

К 150-летию Зигмунда Фрейда

Александр Водолагин

ПСИХОАНАЛИЗ И ПСИХОТЕРАПИЯ КАК ВИДЫ МАГИИ

Теоретик-
мифотворец

Зигмунд Фрейд (1856–1939) начинал свою карьеру как невропатолог, который впоследствии отошел от врачебной практики и занялся проблемами метапсихологии и психотерапии. Хотя его претензии на роль первооткрывателя бессознательного не основательны, его влияние как теоретика-мифотворца сектантского типа на «духовную ситуацию времени» следует признать значительным. Воздерживаясь от участия в продолжающихся сегодня спорах об эффективности психоаналитической терапии неврозов, мы рассмотрим лишь философские предпосылки фрейдизма и попытаемся определить его вклад в «историю устремленного вперед самосознания» Запада.

Поиск животного
в человеке

В первых относительно самостоятельных работах З. Фрейда – «Этюдах по истерии» (1895, в соавторстве с И. Брейером) и «Покрывающих воспоминаниях» (1899) – объектом исследования стала двусмысленная роль памяти в психической жизни личности. З. Фрейд пытался доказать, что подавленные или вытесненные в «предсознание» («временно бессознательное») младенческие воспоминания эротического характера однозначно детерминируют поведение взрослого человека, проявляясь в виде невинных «покрывающих воспоминаний» и связанных с ними симптомов психического расстройства. С известной уже древним эротической основой психики он соприкоснулся в своем студенческом анатомическом исследовании половой жизни угря-гермафродита [1]. Этот первый опыт Фрейда-«аналитика» странным образом предопределил его видение и истолкование бисексуальной природы человека. Используя терминологию Аристотеля (который, кстати, также в свое время размышлял над проблемой угря), можно сказать, что З. Фрейд в своем понимании сущности человека перенес акцент с «разумной души» на «животную душу» и занимался впоследствии анализом преимущественно животного, «вождедеющего

начала» в человеческой психике. Животное в человеке (например, волк в психоанализе Волчьего Человека – Сержа Панкеева) было истолковано им как комплекс *бессознательных сексуальных влечений*, диктату которых нечего противопоставить, кроме иллюзорных представлений человека о самом себе. Даже религия, как известно, сводилась З. Фрейдом к системе иллюзий. В этом плане он невольно стал единомышленником К. Маркса, изучавшего второй важнейший модус бытия падшего человека – «отчужденный труд». Как и К. Марксу, ему не простится «хула на Духа» – принципиальная безрелигиозность и враждебность по отношению к трансцендентному Первоистoku человеческой духовности.

Во «Введении в психоанализ» (1917) З. Фрейд заговорил как пророк грядущей сексуальной революции: «Общество не знает более страшной угрозы для своей культуры, чем высвобождение сексуальных влечений и их возврат к изначальным целям. Итак, общество не любит напоминаний об этом слабом месте в его основании, оно не заинтересовано в признании силы сексуальных влечений и в выяснении значения сексуальной жизни для каждого, больше того, из воспитательных соображений оно старается отвлечь внимание от всей этой области» [2]. Посмотрим, что скрывается за фрейдовской *фиксацией* внимания на «силе сексуальных влечений» (*либидо*) и «освободительным» пафосом его доктрины.

На первый взгляд, в своем толковании витальной основы человеческой психики З. Фрейд выступает как своего рода зооморфист: все проявления сексуальной извращенности человека приравниваются им к «естественной» извращенности животного. То, что представляется постыдным в обществе, в животном мире, с его точки зрения, является вполне нормальным. Таким образом, социальные представления о норме и патологии «противоестественны». Проводя этот мотив, З. Фрейд склоняется, например, к апологии гомосексуализма, хотя и отвергает при этом претензии извращенцев (*высших дегенератов*) на статус избранной касты, мировой элиты [3]. Еще один обманчивый ход мысли, направленной на реабилитацию извращенной сексуальности, проявился в толковании последней как «возросшей, расщепленной на свои отдельные побуждения инфантильной сексуальности» [4]. Трудно допустить, что З. Фрейд не вполне отдавал себе отчет в том, что в действительности он имел в виду, описывая «силу сексуальных влечений». Рассуждая о животно-

Пророк грядущей сексуальной революции

З. Фрейд – «зооморфист»

сти или детскости этой силы, он изредка проговаривался и прямо указывал на «сексуальную волю» [5].

Решая «загадку ошибочных действий» (оговорок, описок, забываний, затериваний, запрятываний и др.), З. Фрейд усматривал за ними «интерференцию двух намерений» [6], то есть комбинацию двух волей: «Нарушающая намерение тенденция всякий раз является противоположным намерением, нежеланием выполнить первое, и нам остается только узнать, почему оно не выражается по-другому и менее замаскировано. Но наличие противоположной воли несомненно. Иногда даже удается узнать кое-что о мотивах, вынуждающих скрывать эту противоположную волю, и всякий раз она достигает своей цели в ошибочном действии, оставаясь скрытой, потому что была бы наверняка отклонена, если бы выступила в виде открытого возражения» [7].

В приведенных рассуждениях явно проступает волюнтаристический подтекст того «динамического понимания психических явлений» [8], которое отстаивал З. Фрейд. Уверяя своих учеников и почитателей в бессознательном характере «силы сексуальных влечений», он на деле занимался мифологизацией определенным образом ориентированной воли, отказавшейся от своей сущностной свободы ради получения чувственных наслаждений. Эта «сексуальная воля», фигурирующая в его текстах под именем «либидо», известна издавна как *похоть плоти*. Никакие ссылки на бессознательное не могут утаить от нас то, что она формируется в качестве доминанты психической жизни в результате свободного выбора и самоопределения человеческого «Я», игнорирующего как «принцип реальности», так и императивы Духа, выраженные в ценностях религиозной культуры. Психоанализ и стал идеологией такого «Я», позволившего себе все, взбунтовавшегося против «репрессивной» реальности социума и духовных ограничителей культуры. «Стремление к удовольствию – либидо (Libido)... – беспрепятственно выбирает свои объекты и охотнее всего именно запретные», – говорил З. Фрейд [9]. Важнейшие проявления этого стремления – «желания мести и смерти самым близким и любимым в жизни – родителям, братьям и сестрам, супругу или супруге, собственным детям – не являются ничем необычным» [10], – утверждал он. Но ведь совершенно очевидно, что перечисленные будто бы обычные желания лишены той простоты естественных, бессознательных влечений, которая, согласно З. Фрейду, сближает человека с животным. В них, ско-

Бессознательно
влечение или
сексуально
ориентированная
воля?

рее, обнаруживается отнюдь не инфантильная, злая воля, какая-то сатанинская одержимость.

Суть нашей интерпретации фрейдизма как философско-антропологической концепции состоит в том, что декларируемая в его рамках *тираническая власть бессознательного есть в действительности модификация «падшей» воли, добровольно отказавшейся от своей первозданной свободы и религиозного задания*. Не желая признавать волю сущностной структурой человеческой психики, З. Фрейд тем не менее вынужден был описывать бессознательные влечения как некие воления. Это значит, что волюнтаризм был неявной предпосылкой его теоретизирования, о чем косвенно свидетельствовало и демонстративное дистанцирование З. Фрейда от творений А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Признавая, что «волевые побуждения могут передаваться сквозь свободное пространство другому лицу без использования известных способов сообщения словами и знаками» [11], З. Фрейд вторгнулся в область оккультных знаний.

«Привыкли мы к представлениям о телепатии, — заявлял он на своих лекциях, — с ее помощью мы можем сделать много, по крайней мере, в воображении. Ведь, как известно, нет сведений о том, как осуществляется общая воля в больших колониях насекомых. Возможно, это происходит путем подобной прямой психической передачи. Возникает предположение, что это первоначальный, архаический путь коммуникации между отдельными существами, который в процессе филогенетического развития вытесняется лучшим средством сообщения с помощью знаков, воспринимаемых органами чувств. Но более древнее средство может сохраниться, оставаясь на заднем плане, выступая на первый план при определенных условиях, например в страстно возбужденных массах. Все это еще неопределенно и полно нерешенных загадок, но гадать этого нет причин» [12]. В процитированном фрагменте бросается в глаза почти шопенгауэровская мысль об «общей воле в больших колониях насекомых» — признак расширения онтологического базиса психоанализа, претендующего на статус философской доктрины. О тайной приверженности З. Фрейда волюнтаристической традиции говорят и неслучайные для него упоминания о магии [13]. Дело в том, что его *терапевтическая практика предполагала использование колдовской, «чудодейственной силы» слова для овладения волей пациента и внушения ему стандартной психоаналитической трактовки его собственной*

Тирания
бессознательного

Колдовская сила
слова

жизни (например, захваченности «Эдиповым комплексом»). Мало того, что такого типа многомесячные расшифровки комплексов бессознательного не касались сути проблемы – *болезни воли*, они к тому же перекрывали для страждущего возможные пути духовного исцеления (через подлинную любовь, творчество или религиозное обращение).

«Превзойти Церковь и канонизировать свое учение»

Доходящая до нелепости искусственность фрейдовской схемы интерпретации невротического поведения с особой явственностью проявляется в его толкованиях произведений искусства. Так, скажем, психоаналитическое сведение мотивов поведения Гамлета к «Эдипову комплексу» совершенно упускает из виду мистико-метафизические основания его поступков, связанные с лишенным какой-либо сексуальности отношением принца к миру мертвых и формам посмертного существования души. Но З. Фрейда, как уже отмечалось, не интересовали основополагающие для человека связи с «мирами иными». Как сказал К.Г. Юнг, «Фрейд на свой лад пытался превзойти Церковь и канонизировать свое учение», которое представляло собой «поверхностный позитивизм» [14]. Он был носителем «мудрости мира сего», стремившимся к профанации всего духовного. От этого коробило даже такого единомышленника З. Фрейда, как К.Г. Юнг, ставшего после разрыва с мэтром идеологом спиритуальной версии психоанализа – аналитической психологии.

Истина и фальшь «популярной психологии» З. Фрейда

Оценивая негативный вклад З. Фрейда в историю науки, К. Ясперс обращал внимание на то, что разработанная им «популярная психология» развила в ложном направлении сформированный задолго до него «опыт психологического понимания», заблокировала «возможности воздействия на психопатологию со стороны таких выдающихся людей, как Кьеркегор и Ницше» и тем самым привела к «общему снижению духовного уровня современной психопатологии» [15].

«О психоанализе говорят как о потрясающем явлении истины в наш лживый, лицемерный век, – писал К. Ясперс. – Это верно лишь отчасти и к тому же вновь в применении к относительно низкому уровню. Психоанализ стал средством разоблачения буржуазного мира, утратившего религиозную веру и живущего согласно условностям общественного устройства, которое окончательно отказалось от религии и морали и выдвинуло «пол» на роль своего «тайного божества». Но само это разоблачение, будучи неразрывно связано с сексуальностью как неким предполагаемым абсолю-

том, не менее фальшиво, чем та действительность, против которой оно направлено» [16]. Ссылка на Ф. Ницше дает повод для предположения о том, что *культивируемое фрейдистами «тайное божество»* – это известный с древности *демон половой разнужданности Дионис*.

Истолкование как
изобличение

Отмечая, что психоанализ вызывает ощущение «проникновения за кулисы», К. Ясперс утверждал: «Истолкование в психоаналитическом смысле родственно изобличению и требует владения искусством перекрестного допроса, полицейского следствия. В психоанализе, как разновидности понимающей психологии, почти безраздельно господствует эта, по существу, чисто негативная установка на разоблачение» [17]. Поэтому психоанализ «предполагает снижение уровня требований к научности исследования», погружает нас в мир недоказуемых гипотез и спекуляций [18].

Создатель рациона-
листического

Касааясь содержания психоаналитического учения, К. Ясперс высказал следующее соображение: «Фрейд хорошо видит те результаты, к которым может привести подавление или вытеснение сексуальности; но он даже не задается вопросом о том, что может произойти с человеком вследствие подавления или вытеснения духовного начала» [19]. Критический анализ книги З. Фрейда «Тотем и табу» (1912), в которой автор развил, видимо, свою собственную детскую фантазию о ритуальном отцеубийстве в доисторические времена, привел К. Ясперса к выводу о том, что З. Фрейд создал рационалистический и психологический «миф», аналогичный всем прочим порождениям мифотворческой фантазии. «Его миф содержит в себе меньше эмпирической реальности, нежели мифы древних. Фрейдовский миф – плод очевидного современного безверия; его содержание невероятно убого и рационалистически плоско... В век безверия такой образ мышления способен заморозить кого угодно» [20]. С наибольшей легкостью фрейдистскому соблазну возвышения теории до уровня новой веры поддаются, по наблюдению К. Ясперса, психотерапевты, испытывающие острую потребность в сплочении и склонные к созданию объединений, подобных религиозным сектам: «только в составе общности они ощущают наличие некоей высшей объективной инстанции, что позволяет им считать себя носителями абсолютного знания и свысока смотреть на сторонников всех остальных сект» [21]. В действительности созданная З. Фрейдом психоаналитическая секта, конечно же, не располагала каким-либо «абсолютным знанием» и представляла

собой пародию на древние эзотерические общества. Нетерпимость ее членов к «еретикам», боязнь участвовать в рациональной критической дискуссии об основаниях психоанализа, непрекращающееся сопротивление за власть и превосходство делали невозможной *подлинную коммуникацию* и свидетельствовали об изначальной недоброкачественности организации. «Что касается самого З. Фрейда, то его личность остается скрытой; это представитель понимающей психологии, который, в противоположность другим крупным психологам, сумел, так сказать, укрыть себя от посторонних взглядов» [22].

К этой же черте З. Фрейда – смешанной с хитростью и жестокостью скрытности – привлекает внимание П. Феррис. Примечателен уже тот факт, что сам З. Фрейд ни разу не прошел через испытание психоанализом и тем самым вполне осознанно уклонился от опасности стать объектом магического манипулирования со стороны кого-либо из своих учеников или последователей. Первые же попытки К.Г. Юнга подвергнуть его психоанализу привели к разрыву и отлучению официального «наследника» мэтра. О возникшем в 1910 году сообществе психоаналитиков К.Г. Ясперс писал: «Фрейдизм стал религиозным движением, принявшим облик научной школы. ... Фрейдизм в целом – это непреложный аргумент в пользу того, что психотерапевтические секты непременно становятся заменителями религии, их учение перерождается в догму о спасении, а терапия – в искупление. Такие секты вступают в отношения неоправданной конкуренции – сначала с медицинской наукой, а затем и с гуманизмом, который, будучи укоренен в христианстве и ничего не имея общего с сектантским образом мышления, нацелен на помощь слабоумному и убогому, не обманывается насчет человека. Но и не впадает в уныние, стремится делать добро в рамках возможного и, если на то есть Божья воля, даже в рамках невозможного. Наконец, психотерапевтическое сектантство вступает в конкурирующие отношения в истинной философией, с той неподдельной серьезностью внутреннего действия, пути которой если и не указали (ибо это невозможно в принципе), то прояснили Кьеркегор и Ницше» [23]. Уже в трудах врача-мессии З. Фрейда К. Ясперс усмотрел губительную и для науки, и для философии «антиэкзистенциальную», нигилистическую основу [24], что и подвигло его на всестороннюю критику фрейдизма.

Фрейдизм –
религиозное
движение в облике
научной школы

1. *Феррис П.* Зигмунд Фрейд. Минск, 2001. С. 43.
2. *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989. С. 12.
3. *Там же.* С. 165, 193, 195.
4. *Там же.* С. 197.
5. *Там же.* С. 198.
6. *Там же.* С. 24.
7. *Там же.* С. 43.
8. *Там же.* С. 40.
9. *Там же.* С. 88.
10. *Там же.*
11. *Там же.* С. 323.
12. *Там же.* С. 333.
13. *Там же.* С. 8, 170, 174, 181, 323.
14. *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. М., 2003. С. 194, 196.
15. *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997. С. 439.
16. *Там же.*
17. *Там же.* С. 440.
18. *Там же.* С. 441.
19. *Там же.* С. 922.
20. *Там же.* С. 442.
21. *Там же.* С. 922.
22. *Там же.* С. 923.
23. *Там же.* С. 924.
24. *Там же.* С. 925.