика (объекта Самости) исполнения тех базисных функций в области нарциссического равновесия, которые не способна осуществить его собственная психика.

Спонтанно возникающий в процессе анализа идеализированный перенос относится к тому моменту в развитии идеализированного родительского образа, когда нормальное развитие в сфере идеализированного объекта оказалось серьезно нарушенным или прерванным. Вместе с тем следует иметь в виду, что терапевтическое оживление некоторых стадий формирования этого образа, скажем, доэдипово или эдипово разочарование сына в своем отце, может основываться, по мнению Х. Кохута, «на гораздо более раннем, невыразимом разочаровании в идеализированной матери, которое может быть обусловлено ненадежностью ее эмпатии и ее депрессивными настроениями или может быть связано с ее физическими заболеваниями, ее отсутствием или смертью» [13, с. 71].

Иначе говоря, идеализированный перенос может попеременно фокусироваться как на архаичной, так и на эдиповой стадии идеализированного объекта, хотя психология Самости имеет дело прежде всего с архаичными объектами.

Идеализированный перенос основан на феномене идеализации. Но идеализация аналитика имеет место и при неврозе переноса. В таком случае возникает вопрос: характеризуется ли идеализированный перенос своей спецификой или он тождественен идеализации при неврозе переноса?

Х. Кохут придерживался мнения, в соответствии с которым хотя возникающие при анализе нарциссических нарушений идеализации внешне напоминают собой идеализации при неврозе переноса, тем не менее они отличаются друг от друга.

Так, идеализация при нарциссических нарушениях является результатом активации архаичных или относительно зрелых стадий развития идеализированного родительского образа. Идеализация же при неврозе пере-

носа связана с психологическими структурами, приобретенными в конце эдиповой и последующих стадий психологического развития. Идеализирующий перенос приводится в действие идеализированным родительским образом. Идеализация аналитика при неврозе переноса обусловлена временным принятием его пациентом вместо собственного Сверх-Я. Таким образом, клиническое значение идеализирующего переноса отличается от роли, которую играет идеализация при неврозе переноса.

В понимании Х. Кохута терапевтический процесс при идеализирующем переносе предполагает использование следующей техники. Сперва осуществляется проработка, направленная на осознание пациентом его вытесненных нарциссических стремлений, вызывающих потребность в архаическом объекте. Значительная часть проработки предполагает выявление переживаний, связанных с потерей нарциссически воспринимаемого объекта.

Если интерпретации значения отделения от аналитика на уровне идеализирующего нарциссического либидо осуществляются с должной эмпатией к чувствам пациента, то у последнего могут возникнуть важные воспоминания, связанные с ощущением фрагментации и одиночества при отделении от идеализированного родителя. Проработка соответствующего материала способна привести к тому, что автоматические в прошлом реакции пациента приобретут заторможенный по цели характер и он станет более спокойным как к случаям отсутствия аналитика, так и к возможным неудачам его эмпатического понимания. В конечном счете психическая организация пациента окажется способной к выполнению таких функций, которые ранее выполнял его идеализированный объект.

Воскрешенные в памяти детские переживания пациента и более глубокое понимание им возникших при идеализированном переносе переживаний объединяются между собой и оказывают ему поддержку. Проработка идеализированного переноса приводит к укреплению психической структуры пациента и ведет к возрастанию его сублимационной способности, а также к усилению процесса преобразующей интернализации (травматически прерванной в детстве), следствием чего становится способность человека выполнять некоторые функции, ранее осуществляемые аналитиком.

Проработка идеализированного переноса является важным шагом на пути выздоровления пациентов, страдающих нарциссическим расстройством личности. Однако, как предупреждал Х. Кохут, работа с идеализированным переносом может оказаться крайне трудной, а подчас и невозможной для аналитика, если последний не находит общего языка со своей грандиозной Самостью. В подобном случае реакция аналитика на идеализацию со стороны пациента может вызвать у него возникнове-

ние бессознательных грандиозных фантазий, а также усиление защит, препятствующих восприятию им идеализированного переноса пациента. При хроническом характере защитных позиций аналитика эффективный идеализирующий перенос может оказаться проблематичным и даже невозможным, что способно привести не только к осложнению протекания терапевтического процесса, но и к тупику лечения как такового.

### Зеркальный перенос

При идеализирующем переносе происходит не только терапевтическое оживление идеализированного объекта Самости, но и реактивация грандиозной Самости, что может вести, по мнению Х. Кохута, к возникновению зеркального переноса. Данный вид переноса как раз и связан с реактивацией грандиозной Самости во время терапевтического процесса, когда происходит оживление первичного нарциссизма. В этом смысле он сродни идеализирующему переносу, хотя и имеет свои особенности. По выражению Х. Кохута, зеркальный перенос «осуществляет терапевтическое восстановление той стадии развития, в которой ребенок пытается сохранить часть первоначального, всеобъемлющего нарциссизма при помощи концентрации совершенства и силы в грандиозной Самости и вывода всех несовершенных аспектов наружу» [14, с. 416].

Согласно воззрениям Х. Кохута, формирование идеализированного объекта Самости и возникновение грандиозной Самости у ребенка происходит одновременно. Однако обе эти тенденции развития, как и основная патология, имеют неравномерное распределение у разных людей. Соответственно, анализ пациентов с нарциссическим нарушением личности может сопровождаться тем, что у одних из них развивается идеализирующий перенос, в то время как у других — зеркальный перенос.

Размышляя о сущности зеркального переноса, Х. Кохут выделил *три его формы*, соответствующие специфическим стадиям развития грандиозной Самости.

*Перенос-слияние*, т.е. *слияние на основе расширения грандиозной Самости*, представляющее собой такую архаическую форму, в которой переживание Самости пациента распространяется также и на аналитика, воспринимаемого в качестве расширения Самости. Пациент относится к аналитику как носителю грандиозности, эксгибиционизма, конфликтов, напряжений и защит, вызванных проявлениями нарциссической структуры. Переживание пациентом своей грандиозной Самости выходит за пределы личности, происходит оживление ранней стадии его первичной идентичности с объектом. При этом пациент рассчитывает на обретение власти над аналитиком, воспринимаемым как часть Самости.

*Близнецовый перенос* (своего рода «второе Я»), олицетворяющий собой менее архаическую форму, в которой пациент предполагает, что аналитик похож на него или что психология аналитика сходна с его собственной психологией. Активация грандиозной Самости пациента сопровождается его восприятием аналитика как тождественного ему или похожего на него. В отличие от переноса-слияния при близнецовом переносе устанавливается не первичное единство, а подобие с объектом, степень отделения от которого определяется самим пациентом.

*Зеркальный перенос* (в узком значении термина), отражающий еще менее архаическую форму, в которой аналитик переживается пациентом в качестве отдельного человека, имеющего важное значение для него в рамках потребностей, вызванных к жизни его терапевтически реактивированной грандиозной Самостью. В этом узком значении термина зеркальный перенос представляет собой восстановление фазы, в которой различные формы материнского участия в нарциссически радостных переживаниях ребенка укрепляют его самооценку и придают ему реалистическую направленность.

Зеркальный перенос отражает потребность пациента в отклике, одобрении и поддержке со стороны аналитика, точно так же, как ребенок испытывает необходимость в удовлетворении соответствующей потребности со стороны матери. При этой форме переноса пациент реагирует на аналитика лишь в той мере, в какой последний способствует или препятствует сохранению его нарциссического равновесия. Аналитик притягателен и вызывает ту или иную реакцию лишь постольку, поскольку воспринимается в качестве человека, выполняющего или фрустрирующего потребности пациента в подкреплении его грандиозности и эксгибиционизма. Он важен пациенту лишь *в качестве зеркала и эха для его реактивированной грандиозной Самости*.

Таким образом, пациент может использовать аналитика в качестве продолжения своего собственного архаического влечения и эксгибиционизма (перенос-слияние) или воспринимать его как отделенного от него носителя своего вытесненного совершенства (близнецовый перенос), или требовать от него отражения и подтверждения своего величия, а также одобрения своего эксгибиционизма (зеркальный перенос). В любом случае аналитик может извлечь, по выражению Х. Кохута, «терапевтическую выгоду», поскольку *та или иная форма зеркального переноса позволяет пациенту мобилизовать и поддержать процесс переработки, направленный на постепенное сдерживание и обуздание чуждых его сознанию импульсов и фантазий*.

Перенос-слияние и близнецовый перенос представляют собой восстановление регрессивных позиций, занятых ребенком на инфантильной стадии его доэдипального развития, когда ему не удалось осуществить

переход на стадию зеркала. По мнению Х. Кохута, эти виды переноса восстанавливают не первичные стадии идентичности с объектом и первичные отношения с ним как со вторым Я (близнецом), а их вторичные проявления в детстве, связанные с выявлением несостоятельности осуществляемых матерью функций зеркального отражения.

Что касается зеркального переноса в узком значении термина, то по сравнению с переносом-слиянием и близнецовым переносом он имеет более близкое отношение к терапевтическому восстановлению нормальной фазы развития.

Основная задача терапевтической работы при возникновении зеркального переноса состоит в пробуждении и осознании пациентом инфантильных фантазий о собственном эксгибиционистском величии. В случае переноса-слияния и близнецового переноса защита от чрезмерного нарциссического напряжения обеспечивается благодаря долгосрочному размещению нарциссических стремлений в аналитике, становящемся носителем детского величия и эксгибиционизма пациента. В случае зеркального переноса в узком смысле слова пациент мобилизует свои грандиозные фантазии и эксгибиционизм, полагая, что благодаря эмпатическому участию аналитика, испытываемое им нарциссическое напряжение не достигнет опасного уровня. *Во всех случаях присутствие слушающего, воспринимающего и зеркально отражающего аналитика укрепляет психологические силы пациента, поддерживающие связность его образа Самости, каким бы архаичным он ни был.*

По мнению Х. Кохута, потребность в аналитике возникает у пациента на основе образования его грандиозной Самости в детстве. *«Эхо-зеркальное» присутствие аналитика укрепляет психические силы пациента, оказывающие поддержку его Самости.* Проработка соответствующего материала способствует осознанию пациентом как столкновений между его грандиозными фантазиями и реальной Самостью, так и того, что жизнь предоставляет ограниченные возможности для удовлетворения нарциссическо-эксгибиционистских желаний. Процесс проработки при зеркальном переносе завершается такой трансформацией грандиозной Самости, в результате которой возрастает реалистическая самооценка пациента и увеличивается его способность к действию.

Проработка зеркального переноса является важной частью лечения пациентов с нарциссическим нарушением личности. Другое дело, что по мере развертывания терапевтического процесса аналитик может столкнуться, как предупреждал Х. Кохут, с трудностями эмоционального характера, когда под влиянием собственных нарциссических потребностей для него окажется нетерпимой ситуация, в которой ему отводится роль зеркала инфантильного нарциссизма пациента.

Так, при переносе-слиянии и близнецовом переносе для аналитика может стать непереносимым положение, когда пациент не будет рассматривать его в качестве независимого существа. Результатом этого станет скука, недостаточное участие аналитика в его взаимоотношениях с пациентом и недостаточное эмоциональное отношение к нему. При зеркальном переносе в узком смысле этого слова аналитику будет трудно понять нарциссические потребности пациента и, следовательно, он не сможет вовремя среагировать на них.

Несмотря на различного рода трудности, с которыми подчас приходится сталкиваться аналитику в аналитическом процессе при возникновении нарциссического переноса, он должен проявлять выдержку и не мешать установлению данного переноса посредством преждевременных интерпретаций. Кроме того, аналитик обязан, как подчеркивал Х. Кохут, оставаться позитивно включенным в нарциссический мир пациента, поскольку «многие переживания пациента в силу их довербальной природы должны постигаться аналитиком эмпатически, а их значение должно быть реконструировано, по крайней мере приблизительно, прежде чем пациент сможет воскресить в памяти (через “наложение”) аналогичные более поздние воспоминания и связать текущие переживания с прошлым» [15, с. 316].

Первоначальное выделение трех форм зеркального переноса (в широком значении термина), осуществленное Х. Кохутом при чтении лекций в Нью-Йоркской психоаналитической ассоциации в 1968 г., основывалось на его генетических представлениях о стадиях созревания грандиозной Самости. Несколько лет спустя он внес дополнение к прежней классификации нарциссических переносов, соотнеся зеркальный перенос с внешними факторами, имевшими место в прошлом (в детстве) и действующими в настоящем (терапевтический процесс).

В частности, Х. Кохут выделил *три способа установления зеркального переноса в процессе анализа: первичный, вторичный и реактивный*. В соответствии с этими способами он предложил рассматривать терапевтическую мобилизацию грандиозной Самости как возникающую непосредственно (*первичный зеркальный перенос*), временно в качестве отступления от идеализирующего переноса (*реактивная ремобилизация грандиозной Самости*) или в виде повторения при переносе специфической генетической последовательности (*вторичный зеркальный перенос*).

*Первичный зеркальный перенос* возникает у пациента спонтанно, если аналитик не вмешивается в ход протекания терапевтического процесса. В рамках этого переноса аналитик может фиксировать специфические страхи и сопротивления, проявляющиеся у пациента. Среди первых могут наблюдаться такие, как страх неконтролируемой регрессии, страх потери

контакта с реальностью и др. Среди вторых – сопротивления, обусловленные опасениями пациента, препятствующими установлению переноса.

Если страхи вызывают у пациента дискомфорт или мешают привлечению внимания архаичного объекта Самости к реактивированной грандиозной Самости, то аналитику необходимо объяснить пациенту значение возникшей проблемы. Однако, как считал Х. Кохут, объяснения аналитика должны содержать не генетический материал, а дружеское разъяснение пациенту движущих сил существующей ситуации, чтобы он почувствовал себя в безопасности, а его страхи и связанные с ними сопротивления ослабли.

*Реактивная мобилизация грандиозной Самости* представляет собой отступление от идеализирующего переноса, сопровождающееся активизацией архаического грандиозного представления пациента о себе. Она вызывает к жизни примитивные идентификации и регрессивные состояния пациента и может проявляться в его холодности, жестко защищаемой им враждебности, надменности, сарказме и молчании.

Подобные проявления реактивной мобилизации грандиозной Самости связаны с нарциссической уязвимостью пациента и не являются терапевтически нежелательными. Напротив, исследование этих состояний аналитиком в терапевтическом процессе и адекватное понимание их пациентом имеет несомненную ценность для последнего. Другое дело, что аналитику, как полагал Х. Кохут, нет необходимости сосредоточивать все свое внимание на регрессивной позиции пациента как временном регрессивном отступлении в процессе анализа, а имеет смысл направить свои усилия на выявление общего направления терапевтического процесса и интерпретацию травматических событий, обусловивших регрессивное отступление.

*Вторичный зеркальный перенос* имеет генетические корни и связан с повторением последовательности событий в детстве пациента. Точно так же как в детстве за кратковременной попыткой к идеализации следует возвращение ребенка к реактивированной грандиозной Самости, так и в процессе анализа наблюдается специфическая последовательность установления нарциссического переноса, когда за начальным периодом идеализации следует вторичный зеркальный перенос. Аналитик не должен оставлять без внимания ни кратковременный период идеализации, ни последующее спонтанное смещение к грандиозной Самости, поскольку, как считал Х. Кохут, при переносе наиболее важные психологические события прошлого повторяются именно в этой последовательности, т. е. от пробной идеализации инфантильного объекта через прерывание идеализации к повторному акценту на грандиозной Самости.

Важный аспект процессов переработки при зеркальном переносе включает в себя мобилизацию отщепленной или вытесненной грандиоз-

ной Самости. При установлении зеркального переноса основная терапевтическая деятельность вначале должна быть связана с раскрытием у пациента его инфантильных фантазий об эксгибиционистской грандиозности. Последующий анализ должен быть нацелен на включение во взрослую личность дезинтегрированных или вытесненных компонентов грандиозной Самости.

В целом Х. Кохут считал, что трансформация проявлений переноса у пациентов с нарциссическим нарушением личности происходит, как правило, в направлении от более архаичных форм (перенос-слияние, близнецовый перенос) к более продвинутым позициям (зеркальный перенос в узком смысле термина). Другое дело, что в процессе анализа может иметь место временная регрессия, скажем, от зеркального переноса к переносу-слиянию. Причем подобная регрессия не обязательно приводит к реальному действию пациента, а может ограничиваться тем, что находит отражение в форме его сновидений.

Однако во всех своих формах зеркальный перенос (в широком смысле термина) создает для пациента ситуацию относительной безопасности, позволяющей ему решать болезненную задачу сопоставления грандиозной Самости и реальности. Кроме того, важнейшая функция такого переноса состоит в том, что он вызывает состояние, поддерживающее необходимую энергию терапевтического процесса.

С точки зрения Х. Кохута, первичная цель процессов переработки при зеркальном переносе отличается от соответствующей цели при идеализирующем переносе. Если во втором случае эта цель заключается в усилении базисной нейтрализующей структуры психики, приобретении и усилении идеалов, то в первом случае она состоит в трансформации грандиозной Самости, в укреплении реалистической самооценки пациента.

Установление зеркального переноса в той или иной форме способствует пониманию пациентом того, что жизнь предлагает лишь ограниченные возможности для удовлетворения нарциссических, эксгибиционистских желаний. Если такой перенос не развивается или если его установлению препятствуют действия аналитика, связанные с отвержением зеркального переноса или преждевременными интерпретациями в связи с ним, то в этом случае грандиозность пациента остается сосредоточенной на его грандиозной Самости, а аналитик будет восприниматься им как чужой, враждебный, не имеющий возможности стать партнером. Следствием такого положения дел станет то, что защитная позиция пациента останется неизменной и не произойдет расширения его Я.

Пожалуй, следует обратить внимание на один дискуссионный аспект, связанный с тем, что некоторые западные психоаналитики усматривали сходство между идеями Х. Кохута об идеализирующем и зеркальном



переносе с определенными концепциями М.Кляйн. Первая форма нарциссического переноса соотносилась ими с пониманием М.Кляйн феномена «проективной идентификации», вторая — с трактовкой ею явления «интроективной идентификации».

Х. Кохут признавал то обстоятельство, что рассмотренные им феномены в теоретическом аспекте частично пересекаются с соответствующими представлениями М.Кляйн. Однако в отличие от позиции М.Кляйн он исходил из того, что в терапевтическом отношении идеализирующий и зеркальный перенос отличны от проективной и интроективной идентификации.

Для Х. Кохута идеализирующий и зеркальный перенос являются терапевтически активированными формами двух основных позиций нарциссического либидо, формирующихся после стадии первичного нарциссизма. Эти позиции не связаны с тем, что соотносилось М.Кляйн с шизоидным и паранойяльным развитием младенца. Напротив, они представлялись Х. Кохуту здоровыми и необходимыми ступенями инфантильного развития. Поэтому и в процессе терапии фиксация на них или соответствующая регрессия не воспринималась им в качестве чего-то болезненного или неблагоприятного.

Идеализирующий и зеркальный перенос рассматривались Х. Кохутом как относящиеся к терапевтической активации не изолированных психических механизмов, типа проекции и интроекции (М.Кляйн), а стабильных и прочных личностных образований, не зависящих от преобладания того или иного психического механизма. Поэтому он считал, что в процессе терапии пациент сперва должен научиться распознавать эти формы нарциссизма в их терапевтической активации и принимать их как здоровые и необходимые для развития, а затем — постепенно изменить, перестроить их в более высокую организацию взрослой личности и использовать их для достижения, реализации зрелых целей и намерений.

### **Терапевтические основания психологии Самости**

По убеждению Х. Кохута, модель психического функционирования, в частности, модель защиты от влечений, используемая представителями психологии Я, особенно Х. Гартманом, при рассмотрении реакций пациента на стремление аналитика раскрыть его сопротивления, не соответствует эмпирическим фактам. Так, когда пациент приходит в ярость из-за стремления аналитика преодолеть его сопротивление, то он это делает не потому, что соответствующая интерпретация последнего ослабляет его защиты и активизирует агрессивную энергию, а в силу того, что травмирующая ситуация из его раннего детства воспроизводится в аналитиче-

ской ситуации и переживается как неэмпатический ответ со стороны объекта Самости. Это означает, что гнев пациента не является результатом проявления направленной им вовне, т. е. на аналитика, агрессии. «Гнев пациента — это “нарциссический гнев”» [16, с. 95].

Когда пациент реагирует гневом на интерпретации аналитика, то он воспринимает его с позиций архаической Самости. Эта архаическая Самость активизируется в процессе анализа. Стало быть, *аналитик оказывается свидетелем проявления не примитивного агрессивного влечения, а распада первичного переживания Самости, при котором ребенок и эмпатический объект Самости едины.*

Если говорить о терапевтической ситуации вообще и роли психоаналитика в ней, то Х. Кохут придерживался одного принципиального положения. Он был убежден в том, что функциональной основой аналитической ситуации должна быть эмпатическая отзывчивость. *Важно отвечать не только тактично, но и по-человечески тепло на нарциссическую уязвимость пациентов, бурно реагирующих на те или иные интерпретации.* И если пациент реагирует на интерпретацию аналитика гневом, то необходимо предоставить ему возможность восстановить свое нарциссическое равновесие.

В рамках классического психоанализа прослеживалась четкая установка на свободное ассоциирование пациента и равномерно парящее внимание аналитика. При этом некоторые психоаналитики воспринимали равномерно парящее внимание аналитика как приостановку его сознательных процессов мышления и ориентацию на пассивное участие в аналитическом процессе.

Х. Кохут по-иному истолковал классическую установку на поведение психоаналитика в терапевтическом процессе. Для него равномерно парящее внимание аналитика — это необходимое дополнение к свободному ассоциированию пациента, связанное с проявлением и использованием аналитиком дологических способов восприятия и мышления. Иначе говоря, *равномерно парящее внимание аналитика является не чем иным, как его активной эмпатической реакцией на свободные ассоциации пациента.* Постоянная включенность глубоких слоев психики аналитика — неперенное условие поддержания аналитического процесса.

По мнению Х. Кохута, постулированную З. Фрейдом аналитическую нейтральность и пассивность аналитика следует определять как отзывчивость и понимание, достигаемое посредством эмпатического погружения во внутреннюю жизнь пациента. Он исходил из того, что *реакции аналитика требуют участия в аналитическом процессе глубоких слоев его личности.* Аналитик должен вести себя по-человечески и тепло по отношению к пациенту.

Осторожная сдержанность и безмолвие, эмоциональная сдержанность и молчаливая отзывчивость со стороны аналитика, отвечающие потреб-

ностям пациента, страдающего классическим невротом переноса, могут иметь пагубные последствия по отношению к пациенту с нарциссическим расстройством личности. Вместе с тем, как замечал Х. Кохут, аналитик не должен ставить себе целью проявление «чрезмерной любви» и «чрезмерной доброты» по отношению к пациенту. Он может оказать существенную помощь ему только в том случае, если будет использовать психоаналитические навыки и специальные знания.

Некоторые психоаналитики призывали к развитию активной деятельности аналитика в терапевтическом процессе и к использованию им активной техники. Подобная тенденция к активности аналитика распространялась и на интенсификацию им переноса, что противоречило позиции З. Фрейда.

Х. Кохут придерживался точки зрения, в соответствии с которой активные техники, стимулирующие установление нарциссического переноса, необходимы при терапии некоторых форм антисоциального поведения человека, хотя и представляют собой крайние средства для того, чтобы создать эмоциональную связь с аналитиком. Другое дело, что при оценке активного формирования переноса следует обратить особое внимание на то, соотносится ли этот перенос с грандиозной Самостью или с идеализированным родительским образом.

Кроме того, в процессе лечения таких пациентов нежелательно создавать ситуации, в которых их регрессивная уступчивость активно используется аналитиком для того, чтобы добиться его идеализации. Активное поощрение идеализации аналитика может привести к сильной зависимости пациента от него и препятствовать постепенному терапевтическому изменению существующих нарциссических структур. «Но, если искусственное вызывание идеализации аналитика – в аналитическом отношении вещь опасная, то спонтанно возникающую терапевтическую мобилизацию идеализированного родительского имаго или грандиозной самости, несомненно, надо приветствовать и ей не мешать» [17, с. 183].

В представлении Х. Кохута интроспективному пониманию доступны содержания структур, конфликтующих друг с другом, а не находящихся друг с другом в гармонии. Из этого вовсе не следует, что психология Самости акцентирует свое внимание исключительно на конфликтующих структурах. Скорее ее внимание фокусируется не на конфликтах, а на изменениях состояния Самости, степени ее фрагментации, архаическом отношении к объектам Самости, трансформации отношений между Самостью и ее объектами. Словом, *психология Самости – это изучение не только происхождения Самости, но и ее развития, ее элементов, целей и нарушений.*

С позиции психологии Самости можно говорить о *двух типах переживаний тревоги* пациентом в аналитической ситуации.

*Первый тип* включает тревожность, переживаемую человеком тогда, когда его Самость является более или менее целостной. В этом случае речь идет о страхах перед ситуацией угрозы. Переживания пациента связаны не с его состоянием Самости, а с соответствующей угрозой.

*Второй тип* вбирает в себя тревоги, воспринимаемые человеком в результате осознания дезинтеграции, распада его Самости. Речь идет уже о переживаниях, соотнесенных с небезопасным состоянием Самости.

Источником страха оказывается не страх перед влечениями, на чем обычно акцентируют внимание приверженцы классического психоанализа, а предвосхищение распада Самости. Подобного рода страх невозможно адекватно понять, как считал Х. Кохут, вне понятийной системы психологии Самости.

В конечном счете значительно лучше поддерживать распадающуюся Самость пациента, объясняя события, приводящие к возникновению угрозы ее распада, как это имеет место в рамках психологии Самости, чем снабжать пациента различными рационализациями, к чему прибегают подчас психоаналитики классической ориентации.

Классический психоаналитический подход предполагает обращение к анализу инфантильных воспоминаний пациента о тех событиях, фантазиях и переживаниях, которые имели место в его детстве. Психология Самости также придает важное значение этому моменту. Однако в первом случае цель воскрешения прошлого в памяти пациента состоит в том, чтобы осознать бессознательные влечения человека и компоненты структурных конфликтов, в то время как во втором случае целью подобной деятельности является укрепление связности Самости.

В связи с рассмотрением инфантильных воспоминаний Х. Кохут выдвинул положение, в соответствии с которым психоанализ должен отойти от своего интереса к очевидным событиям в ранней жизни ребенка. Он не отрицал того факта, что очевидные события (рождение и смерть братьев, сестер или родителей, длительная разлука ребенка с матерью и другие события) могут играть важную роль в переплетении разнообразных факторов, способных привести к психическому заболеванию. Но он считал, что в большинстве случаев неразрешимые внутренние конфликты объясняются патогенной личностью родителей и особенностями патогенной обстановки, в которой находится ребенок.

По его убеждению, кажущиеся причиной последующих нарушений очевидные события детства часто оказываются лишь «точкой кристаллизации», за которой скрываются подлинные причины возникновения расстройства. «За кажущейся важностью сексуальной гиперстимуляции ребенка и конфликтов, связанных, например, с тем, что он являлся сви-

детелем полового акта родителей, часто скрывается гораздо более важное отсутствие эмпатических ответов родителей на потребность ребенка в зеркальном отражении и нахождении объекта для своей идеализации» [18, с. 182].

В рамках классического психоанализа основной акцент делался на влечениях человека, включая его сексуальность и агрессивность. Однако цель анализа, как считал Х. Кохут, состоит не в том, чтобы продемонстрировать пациенту его подавленные влечения и помочь ему научиться сублимировать или интегрировать их в свою личность. *Наиболее глубокий уровень связан не с влечениями человека, а с угрозой организации Самости, с переживанием отсутствия эмпатической отзывчивости со стороны объекта Самости.*

В конечном счете задача анализа заключается в том, чтобы помочь пациенту стать достаточно эмпатическим в отношении самого себя и понять контекст, в котором возникли и закрепились те или иные его проявления, будь то гипертрофированная сексуальность, гнев, чувство вины.

Психопатология пациентов с нарциссическими нарушениями личности, у которых в основе расстройства лежала дефектная интеграция грандиозной Самости, разделялась Х. Кохутом на *две группы*.

*К первой группе* относились пациенты, архаическая грандиозная Самость которых находилась в вытесненном состоянии или вообще отрицалась. Речь шла о так называемом *горизонтальном расщеплении психики*, когда реальность Я лишалась нарциссической подпитки из глубинных источников, в результате чего появлялись симптомы, связанные с нарциссической недостаточностью и проявляющиеся в форме неуверенности человека, его безынициативности, отсутствия интереса к работе и т. д.

*Ко второй группе* относились пациенты, у которых грандиозная Самость оказывалась вне сферы влияния со стороны реалистического сектора психики вследствие *вертикального расщепления*. Внешние проявления таких пациентов весьма противоречивы, поскольку, с одной стороны, они хвастливы, самодовольны, настойчивы в своих грандиозных требованиях, а с другой стороны, — обнаруживают симптомы первой группы пациентов, так как скрывают в себе вытесненную грандиозную Самость.

Раскол в личности возникает в зависимости от психологической локализации используемых человеком защит, приобретенных им в детстве. Этот раскол может представлять собой горизонтальное расщепление, обусловленное возникновением барьера вытеснения, на что обращалось особое внимание в классическом психоанализе. Но он может быть вызван и вертикальным расщеплением, отделяющим весь сегмент психики от сегмента, относящегося к центральной Самости, в результате чего возникают состояния, в которых отрицается фрустрированная потребность

в одобрении или преобладают ощущения внутренней пустоты и низкой самооценки, с чем, как правило, и имеет дело психология Самости.

С учетом возможности горизонтального и вертикального расщепления психики позиция аналитика при работе с пациентами с дефектной грандиозной Самостью состоит в том, что аналитик должен обращаться не к Оно, т. е. части психики, в которой грандиозность вытеснена, не к Я, т. е. отщепленной части психики, а к реальности Я или ее остаткам. По мнению Х. Кохута, *аналитик должен сосредоточить свои усилия на объяснении взаимосвязей между вертикальным и горизонтальным расщеплением психики*, чтобы пациент смог увидеть свои ранее неосознаваемые защиты, благодаря которым, несмотря на внешнее самоуверенное отстаивание нарциссических требований одним сектором психики, от него было скрыто понимание того, что более важный сектор его личности фактически лишен притока нарциссического либидо, подкрепляющего его самооценку.

При нарциссических нарушениях личности аналитику придется иметь дело не с изоляцией одних ограниченных содержаний от других или с изоляцией мышления от аффекта, а с сосуществованием разделенных по вертикали личностных установок с разными целевыми структурами, способами получения удовольствия, моральными ценностями. Поэтому *цель аналитической работы состоит не в классическом доведении до сознания пациента его бессознательных влечений, а в приведении центрального сектора личности к осознанию психической реальности*, т. е. его нарциссических целей, целевых структур и моральных норм, принадлежащих центральному сектору. Постепенное принятие реальностью Я глубинных нарциссических требований «приводит к тем благоприятным трансформациям в нарциссической сфере, которые и являются целью процесса переработки при анализе пациентов с нарциссическими нарушениями личности» [19, с. 205].

С точки зрения Х. Кохута, терапия нацелена прежде всего на понимание пациентом защит, окружающих первичный дефект в Самости, компенсаторных структур и связи между ними, затем — на аналитическое преодоление защитных структур. Завершающая стадия анализа нарциссических нарушений личности предполагает восполнение первичного дефекта Самости (благодаря переработке и преобразующей интернализации), в результате чего ранее дефектные структуры становятся функционально надежными.

В понимании Х. Кохута анализ пациентов с нарциссическим нарушением личности достигает стадии завершения в том случае, если их Самость становится устойчивой и перестает реагировать на потерю их объектов серьезным ослаблением, фрагментацией, неконтролируемым гневом. Словом, в психологии Самости речь идет о том, что он назвал «функцио-

нальным восстановлением Самости», предполагающим преобразование объектов Самости в такие психологические структуры, которые будут функционировать в соответствии с самостоятельно проявляемыми инициативами и собственными идеалами.

Важная терапевтическая цель психологии Самости состоит в том, чтобы в процессе аналитической деятельности осуществить реактивацию здоровой грандиозной Самости и здорового идеализированного объекта, т. е. осуществить восстановление структур, в силу тех или иных обстоятельств не интегрированных в Самость зрелой организации.

Цели и задачи аналитической терапии изменяются в соответствии с теми проблемами, которые возникают в различные эпохи. По убеждению Х. Кохута, современные психоаналитики должны учитывать изменения, касающиеся основной психологической проблемы человека. В конце XIX — начале XX вв., когда возник и начал развиваться психоанализ, западный человек страдал от внутриспсихического конфликта и испытываемого им чувства вины. С середины XX столетия человек стал страдать от ощущения внутренней пустоты, изоляции, отчужденности, нереализованности.

Во время З. Фрейда психологическое здоровье человека достигалось благодаря решению внутриспсихических конфликтов, поэтому лечение рассматривалось с точки зрения разрешения соответствующего конфликта путем расширения сознания пациента. В условиях современности психологическое здоровье все чаще достигается путем исцеления ранее фрагментированной Самости, и, следовательно, лечение должно теперь, как считал Х. Кохут, расцениваться с точки зрения достижения «связности Самости», восстановления Самости благодаря установлению эмпатической близости с «отзывчивыми объектами Самости».

Для придерживающихся классической теории и практики психоаналитиков критерием психического здоровья человека является его способность трудиться и любить. С точки зрения психологии Самости *под психическим здоровьем понимается не только свобода от невротических симптомов и торможений, а также вовлеченность в любовь и работу, но и способность устойчивой Самости пользоваться присущими человеку талантами и умениями, позволяющими ему успешно любить и работать.*

Успехи лечения пациентов в первом случае (структурный невроз) соотносятся с их способностью более полно, чем до анализа, испытывать удовольствие в жизни. Успехи лечения во втором случае (патология Самости) — со способностью пациентов больше, чем прежде, испытывать радость от бытия и творческим, продуктивным отношением к жизни даже в отсутствие удовольствия.

Успехи лечения патологии Самости зависят, помимо всего прочего, от тщательности проработки идеализирующего и зеркального переносов

пациента. В сотрудничестве с аналитиком пациент может противостоять этим переносам и путем постепенного понимания их в динамическом, экономическом, структурном и генетическом аспектах попытаться достичь контроля над ними и отказаться от связанных с ними требований. По выражению Х. Кохута, достижение такого контроля «является важной и отдельной терапевтической целью анализа нарциссических нарушений» [20, с. 227].

В целом терапия патологии Самости способна привести пациента от ненадежности его существования, где преобладают эмоциональные колебания между амбициями и ощущением неудачи, грандиозным тщеславием и чувством стыда, к внутреннему спокойствию, самообладанию и уверенности в себе, которые возникают благодаря трансформации архаичного нарциссизма в необходимые идеалы, реалистичные цели, устойчивую самооценку. Более того, терапевтическая мобилизация архаических нарциссических позиций может привести, как полагал Х. Кохут, к приобретению пациентом таких ценных социокультурных качеств, как эмпатия, творчество, юмор и даже мудрость, которые, к сожалению, у многих людей отделены от своих истоков и кажутся автономными свойствами наиболее зрелых уровней психики.

Разумеется, от пациента, как, впрочем, и от аналитика, не следует ожидать подвига, связанного с обретением мудрости. Полное достижение мудрости предполагает эмоциональное принятие бренности человеческого существования, и поэтому мудрость как таковая достижима лишь некоторыми людьми. Причем ее надежная интеграция в жизненную позицию выходит за пределы психологических возможностей человека. Тем не менее обретение некоторой мудрости в аналитическом процессе возможно.

Это касается прежде всего той мудрости, которая связана с отношением пациента к себе, аналитику и результатам аналитической работы. Подобная мудрость позволяет пациенту, как замечал Х. Кохут, «сохранять самооценку, несмотря на осознание своих несовершенств, и испытывать уважение и благодарность к аналитику, несмотря на понимание внутренних конфликтов и недостатков, которые могут быть у аналитика» [21, с. 350].

### **Классический психоанализ и психология Самости**

Работа с нарциссическими пациентами привела Х. Кохута к выдвижению ряда концептуальных идей и терапевтических приемов, отличных от тех, которые были сформулированы и использованы в рамках классического психоанализа.

В частности, Х. Кохут считал, что главной тревогой, встречающейся при анализе нарциссических нарушений личности, является *не страх*



*кастрации, а страх недифференцированного вторжения нарциссических структур и энергий в Я.* В процессе анализа такие пациенты демонстрируют страх потери реальной Самости, страх потери контакта с реальностью, страх изоляции вследствие переживания нереалистичной грандиозности, страх разобщенности отдельных аспектов тела и психики, а также другие пугающие проявления, связанные с переживанием чувства стыда и застенчивости.

Психоаналитикам хорошо известно, что о реальном проявлении страхов пациента можно судить по его сновидениям. Поэтому нет ничего удивительного, что в психологии Самости сновидениям пациентов уделялось не меньшее внимание, чем в классическом психоанализе. Однако содержательная трактовка сновидений в психологии Самости отличалась своей спецификой, не свойственной классическому психоанализу.

Так, в отличие от классического психоаналитического понимания сновидений как исполнения желаний человека, Х. Кохут различал *два типа сновидений.*

*Первый тип сновидений* связан с доступной вербализацией скрытых содержаний влечений, конфликтов и попыток их разрешения.

*Второй тип сновидений* представляет собой попытку связывания невербального напряжения травматических состояний, в частности, дезинтеграции Самости при помощи вербализуемых образов. С точки зрения психологии Самости, в сновидениях второго типа находит свое отражение страх сновидца по поводу возможного распада его личности или усиления неконтролируемой напряженности.

В случае первого типа сновидений аналитик следует за свободными ассоциациями пациента в глубины его психики с целью раскрытия бессознательного значения сновидения. В случае второго типа сновидений свободные ассоциации не способствуют выявлению скрытых бессознательных слоев психики. Аналитику необходимо исследовать явное содержание сновидения и его ассоциативных связей под углом зрения того, что здоровые секторы психики пациента реагируют тревогой на доставляющие беспокойство изменения в его Самости. Х. Кохут назвал второй тип сновидений «сновидениями о состоянии Самости», адекватное толкование которых предполагает наличие знания психоаналитика об уязвимости пациента и возможности возникновения такой специфической ситуации, которая связана с архаичными состояниями Самости, вторжением в переживания пациента архаического материала, оживлением старых грандиозных иллюзорных представлений.

Различия между психологией Самости и классическим психоанализом (психологией влечений) особенно наглядно проявились при осмыслении феномена агрессии. Х. Кохут не отрицал, что ненависть, деструктив-

ность и агрессию в целом можно рассматривать в рамках влечений, как это имело место в работах З. Фрейда. Подобный подход к человеку, в соответствии с которым деструктивность изначально является частью его психологического оснащения, был, по мнению Х. Кохута плодотворным в прошлом и в какой-то степени остается важным объяснительным конструктом в клинической ситуации. Однако он считал, что теория агрессивного влечения ограничена, неадекватна и, следовательно, ее необходимо дополнить другой теорией, в которой феномен агрессии должен быть рассмотрен с позиций психологии Самости.

И дело не в том, что агрессия трактовалась в классическом психоанализе как глубоко укорененная в биологической структуре человека. Подобное видение имеет под собой прочное основание, и доказательств, подтверждающих понимание человека как агрессивного животного, а также реальное деструктивное его поведение, более чем достаточно. Другое дело, что рассмотрение деструктивности в качестве первичного инстинкта не приносит пользы аналитику, деятельность которого направлена на предоставление пациентам возможности справиться с агрессией.

Поэтому, не ставя под сомнение распространенность агрессивных проявлений человека, Х. Кохут расценил классическую формулировку З. Фрейда как неадекватную и поставил под сомнение значение и сущность деструктивности как таковой. Отталкиваясь от клинического опыта, *он стал рассматривать деструктивность пациентов не в качестве проявления их первичного влечения, а как примитивный продукт дезинтеграции их Самости.*

В аналитической ситуации агрессия пациентов может проявляться в форме сопротивления или негативного переноса. В первом случае она может быть результатом интерпретации со стороны аналитика, воспринимаемой пациентом с точки зрения недостаточной эмпатии, проявляемой последним в настоящем. Во втором случае агрессия является оживлением реакций пациента на недостаточность эмпатии со стороны объектов Самости в детстве, что связано с прошлым.

Исходя из психоаналитического видения мира переживаний пациентов, Х. Кохут пришел к выводу, что *психологический феномен деструктивности человека является вторичным*, возникающим в результате неспособности окружающих объектов Самости удовлетворить потребности ребенка в оптимальных эмпатических ответах. Как психологический феномен, агрессия не представляется элементарной, «она с самого начала является компонентом самоутверждения ребенка, и в обычных условиях она остается слитой с утверждением себя в жизни зрелой самости взрослого человека» [22, с. 118].

В понимании Х. Кохута, проявляемые ребенком гнев и деструктивность не следует рассматривать в качестве выражения первичного инстинкта.

Они являются не чем иным, как продуктами регрессии, фрагментами более широких психологических конфигураций, составляющих ядерную Самость. С самого начала поведение ребенка выступает в качестве утверждающего себя, а агрессия оказывается элементом настойчивости и уверенности, отражающих предъявляемые им требования в отношении объектов Самости. Первоначально у младенца наличествует врожденное доверие к своему окружению, и его первые импульсы направлены на восстановление психического равновесия в том случае, если оно нарушается.

С точки зрения Х. Кохута, можно говорить о нормальной, первичной, недеструктивной агрессии, которая в своей примитивной или развитой форме исчезает, как только индивид достигает своей цели – утверждения Самости благодаря эмпатической отзывчивости. Если же потребность в контроле над объектом Самости хронически и травматически фрустрируется в детстве, то возникает хронический нарциссический гнев с его пагубными последствиями.

Исходя из подобного понимания феномена деструктивности (гнева), Х. Кохут выступил тем самым против и точки зрения З. Фрейда о врожденном инстинкте агрессии человека, и гипотезы М. Кляйн, в соответствии с которой паранойяльная позиция младенца органически связана с его первичной психологической агрессивностью. Словом, в его понимании агрессия, гнев, деструктивность не представлялись первичными данностями, а рассматривались в качестве возникающих реакций на недостаточные эмпатические ответы со стороны объектов Самости.

В отличие от установок классического психоанализа, Х. Кохут выдвинул иную точку зрения также в отношении понимания либидозных влечений. Он придерживался мнения, в соответствии с которым в психологическом плане *сексуальное влечение ребенка не является первичным*. Подобное влечение на оральной, анальной и фаллической стадии развития – лишь элемент первичной психологической конфигурации, представляющей собой переживание отношений между Самостью и эмпатическим объектом Самости.

Если Самость не имеет серьезных нарушений, то переживание сексуального влечения не представляется проблемой и его можно не рассматривать в качестве объяснительных конструкций. Однако если Самость нарушена или повреждена, то это ведет к появлению изолированного влечения, которое становится важнейшим элементом психического развития. Лишенный эмпатии со стороны объектов Самости ребенок будет не только обращаться к оральным, анальным и фаллическим ощущениям, но и интенсивно переживать. То же самое может иметь место и в случае отсутствия объекта Самости. Подобные детские переживания в отношении

сильно окрашенных либидозных влечений становятся источником развития психопатологии взрослого человека, являющейся не чем иным, как болезнью Самости.

В целом Х. Кохут исходил из того, что различного рода сексуальные перверсии, садистские фантазии и другие либидозные проявления становятся более понятными, если они исследуются не с точки зрения психологии влечений, а под углом зрения отношения Самости к его объекту. Так, природа сексуального мазохизма может быть рассмотрена через призму того, что оставшиеся без ответа желания ребенка слиться с идеализированным объектом Самости привели к распаду идеализированного образа на фрагменты, в результате чего потребность в слиянии сексуализировалась и направилась на эти фрагменты.

Таким образом, психология Самости способствует пониманию того, что *садизм и мазохизм не являются выражением первичной деструктивной или саморазрушительной тенденции*. Эти проявления возникают вследствие нарушения первичного психологического единства, ведущего к появлению влечения, направленного на восстановление утраченного слияния патологическими средствами.

В классическом психоанализе клинические данные рассматривались, как правило, с точки зрения психического аппарата, пытающегося справиться с влечениями и структурным конфликтом, с точки зрения Я, побуждаемого страхом кастрации или завистью к пенису. В психологии Самости осмысление клинических данных осуществляется под углом зрения Самости, побуждаемой страхом дезинтеграции и борющейся за сохранение своей связности. Такое изменение в подходе к клиническим данным потребовало от Х. Кохута пересмотра выдвинутого З. Фрейдом постулата об эдиповом комплексе как основополагающего концепта классического психоанализа.

Переоценка эдипова комплекса с точки зрения психологии Самости осуществлялась Х. Кохутом исходя из следующих принципов.

*С одной стороны*, он подверг сомнению не факты, выявленные З. Фрейдом в эдипальных отношениях между ребенком и его родителями, а их значение и адекватность интерпретации в соответствующей системе психоаналитических представлений.

*С другой стороны*, он отверг не классическую теорию, отводящую эдипову комплексу центральное место в психосексуальном развитии ребенка и возникновении неврозов, а универсальную применимость ее ко всем феноменам жизни человека.

По мнению Х. Кохута, классическая теория влечений, в основе которой лежат связанные с эдиповым комплексом переживания ребенка, не в состоянии адекватно объяснить важные переживания человека,

относящиеся к развитию и преобразованию его Самости, в частности, к формированию и сохранению связной ядерной Самости. Фрейдская теория влечений, а также последующие ее модификации объясняют переживания человека, отягощенные его виной, но оказываются несостоятельными при осмыслении иных его переживаний. Во всяком случае Х. Кохут полагал, что в терминах эдипова комплекса можно объяснять не только психопатологию, но и психическое здоровье человека. По его собственному выражению, *наличие прочной Самости является предварительным условием переживания эдипова комплекса.*

Первоначально Х. Кохут считал, что появление в процессе анализа эдипальной ситуации является оживлением соответствующего конфликта из детства. Однако позднее он пришел к убеждению, что возникновение подобных ситуаций в рамках переноса свидетельствует о позитивных последствиях, связанных с созреванием и укреплением Самости. Если классическая теория сосредоточивала свое внимание на структурном конфликте, то *психология Самости обращается к рассмотрению позитивных аспектов того периода психического развития, который сопряжен с эдипальными отношениями.*

В связи с осмыслением эдипова комплекса Х. Кохут выделил *две группы нарушений.*

К первой группе нарушений он отнес *псевдонарциссические расстройства*, связанные с эмоциональным уходом от конфликтов и страхов эдипова периода, способным привести к постоянному принятию нарциссической позиции, используемой в защитных целях.

Ко второй — *невроз псевдопереноса*, порожденный своего рода омертвлением ребенка вследствие ощущения фрагментарности его Самости или недостатка жизненных сил, что приводит к принятию эдиповой позиции, также используемой в защитных целях.

В дальнейшем он пришел к мысли, что, наряду с псевдонарциссическими расстройствами и неврозом переноса, следует выделить также смешанные формы нарушений, в которых первичная нарциссическая патология сочетается с эдиповой патологией.

При рассмотрении эдипова комплекса классический психоанализ ограничивался фокусировкой внимания на структурном конфликте и структурном неврозе. Психология Самости смещает акцент исследования на позитивные аспекты эдипова периода, исходя из того, что если ребенок обладает прочной, непрерывной Самостью, то в тот период он будет испытывать активно-собственнические и нежно-сексуальные желания в отношении родителя противоположного пола, а также чувства, выражающие уверенность в себе. Однако, как замечал Х. Кохут, переживания ребенка в эдиповой фазе развития становятся понятными не тогда, когда их рассматривают

изолированно, а тогда, когда они воспринимаются в рамках эмпатических или неэмпатических ответов со стороны его объектов Самости.

В классическом психоанализе большой интерес представлял вопрос о последствиях неблагоприятного прохождения ребенком эдиповой стадии развития. В рамках психологии Самости на передний план выступала другая постановка вопроса, связанная с рассмотрением того, в чем состоит эдипов комплекс ребенка, вступающего в данную стадию развития с прочной, связной Самостью и опекаемого родителями, которые сами имеют здоровую Самость.

По мнению Х. Кохута, переживания здорового ребенка в период эдипальной стадии развития содержат и сохраняют в себе глубокую радость, не связанную с содержанием эдипова комплекса в традиционном смысле и имеющую важное значение для последующего развития человека. Эта радость покоится на двух источниках, включающих в себя внутреннее осознание ребенком важного шага в психологическую сферу новых переживаний и переживание им гордости, исходящей от родительских объектов Самости. Признание подобного положения ведет к тому, что если в рамках классического психоанализа эдипов комплекс воспринимается в качестве ядра невроза, то с точки зрения психологии Самости *этот комплекс является своего рода матрицей, вносящей существенный вклад в укрепление независимости Самости и позволяющей ребенку следовать собственным путем с большей уверенностью, чем ранее.*

Для психологии Самости эдипов период развития ребенка является скорее источником его потенциальной силы, нежели слабости. Такое понимание привело к новой, по сравнению с классическим психоанализом, оценке значения эдипова комплекса. Оно состояло в том, что соотношение периода вступления ребенка в эдипальную стадию развития с ощущением им чувства радости побуждало по-новому оценить традиционные представления.

В частности, Х. Кохут поставил вопрос о том, не является ли эдипов комплекс классического психоанализа выражением патологического развития в стадии становления человека. Сам он исходил из того, что *эдипов комплекс не наносит человеку таких глубоких ран, как это принято считать в классическом психоанализе.* Напротив, этот комплекс действует на человека воодушевляюще и доставляет радость. И если многие психоаналитики расценивали драматические желания и тревоги ребенка на эдиповой стадии развития как нормальные события, то Х. Кохут считал, что они являются не чем иным, как реакциями ребенка на недостаток эмпатии со стороны объекта Самости в этот период жизни. В целом он полагал, что «случаи эдиповой патологии встречаются теперь реже, тогда как случаи патологии самости — все более часто» [23, с. 260].

В понимании Х. Кохута *эдипов период служит лишь почвой для возникновения невротических конфликтов, но не является основным очагом серьезных нарушений Самости*. Эдипова стадия развития ребенка не определяет судьбу Самости. Можно говорить о такой точке развития человека, когда в результате критического испытания становится очевидным, было ли его предшествующее развитие успешным или неудачным. Эту точку следует отнести к такому возрасту (поздному среднему возрасту), когда человек спрашивает себя, соответствует ли он своему внутреннему предназначению.

Речь идет о периоде «предельного отчаяния» для некоторых людей, сопровождающегося апатией, депрессией без чувства вины. В этот период самоубийства обуславливаются не давлением на человека со стороны его карающего Сверх-Я, а желанием избавиться от чувства омертвления и стыда из-за признания окончательной неудачи в жизни.

С введением структурной точки зрения в остов классического психоанализа внутриспсихические конфликты рассматривались не только под углом зрения сшибок между бессознательными влечениями Оно и сознательными проявлениями Я, но и с позиций психических коллизий между тираническим Сверх-Я и несчастным Я, когда на передний план выходили бессознательные чувства вины. В представлении Х. Кохута нарциссические личности не склонны поддаваться чувству вины, чрезмерно реагировать на давление со стороны Сверх-Я. Их преобладающая тенденция заключается в другом, а именно в том, что «ими часто овладевает чувство стыда, т. е. они реагируют на прорыв архаических аспектов грандиозной самости, прежде всего на ее не подвергшийся нейтрализации эксгибиционизм» [24, с. 254].

В отличие от предшествующих психоаналитических трактовок, Х. Кохут придерживался мнения, в соответствии с которым представление о том, что чувство стыда является реакцией Я на неудачу при удовлетворении требований и ожиданий со стороны Сверх-Я, следует признать ошибочным. Клинические наблюдения за нарциссическими пациентами показывают, что переживаемое ими чувство стыда не обусловлено наличием прочных идеалов. Такие пациенты являются крайне честолюбивыми, имеют ярко выраженные эксгибиционистские потребности и свойственный им психический дисбаланс связан не со слабостью Я при столкновении с идеалами Сверх-Я, а именно с эксгибиционистскими проявлениями.

С точки зрения психологии Самости можно жить наполненной творческой жизнью, несмотря на наличие невротического конфликта и даже невротического заболевания. В то же время при отсутствии невротического конфликта некоторые люди оказываются жертвами бессмысленности своего существования. Говоря о том, что психология Самости способствует лучшему пониманию подобных явлений, Х. Кохут высказал

даже такое соображение, в соответствии с которым данная психология когда-нибудь сможет объяснить, почему одни люди расценивают неизбежность смерти как доказательство бессмысленности жизни, а другие — принимают смерть как неотъемлемую часть осмысленной жизни.

Для психоаналитиков, придерживающихся психологии влечений, цель анализа состоит в том, чтобы пациент смог осознать свои влечения и благодаря этому сублимировать их или разрядить посредством реалистического действия. *Психология Самости предполагает смещение акцента с переработки влечений психическим аппаратом на идею об отношениях между Самостью и ее объектом.* Такое смещение оказывается плодотворным не только в концептуальном отношении, но и в терапевтическом плане.

В концептуальном отношении психология Самости ведет к пониманию того, что неспособность родительского объекта Самости выступить в качестве зеркала для здорового самоутверждения ребенка может оказать такое воздействие на его психику, что у него не только возникнут, но закрепятся и останутся на всю жизнь обида, чувство горечи, садизм. В практическом плане «только посредством терапевтической реактивации изначальной потребности в ответах со стороны объектов самости действительно удается уменьшить гнев и садистский контроль, вернуться к здоровому самоутверждению» [25, с. 131].

В отличие от некоторых последователей З. Фрейда, рассматривающих вслед за ним феномен переноса как исключительно повторение инфантильного отношения пациента в процессе анализа, Х. Кохут различал выбор объекта в переносе, сформировавшийся в соответствии с моделями детства (нередко ошибочно называемым «позитивным» переносом), и настоящими переносами. В афористичной форме, напоминающей манеру З. Фрейда (все вытесненное является бессознательным, но не все бессознательное является вытесненным), он высказал утверждение, в соответствии с которым *все переносы суть повторения, но не все повторения – переносы.* Исходя из подобного понимания феномена переноса, он пришел к выводу, что «позитивный» перенос представляет собой лишь инструмент, используемый при анализе нарциссических нарушений, но именно *переработка и конечный отказ от зеркального переноса или идеализации архаичного объекта Самости характеризуют собой успешное завершение психоаналитической терапии.*

«Позитивный» перенос и терапевтический альянс рассматривались Х. Кохутом с точки зрения не переноса как такового, а отношения между аналитиком и пациентом, основанного на ранних межличностных переживаниях последнего, нейтрализованных и сдержанных по цели, но продолжающих влиять на его объектные связи, включая аналитика. Подобная привязанность пациента к объекту относилась им не к области переноса, а к сфере *прогрессивной нейтрализации.*



Сравнивая подходы классического психоанализа, психологии Я и психологии Самости к завершению аналитической терапии, Х. Кохут выделил два направления, связанные с рассмотрением функционирования человека. Одно направление исходит из представлений о том, что он назвал «Виновным человеком». Другое — о «Трагическом человеке». В первом случае внимание акцентируется на цели реализации влечений человека, во втором — на цели, направленной на реализацию его Самости.

*Виновный человек* руководствуется в своей жизни принципом удовольствия, но часто он оказывается неспособным к достижению цели реализации своих влечений не только из-за давления со стороны окружения, но и в результате внутреннего конфликта.

*Трагический человек* стремится выразить структуру своей ядерной Самости, и его усилия находятся по ту сторону принципа удовольствия, хотя его неудачи могут затмевать его успехи.

В основе классического психоанализа лежат представления о Виновном человеке, для описания и объяснения поведения которого аналитики прибегают к концепциям психического аппарата и структурной модели психики. В основе психологии Самости лежат представления о Трагическом человеке, рассмотрение которого осуществляется через призму его биполярной структуры и напряжения между двумя полюсами.

Исходя из понимания пребывающего в конфликте Виновного человека, классический психоанализ сделал много полезного для раскрытия существа неврозов переноса. Однако, как считал Х. Кохут, классическая теория не способна адекватно объяснить ни борьбу пациента, страдающего нарциссическим нарушением личности, за восстановление самого себя, ни отчаяние без чувства вины тех, кто обнаруживает, что на протяжении своей жизни им не удалось реализовать свои базисные самостные устремления и идеалы. «Структурно-динамическая метапсихология не объясняет эти проблемы человека, ей не дано постичь проблемы Трагического Человека» [26, с. 227].

С точки зрения Х. Кохута, сексуальное и деструктивное Оно, сдерживающее и запрещающее Сверх-Я, как они понимались в классическом психоанализе, являются элементами структурного аппарата Виновного, а ядерные амбиции и идеалы — полюсами Самости, между которыми возникает дуга напряжения, формирующая главные цели Трагического человека. Центр развития Виновного человека и возникновения психоневрозов составляют конфликтные аспекты эдипова комплекса. В этом ракурсе представления классического психоанализа о психическом аппарате пригодны для объяснения структурного невроза, а также чувства вины и депрессии, характерных для психических нарушений и конфликтов Виновного человека, в то время как психология Самости оказывается необходимой

для объяснения патологии фрагментарной Самости (шизофрения, нарциссические нарушения личности, опустошающая депрессия), относящейся к психическим нарушениям и борьбе Трагического человека.

При структурном неврозе, с которым имел дело классический психоанализ, успешность анализа определяется оценкой того знания, которое пациент приобрел о происхождении своих невротических симптомов и патологических черт характера, а также оценкой степени контроля, который он может осуществлять над своими сексуальными и агрессивными влечениями. При нарциссических нарушениях личности, являющихся главным объектом исследования и лечения в рамках психологии Самости, успешность анализа оценивается с точки зрения связности и прочности Самости пациента, восполнения дефектов в структуре его Самости, восстановления его компенсаторных структур.

Может создаться впечатление, что в целом психология Самости кардинальным образом противостоит классическому психоанализу. Однако в действительности это не так. При всех выше отмеченных расхождениях с классическим психоанализом психология Самости не претендовала на то, чтобы подменить собой буквально все концептуальные и терапевтические разработки З. Фрейда. В частности, Х. Кохут признавал, что как в случае осознанных психических конфликтов при нормальном функционировании, так и в относящейся к области структурных нарушений психопатологии аналитик может не обращаться к понятию Самости.

Поэтому при сравнении классического психоанализа с психологией Самости речь должна идти не о противопоставлении их друг другу, а о дополнении психологии влечений, структурного конфликта идеями о здоровом и патологическом развитии Самости. «Психоаналитическая теория, — подчеркивал Х. Кохут, — приблизится к осуществлению своей цели — стать общей психологией, если она расширит свои границы и будет рассматривать полученные ею данные и свои классические объяснения в более широких рамках психологии самости» [27, с. 219].

Интересно отметить, что в некоторых работах З. Фрейда высказывались соображения, связанные с одной, как он называл, «примечательной психологической проблемой». Речь шла о том, что подчас собственные мысли пациента как бы охраняются от него самого (от Самости). «Словно бы его Самость не является больше единством, за которое он всегда ее принимал, словно бы в нем имелось и еще что-то другое, что может противопоставляться этой Самости. Ему может как бы померещиться что-то в виде противоположности между Самостью и душевной жизнью в широком смысле» [28, с. 52].

Это соображение было высказано З. Фрейдом в работе «Проблема дилетантского анализа» (1926). Здесь явно присутствовала мысль о некоем

единстве Самости и возможности восприятия пациентом того, что как бы противопоставлялось ей. Другое дело, что основатель психоанализа не исследовал феномен Самости в качестве психической структуры, характеризующейся целостностью и фрагментарностью, что впоследствии стало основным объектом анализа в психологии Самости Х. Кохута.

Следует иметь в виду, что долгое время Х. Кохут не только разделял основные идеи классического психоанализа, но и в своей терапевтической деятельности придерживался соответствующих установок и подходов, сформулированных и выдвинутых З. Фрейдом. Только со временем он почувствовал необходимость расширения классических психоаналитических представлений о человеке, возникновении психических расстройств и возможностях их лечения. Эта необходимость была вызвана к жизни как клинической практикой, в рамках которой Х. Кохуту пришлось иметь дело с пациентами, характеризующимися нарциссическим нарушением личности, так и пониманием того, что в изменившемся мире психоанализ должен отвечать новым задачам, если он хочет оставаться жизнеспособным.

Как известно, терапевтические возможности классического психоанализа соотносились с возникновением у пациента переноса в процессе общения с аналитиком и тщательной проработкой невроза переноса, что способствовало осознанию пациентом его бессознательных способов защит, сопротивлений, моделей поведения в реальной жизни. Подобная стратегия лечения основывалась на клинических данных, почерпнутых при работе З. Фрейда с пациентами, страдающими истерией и неврозом навязчивых состояний, т. е. с пациентами, у которых в процессе анализа наблюдалась повышенная склонность к переносу собственных чувств и переживаний на аналитика.

Правда, основателю психоанализа приходилось сталкиваться с такими обстоятельствами, когда его ученики рассматривали теоретические и практические возможности работы с тем, что он сам называл «нарциссическим неврозом». При лечении нарциссических неврозов возникали трудности, связанные с тем, что соответствующие пациенты были сосредоточены исключительно на себе и у них не наблюдалось столь явного феномена переноса в рамках аналитического процесса, как это имело место при работе с истериками.

З. Фрейд не отрицал необходимости работы с нарциссическими неврозами средствами психоанализа. Напротив, после опубликования статьи «О нарциссизме» (1914) он говорил о важности разрешения загадки нарциссических неврозов. По его собственному выражению «возникла задача найти динамическое объяснение этих заболеваний и одновременно пополнить наше знание душевной жизни пониманием Я» [29, с. 270]. Другое дело, что в то время в рамках классического психоанализа еще

не были выработаны технические приемы, позволявшие осуществлять эффективную работу с нарциссическими пациентами. «Нарциссические неврозы, — признавал основатель психоанализа, — едва ли проницаемы для той техники, которой мы пользовались при изучении неврозов перенесения... Наши технические методы должны быть, таким образом, заменены другими» [30, с. 270].

Х. Кохут имел дело с пациентами, страдающими нарциссическим нарушением личности и нет ничего удивительного, что, столкнувшись с необходимостью использования новых технических методов при работе с такими пациентами, он фактически попытался восполнить существующий пробел в классическом психоанализе, следуя, собственно говоря, по стопам З. Фрейда. Правда, если основатель психоанализа соотносил необходимость разгадки нарциссических неврозов с пополнением психоаналитических знаний о Я, то Х. Кохут сделал акцент на глубинном понимании феномена Самости. Однако его развитие знаний в этом направлении было, по сути дела, не чем иным, как продолжением размышлений З. Фрейда о направленности исследования природы и возможностей лечения нарциссических неврозов.

В самом деле, ведь именно З. Фрейд обратил внимание на то, что для понимания нарциссических неврозов необходимо исходить из предположения фиксации либидо на более ранних фазах развития ребенка, чем при истерии или неврозе навязчивых состояний. Более того, по его мнению, соответствующая фиксация, пролагающая путь к образованию симптомов, находится, вероятно, «на стадии примитивного нарциссизма» [31, с. 269].

И если при разработке основных положений психологии Самости Х. Кохут пересмотрел классическую теорию влечений, то это вовсе не означало, что он отверг психоанализ как таковой. Напротив, в осмыслении данной проблематики он следовал за теми установками З. Фрейда, в соответствии с которыми при дальнейшем объяснении нарциссических неврозов психоаналитики будут придерживаться, по его словам, «невысокого мнения о нашем нынешнем знании о судьбах либидо, почерпнутом из изучения неврозов перенесения» [32, с. 270].

Представляется, что с учетом выше изложенного становится более понятным пояснение Х. Кохута по поводу того, что в дополнение к классической теории и технике психоанализ нуждается в психологии Самости и соответствующей ей технике, на разработку которых и были направлены его концептуальные и терапевтические усилия. В условиях современности психоанализ должен, по его мнению, сместить фокус своего внимания с внутренних конфликтов человека, вызванных эдиповыми и другими инцестуозными стремлениями, на исследование превратностей Самости.

## КЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ И ПСИХОЛОГИЯ САМОСТИ

Словом, говоря о необходимости соблюдения глубинного принципа комплементарности, Х. Кохут надеялся на понимание психоаналитиками того, «почему теории, в которых рассматривается динамика влечений и защит, бессознательное, трехуровневая модель психики, объектный катексис, идентификация и т. д., использовавшиеся в качестве адекватных систем для объяснения структурных конфликтов индивида, должны быть теперь дополнены... такими теоретическими концепциями, как фрагментация самости, ядерная самость, элементы самости, отношения с объектами самости, преобразующая интернализация и т. д., служащими для объяснения доминирующей патологии нашего времени» [33, с. 262].

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Полагаю, нет необходимости в каком-либо подробном обобщении того материала, который был рассмотрен на страницах данной работы. Ознакомившись с различными концептуальными и терапевтическими работками, имевшими место в постклассическом психоанализе XX в., читатель сам может выявить для себя то ценное, что окажется для него приемлемым при осмыслении своих собственных проблем, исследовании проблематики человека или осуществлении профессиональной деятельности в области психотерапии.

Имеет смысл, по всей вероятности, лишь обратить внимание на два обстоятельства, характерные для современного развития психоаналитической теории и практики и психоаналитического движения в целом.

Первое обстоятельство касается той тенденции, которая наметилась в рамках мирового сообщества. Так, если история развития психоаналитического движения в XX столетии характеризовалась отпочкованием от классического психоанализа различных терапевтических направлений, включая индивидуальную психологию А. Адлера, аналитическую психологию К. Г. Юнга, логотерапию В. Франкла и ряд других, то в XXI в. все отчетливее ощущается потребность в систематизации и интеграции концептуальных представлений, клинических наблюдений и философских обобщений в целях практической реализации специфической аналитической терапии. Той терапии, которая действительно могла бы стать своего рода врачебной философией, направленной на исцеление души, осуществляемой «врачевателями» или «целителями души».

Показательным в этом отношении мне представляется франко-русский психоаналитический симпозиум «Влечение в современном психоанализе» (30–31 октября 2004 г., Москва), в работе которого приняли участие такие видные французские психоаналитики, как А. Грин, А. Жибо, Дж. Мак-Дугалл, Ж. Шассге-Смиржель, А. де Мижолла, Р. Руссийон, П. Израэль. В рамках данного симпозиума демонстрировался фильм «Мое имя Сабина Шпильрейн», ранее показанный на 43-м конгрессе Международной психоаналитической ассоциации (2004 г.).

После просмотра фильма состоялось его обсуждение, когда впервые, пожалуй, после длительного разрыва между сторонниками классического

психоанализа З. Фрейда и аналитической психологии К. Г. Юнга состоялся конструктивный обмен мнениями между аналитиками, представленными в лице президента Международной ассоциации истории психоанализа Алена де Мижолла и президента Международной ассоциации аналитической психологии Христиана Гайяра. Символично то, что сближение позиций сторонников классического психоанализа и аналитической психологии произошло в России, причем в связи с обсуждением судьбы Сабины Шпильрейн, родившейся в России в конце XIX в., проходившей курс лечения у К. Г. Юнга в Швейцарии в начале XX столетия, получившей медицинское образование в Цюрихском университете, ставшей известным психоаналитиком и установившей дружеские отношения с З. Фрейдом, с его одобрения возвратившейся на родину в середине 20-х гг. и погибшей в России в период Второй мировой войны.

Второе обстоятельство связано с возрождением психоанализа в России конца XX — начала XXI столетий. Причем это возрождение является столь интенсивным по своему размаху, что может оказаться преобладающей тенденцией развития психоанализа в мировом масштабе, отмеченной печатью спада интереса к психоаналитической терапии в странах Западной Европы и США, по сравнению с тем, что имело место в этих странах в середине XX в.

Во введении к работе «Классический психоанализ: история, теория и практика» (2001) мне пришлось констатировать, что в апреле 1999 г. в России не было ни одного члена Международной психоаналитической ассоциации. Сегодня, по прошествии семи лет, в России насчитывается, по известным мне данным, около десяти членов Международной психоаналитической ассоциации и порядка 50–60 кандидатов. Если учесть, что в настоящее время существует довольно значительное количество аналитиков, завершивших психоаналитическое образование в российских психоаналитических учебных заведениях и приступивших к терапевтической деятельности не только в Москве или Санкт-Петербурге, но и во многих регионах России и ближнего зарубежья, то можно представить себе динамику роста числа российских психоаналитиков.

Судя по всему, психоаналитическое движение в России в количественном отношении идет такими ускоренными темпами, что по растущему числу психоаналитических обществ, центров, учебных заведений и специалистов, практикующих психоанализ или психоаналитическую терапию, оно скоро окажется «впереди планеты всей». Хотелось бы надеяться, что и в качественном отношении данное движение окажется не менее продуктивным, а российские психоаналитики выдвинут оригинальные идеи, концепции и терапевтические разработки, которые получат мировое признание.

## ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

Как знать, быть может в недалеком будущем развитие теории и практики психоанализа в России не только достигнет международного уровня, но и займет в мировом психоаналитическом движении ключевые позиции. Не исключаю того, что по прошествии какого-то времени президентом Международной психоаналитической ассоциации станет россиянин, а центром психоанализа XXI в. окажется Россия, подобно тому как соответствующим центром в начале XX столетия была Австрия, а в середине XX в. — США.

Остается только добавить, что предлагаемая читателю работа как раз и ориентирована на то, чтобы интересующиеся психоанализом специалисты в различных областях познания не только смогли ознакомиться с международным психоаналитическим опытом, но и, вооруженные соответствующим знанием, проявили свои способности на поприще дальнейшего развития и совершенствования психоаналитической теории и практики.



## ЛИТЕРАТУРА

- Абрахам К. Два дополнения к исследованию символов // Становление психоанализа. М., 2005.
- Абрахам К. Исследования самой ранней прегенитальной стадии развития либидо // Воспитание детей и психоанализ. Сборник. Пер. с англ. М.; Киев, 2000.
- Абрахам К. О первых опытах психоаналитического исследования и лечения маниакально-депрессивного психоза и родственных ему расстройств // Вестник психоанализа. № 1. 2002.
- Абрахам К. Сновидение и миф. Очерк коллективной психологии // Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа. Сборник. Пер. с нем. Львов; М., 1998.
- Абрахам К. Паук как символ в сновидениях // Russian Imago 2002. Исследования по психоанализу культуры. СПб., 2004.
- Абрахам К. Психоанализ и гинекология // Становление психоанализа. М., 2005.
- Абрахам К. Психоаналитические связи между психоанализом и алкоголизмом // Становление психоанализа. М., 2005.
- Адлер А. Воспитание детей // Адлер А. Воспитание детей. Взаимодействие полов. Ростов-на-Дону, 1998.
- Адлер А. Дальнейшие тезисы к практике индивидуальной психологии // Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1995.
- Адлер А. Индивидуальная психология и психоанализ // Адлер А. Наука жить. Киев, 1997.
- Адлер А. Индивидуальная психология как путь к познанию // Адлер А. Наука жить. Киев, 1997.
- Адлер А. Индивидуальная психология, ее гипотезы и результаты // Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1995.
- Адлер А. О нервическом характере. СПб.; М., 1998.
- Адлер А. Половое воспитание // Адлер А. Воспитание детей. Взаимодействие полов. Ростов-на-Дону, 1998.

## ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

- Адлер А. Понять природу человека. СПб., 1997.
- Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1995.
- Адлер А. Разлад в любовных отношениях // Адлер А. Воспитание детей. Взаимодействие полов. Ростов-на-Дону, 1998.
- Адлер А. Случай из практики о сексуальности (продолжение) // Адлер А. Воспитание детей. Взаимодействие полов. Ростов-на-Дону, 1998.
- Адлер А. Сны и их толкование // Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1995.
- Адлер А. Техника лечения // Адлер А. Наука жить. Киев, 1997.
- Анжелини А. Психоанализ в России. От предшественников до 1930-х годов. М., 2002.
- Балинт М. Базисный дефект. Терапевтические аспекты регрессии. М., 2002.
- Балинт М. Изменение терапевтических целей и техник в психоанализе // Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2000.
- Баранд Р., Баранд И. Психоанализ во Франции // Энциклопедия глубинной психологии. Т. II. Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе. М., 2001.
- Белкин А.И., Литвинов А.В. К истории психоанализа в Советской России // Психоаналитический вестник. № 2. 1992.
- Бессер Р. Жизнь и творчество Анны Фрейд // Энциклопедия глубинной психологии. Т. III. Последователи Фрейда. М., 2002.
- Бинсвангер Л. Аналитика существования Хайдеггера и ее значение для психиатрии // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию. М.; СПб., 1999.
- Бинсвангер Л. Фрейд и Конституция клинической психиатрии // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию. М.; СПб., 1999.
- Бинсвангер Л. Фрейдовская концепция человека в свете антропологии // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию. М.; СПб., 1999.
- Бинсвангер Л. Экзистенциально-аналитическая школа мысли // Экзистенциальная психология. Экзистенция. М., 2001.
- Бинсвангер Л. Экстравагантность // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию. М.; СПб., 1999.

- Бланкенбург Ф. Экзистенциальный анализ // Энциклопедия глубинной психологии. Т. IV. Индивидуальная психология. Аналитическая психология. М., 2004.
- Боулби Дж. Привязанность. М., 2003.
- Брейер Й. Фройлен Анна О // Становление психоанализа. М., 2005.
- Бюнтиг В. Творчество Вильгельма Райха и его последователей // Энциклопедия глубинной психологии. Т. III. Последователи Фрейда. М., 2002.
- Вальдхорн Г. Хайнц Гартманн и современный психоанализ // Энциклопедия глубинной психологии. Т. III. Последователи Фрейда. М., 2002.
- Вальшонок З. Комплекс полноценности // Литературная газета, 8 января 1986 г.
- Винникотт Д. Игра и реальность. М., 2002.
- Винникотт Д. Использование объекта // Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2000.
- Винникотт Д. Контрперенос // Эра контрпереноса: Антология психоаналитических исследований (1949–1999 гг.). М., 2005.
- Винникотт Д. Ненависть в контрпереносе // Эра контрпереноса: Антология психоаналитических исследований (1949–1999 гг.). М., 2005.
- Винникотт Д. Переходные объекты и переходные явления: исследование первого «не-я»-предмета // Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2000.
- Винникотт Д. Способность к одиночеству // Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2000.
- Винникотт Д. Судьба переходного объекта // Психоаналитическая хрестоматия. Классические труды. М., 2005.
- Виттельс Ф. Фрейд. Его личность, учение и школа. Л., 1991.
- Гаддини Э. Психоанализ в Италии // Энциклопедия глубинной психологии. Т. II. Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе. М., 2001.
- Гротьян М. Переписка с З. Фрейдом // Энциклопедия глубинной психологии. Т. I. Зигмунд Фрейд: жизнь, работа, наследие. М., 1998.
- Дазайн-анализ в философии и психологии / Под ред. Г. М. Кучинского, А. А. Михайлова. Минск, 2001.
- Дамер Г. Шандор Ференци: его вклад в психоанализ // Энциклопедия глубинной психологии. Т. I. Зигмунд Фрейд: жизнь, работа, наследие. М., 1998.
- Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997.

## ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

- Джонс Э. Значение деда в судьбе отдельного человека // Психианализ дет-ской сексуальности. СПб., 1997.
- Джонс Э. Об анально-эротических чертах характера // Психианализ и уче-ние о характере. М., Петроград, 1923.
- Дискуссия о «любительском анализе» (1926–1927 гг.) // Russian Imago 2000. Исследования по психианализу культуры. СПб., 2001.
- Дэйр К. Психианализ в Великобритании // Энциклопедия глубинной пси-хологии. Т. II. Новые направления в психианализе. Психианализ обще-ства. Психианалитическое движение. Психианализ в Восточной Евро-пе. М., 2001.
- Зеельман К. Жизненный путь Адлера – до разрыва с Фрейдом // Энцикло-педия глубинной психологии. Т. IV. Индивидуальная психология. Анали-тическая психология. М., 2004.
- Зигмунд Фрейд – Карл Густав Юнг. Из переписки // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992.
- История психианализа в Украине / Сост. И. И. Кутько, Л. И. Бондаренко, П. Т. Петрюк. Харьков, 1996.
- Кемпенски А. Экзистенциальная психиатрия. М.; СПб., 1998.
- Кернберг О. Агрессия при расстройствах личности и перверсиях. М., 2001.
- Кернберг О. Отношения любви: норма и патология. М., 2004.
- Кернберг О. Психианализ в Америке // Вестник психианализа. № 1. 2000.
- Кернберг О. Тяжелые личностные расстройства: Стратегии психотерапии. М., 2001.
- Кляйн М. Важность формирования символов в развитии Эго // Russian Imago 2002. Исследования по психианализу культуры. СПб., 2004.
- Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах // Развитие в пси-хианализе / М. Кляйн, С. Айзекс, Дж. Райвери, П. Хайманн. М., 2001.
- Кляйн М. Некоторые теоретические выводы, касающиеся эмоциональной жизни ребенка // Психианализ в развитии. Сборник переводов. Екате-ринбург, 1998.
- Кляйн М. Некоторые теоретические выводы, касающиеся эмоциональ-ной жизни младенца // Развитие в психианализе / М. Кляйн, С. Айзекс, Дж. Райвери, П. Хайманн. М., 2001.
- Кляйн М. О наблюдении за поведением младенцев // Развитие в психиана-лизе / М. Кляйн, С. Айзекс, Дж. Райвери, П. Хайманн. М., 2001.
- Кляйн М. О теории вины и тревоги // Развитие в психианализе / М. Кляйн, С. Айзекс, Дж. Райвери, П. Хайманн. М., 2001.

- Кляйн М. Скорбь и ее отношение к маниакально-депрессивным состояниям // Вестник психоанализа. № 1. 2002.
- Кляйн М. Эдипов комплекс в свете ранних детских тревог // Эдипов комплекс и эротические сны. Клиническое применение. М., 2002.
- Кохут Х. Анализ самости: Систематический подход к лечению нарциссических нарушений личности. М., 2003.
- Кохут Х. Восстановление самости. М., 2002.
- Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2000.
- Кохут Х. Психоаналитическое лечение нарциссических расстройств личности: принципы систематического подхода // Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2002.
- Кремериус И. Карл Абрахам – его вклад в психоанализ // Энциклопедия глубинной психологии. Т. I. Зигмунд Фрейд: жизнь, работа, наследие / Пер. с нем. М., 1998.
- Крылов А. Н. Человек в российском психоанализе. М., 1999.
- Лакан Ж. Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954).
- Лакан Ж. Семинары. Кн. 11. Четыре основные понятия психоанализа (1964). М., 2004.
- Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955).
- Лакан Ж. Семинары. Кн. 5. Образование бессознательного (1957/1958). М., 2002.
- Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
- Лейбин В. М. Были ли психоанализ в России в период с 1930 по 1990 год? // Психоаналитический вестник. № 11. 2003. С. 60–85.
- Лейбин В. М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977.
- Лейбин В. М. Психоанализ, Юнг, Россия // Психоаналитический вестник. № 2. 1992.
- Лейбин В. М. Репрессированный психоанализ: Фрейд, Троцкий, Сталин // Российский психоаналитический вестник. 1991. № 1.
- Лейбин В. М. Фрейд и Россия // Зигмунд Фрейд и психоанализ в России. М., 2000.

## ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

- Лейбин В. М. Эдипов комплекс: инцест и отцеубийство. М.; Воронеж, 2000.
- Лейбин В. М. Классический психоанализ: история, теория, практика. М.; Воронеж, 2001.
- Лейбин В. М. Словарь-справочник по психоанализу. СПб., 2001.
- Лейбин В. М. Психоанализ. Учебник. СПб., 2002.
- Лейбин В. М. Первые психоаналитики: концептуальные и терапевтические разработки. М., 2003.
- Лейбин В. М. Экзистенциализация психотерапии: от психоанализа З. Фрейда к логотерапии В. Франкла // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 2001. М., 2003.
- Лейцингер-Болебер М., Грюнциг-Зеебруннер М. Фокусная терапия – экстренное вмешательство – психоаналитическая консультация // Ключевые понятия психоанализа / Под ред. В. Мертенеса. СПб., 2001.
- Лэнг Р. Расколотое «Я». СПб., 1995.
- Май У. Психоанализ в США // Энциклопедия глубинной психологии. Т. II. Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе. М., 2001.
- Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе. М., 2003.
- Малер М., Мак-Девитт Д. Процесс сепарации-индивидуации и формирования идентичности // Психоаналитическая хрестоматия. Классические труды. М., 2005.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда. Киев, 1995.
- Марти Дж. Психоанализ в России и в Советском Союзе с 1909 по 1930 г. // Психоаналитический вестник. № 2. 1992.
- Менжулин В. Путь героя // Ранк О. Миф о рождении героя. М.; Киев, 1997.
- Метце Г. Психоанализ в Германии // Энциклопедия глубинной психологии. Т. II. Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе. М., 2001.
- Мор Ф. Адлер и его время. Сведения о жизни и творчестве // Энциклопедия глубинной психологии. Т. IV. Индивидуальная психология. Аналитическая психология. М., 2004.
- Мур Н. Психоанализ в Скандинавии // Энциклопедия глубинной психологии. Т. II. Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе. М., 2001.

- Мэй Р. Истоки экзистенциального направления в психологии и его значение // Экзистенциальная психология. Экзистенция. М., 2001.
- Мэй Р. Любовь и воля. М.; Киев, 1997.
- Мэй Р. Открытие бытия. М., 2004.
- Мэй Р. Происхождение экзистенциальной психологии // Экзистенциальная психология. Экзистенция. М., 2001.
- Мэй Р. Сила и невинность. М., 2001.
- Мэй Р. Смысл тревоги. М., 2001.
- Мэй Р. Экзистенциальные основы психотерапии // Экзистенциальная психология. Экзистенция. М., 2001.
- Мэй Р. Вклад экзистенциальной терапии // Экзистенциальная психология. Экзистенция. М., 2001.
- Нидлман Дж. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ Людвига Бинсвангера // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию.
- Нолл Р. Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. М.; Киев, 1998.
- Овчаренко В. И. История российского психоанализа и проблемы ее периодизации // Архетип. № 3–4. 1996.
- Овчаренко В. И. Первая волна российских психоаналитиков // Психоаналитический вестник. № 3–4. 1994.
- Овчаренко В. И. Первое столетие российского психоанализа // Психоаналитический вестник. 2003. № 11.
- Овчаренко В. И. Психоаналитический глоссарий. Минск, 1994.
- Овчаренко В. И., Лейбин В. М. Антология российского психоанализа. Т. I – II. М., 1999.
- Психоаналитические термины и понятия: Словарь / Под ред. Б. Мура и Б. Файна. М., 2000.
- Пружинина А. А., Пружинин Б. И. Из истории отечественного психоанализа (историко-методологический очерк) // Вопросы философии. 1991. № 7.
- Райвери Дж. Общее введение // Развитие в психоанализе / М. Кляйн, С. Айзекс, Дж. Райвери, П. Хайманн. М., 2001.
- Райх В. Психология масс и фашизм. СПб., 1997.
- Райх В. Сексуальная революция. СПб.; М., 1997.
- Райх В. Функция оргазма. Основные сексуально-экономические проблемы биологической энергии. СПб.; М., 1997.

- Райх В. Характероанализ. Техника и основные положения для обучающихся и практикующих аналитиков. М., 1999.
- Ранк О. Истина и реальность. История человеческой воли // Ранк О. Травма рождения. СПб., 2004.
- Ранк О. Миф о рождении героя. М.; Киев, 1997.
- Ранк О. Травма рождения. М., 2004.
- Ранк О., Захс Х. Значение психоанализа в науках о духе // Ранк О. Миф о рождении героя. М.; Киев, 1997.
- Ризенберг Р. Творчество Мелани Кляйн // Энциклопедия глубинной психологии. Т. III. Последователи Фрейда. М., 2002.
- Русская нить. Беседа о Жаке Лакане // Психоаналитический вестник. № 1 (7). 1999.
- Руткевич А. М. От Фрейда к Хайдеггеру. М., 1995.
- Салливан Г. С. Интерперсональная теория в психиатрии. М.; СПб., 1999.
- Сартр Ж. П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
- Сартр Ж. П. Очерк теории эмоций // Психология эмоций. Тексты / Под ред. В. К. Вилюнаса, Ю. Б. Гиппенрейтера. М., 1984.
- Сартр Ж. П. Фрейд. М., 1992.
- Сидоренко Е. В. Комплекс «неполноценности» и анализ ранних воспоминаний в концепции Альфреда Адлера. СПб., 1993.
- Сидоренко Е. В. Терапия и тренинг по Альфреду Адлеру. СПб., 2002.
- Соколов Э. В. Введение в психоанализ. СПб., 1999.
- Солмс-Рёдельгейм В. Психоанализ в Австрии // Энциклопедия глубинной психологии. Т. II. Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе. М., 2001.
- Столорю Р., Брандшафт Б., Атвуд Дж. Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. М., 1999.
- Тайсон Ф., Тайсон Р. Психоаналитические теории развития. Екатеринбург, 1998.
- Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995.
- Тихонравов Ю. В. Экзистенциальная психология. М., 1999.
- Томэ Х., Кэхеле Х. Современный психоанализ. Т. 1. Теория. М., 1996.
- Томэ Х., Кэхеле Х. Современный психоанализ. Т. 2. Практика. М., 1996.



- Ференци Ш. Алкоголь и неврозы // Ференци Ш. Теория и практика психоанализа. М., 2000.
- Ференци Ш. Дальнейшее построение «активной техники» в психоанализе // Ференци Ш. Теория и практика психоанализа. М., 2000.
- Ференци Ш. Интроекция и перенесение // Ференци Ш. Теория и практика психоанализа. М., 2000.
- Ференци Ш. Интроекция и перенесение // Ш. Ференци. Теория и практика психоанализа. М., 2000.
- Ференци Ш. К вопросу о психоаналитической технике // Ференци Ш. Теория и практика психоанализа. М., 2000.
- Ференци Ш. К вопросу об организации психоаналитического движения // Ференци Ш. Теория и практика психоанализа. М., 2000.
- Ференци Ш. К критике «Техники психоанализа» Ранка // Ференци Ш. Теория и практика психоанализа. М., 2000.
- Ференци Ш. К нозологии мужской гомосексуальности // Ференци Ш. Теория и практика психоанализа. М., 2000.
- Ференци Ш. К определению понятия интроекции // Ференци Ш. Теория и практика психоанализа. М., 2000.
- Ференци Ш. Маленький петушатник // Психоанализ детской сексуальности. СПб., 1997.
- Ференци Ш. Опыт на основе теории гениталий // Ференци Ш. Тело и подсознание. Снятие запретов с сексуальности. М., 2003.
- Ференци Ш. Приветствие к 70-летию Зигмунда Фрейда // Ференци Ш. Тело и подсознание. Снятие запретов. М., 2003.
- Ференци Ш. Противопоказания к активной психоаналитической технике // Ференци Ш. Теория и практика психоанализа. М., 2000.
- Ференци Ш. Психоанализ детей применительно к взрослым // Ференци Ш. Тело и подсознание. Снятие запретов с сексуальности. М., 2003.
- Ференци Ш. Психоанализ и воспитание // Russian Imago 2000. Исследования по психоанализу культуры. СПб., 2001.
- Ференци Ш. Эластичность техники психоанализа // Ференци Ш. Тело и подсознание. Снятие запретов с сексуальности. М., 2003.
- Флем Л. Повседневная жизнь Фрейда и его пациентов. М., 2003.
- Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000.
- Франкл В. Доктор и душа. СПб., 1997.
- Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб., 2000.

## ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

- Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2001.
- Франкл В. Теория и терапия неврозов. СПб., 2001.
- Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
- Французская психоаналитическая школа/Под ред. А. Жибо, А. В. Россохина. СПб., 2005.
- Фрейд А. Введение в технику детского анализа//Фрейд А. Теория и практика детского психоанализа. Т. I. М., 1999.
- Фрейд А. К проблеме агрессии//Фрейд А. Теория и практика детского психоанализа. Т. II. М., 1999.
- Фрейд А. Норма и патология детского развития//Фрейд А., Фрейд З. Детская сексуальность и психоанализ детских неврозов. СПб., 1997.
- Фрейд А. Психология «Я» и защитные механизмы. М., 1993.
- Фрейд А. Связь агрессии и эмоционального развития: норма и патология//Фрейд А. Теория и практика детского психоанализа. Т. II. М., 1999.
- Фрейд А. Толкования агрессии//Фрейд А. Теория и практика детского психоанализа. Т. II. М., 1999.
- Фрейд З. «Культурная» сексуальная мораль и современная нервозность//Зигмунд Фрейд и психоанализ в России: Фрейд З. Работы по психоанализу; Лейбин В. М. Фрейд и Россия. М., 2000.
- Фрейд З. «Я» и «Оно»//Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси, 1991.
- Фрейд З. Анализ фобии пятилетнего мальчика//Фрейд З. Психология бессознательного. СПб., 2002.
- Фрейд З. Будущность одной иллюзии. М.; Л., 1930.
- Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1995.
- Фрейд З. Воспоминание Леонардо да Винчи о раннем детстве//Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.
- Фрейд З. Жуткое//Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.
- Фрейд З. Из истории одного детского невроза//Человек-волк и Зигмунд Фрейд. Киев, 1996.
- Фрейд З. К истории психоаналитического движения//Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992.
- Фрейд З. Конечный и бесконечный анализ//«Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. М., 1998.
- Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого Я//Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992.

- Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.
- Фрейд З. О нарциссизме // Фрейд З. Либи́до. М., 1996.
- Фрейд З. Об унижении любовной жизни // Фрейд З. Либи́до. М., 1996.
- Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992.
- Фрейд З. Проблема дилетантского анализа // Фрейд З. Избранное. Ростов-на-Дону, 1998.
- Фрейд З. Психоанализ и телепатия // Фрейд З. К непознанным психическим силам. М., 1993.
- Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного. СПб., 2002.
- Фрейд З. Семейный роман невротиков // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.
- Фрейд З. Скорбь и меланхолия // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.
- Фрейд З. Сновидения и телепатия // Russian Imago 2002. Исследования по психоанализу культуры. СПб., 2004.
- Фрейд З. Страх // Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. Страх. Тотем и табу. Минск, 1998.
- Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. Страх. Тотем и табу. Минск, 1998.
- Фрейд З. Формулировка двух принципов психического процесса // Зигмунд Фрейд и психоанализ в России. М., 2000.
- Фрейд З. Характер и анальная эротика // Зигмунд Фрейд и психоанализ в России. М., 2000.
- Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.
- Фрейджер Р., Фейдимен Дж. Личность: теории, эксперименты, упражнения. СПб., 2002.
- Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.
- Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995.
- Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ // Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ. М., 2004.
- Фромм Э. Душа человека. Его способность к добру и злу // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

## ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

- Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
- Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995.
- Фромм Э. Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
- Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.
- Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
- Фромм Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии. СПб., 2000.
- Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. Анализ его личности и влияния. М., 1996.
- Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.
- Фромм Э. Революция надежды // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.
- Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики. Минск, 1992.
- Фромм Э. Эдипов комплекс: комментарий к истории болезни маленького Ганса // Фромм Э. Кризис психоанализа. СПб., 2000.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1976.
- Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
- Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
- Хан М. Творчество Д. В. Винникотта // Энциклопедия глубинной психологии. Т. III. Последователи Фрейда. М., 2002.
- Харитонов А. Н. Восприятие идей З. Фрейда психоаналитиками в Советской России в 20-е годы // Психоаналитический вестник. № 2. 1992.
- Хартманн Х. Эго-психология и проблема адаптации. М., 2002.
- Хорни К. Наши внутренние конфликты // Хорни К. Собр. соч. В 3 т. Т. 3. М., 1997.
- Хорни К. Невроз и развитие личности // Хорни К. Собр. соч. В 3 т. Т. 3. М., 1997.
- Хорни К. Невротическая личность нашего времени // Хорни К. Собр. соч. В 3 т. Т. 1. М., 1997.
- Хорни К. Новые пути в психоанализе // Хорни К. Собр. соч. В 3 т. Т. 2. М., 1997.
- Хорни К. Отрицание вагины // Хорни К. Собр. соч. В 3 т. Т. 1. М., 1997.
- Хорни К. Переоценка любви // Хорни К. Собр. соч. В 3 т. Т. 1. М., 1997.

- Хорни К. Проблемы брака // Хорни К. Собр. соч. В 3 т. Т. 1. М., 1997.
- Хорни К. Самоанализ // Хорни К. Собр. соч. В 3 т. Т. 2. М., 1997.
- Хорни К. Уход от женственности // Хорни К. Собр. соч. В 3 т. Т. 1. М., 1997.
- Хофмайстер М. Вклад Микаэла Балинта в теорию и метод психоанализа // Энциклопедия глубинной психологии. Т. III. Последователи Фрейда. М., 2002.
- Хржановски Г. Психоаналитические теории Карен Хорни, Гарри Стека Салливана и Эриха Фромма // Энциклопедия глубинной психологии. Т. III. Последователи Фрейда. М., 2002.
- Христиан Р. Юнг и его время. Даты жизни и творчества. Духовные источники научного творчества Юнга // Энциклопедия глубинной психологии. Т. IV. Индивидуальная психология. Аналитическая психология. М., 2004.
- Шпиц Р. Психоанализ раннего детского возраста. М., 2001.
- Штекель В. Выбор профессии и преступность // Психотерапия. № 2. 1913.
- Штекель В. Исходы психоаналитического лечения // Психотерапия. № 3. 1914.
- Штекель В. Исходы психоаналитического лечения // Трансформация и сублимация сексуальной энергии. Психоаналитические очерки. М., 1996.
- Штекель В. Причины нервности. Новые взгляды на ее возникновение и предупреждение. М., 1912.
- Штекель В. Что на душе таится... Одесса, 1912.
- Элленбергер Г. Открытие бессознательного. История и эволюция динамической психиатрии. Т. II. СПб., 2004.
- Эткинд А. Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб., 1993.
- Эткинд А. М. Лев Троцкий и психоанализ // Нева. № 4. 1991.
- Юнг К. Г. АИОН. Исследование феноменологии Самости // Юнг К. Г. Избранное. Минск, 1998.
- Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994.
- Юнг К. Г. Дух Меркурий // Юнг К. Г. Дух Меркурий. М., 1996.
- Юнг К. Г. Значение аналитической психологии для воспитания // Юнг К. Г. Конфликты детской души. М., 1995.
- Юнг К. Г. Использование анализа сновидений // Юнг К. Г. Психология переноса. М.; Киев, 1998.
- Юнг К. Г. Йога и Запад // Юнг К. Г. Йога и Запад. Львов; Киев, 1994.

## ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

- Юнг К.Г. К вопросу об изучении психологических типов // Юнг К.Г. Психологические типы. СПб.; М., 1995.
- Юнг К.Г. К психологии и патологии так называемых оккультных феноменов // Юнг К.Г. Конфликты детской души. М., 1995.
- Юнг К.Г. Комментарий к «Тайне Золотого Цветка» // Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994.
- Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994.
- Юнг К.Г. Личное и сверхличное, или коллективное бессознательное // Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1966.
- Юнг К.Г. Некоторые аспекты современной психотерапии // Практика психотерапии. М.; СПб., 1998.
- Юнг К.Г. О синхронистичности // Юнг К.Г. Синхронистичность. М.; Киев, 1997.
- Юнг К.Г. О становлении личности // Юнг К.Г. Конфликты детской души. М., 1995.
- Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.
- Юнг К.Г. Общие аспекты психоанализа // Юнг К.Г. Критика психоанализа. СПб., 2000.
- Юнг К.Г. Ответы на вопросы о Фре́йде // Критика психоанализа. СПб., 2000.
- Юнг К.Г. Отношение между Я и бессознательным // Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 1994.
- Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Аналитическая психология: прошлое и настоящее. М., 1995.
- Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии // Юнг К.Г. Практика и психотерапия. М.; СПб., 1998.
- Юнг К.Г. Противоречия Фре́йда и Юнга // Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
- Юнг К.Г. Психологические аспекты архетипа матери // Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
- Юнг К.Г. Психологический комментарий к «Тибетской книге великого освобождения» // Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994.
- Юнг К.Г. Психология и алхимия. М.; Киев, 2003.
- Юнг К.Г. Психология и религия // Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.

- Юнг К. Г. Синтетический или коллективный метод // Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
- Юнг К. Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип // Юнг К. Г. Синхронистичность. М.; Киев, 1997.
- Юнг К. Г. Сознание, бессознательное и индивидуация // Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
- Юнг К. Г. Теория психоанализа // Юнг К. Г. Критика психоанализа. СПб., 2000.
- Юнг К. Г. Трансцендентальная функция // Юнг К. Г. Избранное. Минск, 1998.
- Юнг К. Г. Тэвистонские лекции. Аналитическая психология: ее теория и практика. Киев, 1995.
- Юнг К. Г. Цели психотерапии // Юнг К. Г. Практика психотерапии. М.; СПб., 1998.
- Юнг К. Г. Психология переноса. Интерпретация на основе алхимических изображений // Юнг К. Г. Психология переноса. М.; Киев, 1997.
- Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М., 2000.
- Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.
- Bacal H., Newman K. Theories of Object Relations. Bridges to Self Psychology. N.Y., 1990.
- Boss M. Existential Foundations of Medicine and Psychology. L.; N.Y., 1979.
- Dean S., Thong D. Transcultural Aspects of Metapsychiatry: Focus on Shamanism in Bali // Psychiatry and Mysticism / Ed. by S. Dean. Chicago, 1975.
- Farrel B. The Standing of Psychoanalysis. Oxford etc., 1981.
- Fairbairn W.R. D. An Object-Relations Theory and the Personality. N.Y., 1954.
- Foucault M. Power / Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977 / Ed. by G. Colin. Brighton, 1980.
- Frontiers in Self Psychology / Ed. by A. Goldberg. Hillsdale; N. J., 1987.
- Gedo J. Advantes in Clinical Psychoanalysis. N. Y., 1981.
- Grinberg J., Mitchell S. Object relations in Psychoanalytical Theory. Cambridge, 1983.
- Grotstein J. Splittinf and Projective Identification. N. Y., 1981.
- Guntrip H. Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self. N. Y., 1969.
- Hartmann H. Essays in Ego Psychology. N. Y., 1964.

ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

Hughes J. Reshaping the Psychoanalytic Domain: The Works of Melanie Klein, W.R.D. Fairbairn and D.W. Winnicott. Berkeley, 1989.

Kernberg O. Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis. N.Y., 1976.

Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society. Vol. 4: 1912–1918 / Ed. by H. Nunberg, F. Federn. N. Y., 1975.

New Ideas in Psychoanalysis / Ed. by C. Settlege, R. Brockbank. Hillsdale; N.J., 1985.

Reflections on Self Psychology / Ed. by J. Lichtenberg, S. Kaplan. Hillsdale; N.J., 1983.

Schneiderman S. Jacques Lacan: The Death of an Intellectual Hero. Cambridge (Mass.); L., 1983.

The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887–1904. Translated and edited by J. B. Masson. Cambridge (Mass.); L., 1985.

The Future of Psychoanalysis. / Ed. by A. Goldberg. N. Y., 1983.



## СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

**Абстиненция** — воздержание, выступающее в классическом психоанализе в качестве одного из правил или принципов аналитической терапии.

**Автономия** — независимое функционирование, способствующее саморегуляции психических процессов.

**Агрессивность** — в психоанализе: отношение человека к другим людям и к самому себе, характеризующееся насилием, разрушением, унижением, причинением страдания.

**Агрессия** — импульс или намерение, предопределяющие такое поведение человека, которое характеризуется разрушительностью и деструктивностью.

**Адаптация** — приспособление человека к реальности, осуществляемое посредством: изменений в окружающей его среде (аллопластический способ); изменений в собственной психической системе (аутопластический способ); поиска и выбора новой психосоциальной реальности, в которой приспособление осуществляется путем как внешних, так и внутренних изменений.

**Активное воображение** — один из методов выявления бессознательного, используемый при аналитической терапии и представляющий собой метод интроспекции, наблюдение над разворачиванием внутренних образов.

**Активный анализ** — анализ, предполагающий проявление активности со стороны терапевта, прибегающего к отдаче приказов и введению запретов при соблюдении ситуации отказа, т.е. сформулированного З. Фрейдом правила абстиненции, предусматривающего осуществление аналитической терапии в условиях воздержания от удовлетворения желаний пациента.

**Активный и пассивный** — способы мышления и действия, направленные на реализацию влечений человека.

**Актуальный невроз** — разновидность невроза, обусловленного соматическими причинами и связанного с сексуальным расстройством в данный момент времени. Определение «актуальный» относится к неврозу, при-

чины которого кроются в обстоятельствах, непосредственно воздействующих на человека. Тем самым актуальный невроз отличается от психоневроза, причиной возникновения которого являются прошлые переживания человека.

**Амбивалентность** — противоположность установок, чувств, импульсов и эмоций, направленных на один и тот же объект.

**Амнезия** — нарушение, расстройство, потеря, провалы памяти, связанные с пробелами в воспоминаниях человека.

**Амфиэротичность** — понятие, использованное Ш. Ференци для описания не биологической, а психологической характеристики бисексуальности.

**Анаклитическая депрессия** — депрессивное состояние, возникающее у ребенка в результате устранения эмоциональных контактов с матерью.

**Анализ бесконечный** — процесс психоаналитической терапии, ориентированный на полное исцеление пациента и самосовершенствование аналитика. Представление о бесконечном анализе вытекает из признания неодолимой силы бессознательных влечений, несовершенства психоанализа как техники анализа и метода лечения, невозможности бесконфликтного существования человека, необходимости устранения тех негативных воздействий, которые могут возникать у психоаналитика в силу его профессиональной деятельности.

**Анализ конечный** — установление сроков завершения психоаналитической терапии в зависимости от успешного или, напротив, недостаточно успешного хода лечения пациента.

**Аналитическая психология** — одно из направлений глубинной психологии и психотерапии, возникшее в рамках психоаналитического движения и основанное швейцарским психологом и психотерапевтом К. Г. Юнгом.

**Анальная фаза** — стадия инфантильного развития, на которой либидозное (сексуальное) влечение сосредоточено на анусе (заднем проходе). На этой стадии развития, характерной для возраста от двух до четырех лет, ребенок проявляет особый интерес к дефекации и мочеиспусканию, расширяет сферу управления собственным телом, приобщается к процессам социализации.

**Анальный характер** — разновидность невроза характера, являющаяся результатом фиксации либидозного (сексуального) влечения на анальной фазе (стадии) развития или формирования соответствующих реакций, служащих замещением анального эротизма.

- Антилибидозное Я** — вытесненная часть структуры психики, вступающая в отношения с отвергающим объектом.
- Апатия** — психическое состояние, характеризующееся отсутствием проявления эмоций и чувств.
- Архаическая самость** — патологические проявления ядерной Самости у зрелого человека, являющиеся нормальными в период раннего развития ребенка.
- Архетип** — прообраз, первоначальный образ, идея. Понятие архетипа широко используется в аналитической психологии К. Г. Юнга для характеристики всеобщих образов коллективного бессознательного.
- Аутоэротизм** — сексуальное поведение человека, ориентированное на раздражение эрогенных зон собственного тела, направленность его сексуальных влечений на самого себя, сходные по формам своего проявления, но не тождественные по их обусловленности действия индивида.
- Аффект** — чувственное, эмоциональное состояние, переживаемое человеком в процессе его жизнедеятельности. Психоанализ признает физиологические составляющие аффекта, но в своей исследовательской и терапевтической деятельности имеет дело с психическими проявлениями его.
- Базальная тревожность** — переживаемые человеком чувства собственной незначительности, беспомощности, покинутости, подверженности опасности, нахождения в мире, который открыт различного рода нападениям, обидам, обманам, оскорблениям, предательству, зависти.
- Базальный конфликт** — утрата человеком способности искренне желать что-либо в силу того, что его желания направлены в разные стороны и коренным образом расходятся между собой.
- Базисное доверие (недоверие)** — установка человека по отношению к себе, другим людям, миру в целом.
- Базисный дефект** — дефект базальной структуры личности, связанный с нарушением в психическом аппарате, своего рода изъян, шрам, некий дефицит, который должен быть восполнен.
- Бегство от свободы** — понятие, используемое для характеристики состояния человека, испытывающего страх перед свободой и прибегающего в жизни к бессознательным механизмам защиты, позволяющим ему реализовать скрытое желание, заключающееся в стремлении покончить со своей собственной свободой и избавиться от ее бремени.
- Бессознательное** — не попадающие в поле сознания процессы и состояния психики, система психики человека, по своему объему, содержанию и закономерностям функционирования отличающаяся от системы сознания.

**Бессознательные влечения** — стремления человека, которые им не осознаются, но которые оказывают существенное воздействие на его мышление и поведение.

**Биофилия** — любовь к жизни, ко всему живому.

**Биполярная самость** — двухполюсная структура, состоящая из стремления индивида к реализации своих целей и притязаний, с одной стороны, норм и идеалов — с другой стороны.

**Бисексуальность** — двойственность сексуальной ориентации человека, наличие в нем мужской и женской предрасположенности, маскулинных и феминных установок.

**Близнецовый перенос** — олицетворение архаической форме, в которой пациент предполагает, что аналитик похож на него или что психология аналитика сходна с его собственной психологией.

**Вегетотерапия** — терапия, основанная на анализе характера в сфере биопсихического функционирования индивида.

**Виртуальная самость** — образ возникающей Самости, имеющий место в представлениях родителей.

**Влечение** — общая направленность движения живого организма, бессознательное стремление субъекта к удовлетворению своих потребностей.

**Внимание, свободно парящее** — одно из технических правил психоанализа, предполагающее такую психическую установку аналитика в процессе работы с пациентом, при которой он слушает больного без стремления что-либо выделить, отметить, записать.

**Внутренний диверсант (саботажник)** — отщепленная, вытесненная часть Я, связанная с отвергающим объектом специфическими внутренними отношениями.

**Волевая терапия** — терапия, нацеленная на трансформацию «негативной» воли человека, выступающей в качестве силы, сопротивляющейся любым видам принуждения, в его «позитивную» волю, связанную с высшим уровнем интеграции человеческого духа.

**Воображаемое** — одно из понятий, дающее, наряду с реальным и символическим, представление о психоаналитическом понимании субъекта деятельности.

**Выбор объекта** — деятельность человека, связанная с выбором лица, воспринимаемого в качестве объекта любви.

**Вытеснение** — процесс отстранения от сознания и удержания вне его психических содержаний, один из механизмов защиты человека от конфликтов, разыгрывающихся в глубинах его психики.

**Генитальный характер** — совокупность свойств и черт человека, образующих типичную структуру, предопределяющую его мышление, поведение и образ действия, связанные с естественным проявлением сексуальной жизни.

**Гомосексуальность** — одна из форм проявления сексуальности человека, характеризующаяся сексуальным влечением к лицам того же пола.

**Гомоэротичность** — понятие, использованное Ш. Ференци для рассмотрения психологической, а не биологической составляющей гомосексуального влечения человека.

**Грандиозная Самость** — архаический образ самого себя, связанный с первоначальным эксгибиционистским опытом ребенка, характеризующимся преобладанием всеобъемлющего нарциссизма.

**Грудь** — в психоанализе: первый внешний объект, по-разному воспринимаемый ребенком и оказывающий соответствующее воздействие на его психическое состояние.

**Гуманистический психоанализ** — название, предложенное немецко-американским психоаналитиком Э. Фроммом для обозначения учения, в основу которого положены идеи гуманистической этики, рассматривающей человека как деятельное и любящее существо.

**Дазайн** (Dasein) — понятие, введенное немецким философом М. Хайдеггером и используемое в экзистенциальном психоанализе для понимания того, что сущность тут-бытия или присутствия заключена в его экзистенции, т. е. в его существовании.

**Дедовский комплекс** — определяющее влияние деда на ребенка, следствием чего может стать развитие у него геронтофилии, т. е. склонности к людям преклонного возраста, когда молодые девушки выходят замуж за пожилых мужчин (не по материальным соображениям), а юноши испытывают влечение к пожилым женщинам.

**Деперсонализация** — состояние, характеризующееся расстройством самосознания личности, отчуждением некоторых или всех психических процессов, собственным ощущением нереальности.

**Депрессивная позиция** — понятие, используемое в психоанализе для описания одного из ранних этапов развития ребенка и изменений, происходящих в его психической организации.

**Депрессия** — психическое состояние, характеризующееся подавленностью, снижением умственной и психосоматической деятельности, заторможенностью мыслей и действий, обострением чувств страдания и вины.

**Деревлексия** — специальная терапевтическая техника, метод или прием, используемые в логотерапии при лечении невротических заболеваний. Метод деревлексии предназначен для того, чтобы нейтрализовать невротическую склонность к самонаблюдению. Посредством его пациент научается игнорировать свои невротические симптомы.

**Деструктивность** — разрушение, исходящее от человека и направленное вовне, на внешние объекты или вовнутрь, на самого себя.

**Дефект Я** — нарушение одной или нескольких функций Я, в результате чего у человека ослабляется или блокируется способность к психической защите и адаптации.

**Динамизм** — понятие, используемое для характеристики адаптационных способностей человека, проявляющихся в раннем детстве и сохраняющих свою действенность на протяжении всей его жизни.

**Догенитальный (прегенитальный)** — термин, использовавшийся для описания раннего периода психосексуального развития человека. Этот период характеризуется такими фазами или стадиями психосексуального развития, на которых гениталии не имеют преобладающего значения.

**Другой** — в структурном психоанализе Ж. Лакана проведено различие между *Другим* как местопребыванием речи и *другим* как двойником, перед лицом которого субъект оказывается в положении собственного зеркального образа.

**Духовное бессознательное** — термин, введенный в логотерапию с целью расширения рамок бессознательной деятельности человека и разделения ее на бессознательную инстинктивность и бессознательную духовность.

**Желание** — психический импульс, побуждение, направленное на удовлетворение потребности человека.

**Забота** — постоянная поддержка, обеспечивающая не только удовлетворение естественных потребностей человека, но и его психическое развитие.

**Зависимость** — стремление в чем-то или во всем полагаться на другого человека или других людей в целях получения удовлетворения, обретения безопасности, достижения успехов в жизни.

**Зависть** — чувство недовольства, вызванное желанием обладания личными

качествами, социальным статусом, продуктами материальной и духовной деятельности, имеющимися в распоряжении других людей, но отсутствующими у человека.

**Зависть к груди** — одно из психоаналитических представлений, согласно которому младенец переживает чувство неудовлетворенности от недостаточно хорошей материнской груди, что впоследствии может перерасти в зависть мужчины в связи с отсутствием у него груди или в зависть женщины, неудовлетворенной собственной грудью, ее размерами и формой.

**Зависть к пенису** — одно из положений классического психоанализа, согласно которому девочка ощущает свою ущербность по сравнению с мальчиком и желает иметь отсутствующий у нее мужской орган.

**Защита** — сознательная или бессознательная деятельность человека, предусматривающая сохранение его жизни и обеспечивающая такое разрешение внутриспсихических конфликтов, которое в силу внешних обстоятельств и внутренних стремлений оказывается приемлемым для него.

**Защитные механизмы** — бессознательные действия (противодействия) человека, направленные на защиту от тех опасностей (угроз), которым он подвергается со стороны окружающей его реальности и своего собственного внутреннего мира.

**Зеркальный перенос** — один из видов нарциссического переноса, связанный с активацией грандиозной Самости при аналитической терапии нарциссических расстройств.

**Зрелая независимость** — способность ребенка к осуществлению полного различения между собой и внешним миром, а также установлению таких объектных отношений, при которых он в состоянии самостоятельно брать и давать объекты как таковые.

**Игра** — деятельность, дающая возможность человеку реализовывать свои желания, выразить свои фантазии и доставляющая ему удовольствие. В психоанализе игра используется в процессе терапевтической работы с детьми. Она служит объектом исследования, позволяющим выявлять бессознательные желания ребенка и раскрывать те глубинные процессы и переживания, которые оказываются скрытыми, часто ускользающими от понимания их со стороны родителей, воспитателей.

**Идеализация** — психический процесс, благодаря которому человек приписывает другим людям несвойственные им совершенные качества, достоинства, черты характера. В психоанализе идеализация связана прежде всего с завышенной эмоциональной оценкой другого лица.

**Идеализированный образ** — представление человека о самом себе, наделенное не свойственными ему чертами характера и добродетелями. В психоаналитической литературе идеи об идеализированном образе выступают в качестве идеала Я, Сверх-Я или присущего человеку стремления к превосходству.

**Идеализирующий перенос** — один из видов нарциссического переноса, связанный с активацией идеализированного образа родителей при терапии нарциссических расстройств.

**Идентификация** — самое раннее проявление эмоциональной связи ребенка с другим лицом, процесс отождествления одного человека с другим на основе эмоциональной привязанности к нему.

**Идентификация с агрессором** — процесс отождествления с выражающим агрессию человеком, сопровождающийся переводом собственного пассивного влечения в активное путем сочетания интроекции и проекции.

**Идентичность** — чувство тождественности человека самому себе, ощущение целостности, принимаемый им образ себя во всех своих свойствах, качествах и отношениях к окружающему миру.

**Изменение Я** — психические проявления, возникающие в результате действия защитных механизмов в борьбе с конфликтами и характеризующиеся искажением, нарушением функций Я.

**Изнеживающий анализ** — анализ, основанный на представлении о том, что многие психические расстройства связаны с дефицитом любви, ласки, заботы со стороны матери по отношению к ребенку, холодность аналитика в процессе терапии не только не способствует выздоровлению пациента, а, напротив, действует на него травмирующим образом и поэтому ему следует выступать в роли нежной, заботливой матери, компенсирующей тот недостаток любви, который имел место в детстве пациента.

**Изоляция** — один из механизмов защиты, используемый человеком с целью недопущения обострения внутриспсихического конфликта или патологического его разрешения.

**Инверсия** — замена человеком внешних объектов или их элементов, а также свойственных ему внутренних желаний, мотивов деятельности на другие, нередко противоположные.

**Индивидуальная психология** — одно из направлений глубинной психологии и психотерапии, возникшее в рамках психоаналитического движения и основанное А. Адлером.



**Индивидуация** — одно из основных понятий аналитической психологии К. Г. Юнга, означающее процесс становления личности, такого психологического развития ее, при котором реализуются индивидуальные задатки и уникальные особенности человека.

**Инсайт** — озарение, внезапное постижение, осознание происходящего, новое понимание смысла собственной деятельности, в результате чего человек оказывается способным к изменению своего поведения в окружающем мире и установлению иных отношений с самим собой и с другими людьми.

**Интенциональность** — бытийное состояние, включающее целостность ориентации человека по отношению к миру в данное время.

**Интернализация (интериоризация)** — в широком смысле — процесс, благодаря которому объекты внешнего мира становятся достоянием живого организма; в узком смысле — ряд психических процессов, посредством которых взаимоотношения с реальными или воображаемыми объектами преобразуются во внутренние представления и структуры.

**Интерпретация** — работа мышления, состоящая в раскрытии уровней значения и расшифровке смысла какого-либо явления, события или текста, процесс разъяснения и толкования их.

**Интроективная идентификация** — процесс идентификации, осуществляемый путем вбирания человеком вовнутрь внешнего объекта или его отдельных частей, свойств, характеристик.

**Интроекция** — процесс включения внешнего мира во внутренний мир человека. В классическом психоанализе под интроекцией понимается процесс установления таких отношений между человеком (субъектом) и другим человеком или предметом, на который направлен его интерес (т. е. объектом), при которых свойства и качества объекта переносятся субъектом вовнутрь.

**Интроспекция** — метод познания и психическая деятельность, направленная вовнутрь и связанная с пристальным наблюдением человека за своими собственными желаниями, чувствами, мыслями, фантазиями, переживаниями.

**Инфантильная амнезия** — утрата воспоминаний детства того периода, когда ребенок обладал способностью живо реагировать на различные впечатления, вызывавшие у него глубокие переживания, связанные с проявлением любви, ревности, ненависти и других чувственных страстей.

**Инфантильная зависимость** — абсолютная зависимость ребенка от материнской груди, основанная на первичной идентификации с матерью.

**Инфантильный невроз** — психическое расстройство, проявляющееся в раннем детстве, сказывающееся на формировании внутренней структуры ребенка, его психической организации и защитных механизмов, а также служащее прототипом возможного развития невроза взрослого человека.

**Ипохондрия** — психическое состояние, характеризующееся переживаниями человека, убежденного в несуществующем заболевании или проявляющего повышенную тревогу по поводу возможных телесных нарушений и серьезной органической болезни.

**Испуг** — психическое состояние, возникающее в качестве реакции на неожиданную опасность, застигшую человека врасплох.

**Истерия** — невротическое заболевание, имеющее многообразные клинические проявления и характеризующееся разнообразным расстройством телесных (моторных, сенсорных, визуальных) функций и психических состояний человека.

**Коллективное бессознательное** — универсальные, всеобщие образы и идеи, имеющие психически унаследованный характер, передающиеся из поколения в поколение и лежащие в основе деятельности людей.

**Комплекс** — широко используемое в обыденной жизни и в психологической литературе понятие, служащее для обозначения совокупности бессознательных представлений, аффективно окрашенных воспоминаний, связанных между собой ассоциаций, разнообразных личностных черт, специфических и общезначимых переживаний, возникающих у человека на основе межличностных отношений.

**Комплекс кастрации** — одно из понятий психоанализа, означающее совокупность переживаний ребенка по поводу анатомического различия, обнаруживаемого им в процессе своей познавательной деятельности. Эти переживания связаны с попытками ребенка ответить на вопросы, возникающие у него после того, как он с недоумением открывает для себя нечто такое, что требует объяснения.

**Комплекс матери** — одно из понятий аналитической психологии, связанное с архетипом матери, магическим авторитетом всего женского, обольщающего, порождающего жизнь и в то же время губительного (заглатывающего) начала, вызывающего у ребенка возбуждение и страх.

**Комплекс неполноценности** — одно из основных понятий индивидуальной психологии, означающее преувеличение присущего от рождения человеку чувства неполноценности, что может служить основой для патологического пути развития человека, компенсаторные механизмы которого оказываются преломленными через призму стремления к преувеличенному доминированию над себе подобными и достижению амбициозных, антисоциальных целей.

**Контрперенос** — перенесение бессознательных чувств и реакций аналитика на пациента. В широком смысле — эмоциональное отношение аналитика к пациенту, испытываемые им в процессе анализа чувства к нему, его реакции на психическое состояние и поведение больного. В узком смысле — бессознательные процессы, связанные с реакцией аналитика на перенос пациента.

**Конфликт психический (внутренний)** — столкновение разнонаправленных желаний человека, противостояние одной части личности другой, противоречивое отношение индивида к другим людям и самому себе. В классическом психоанализе внутренний конфликт рассматривается в качестве той основы, на которой произрастает невроз.

**Либидо** — понятие, используемое для обозначения психической энергии, дающей толчок к разнообразным проявлениям сексуальности, направленной на различные объекты и дающей о себе знать при протекании психических процессов и образовании структур индивидуально-личностного и социокультурного порядка.

**Либидозное Я** — вытесненная часть структуры психики, вступающая в либидозные отношения с возбуждающим объектом.

**Лимитированная терапия** — ограниченная во времени терапия, связанная не только с сокращением длительности анализа, но и с определением аналитиком конкретного срока завершения терапии, а также сообщения об этом пациенту.

**Логотерапия** — одно из направлений психотерапии, основанное В. Франклом, акцентирующее внимание на духовной сущности человека и осуществляющее терапию в духовных терминах.

**Мана-личность** — олицетворение сверхъестественной энергии и колдовской силы.

**Мандала** — архетипический образ, символ целостности, дающий представление о всеобщности, единстве и упорядоченности душевного мира.

**Маниакально-депрессивное расстройство** — психическое состояние, характеризующееся чередованием периодов мании и депрессии.

**Мания** — одна из форм психического заболевания, характеризующаяся повышенной возбудимостью, эйфорией, неоправданно восторженным настроением, чрезмерной физической деятельностью и аффективной активностью.

**Материнский комплекс** — наличие архетипических женских образов, выступающих в качестве чего-то чуждого, устрашающего, нарушающего органические отношения между матерью и ребенком.

**Межличностная теория** — совокупность концептуальных представлений, в соответствии с которыми изучение человека и его психических заболеваний необходимо осуществлять в контексте межличностных отношений.

**Мортидо** — влечение к агрессии, деструктивности.

**Мужской протест** — одно из понятий индивидуальной психологии, обозначающее стремление ребенка преодолеть чувство неполноценности, освободиться от женственности и стать сильным, вбирающим в себя все те достоинства, которые приписываются мужчине. Мужской протест является не чем иным, как бессознательным бунтом ребенка против ощущения своей слабости перед другими детьми, родителями и миром в целом. Он олицетворяет собой борьбу ребенка за преодоление своей несамостоятельности и несостоятельности в жизни.

**Навязчивое повторение** — бессознательное воспроизведение ранее случившихся в жизни человека травмирующих событий и ситуаций, определенных состояний и переживаний.

**Навязчивые действия** — совершаемые человеком регулярные действия, значения которых он не знает и от которых не может освободиться даже в том случае, когда они воспринимаются им как доставляющие беспокойство и страдание.

**Нарциссизм** — любовь к собственному образу, к самому себе, болезненная самовлюбленность.

**Невоплощенное Я** — своего рода гиперсознание, создающее свой собственный образ и развивающее такие отношения с самим собой и телом, которые оказываются слишком сложными для человека.

**Неврастения** — состояние расстройства, характеризующееся раздражительной слабостью, чрезмерной усталостью, повышенной утомляемостью.

**Невроз** — душевное расстройство, обусловленное психическим конфликтом между желаниями человека и невозможностью их удовлетворения в реальной жизни.

**Невроз переноса** — невроз, возникающий в процессе психоаналитической терапии и обусловленный развитием всепоглощающего интереса пациента к аналитику, а также его способностью переносить свои чувства и переживания на него.

**Невротическая гордость** — гордость, покоящаяся на неоправданном прославлении человеком самого себя и безосновательном приписывании себе таких ценностей, свойств или способностей, которые являются не внутренним достоянием личности, а внешним атрибутом престижности, культивируемым в данной культуре и выдвигаемым человеком на передний план.

**Невротический** — термин, используемый в психоаналитической литературе для описания психически нездорового человека, его отдельных проявлений мышления и поведения, болезненных симптомов, характера в целом.

**Негативная терапевтическая реакция** — бессознательная деятельность пациента, проявляющаяся во время психоаналитического лечения и заключающаяся в специфическом реагировании на терапевтический успех, который может вызвать неожиданное для аналитика ухудшение психического состояния больного.

**Нейтральность** — одно из требований классического психоанализа к профессиональной деятельности аналитика, предполагающей такую установку в процессе лечения, благодаря которой сохраняется объективное отношение к пациенту, не допускается привнесение в ход аналитической терапии собственных ценностей и идеалов, навязывание больному личного мнения и советов.

**Некрофилия** — любовь к мертвому, смерти, всему неживому.

**Нексус** — тип семьи, в которой совместное существование поддерживается страхом и виновностью с помощью морального шантажа, психического давления друг на друга, ощущения обязанности, насилия.

**Ненависть** — обобщенное понятие, используемое для описания и характеристики переживаний и чувств человека, связанных с его отношением к другим людям, самому себе и миру в целом.

**Нерепрессивная цивилизация** — цивилизация, управляемая новым принципом реальности, под воздействием которого разум становится чувственным, а чувственность — рациональной.

**Ноогенный невроз** — невроз, обусловленный не психологическими комплексами и психическими травмами, а духовными проблемами и экзистенциальным кризисом, не конфликтами между различными влечениями человека или психическими инстанциями Оно, Я и Сверх-Я, а противоречиями между различными ценностями или неудовлетворенной способностью человека обладать смыслом своей жизни.

**Нормальность** — представление о желательном состоянии человека, в соответствии с которым проводятся различия между здоровьем и болезнью, нормой и патологией.

**Обсессивно-компульсивный невроз** — один из видов психоневроза, характеризующийся навязчивыми мыслями и компульсивным поведением человека.

**Объект** — в привычном, распространенном понимании это то, что противостоит субъекту в его предметно-практической и познавательной деятельности. В психоанализе под объектом понимается нечто другое: не предмет или вещь, противостоящие субъекту, а реальный или воображаемый человек, его составные части и образы, на которые направлены влечения, желания субъекта.

**Объектные отношения** — отношения человека к окружающему его миру людей и вещей, основанные на восприятии реальных или воображаемых объектов и возможных способов взаимодействия с ними.

**Окаменение** — психическое состояние, вызванное тревогой человека по поводу своей автономии, индивидуальности и характеризующееся специфической формой защиты, сохранения самого себя.

**Окнофилия** — тип примитивных отношений, предполагающий наличие объекта в качестве жизненно необходимой поддержки.

**Оральная фаза** — стадия инфантильного развития, на которой либидозное (сексуальное) влечение сосредоточено на слизистой оболочке рта. На этой стадии развития, характерной для первых полутора-двух лет жизни младенца, рот ребенка является основным источником получения удовольствия.

**Оргазм** — разрядка напряжения на пике сексуального возбуждения человека.

**Оргастическая потенция** — способность к разрядке сексуального возбуждения с помощью непроизвольной телесной конвульсии и к самоотречению, переживанию на пике сексуального возбуждения во время естественного полового акта.

- Оргонная терапия** — лечение биопатии как общего нарушения естественной экспрессии живого организма.
- Орфико-нарциссический образ** — образ, проникнутый пафосом поэтического отношения к природе и человеку, выступающий в качестве символа нерепрессированного эротического отношения к реальности.
- Отделение (сепарация) — индивидуация** — два взаимосвязанных между собой процесса, по-своему характеризующие психическое состояние ребенка на ранних стадиях его развития.
- Отреагирование** — эмоциональная реакция, сопровождающаяся устранением вытесненных в бессознательное переживаний, связанных с воспоминанием о травмирующих событиях прошлого.
- Отрицание** — способ неприятия человеком его неосознанных влечений, желаний, мыслей, чувств, в действительности свидетельствующий о наличии у него вытесненного бессознательного.
- Отчуждение** — отстраненность человека от внешнего мира, других людей, самого себя.
- Отыгрывание** — психическая деятельность, основанная на замещении мысли действием, когда вместо воспоминаний пациент прибегает к навязчивому повторению, воспроизведению в настоящем бессознательных желаний прошлого.
- Парадоксальная интенция** — специальная терапевтическая техника, метод, прием, используемые в логотерапии при лечении невротических заболеваний.
- Параноидно-шизоидная позиция** — примитивная организация психического аппарата, характеризующаяся проявлением первоначальных переживаний ребенка, сопровождающихся возникновением страха перед воображаемым разрушением, уничтожением его.
- Паранойя** — психическое расстройство, характеризующееся систематическим бредом, манией величия и преследования, переоценкой собственных суждений, склонностью к подозрительности и разоблачительности, конфликтности и сутяжной борьбе, интерпретационной деятельности и конструированию спекулятивных систем.
- Патология нормальности** — ущербность, характеризующаяся невозможностью человека реализовать свой внутренний потенциал и достичь подлинного самовыражения, хроническая слабо выраженная шизофрения, порождаемая современным обществом с его стандартизацией, обезличенностью, отчужденностью.

**Перенос (трансфер)** — в широком смысле универсальное явление, наблюдаемое в отношениях между людьми и состоящее в перенесении чувств и привязанностей друг на друга; в узком смысле — процесс, характеризующийся смещением бессознательных представлений, желаний, влечений, стереотипов мышления и поведения с одного лица на другое и установлением таких отношений, когда опыт прошлого становится моделью взаимодействия в настоящем. В психоанализе под переносом понимается, как правило, процесс воспроизведения переживаний и эмоциональных реакций, ведущий к установлению специфического типа объектных отношений, в результате которых ранее присущие пациенту чувства, фантазии, страхи и способы защиты, имевшие место в детстве и относившиеся к значимым родительским или замещающих их фигурам, перемещаются на аналитика и активизируются по мере осуществления аналитической работы.

**Переходный объект** — материальный объект, являющийся жизненно важным для ребенка в промежуточной сфере детского опыта между оральным эротизмом и объектным отношением, между внутренней и внешней реальностью, между неспособностью ребенка к осознанию реальности и его растущей способностью к принятию ее.

**Персонификация** — психическая организация переживаний человека, способствующая формированию внутреннего образа других людей.

**Плохая грудь** — прототип всех внешних и внутренних преследующих объектов.

**Поглощение (инкорпорация)** — примитивная фантазия, отражающая желание субъекта овладеть внешним объектом.

**Пограничное расстройство личности** — психическое состояние, характеризующееся таким психопатологическим расстройством, которое включает в себя широкий спектр шизоидных, нарциссических, перверсных и иных проявлений, занимающих промежуточное положение между неврозом и психозом.

**Преобразующая интернализация** — процесс структурообразования психики.

**Принцип производительности** — превалирующая историческая форма принципа реальности, predeterminedенная рациональностью господства, которое отличается от рационального использования власти.

**Прибавочная репрессия** — ограничения, налагаемые социальной властью, дополнительное подавление, обусловленное наличием специфических властных структур и институтов патриархального общества.



**Проективная идентификация** — психический процесс такого проецирования желаний и фантазий человека вовне, на другие объекты, при котором одновременно осуществляется идентификация не столько с самими объектами, сколько с собственными проекциями на них.

**Проекция** — психический процесс, сопровождающийся вынесением субъективных переживаний вовне, наделением внешних объектов внутренними бессознательными желаниями, перенесением вины и ответственности за отвергаемые в себе наклонности на кого-либо другого, приписыванием другим людям собственных чувств, качеств, свойств и черт характера, которые не замечаются или не признаются человеком.

**Псевдозависимость** — переходная фаза, связанная с установлением отношений ребенка с внешним миром, объекты которого вбираются вовнутрь, образуя с помощью воображения собственный мир, способствующий осуществлению различий в смысле принятия и отвержения тех или иных частей объекта.

**Психическая импотенция** — нарушение сексуальной функции, вызванное парализующим действием недоступных сознанию человека психических процессов; широко распространенное психическое заболевание, вызывающее страдания у многих людей в современном мире.

**Психическая реальность** — сфера психического, в рамках которой происходят наиболее существенные и значимые для жизнедеятельности человека процессы и изменения, оказывающие воздействие на его мышление и поведение.

**Психоанализ** — понятие, введенное З. Фрейдом в 1896 г. для обозначения нового метода изучения и лечения психических расстройств.

**Психоаналитическая слепота** — слепота человека, знакомого с психоанализом, по отношению к собственным комплексам.

**Психоз** — душевное расстройство, характеризующееся неадекватным восприятием реальности и дезорганизацией личности.

**Психология Самости** — одно из направлений психоаналитической психологии и терапии, основанное Х. Кохутом и ориентированное на исследование проблем нарциссизма и лечение нарциссических расстройств личности, пограничных состояний, нарушений Самости.

**Психология Я** — одно из направлений психоаналитической психологии, созданное А. Фрейд и Х. Хартманном, ориентированное на изучение защитных механизмов Я, а также их связей и отношений с другими процессами, имеющими место в психике человека.

**Психоневроз** — психическое расстройство, возникающее на почве конфликтов между бессознательными желаниями и сознанием.

**Психопатия** — психическое расстройство, характеризующееся неуравновешенностью, отсутствием самообладания, повышенной реактивностью.

**Развитие Я** — становление, взаимодействие и увязывание между собой различных психических функций, составляющих внутреннюю организацию личности.

**Разрывание** — ощущение пустоты, ужас переживания мира, который может вторгнуться и уничтожить индивидуальность.

**Расщепление** — отделение одних психических представлений от других, внутренняя расчлененность психики на составляющие ее части, структурные образования.

**Рационализация** — процесс логического, рассудочного объяснения человеком собственных мыслей, установок, поступков и действий, позволяющий оправдывать и скрывать истинные их мотивы.

**Реактивное образование** — реакция человека на вытесненное желание, способ реагирования индивида на амбивалентные чувства, один из защитных механизмов, связанный с изменением в Я.

**Регрессия** — в общем плане возвращение от более высокой ступени развития к более низкой, в психоаналитическом смысле возвращение к ранее пройденным этапам психосексуального развития, к первоначальным примитивным способам мышления и поведения.

**Самоанализ** — изучение человеком самого себя, стремление познать свой внутренний мир, попытка проникнуть в глубины своей собственной психики.

**Самость** — термин, использующийся в философской и психологической литературе для характеристики целостности человека. В словаре В. И. Даля «самость» означает «подлинность, одноличность».

**Самосублимация** — восстановление первичной структуры сексуальности, способность сексуальности к созданию человеческих отношений, свободных от репрессивной организации, направленной на десексуализацию тела.

**Свободная от конфликтов сфера Я** — область функций и процессов, действующих и протекающих вне сферы психических конфликтов.

**Свободные ассоциации** — высказывания, основанные не на размышлении человека, а на самопроизвольном изложении всего того, что приходит

ему в голову по поводу какого-то слова, числа, образа, сюжета, представления, сновидения и т. д.

**Симбиоз** — союз зависящих друг от друга организмов, взаимосвязь между двумя людьми, обычно между ребенком и матерью, нуждающимися друг в друге. В биологическом отношении симбиоз — связь между матерью и зародышем в ее утробе. В психической симбиотической связи тела независимы друг от друга, но психологически взаимосвязаны между собой.

**Символическое** — термин, использованный психоаналитиками для проведения различий между явлениями и структурами, характеризующимися специфическим отношением к реальности.

**Симптом** — проявление заболевания, выраженное в жалобах пациента.

**Синдром** — сочетание признаков, симптомов и склонностей человека, проявляющихся вместе и определяющих его мышление и поведение.

**Синдром распада** — патологическое состояние, свидетельствующее о деградации человека.

**Синхронистичность** — акаузальная (непричинная) связь между внешним и внутренним миром, параллельность времени и смысла между психическими и психофизическими событиями.

**Скука** — психическое состояние, характеризующееся неспособностью человека устанавливать такие отношения с окружающим миром, другими людьми и самим собой, которые могли бы эмоционально захватить его и пробудить интерес к созидательной деятельности.

**Соперничество** — взаимоотношения между людьми, характеризующиеся состоянием явной или скрытой борьбы за власть, любовь, престиж, признание, материальное преуспевание, реализацию внутреннего потенциала человека.

**Сопrotивление** — психические силы и процессы, мешающие свободному ассоциированию пациента, его воспоминаниям, проникновению в глубины бессознательного, осознанию бессознательных представлений и желаний, пониманию истоков возникновения невротических симптомов, принятию пациентом предоставляемых в его распоряжение аналитиком интерпретаций, проведению психоаналитического лечения и исцелению больного.

**Социальное бессознательное** — понятие, введенное американским психоаналитиком Э. Фроммом для описания вытесненных сфер и элементов, свойственных большинству членов общества.

**Социальный характер** — результат динамической адаптации человеческой природы к общественному строю.

**Стадия зеркала** — инфантильный этап развития человека, сопровождающийся целостным восприятием самого себя как телесного единства и первичным опытом самоотождествления, способствующим становлению Я и формированию субъекта.

**Стиль жизни** — единство биологических и психических проявлений человека, сформированное в процессе преодоления трудностей, пережитых в детстве, и основанное на стремлении к цели.

**Страх** — психическое состояние человека, связанное с мучительными переживаниями и вызывающее действия, направленные на самосохранение.

**Структурный психоанализ** — одно из направлений современного психоанализа, теория и практика которого основаны на использовании идей французского психоаналитика Ж. Лакана.

**Сублимация** — переключение энергии с социально и культурно неприемлемых (низших, низменных) целей и объектов на социально и культурно приемлемые (высшие, возвышенные).

**Субъект** — активный участник жизненного процесса, осуществляющий свою деятельность в контексте взаимодействия с объективным миром, другими людьми и самим собой.

**Субъективный объект** — понятие, использованное для описания первого объекта, который еще не выделился в качестве «не-Я».

**Танатос** — бог смерти, олицетворяющий собой деструктивное начало; влечение к смерти.

**Травма** — органическое повреждение или душевное потрясение, сопровождающиеся нарушением функциональной деятельности человека и способные привести к патологическим изменениям в нем.

**Травма рождения** — бессознательные переживания человека, связанные с его появлением на свет. Представления о травме рождения как источнике возникновения страха и тревоги, служащем питательной почвой для образования невротических симптомов, легли в основу психоаналитической теории и практики австро-американского психоаналитика О. Ранка.

**Трансцендентная функция** — способность человеческой психики к превращениям, преобразованиям и изменениям, достигаемым посредством раз-

бирательства человека с бессознательным и совмещения сознательных и бессознательных тенденций.

**Тревога** — аффективное состояние, вызванное какой-либо опасностью, и эмоциональная реакция на нее.

**Тревога преследования** — аффективное состояние ребенка, обусловленное утратой внутриутробного состояния и тем, что материнская грудь под воздействием направленных на нее агрессивных импульсов превращается в его восприятии в «вампиropодобный пожирающий» объект.

**Ужас** — состояние, издревле характерное для душевной жизни человека, но отчужденное от нее в результате процесса вытеснения.

**Утраквистский метод** — метод, основанный на использовании возможностей междисциплинарных исследований, сравнений и аналогий с целью всестороннего подхода к изучению человека, включая пристальное внимание аналитика как к эмоциональной, так и интеллектуальной деятельности пациента.

**Фаллическая женщина** — представление о женщине, в соответствии с которым она обладает фаллосом, наделена мужским половым органом.

**Фаллос** — образное представление мужского полового органа, символическое значение мужских гениталий.

**Фиксация** — сохраняющаяся привязанность человека к определенным объектам и целям, фазам и стадиям развития, образам и фантазиям, способам поведения и удовлетворения, отношениям и конфликтам. В психоанализе понятие фиксации относится к описанию бессознательных процессов, происходящих на различных стадиях психосексуального развития ребенка, имеющих дело с закреплением либидо на определенном сексуальном объекте или сексуальной цели, а также связанных с сосредоточением внимания на травме, регрессией, психическими задержками и нарушениями, вытеснением патогенного материала из сознания человека.

**Филобати́зм** — тип примитивных отношений, когда объекты представляются безличными и ненадежными, в результате чего предпочтение отдается безобъектному пространству.

**Фобия** — болезненное состояние, характеризующееся навязчивым страхом конкретного содержания, связанного с определенным объектом или ситуацией. Наиболее распространенными фобиями являются: клаустрофобия — боязнь закрытого пространства; агорафобия — боязнь откры-

тых пространств; акрофобия — боязнь высоты; антропофобия — боязнь людей; монофобия — боязнь одиночества и др.

**Фригидность** — холодность женщины, ее неспособность к сексуальному возбуждению, физиологическому и духовному слиянию с объектом любви.

**Фрустрация** — состояние, возникающее в результате переживания по поводу невозможности достижения намеченных целей и удовлетворения влечений, крушения планов и надежд.

**Характер** — совокупность устойчивых черт, особенностей, свойств и склонностей человека, определяющих типичные способы его мышления и поведения.

**Характероанализ** — метод и техника аналитической терапии, предназначенные для выявления расстройств характера и устранения его психопатологии.

**Хорошая грудь** — прототип всех внешних и внутренних полезных и удовлетворяющих объектов.

**Целостность Я** — психическая интеграция жизненного опыта, упорядочивающая переживания человека и придающая ему смысл жизни.

**Чувство вины** — аффективное состояние, характеризующееся проявлением страха, угрызений совести и самоупреков, ощущением собственного ничтожества, страдания и потребности в раскаянии.

**Чувство неполноценности** — переживание человека, связанное с ощущением своей ущербности и малоценности.

**Чувство стыда** — аффективное проявление, сопровождающееся замешательством, смущением, беспокойством и являющееся защитой от непристойных желаний, аморальных побуждений, асоциальных форм поведения.

**Шизоидный** — термин, используемый для описания психического состояния человека, характеризующегося расколом между его телесными функциями и душевными переживаниями, фрустрированной ситуации или позиции ребенка в раннем детстве, способа защиты человека от вины и тревоги, сопровождающегося одновременной интроекцией одних и проекцией других объектов.

**Шизофрения** — психическое заболевание, характеризующееся расщеплением личности, рассогласованием психических функций, разрывом между эмоциональным и интеллектуальным состоянием, отстранением от реальности и уходом во внутренний мир фантазмов.

**Шизофреногенная семья** — семья, психический климат в которой способствует становлению онтологически неуверенной личности.

**Шизофреногенный** — термин, используемый для описания личности или семьи, оказывающих такое патогенное воздействие на окружающих, в результате которого у последних может возникнуть шизофрения.

**Эдипов комплекс** — одно из основных понятий психоанализа, используемое для обозначения амбивалентного отношения ребенка к своим родителям. Под эдиповым комплексом понимается проявление ребенком бессознательных влечений, сопровождающихся выражением чувств любви и ненависти к родителям.

**Эйфория** — психическое состояние, сопровождающееся приподнятым настроением, возбуждением, ликованием.

**Экзистенциальная психотерапия** — терапия, основанная не столько на использовании новых техник, сколько на понимании структуры человеческого бытия и его переживаний.

**Экзистенциальная тревога** — истощение существования, прогрессирующая утрата мира, утрата Я.

**Экзистенциальная фрустрация** — утрата интереса, безынициативность, отчаянное чувство пустоты, сомнение человека в том, что жизнь имеет какой-либо смысл.

**Экзистенциальный вакуум** — чувство общего недостатка или потери смысла существования, делающего жизнь человека привлекательной.

**Экзистенциальный психоанализ** — одно из направлений в современной философской и психоаналитической мысли. В рамках этого направления наблюдается переплетение идей, выдвинутых в свое время основателем психоанализа З. Фрейдом и видным представителем экзистенциализма М. Хайдеггером.

**Экстернализация** — один из механизмов защиты, проявляющийся в стремлении человека воспринимать внутрипсихические процессы, силы и конфликты, как протекающие вне его и являющиеся внешними по отношению к нему.

**Эмоциональная чума** — хроническая биопатия организма, связанная с неврозом характера, но являющаяся тем человеческим поведением, которое проявляется в межличностных отношениях и закрепляется в соответствующих институтах общества.

## ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

**Эмпатия** — глубинное понимание одним человеком другого, такое восприятие и постижение его психического состояния, благодаря которым осуществляется сопричастность с его внутренним миром.

**Эрогенная зона** — участок тела, раздражение которого способствует сексуальному возбуждению и играет важную роль при получении сексуального наслаждения.

**Эрос** — бог любви, олицетворяющий собой созидательное начало, страсть, сексуальность; инстинкт жизни.

**Эротизация** — понятие, используемое при описании процессов, связанных с сексуализацией тела.

**Ядерная самость** — впервые проявляющаяся структурная организация психики.

**Я-либидо** — понятие, использованное З. Фрейдом для описания психических процессов, при которых объектом любви человека становится он сам, а энергетический потенциал бессознательных либидозных влечений переносится с других лиц на его собственную личность.

**Ятрогения** — психическое состояние, характеризующееся болезненными проявлениями, обусловленными общением человека с врачом, который в ряде случаев может оказаться травмирующим фактором, создающим патогенную ситуацию.



## ПРИМЕЧАНИЯ

### Межличностный психоанализ Г. С. Салливана

- <sup>1</sup> Хржановски Г. Психоаналитические теории Карен Хорни, Гарри Стека Салливана и Эриха Фромма // Энциклопедия глубинной психологии. Т. III. Последователи Фрейда. М., 2002.
- <sup>2</sup> Салливан Г. С. Интерперсональная теория в психиатрии. М.; СПб., 1999.
- <sup>3</sup> Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.
- <sup>4</sup> Салливан Г. С. Интерперсональная теория в психиатрии.
- <sup>5</sup> Там же.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> Там же.
- <sup>15</sup> Там же.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> Там же.
- <sup>22</sup> Там же.

### Гуманистический психоанализ Э. Фромма

- <sup>1</sup> Фромм Э. Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
- <sup>2</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995.
- <sup>3</sup> Там же.

- 4 Там же.
- 5 Там же.
- 6 Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики. Минск, 1992.
- 7 Там же.
- 8 Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
- 9 Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.
- 10 Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995.
- 11 Фромм Э. Революция надежды // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.
- 12 Там же.
- 13 Фрейд З. Характер и анальная эротика // Зигмунд Фрейд и психоанализ в России. М., 2000.
- 14 Фромм Э. Бегство от свободы.
- 15 Фромм Э. Из плена иллюзий // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
- 16 Там же.
- 17 Фромм Э. Человек для себя.
- 18 Там же.
- 19 Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности.
- 20 Фромм Э. Душа человека. Его способность к добру и злу // Фромм Э. Душа человека.
- 21 Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности.
- 22 Фромм Э. Душа человека. Его способность к добру и злу // Фромм Э. Душа человека.
- 23 Там же.
- 24 Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура.
- 25 Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности.
- 26 Там же.
- 27 Там же.
- 28 Фромм Э. Человек для себя.
- 29 Там же.
- 30 Там же.
- 31 Там же.
- 32 Там же.
- 33 Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.
- 34 Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма.
- 35 Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура.
- 36 Фромм Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии. СПб., 2000.
- 37 Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. Анализ его личности и влияния. М., 1996.

- <sup>38</sup> Фромм Э. Кризис психоанализа.
- <sup>39</sup> Фромм Э. Душа человека. Его способность к добру и злу // Фромм Э. Душа человека.
- <sup>40</sup> Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов // Фромм Э. Душа человека.
- <sup>41</sup> Фромм Э. Эдипов комплекс: комментарий к истории болезни маленького Ганса // Фромм Э. Кризис психоанализа.
- <sup>42</sup> Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов // Фромм Э. Душа человека.
- <sup>43</sup> Фромм Э. Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // Фромм Э. Душа человека.
- <sup>44</sup> Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть?
- <sup>45</sup> Фромм Э. Человек для себя.
- <sup>46</sup> Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ // Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ. М., 2004.

### **Философский психоанализ Г. Маркузе**

- <sup>1</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда. Киев, 1995.
- <sup>2</sup> Фромм Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии. СПб., 2000.
- <sup>3</sup> Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.
- <sup>4</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация.
- <sup>5</sup> Там же.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> Фрейд З. Формулировка двух принципов психического процесса // Зигмунд Фрейд и психоанализ в России. М., 2000.
- <sup>8</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация.
- <sup>9</sup> Фрейд З. «Я» и «Оно» // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси, 1991.
- <sup>10</sup> Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура.
- <sup>11</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация.
- <sup>12</sup> Фрейд З. Формулировка двух принципов психического процесса // Зигмунд Фрейд и психоанализ в России.
- <sup>13</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация.
- <sup>14</sup> Там же.
- <sup>15</sup> Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989.
- <sup>16</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация.
- <sup>17</sup> Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. Страх. Тотем и табу: Сборник. Минск, 1998.

- 18 Фрейд З. Недовольство культурой.
- 19 Маркузе Г. Эрос и цивилизация.
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 Там же.
- 23 Фрейд З. Об унижении любовной жизни // Фрейд З. Либи́до. М., 1996.
- 24 Маркузе Г. Эрос и цивилизация.
- 25 Там же.
- 26 Там же.
- 27 Там же.
- 28 Там же.
- 29 Там же.
- 30 Фромм Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии.
- 31 Маркузе Г. Эрос и цивилизация.

### **Психоаналитическая психология Я (А. Фрейд, Х. Хартманн)**

- 1 Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого Я // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия.
- 2 Фрейд З. Конечный и бесконечный анализ // «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. М., 1998.
- 3 Фрейд А. Психология «Я» и защитные механизмы. М., 1993.
- 4 Там же.
- 5 Там же.
- 6 Там же.
- 7 Фрейд А. Норма и патология детского развития // Фрейд А., Фрейд З. Детская сексуальность и психоанализ детских неврозов. СПб., 1997.
- 8 Фрейд А. К проблеме агрессии // Фрейд А. Теория и практика детского психоанализа. Т. II. М., 1999.
- 9 Фрейд А. Психология «Я» и защитные механизмы.
- 10 Фрейд А. Толкования агрессии // Фрейд А. Теория и практика детского психоанализа. Т. II.
- 11 Фрейд А. Связь агрессии и эмоционального развития: норма и патология // Фрейд А. Теория и практика детского психоанализа. Т. II.
- 12 Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989.
- 13 Фрейд А. Введение в технику детского психоанализа // Фрейд А. Теория и практика детского психоанализа. Т. I. М., 1999.
- 14 Фрейд З. К истории психоаналитического движения // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992.
- 15 Хартманн Х. Эго-психология и проблема адаптации. М., 2002.

- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Фрейд З. Проблема дилетантского анализа // Фрейд З. Избранное. Ростов-на-Дону, 1998.
- <sup>19</sup> Хартманн Х. Эго-психология и проблема адаптации.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> Там же.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989.
- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> Фрейд З. «Я» и «Оно» // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси, 1991.
- <sup>26</sup> Фрейд З. Страх // Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. Страх. Тотем и табу: Сборник. Минск, 1998.
- <sup>27</sup> Фрейд А. Психология «Я» и защитные механизмы.
- <sup>28</sup> Фрейд З. Конечный и бесконечный анализ // «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда.
- <sup>29</sup> Хартманн Х. Эго-психология и проблема адаптации.
- <sup>30</sup> Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции.
- <sup>31</sup> Фрейд А. Введение в технику детского анализа // Фрейд А. Теория и практика детского психоанализа. Т. I.
- <sup>32</sup> Фрейд З. Проблема дилетантского анализа // Фрейд З. Избранное.

### **Экзистенциальный психоанализ**

- <sup>1</sup> См.: Руткевич А. М. От Фрейда к Хайдеггеру. М., 1995; Кемпенски А. Экзистенциальная психиатрия. М.; СПб., 1998; Дазайн-анализ в философии и психологии / Под ред. Г. М. Кучинского, А. А. Михайлова. Минск, 2001; Тихонравов Ю. В. Экзистенциальная психология. М., 1999; Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М., 2000.
- <sup>2</sup> Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1995.
- <sup>3</sup> Фрейд З. Конечный и бесконечный анализ // «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. М., 1998.
- <sup>4</sup> Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1995.
- <sup>5</sup> Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.
- <sup>6</sup> Jaspers K. Philosophy. Vol. 1. Chicago and London, 1969.
- <sup>7</sup> Jaspers K. Man in the Modern Age. London, 1966.
- <sup>8</sup> Jaspers K. Philosophy. Vol. 1.
- <sup>9</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
- <sup>10</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

- 11 Там же.
- 12 Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции.
- 13 Хайдеггер М. Время и бытие.
- 14 Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992.
- 15 Хайдеггер М. Время и бытие.
- 16 Фрейд З. Жуткое // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.
- 17 Сартр Ж. П. Фрейд. М., 1992.
- 18 Сартр Ж. П. Очерк теории эмоций // Психология эмоций. Тексты. Под ред. В. К. Вилюнаса, Ю. Б. Гиппенрейтера. М., 1984.
- 19 Сартр Ж. П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
- 20 Там же
- 21 Там же.
- 22 Там же.
- 23 Гротьян М. Переписка с З. Фрейдом // Энциклопедия глубинной психологии. Т. I. Зигмунд Фрейд: жизнь, работа, наследие. М., 1998.
- 24 Бинсвангер Л. Фрейдовская концепция человека в свете антропологии // Бинсвангер Л. Введение в экзистенциальную психиатрию. М., 1999.
- 25 Там же.
- 26 Бинсвангер Л. Аналитика существования Хайдеггера и ее значение для психиатрии // Бинсвангер Л. Введение в экзистенциальную психиатрию.
- 27 Бинсвангер Л. Фрейд и Конституция клинической психиатрии // Бинсвангер Л. Введение в экзистенциальную психиатрию.
- 28 Бинсвангер Л. Экстравагантность // Бинсвангер Л. Введение в экзистенциальную психиатрию.
- 29 Бинсвангер Л. Аналитика существования Хайдеггера и ее значение для психиатрии // Бинсвангер Л. Введение в экзистенциальную психиатрию.
- 30 Boss M. Existential Foundations of Medicine and Psychology. London, N. Y., 1979.
- 31 Франкл В. Доктор и душа. СПб., 1997.
- 32 Франкл В. Теория и терапия неврозов. СПб., 2001.
- 33 Там же.
- 34 Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000.
- 35 Там же.
- 36 Там же.
- 37 Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб., 2000.
- 38 Франкл В. Теория и терапия неврозов.
- 39 Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
- 40 Там же.
- 41 Франкл В. Теория и терапия неврозов.
- 42 Франкл В. Воля к смыслу.
- 43 Лэнг Р. Расколотое «Я». СПб., 1995.

- 44 Там же.
- 45 Там же.
- 46 Там же.
- 47 Там же.
- 48 Там же.
- 49 Мэй Р. Сила и невинность. М., 2001.
- 50 Мэй Р. Смысл тревоги. М., 2001.
- 51 Мэй Р. Происхождение экзистенциальной психологии // Экзистенциальная психология. Экзистенция. М., 2001.
- 52 Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995.
- 53 Мэй Р. Экзистенциальные основы психотерапии // Экзистенциальная психология. Экзистенция.
- 54 Мэй Р. Истоки экзистенциального направления в психологии и его значение // Экзистенциальная психология. Экзистенция.
- 55 Мэй Р. Вклад экзистенциальной терапии // Экзистенциальная психология. Экзистенция.
- 56 Мэй Р. Открытие бытия. М., 2004.
- 57 Мэй Р. Любовь и воля. М.; Киев, 1997.
- 58 Там же.
- 59 Мэй Р. Вклад экзистенциальной терапии // Экзистенциальная психология. Экзистенция.
- 60 Мэй Р. Происхождение экзистенциальной психологии // Экзистенциальная психология. Экзистенция.
- 61 Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии.
- 62 Там же.
- 63 Там же.
- 64 Нидлман Дж. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ Людвига Бинсвангера // Бинсвангер Л. Бытие в мире. Введение в экзистенциальную психиатрию.
- 65 Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.
- 66 Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2001.
- 67 Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000.
- 68 Ференци Ш. Эластичность техники психоанализа // Ференци Ш. Тело и подсознание. Снятие запретов с сексуальности. М., 2003.
- 69 Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society. Vol. 4: 1912–1918 / Ed. by H. Nunberg, F. Federn. N. Y., 1975.
- 70 Ференци Ш. Приветствие к 70-летию Зигмунда Фрейда // Ференци Ш. Тело и подсознание. Снятие запретов. М., 2003.
- 71 Лэнг Р. Расколотое «Я».

<sup>72</sup> Там же.

<sup>73</sup> Мэй Р. Вклад экзистенциальной психотерапии // Экзистенциальная психология. Экзистенция.

<sup>74</sup> Там же.

## Психоаналитическая школа М. Кляйн

<sup>1</sup> Фрейд З. Анализ фобии пятилетнего мальчика // Фрейд З. Психология бессознательного. СПб., 2002.

<sup>2</sup> Ференци Ш. Маленький петушатник // Психоанализ детской сексуальности. СПб., 1997.

<sup>3</sup> Фрейд З. Проблема дилетантского анализа // Фрейд З. Избранное. Ростов-на-Дону, 1998.

<sup>4</sup> Фрейд А. Введение в технику детского психоанализа // Фрейд А. Теория и практика детского психоанализа. Т. 1. М., 1999.

<sup>5</sup> Кляйн М. Некоторые теоретические выводы, касающиеся эмоциональной жизни ребенка // Психоанализ в развитии. Сборник переводов. Екатеринбург, 1998.

<sup>6</sup> Фрейд А. Введение в технику детского психоанализа // Фрейд А. Теория и практика детского психоанализа. Т. 1.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Кляйн М. Некоторые теоретические выводы, касающиеся эмоциональной жизни младенца // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе. М., 2001.

<sup>9</sup> Кляйн М. О наблюдении за поведением младенцев // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.

<sup>10</sup> Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.

<sup>11</sup> Кляйн М. О наблюдении за поведением младенцев // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Кляйн М. Некоторые теоретические выводы, касающиеся эмоциональной жизни младенца // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.

<sup>14</sup> Кляйн М. О теории вины и тревоги // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Кляйн М. Некоторые теоретические выводы, касающиеся эмоциональной жизни младенца // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.

<sup>17</sup> Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.



- <sup>18</sup> Кляйн М. О теории вины и тревоги // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.
- <sup>19</sup> Кляйн М. Некоторые теоретические выводы, касающиеся эмоциональной жизни младенца // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.
- <sup>20</sup> Кляйн М. О наблюдении за поведением младенцев // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.
- <sup>21</sup> Кляйн М. Скорбь и ее отношение к маниакально-депрессивным состояниям // Вестник психоанализа. 2002. № 1.
- <sup>22</sup> Кляйн М. Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. СПб., 1997.
- <sup>23</sup> Кляйн М. Некоторые теоретические выводы, касающиеся эмоциональной жизни младенца // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.
- <sup>24</sup> Кляйн М. Эдипов комплекс в свете ранних детских тревог // Эдипов комплекс и эротические сны. Клиническое применение. М., 2002.
- <sup>25</sup> Кляйн М. Некоторые теоретические выводы, касающиеся эмоциональной жизни младенца // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.
- <sup>26</sup> Райвери Дж. Общее введение // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе.

### **Психоаналитическая психология объектных отношений (М. Балинт, Д. Винникотт, Р. Фейрбейрн)**

- <sup>1</sup> Балинт М. Базисный дефект. Терапевтические аспекты регрессии. М., 2002.
- <sup>2</sup> Балинт М. Изменение терапевтических целей и техник в психоанализе // Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2000.
- <sup>3</sup> Балинт М. Базисный дефект. Терапевтические аспекты регрессии.
- <sup>4</sup> Там же.
- <sup>5</sup> Там же.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> Винникотт Д. Переходные объекты и переходные явления: исследование первого «не-я»-предмета // Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2000.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> Боулби Дж. Привязанность. М., 2003.
- <sup>10</sup> Винникотт Д. Судьба переходного объекта // Психоаналитическая хрестоматия. Классические труды. М., 2005.
- <sup>11</sup> Винникотт Д. Игра и реальность. М., 2002.
- <sup>12</sup> Винникотт Д. Использование объекта // Антология современного психоанализа. Т. 1.

- 13 Винникотт Д. Игра и реальность.
- 14 Там же.
- 15 Винникотт Д. Способность к одиночеству // Антология современного психоанализа. Т. 1.
- 16 Винникотт Д. Игра и реальность.
- 17 Там же.
- 18 Там же.
- 19 Там же.
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 Там же.
- 23 Винникотт Д. Ненависть в контрпереносе // Эра контрпереноса: Антология психоаналитических исследований (1949–1999 гг.). М., 2005.
- 24 Винникотт Д. Контрперенос // Эра контрпереноса: Антология психоаналитических исследований (1949–1999 гг.).
- 25 Балинт М. Базисный дефект. Терапевтические аспекты регрессии.
- 26 Там же.
- 27 Фрейд З. Воспоминание Леонардо да Винчи о раннем детстве // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.
- 28 Винникотт Д. Игра и реальность.
- 29 Там же.

### **Структурный психоанализ Ж. Лакана**

- 1 Русская нить. Беседа о Жаке Лакане // Психоаналитический вестник. 1999. № 1 (7). С. 21.
- 2 Schneiderman S. Jacques Lacan: The Death of an Intellectual Hero. Cambridge (Mass.), London, 1983.
- 3 Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
- 4 Там же.
- 5 Там же.
- 6 Там же.
- 7 Dean S., Thong D. Transcultural Aspects of Metapsychiatry: Focus on Shamanism in Bali // Psychiatry and Mysticism / Ed. by S. Dean. Chicago, 1975.
- 8 Леви-Строс К. Структурная антропология.
- 9 Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1976.
- 10 Foucault M. Power / Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977 / Ed. by G. Colin. Brighton, 1980.
- 11 Фуко М. Слова и вещи.
- 12 Там же.
- 13 Там же.

- <sup>14</sup> Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного. СПб., 2002.
- <sup>15</sup> Фуко М. Слова и вещи.
- <sup>16</sup> Foucault M. Power / Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977.
- <sup>17</sup> Фуко. Слова и вещи.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> Lacan J. Ecrits: A Selection. London, 1980.
- <sup>21</sup> Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Там же.
- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> Lacan J. The Four Fundamental Conceptions of Psycho-Analysis. Harmondsworth, 1979.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954). М., 1998.
- <sup>28</sup> Lacan J. The Four Fundamental Conceptions of Psycho-Analysis.
- <sup>29</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955). М., 1999.
- <sup>30</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. 5. Образование бессознательного (1957/1958). М., 2002.
- <sup>31</sup> Балинт М. Изменение терапевтических целей и техник в психоанализе // Антология современного психоанализа. М., 2000.
- <sup>32</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954).
- <sup>33</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955).
- <sup>34</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954).
- <sup>35</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955).
- <sup>36</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. 11. Четыре основные понятия психоанализа (1964). М., 2004.
- <sup>37</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955).
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954).
- <sup>40</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55).

- 41 Лакан Ж. Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954).
- 42 Там же.
- 43 Там же.
- 44 Там же.

## Психология Самости Х. Кохута

- 1 Кохут Х. Восстановление самости. М., 2002.
- 2 Там же.
- 3 Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2000.
- 4 Кохут Х. Восстановление самости.
- 5 Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа. Т. 1.
- 6 Кохут Х. Восстановление самости. М., 2002.
- 7 Там же.
- 8 Там же.
- 9 Кохут Х. Анализ самости: Систематический подход к лечению нарциссических нарушений личности. М., 2003.
- 10 Кохут Х. Восстановление самости.
- 11 Там же.
- 12 Кохут Х. Психоаналитическое лечение нарциссических расстройств личности: принципы систематического подхода // Антология современного психоанализа. Т. 1.
- 13 Кохут Х. Анализ самости: Систематический подход к лечению нарциссических нарушений личности.
- 14 Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа. Т. 1.
- 15 Кохут Х. Анализ самости.
- 16 Кохут Х. Восстановление самости.
- 17 Кохут Х. Анализ самости.
- 18 Кохут Х. Восстановление самости.
- 19 Кохут Х. Анализ самости.
- 20 Там же.
- 21 Там же.
- 22 Кохут Х. Восстановление самости.
- 23 Там же.

<sup>24</sup> Кохут Х. Анализ самости.

<sup>25</sup> Кохут Х. Восстановление самости.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Фрейд З. Проблема дилетантского анализа // Фрейд З. Избранное. Ростов-на-Дону, 1998.

<sup>29</sup> Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1995.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Кохут З. Восстановление самости.

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ БИБЛИОТЕКА

## АЛЕКСАНДРА ПОГОРЕЛЬСКОГО

План на 2006 год

### СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ»

#### **Философия в систематическом изложении**

*В. Дильтея, А. Рилья, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза,  
Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса. Пер. с нем.*

#### **Франц Brentano**

Избранные работы

#### **Пауль Натопф**

Сборник статей по философии, логике, теории культуры

#### **Мартин Хайдеггер**

Что зовется мышлением

#### **М. И. Каринский**

Избранные работы (Явление и действительность; Об истинах самоочевидных; Критический разбор новейшего периода немецкой философии (1876) и др.)

### СЕРИЯ «СОЦИОЛОГИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ»

#### **Карл Шмитт**

Избранные сочинения

#### **Р. Парк, Э. Берджесс, Р. Макензи**

Город как социологическая лаборатория

#### **Рэндалл Коллинз**

Четыре социологических традиции. Oxford University Press, 1994

**Джованни Арриги**

Долгий двадцатый век. Деньги и власть в происхождении нашей эпохи. London: Verso, 1994

**Иммануил Валлерстайн**

Миросистемный анализ: Введение. Duke University Press, 2004.

**Крэйг Калхун**

Национализм. Open University Press, 1997.

**Перри Андерсон**

Родословные Абсолютистского государства

## СЕРИЯ «ИСТОРИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ»

**Сборник «Историческая школа»**

(Савиньи «Всеобщая природа правовых источников»; Ранке «Лекции по истории, читанные баварскому королю Максимилиану»; Дройзен «Очерк истории», Тренделенбург «Определение права» и др.)

**Анналы**

Избранное в 2-х тт.

**Валерий Лейбин**

Постклассический психоанализ. Энциклопедия. В 2-х тт.

*Валерий Лейбин*

**Постклассический психоанализ**  
**Энциклопедия**  
Том 2

Редактор *А. Заиченко*  
Оформление серии *В. Коршунов*  
Верстка *С. Зиновьев*

Формат 70 × 100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная  
Усл. печ. л. 45,4. Уч.-изд. л. 36,8  
Заказ №

Издательский дом «Территория будущего»

125009, Москва, ул. Б. Дмитровка, 7/5

Отпечатано в ГУП ППП «Типография "Наука"»  
121099 Москва, Шубинский пер., 6