

2025

ТОМ: 6



НОМЕР: 3



ЖУРНАЛ КЛИНИЧЕСКОГО И ПРИКЛАДНОГО ПСИХОАНАЛИЗА

**«Журнал клинического
и прикладного
психоанализа
(Journal of Clinical
and Applied
Psychoanalysis)»
Национального
исследовательского
университета
«Высшая школа
экономики»
Том VI. № 3. 2025.**

Электронный журнал
<https://psychoanalysis-journal.hse.ru>

ISSN: 2687-1475

Адрес редакции:
НИУ ВШЭ,
Кафедра психоанализа
и бизнес-консультирования
департамента психологии,
ул. Мясницкая, д. 20, каб. 410,
Москва, 101001
Тел.: +7 (495) 772 95 90
E-mail: arossokhin@hse.ru



Электронный журнал «Журнал клинического и прикладного психоанализа» издается с 2020 года. Учредителями журнала являются Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» и Андрей Владимирович Россохин (<https://www.hse.ru/staff/rossokhin>) – главный редактор.

Миссия журнала – содействие развитию психоаналитического знания во всех областях его возможного применения, создание открытой творческой площадки для встречи российских и зарубежных психоаналитиков, психоаналитически ориентированных практиков и исследователей из разных клинических и прикладных сообществ и университетов.

Основные цели журнала:

- интеграция отечественных научных, клинических и прикладных психоаналитических исследований на базе Журнала;
- знакомство читателей с ключевыми зарубежными публикациями в клиническом и прикладном психоанализе;
- создание публикационного междисциплинарного пространства, позволяющего специалистам-психоаналитикам взаимодействовать с представителями других наук;
- поддержка научных теоретических и эмпирических исследований по клиническому и прикладному психоанализу;
- содействие интеграции современного российского психоанализа в более широкий контекст мировой психоаналитической теории и практики;
- открытие новых направлений в дискуссионном психоаналитическом поле;
- знакомство с новейшими тенденциями в российской и мировой психоаналитической практике.

Доступ к электронному журналу постоянный, свободный и бесплатный по адресу: <https://psychoanalysis-journal.hse.ru>
Каждый номер содержится в едином файле (в PDF).

Требования к авторам изложены на

https://psychoanalysis-journal.hse.ru/auth_req.html

Все статьи, поступающие в редакцию, проходят анонимное рецензирование. Все материалы проходят через полный цикл редакторской обработки и корректуры. Плата за публикацию статьей не взимается.

С публикационной этикой можно ознакомиться на

<https://psychoanalysis-journal.hse.ru/etika>

Редакция

Главный редактор Россохин А.В., доктор психол. наук, профессор, титулярный член Парижского психоаналитического общества (SPP)

Заместители главного редактора:

Чершинцева М.А., кандидат культурологии

Чекункова О.В., кандидат Парижского психоаналитического общества

Карпов А.Н., кандидат философских наук

Редактор выпуска: Чершинцева М.А.

Литературный редактор, корректор: Озерская Т.Ю.

Вёрстка: Михайлова Ю.С.

**«Журнал клинического
и прикладного
психоанализа
(Journal of Clinical
and Applied
Psychoanalysis)»
Национального
исследовательского
университета
«Высшая школа
экономики»
Том VI. № 3. 2025.**

Электронный журнал
<https://psychoanalysis-journal.hse.ru>

ISSN: 2687-1475

**Журнал выходит
четыре раза в год
(поквартально).**

Учредитель и издатель:

- **Национальный
исследовательский
университет
«Высшая школа экономики»**
- **А.В. Россохин**

Издается с 2020 года



Редакционная коллегия

Клинический психоанализ:

Барюк Кларисс (Франция), Ph.D., почетный профессор психологии университета Париж-X – Нантер, титулярный член Парижского психоаналитического общества (SPP), Президент Парижского психоаналитического общества (SPP)

Евсеева М.Л. (Россия), канд. психол. наук, доцент кафедры психоанализа и бизнес-консультирования НИУ ВШЭ, член Международной Психоаналитической Ассоциации (IPA)

Дяткин Жильбер (Франция), Ph.D., титулярный член Парижского психоаналитического общества (SPP), экс-президент Парижского психоаналитического общества, директор восточно-европейского образовательного направления Парижского института психоанализа

Жибо Ален (Франция), Ph.D., титулярный член Парижского психоаналитического общества (SPP), экс-Президент Европейской федерации психоанализа (EPF), экс-Генеральный Секретарь Международной Психоаналитической Ассоциации (IPA), почетный директор Парижского центра психоанализа и психотерапии имени Э. и Ж. Кестембергов

Леви Руджеро (Бразилия), Ph.D., тренинг-аналитик Психоаналитического общества Порто-Алегре (SPPA), член Международной Психоаналитической Ассоциации (IPA), глава комитета по координации рабочих групп Международной психоаналитической ассоциации

Капсамбелис Василис (Франция), Ph.D., титулярный член Парижского психоаналитического общества (SPP), директор Парижского центра психоанализа и психотерапии имени Э. и Ж. Кестембергов, экс-генеральный директор Ассоциации психического здоровья 13 округа Парижа (AMS 13)

Майн Н.В. (Россия), канд. психол. наук, член Парижского психоаналитического общества (SPP), член Международной психоаналитической ассоциации (IPA)

Коротецкая А.И. (Россия), член Парижского психоаналитического общества (SPP), член Международной психоаналитической ассоциации (IPA), член Международной ассоциации психоаналитической психосоматики им. Пьера Марти (IPSO, Paris)

Миназье Николь (Бельгия), Ph.D., титулярный член Бельгийского психоаналитического общества, экс-Президент Бельгийского психоаналитического общества

Рибас Дени (Франция), Ph.D., титулярный член Парижского психоаналитического общества (SPP), экс-президент Парижского психоаналитического общества, экс-главный редактор «Журнала французского психоанализа» (Revue française de psychanalyse)

Ришар Франсуа (Франция), Ph.D., профессор Университета Париж-VII имени Дени Дидро, директор Центра исследований психопатологии и психоанализа Университета Париж-VII имени Дени Дидро, титулярный член Парижского психоаналитического общества (SPP)

Россохин А.В. (Россия), д. психол. наук, проф., рук. магистерских программ «Психоаналитическая психотерапия» и «Психоаналитическое бизнес-консультирование» НИУ ВШЭ, титулярный член Парижского психоаналитического общества (SPP), член Международной психоаналитической ассоциации (IPA)

Руссийон Рене (Франция), Ph.D., профессор клинической психологии и директор департамента клинической психологии Университета Люмьер Лион 2, экс-президент Лионской группы психоанализа, титулярный член Парижского психоаналитического общества (SPP)

Станкевич Т.Л. (Россия), Ст. преп. кафедры психоанализа и бизнес-консультирования НИУ ВШЭ, член Парижского психоаналитического общества (SPP), член Международной психоаналитической ассоциации (IPA)

Фусу Л.И. (Россия), канд. мед. наук, член Парижского психоаналитического общества (SPP), член Международной психоаналитической ассоциации (IPA), член Международной ассоциации психоаналитической психосоматики им. Пьера Марти (IPSO, Paris)

Шафер Жаклин (Франция), Ph.D., титулярный член Парижского психоаналитического общества, лауреат психоаналитической премии им. Мориса Буве (1987)

Чибис В.О. (Россия), Канд. мед. наук, доцент кафедры психоанализа и бизнес-консультирования НИУ ВШЭ, член Международной психоаналитической ассоциации (IPA)

Чивитарезе Джузеппе (Италия), Ph.D., обучающий аналитик и супервизор Итальянской психоаналитической ассоциации (SPI), член Международной психоаналитической ассоциации (IPA)

Эриль Ален (Франция), Ph.D., член Французской ассоциации психотерапевтов и Парижской ассоциации психоаналитического обучения и фрейдовских исследований «Espace analytique», профессор Université Paris XII, La Sorbonne (Paris III)

**«Журнал клинического
и прикладного
психоанализа
(Journal of Clinical
and Applied
Psychoanalysis)»
Национального
исследовательского
университета
«Высшая школа
экономики»
Том VI. № 3. 2025.**

Электронный журнал
<https://psychoanalysis-journal.hse.ru>

ISSN: 2687-1475

**Журнал выходит
четыре раза в год
(поквартально).**

Учредитель и издатель:

- Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
- А.В. Россохин

Издается с 2020 года



Редакционная коллегия

Прикладной психоанализ:

Анжелло Елизабет (Франция), Ph.D., профессор менеджмента международной бизнес-школы INSEAD (INSEAD) во Франции, Сингапуре и Дубае, директор-основатель Института Кетса де Вриса (KDVT), психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант

Евдокименко А.С. (Россия), канд. психол. наук, доцент кафедры психоанализа и бизнес-консультирования НИУ ВШЭ, Главный внештатный психолог ФМБА России

Кетс де Врис Манфред (Франция), Ph.D., профессор международной бизнес-школы INSEAD (INSEAD), основатель и экс-директор Центра глобального лидерства INSEAD. Психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант. Член Международной психоаналитической ассоциации (IPA). Экс-Президент и почетный член Международного общества психоаналитического исследования организаций (ISPSO).

Кранц Джеймс (США), Ph.D., профессор Йельского университета (Yale University). Управляющий директор консалтинговой компании Worklab (Нью-Йорк), экс-Президент и почетный член Международного общества психоаналитического исследования организаций (ISPSO), психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант

Кречмер Томас (Германия), Ph.D., основатель и директор Института психики (Mind Institute SE), член Международного общества психоаналитического исследования организаций, психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант

Лейкина А.С. (Россия), канд. филолог. наук, доцент кафедры психоанализа и бизнес-консультирования НИУ ВШЭ, психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант, психоаналитический психотерапевт

Лонг Сьюзан (Австралия), Ph.D., профессор менеджмента Университета RMIT в Мельбурне, экс-Президент и почетный член Международного общества психоаналитического исследования организаций (ISPSO), психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант

Мамедов Шираз (Россия), Ph.D., профессор кафедры психоанализа и бизнес-консультирования НИУ ВШЭ

Медведев В.А. (Россия, Эстония), канд. философ. наук, действительный член и глава российского отделения Международного общества прикладного психоанализа (ISAP), руководитель международного исследовательского проекта «RUSSIAN IMAGO». Директор образовательных программ Санкт-Петербургского психолого-аналитического центра

Мерски Роуз (США, Германия), Ph.D., экс-Президент Международного общества психоаналитического исследования организаций (ISPSO), международный почетный попечитель Фонда Лоренса Гордона, психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант

Морган-Джонс Ричард (Великобритания), Ph.D., член Британского психоаналитического Совета, член Совета Международного общества психоаналитического исследования организаций (ISPSO), международный почетный попечитель Фонда Лоренса Гордона, действующий супервизор и тренинг-терапевт общества British Psychotherapy Foundation, психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант, психоаналитический психотерапевт

Рафаелли Дерек (Великобритания), Ph.D., член-корреспондент Британского Психологического Общества, член Международной Общества Психоаналитического Исследования Организаций (ISPSO), член Британского психоаналитического Совета, член Совета Bayswater Institute, организатор и ведущий рабочих конференций по групповым отношениям в организациях, психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант, психоаналитический психотерапевт

Рингер Мартин (Новая Зеландия), Ph.D., профессор Edith Cowan University, член Международной Общества Психоаналитического Исследования Организаций (ISPSO), психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант, психоаналитический психотерапевт

Россохин А.В. (Россия), д. психол. н., проф., рук. магистерских программ «Психоаналитическая психотерапия» и «Психоаналитическое бизнес-консультирование» НИУ ВШЭ, титулярный член Парижского психоаналитического общества, почетный президент Ассоциации психоаналитического коучинга и бизнес-консультирования

Сиверс Бурхард (Германия), Ph.D., почетный профессор по Организационному развитию в Школе бизнеса и экономики им. Шумпетера, экс-Президент и почетный член Международного общества психоаналитического исследования организаций (ISPSO), психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант

Стрижова Е.А. (Россия), канд. психол. наук, доцент кафедры психоанализа и бизнес-консультирования НИУ ВШЭ

Таккер Саймон (Великобритания), Ph.D., проф. программы по орг. консультированию и стратегическому лидерству в Клинике Тависток, экс-исполнительный директор OPUS (Organisation for Promoting Understanding of Society and organisations within society), организатор и ведущий рабочих конференций по групповым отношениям в организациях, психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант

Уорд Грэм (Великобритания), директор программ в Глобальном Центре лидерства INSEAD, член Американской Психологической Ассоциации (APA), член Международного Общества Психоаналитического Исследования Организаций (ISPSO) и Международной Организации Клинического Коучинга (ICCO), психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант

Шенкман А.И. (Россия), Доктор экон. наук, профессор кафедры психоанализа и бизнес-консультирования НИУ ВШЭ

Хиршорн Ларри (США), Ph.D., профессор Fielding Graduate University (Саппа Барбара, Калифорния), University of Pennsylvania и Wharton School. Основатель и партнер консалтинговой компании CFAR (Нью-Йорк), экс-Президент и почетный член Международного общества психоаналитического исследования организаций (ISPSO), психодинамический Executive коуч и бизнес-консультант

Шаповалова Е.В. (Россия), ст. преп. кафедры психоанализа и бизнес-консультирования НИУ ВШЭ, управляющий партнер консалтинговой компании Subcon Business Solution, член Международного общества психоаналитического исследования организаций (ISPSO), член Совета Ассоциации психоаналитического коучинга и бизнес-консультирования (АПКБК)

**Журнал клинического
и прикладного психоанализа
Том VI
№ 3.2025**

КЛИНИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- Сальникова Д. В.**
Месть: психоаналитический взгляд 6
- Воронина О. Е., Лейкина А. С.**
Меланхолия и ее судьбы. Психоаналитический аспект 24

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ

- Кузнецов А. Е., Овсянникова А. В.**
Игра эротического переноса в психоаналитической психотерапии 38
- Коровина А. В.**
Когда смерть – это часть жизни. Работа горя как способ проживания потерь в профессиональной деятельности с онкологическими больными 60

ПРИКЛАДНОЙ ПСИХОАНАЛИЗ

ПСИХОАНАЛИЗ КИНО

- Цанава О. В.**
Концепция белого психоза А. Грина и Ж.-Л. Донне
в фильме Ж.-К. Лозона «Леоло» 76

Смирнова Ю. П.

Взаимосвязь морального нарциссизма и морального мазохизма
на примере к/ф «Сталкер» А. А. Тарковского: психоаналитический взгляд

93

ПСИХОАНАЛИЗ И КУЛЬТУРА

Стец Д. А.

Сильные женщины и исключение мужского
в посттравматических обществах

111

Серова М. М.

Тотем и табу как предвестник эдипова комплекса на примере
глубинного интервью с выходцем из одного племени долины реки Омо

119

ПСИХОАНАЛИЗ СКАЗКИ

Гладких Г. В., Утенкова А. Б., Чернощекина Д. В.

Сказка, формирующая реальность: психоаналитический
взгляд на патологию отцовской фигуры и третьего сквозь
призму истории Красной Шапочки

145

КЛИНИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Месть: психоаналитический взгляд¹

Д. В. Сальникова

Сальникова Дарья Вячеславовна – психоаналитически ориентированный психотерапевт, кандидат социологических наук, доцент общеуниверситетской кафедры высшей математики НИУ ВШЭ.

Месть является повсеместным явлением, известным с древних времен, при этом в некоторых культурах обычаи возмездия за преступления закреплены даже институционально. Несмотря на это, не так много работ разбирают желание отомстить и его динамику с психоаналитической точки зрения. В настоящей статье я предпринимаю попытку метапсихологически осмыслить и реконструировать развитие желания мести. Я предлагаю деление динамики желания мести на четыре этапа, а именно: «Я уязвленное», «Я рассказывающее», «Я карающее» и «Я испорченное». В соответствии с этим делением в статье последовательно рассмотрены предпосылки, определяющие склонность человека к мести, разобраны манифестная история желающего отомстить, последующая регрессия до архаичного всемогущего Я и легитимация наказания объекта-агрессора; кроме того, обсуждается деструктивность стойкого и интенсивного желания отомстить. В результате я показываю, что желание отомстить и его развитие близки по природе к работе меланхолии. Данное исследование может представлять интерес для психоаналитических психотерапевтов, в материале клиентов которых появляются отсылки к тематике мести, и/или тех психотерапевтов, кто столкнулся с мстью в виде негативной терапевтической реакции.

Ключевые слова: желание мести, метапсихология, агрессивные влечения, меланхолия, инкорпорация, идентификация, манифестная история, нарциссическая регрессия, параноидные и шизоидные защиты.

¹ Автор статьи выражает благодарность своему научному руководителю Коротецкой Аурелии Ивановне (психоаналитик, врач-психиатр, проректор по учебной части Института психологии и психоанализа на Чистых прудах, член SPP, член IPA, член Международной ассоциации психоаналитической психосоматики им. Пьера Марти).

*«Старинные, бродячие стремленья,
Заглохшие в культуре, от веков,
Вдруг вновь переживают пробужденье,
И дикий зверь выходит из оков...»*

Д. М. О'Хара. «Атавизм»

Нередко как в литературе, так и в повседневной жизни можно встретить выражение «инстинкт мести». Так, психолог М. Маккаллоу считает, что желание мести, равно как и способность прощать, являются инстинктами, при этом социально-культурный контекст определяет, какой инстинкт оказывается более выраженным (McCullough, 2008). В надежде, что читатели данной статьи, претендующей на применение психоаналитического подхода к исследованию, не сочтут за дурной тон отсылку к позиции социолога, упомяну также Э. Дюркгейма, назвавшего месть «инстинктом самосохранения, ожесточенным опасностью» (Дюркгейм, 1996, с. 95). Такого рода указания на инстинктивную природу мести предполагают, что желание мести с той или иной степенью интенсивности возникает при определенных обстоятельствах у каждого человека. Недаром американская писательница С. Джейкоби в книге «Дикое правосудие: эволюция мести» назвала месть, наряду с любовью и стремлением к власти, одним из ключевым мотивов героев западной литературы (Jacoby, 1983). Несмотря на то что в данной работе я отнюдь не претендую на то, чтобы подтвердить или опровергнуть, что желание мести является врожденным, считаю важным на начальном этапе работы зафиксировать если не всеобъемлющий, то широкомасштабный характер такого феномена, как месть, что подтверждает актуальность обращения к тематике мести. Сразу оговорюсь, что в рамках данного исследования меня не интересует претворение задуманного сценария мести в жизнь, фокусом этого исследования являются фантазии о мести и их развитие, что представляет интерес для психоаналитического разбора.

Нельзя не отметить парадоксальность мести, что задает проблему текущего исследования. Зарождение желания мести неразрывно связано с предвкушением триумфа над обидчиком и получения таким образом галлюцинаторного удовольствия всемогущества. У субъекта появляется фантазм наказания обидчика, в ряде случаев появляется даже несколько сценариев «расправы», один изощреннее другого. Какое-то время проигрывание таких сценариев либидинально заряжает субъект, однако в дальнейшем динамика мести приобретает деструктивный характер, а именно становится разрушительной для самого субъекта. Отдельный интерес представляет появление тематики мести в рамках психотерапевтической работы, не только если пациент рассказывает психотерапевту о своем желании отомстить кому-то, но и в случае, если месть направлена на самого психотерапевта. Возникает логичный вопрос, что стоит за этим желанием отомстить, какова его природа. Я предполагаю, что патологическое желание мести, а именно интенсивное устойчивое в долгосрочной

перспективе, является одним из проявлений плохой способности или невозможности проделать работу горя.

В рамках этой работы я предпринимаю попытку метапсихологически реконструировать динамику желания мести. В соответствии с выделенными мной этапами зарождения и последующего развития желания мести текущая статья состоит из четырех частей, а именно «Я уязвленное», «Я рассказывающее», «Я карающее», «Я испорченное». Названия этапов предложены мной в качестве лаконичного способа отражения содержания каждого из этапов. Отдельное внимание в этой статье будет уделено рассмотрению желания мести в контексте сложности или неспособности проделать работу горя.

Я уязвленное

Я предлагаю начать рассмотрение динамики мести с самого момента возникновения желания отомстить. Именно зарождение этого желания и составляет первый этап интересующего меня процесса динамики мести.

В работе «Недовольство культурой» З. Фрейд отмечает, что агрессивность является одним из влечений человека, представляющих деструктивное влечение к смерти (Фрейд, 2013). В отсутствие тормозящих психических сил агрессивное стремление обретает спонтанную природу, и человек проявляет себя как дикий зверь, беспощадный в том числе и к представителям своего же рода. З. Фрейд противопоставляет власть общества власти каждого индивида в отдельности. Во избежание произвола в социальных отношениях, угроза которого возникла бы в случае предоставления неограниченной индивидуальной свободы действий как неконтролируемого выражения желаний, каждый человек должен отчасти принести в жертву свои влечения (*Ibid*). Так зарождается культура как форма упорядочения взаимоотношений индивидов. Кроме того, культура защищает индивида от собственных влечений. Невозможность по тем или иным причинам удовлетворить неконтролируемое влечение сталкивает индивида с принципом реальности в отличие от принципа удовольствия, что доставляет страдания. Культура, в свою очередь, частично компенсирует эти страдания, к примеру, посредством предоставления пространства вариантов для сублимации – смещения объекта влечения.

Одним из наиболее ранних культурных феноменов, распространенных в первобытных обществах, является табу. В основе табу – накладываются извне, чаще всего лицами, обладающими общепризнанной властью, запрет на действие, являющееся предметом сильного желания человека. Парадокс заключается в том, что табу само по себе является источником желания, так как введение запрета соблазняет человека на нарушение этого запрета (Фрейд, 2022). Не стоит забывать об амбивалентности: с одной стороны, человек под страхом наказания соблюдает введенное ограничение, с другой – наличие табу напоминает человеку о том, что его желание запрещено, что, в свою очередь, пробуждает в человеке стремление поддаться своему желанию и, соответственно, нарушить запрет. Кроме того, тот, кто осмелился нарушить запрет, порождает в других зависть,

напоминая окружающим об их запретном желании и одновременно соблазняя их на такое же нарушение. В качестве очередного напоминания о том, что табу основывается на отказе от желания, выступает тот факт, что нарушение табу, как правило, искуплялось воздержанием – отказом от того или иного блага (*Ibid*). Таким образом, можно сказать, что такое воздержание было призвано компенсировать изначальный отказ от некоторого сильного желания, которое человек бессознательно стремится нарушить.

Я не случайно выбрала в качестве эпиграфа к данной статье строки из произведения Д. М. О'Хары «Атавизм», которые довольно точно иллюстрируют природу агрессии как одного из влечений человека. Несмотря на то что культура сдерживает влечения («*Старинные, бродячие стремленья, загложившие в культуре, от веков...*» (Лондон, 1903)) человека, они, в частности агрессия, периодически интенсивно проявляются («*...вдруг вновь переживают пробуждение, и дикий зверь выходит из оков...*» (*Ibid*)). Культура выступает ограничивающим фактором, но именно сам факт введения ограничения свидетельствует о наличии запретного желания и, как следствие, может провоцировать человека на удовлетворение этого желания. В результате введения культурных ограничений влечения вытесняются, и в таком случае либидо вытесненных влечений трансформируется в так называемый «совестливый страх» (Фрейд, 2022, с. 107): обостряется чувство вины как свидетельство наличия искушения, скрытого в бессознательном.

За нарушением запрета следует наказание, которому вменяется инструментальная роль (*Maruna et al.*, 2004) успокоения чувства вины, а также предупредительной меры против повторения ситуации подчинения табуированному желанию как самим нарушителем, так и окружающими, которым отступление от запрета напоминает об их собственном влечении. Парадоксально, но само наказание может выступать не только в качестве защиты от угрозы, но и быть способом выражения деструктивных влечений. Реализация наказания служит удовлетворением стремления садистически атаковать другой объект.

Для понимания природы желания мести стоит обратиться к работе М. Кляйн «Зависть и благодарность» (Кляйн, 1957), в которой она обсуждает различия между жадностью, ревностью и завистью. Жадность относится к деструктивной интроекции. Процесс интроекции заключается в том, что Я субъекта принимает в себя объекты внешнего мира, тем самым перенося аутоэротический интерес на другие объекты (Ференци, 2000). В данном случае действует следующая логика: в силу того что возможна любовь только к себе, необходимым условием для любви к объекту является помещение этого объекта в Я субъекта. Деструктивность такого расширения Я в контексте жадности заключается в желании субъекта ограбить объект в такой мере, что превышает не только благо объекта, но и потребность субъекта в этом благе. Если субъект испытывает ревность, то он пытается удержать благо, которым уже обладает. Зависть же, как и жадность, предполагает желание ограбить объект, обладающий привлекательным для субъекта благом. Отличие зависти от жадности и

ревности заключается в том, что зависть — одновременно и желание испортить объект, обладающий благом, а именно внести в него плохие части себя (Кляйн, 1957). Таким образом, в основе зависти — механизм проективной идентификации.

Я полагаю, что желание мести наиболее близко к зависти: в его основе — также проективная идентификация. Посредством желания наказать внешний объект субъект проецирует свою бессознательную враждебность на этот объект. Плохие части Я субъекта помещаются внутрь объекта с целью не только испортить его, но и обладать с возможностью управлять им (Кляйн, 1946). При желании отомстить враждебность, изначально направленная против Я самого субъекта, теперь проецируется на объект (позднее, наоборот, ненависть по отношению к объекту-агрессору направляется обратно на Я субъекта). Граница между объектом и субъектом стирается: теперь объект воспринимается не как самостоятельная часть внешнего мира, а как плохая часть Я субъекта.

У субъекта зарождаются фантазии о мести объекту, к которым он при патологической склонности отомстить периодически в течение длительного времени возвращается. Воспроизведение сюжета(ов) наказания означает не только получение удовольствия от садистических атак на объект, но и переживание неудовольствия от возвращения к тому, что послужило основанием для зарождения желания отомстить, в этом случае речь уже идет про садизм, направленный на себя. Такой механизм самонаказания напоминает невроз навязчивых состояний.

Согласно Х. Кохуту, основанием для желания мести выступает нарциссическая ярость, спровоцированная нарциссической травмой (Kohut, 1972). Нарциссический гнев относится к проявлениям агрессии, однако все же занимает особое место среди этих проявлений. Жажда мести наряду со стремлением восстановить справедливость, ответить на причиненные обиды во что бы то ни стало — это то, что отличает нарциссический гнев (Ibid). Как отмечал З. Фрейд, потеря любви и неудачи приводят к появлению нарциссического шрама, ущемляющего чувство собственного достоинства и приводящего к устойчивому ощущению неполноценности (Фрейд, 2018). Думаю, и в данной работе будет уместно понимать потерю широко, не только как реальную потерю любимого объекта в связи с его смертью, но и любую обнажающую уязвимость Я утрату любви, безопасности и других благ. Непереносимость чувства унижения, стыда, стремление психически пережить разрушительную потерю или предательство провоцируют появление желания отомстить (Beattie, 2005). Человек, имеющий особую предрасположенность к стыду, к примеру в результате травмирующего опыта взаимодействия с садистическими матерью и/или отцом, склонен переходить из пассивной позиции в активную. То есть он, идентифицируясь с агрессором, жаждет атаковать другого и нанести ему нарциссические травмы, которые так страшат его самого (Kohut, 1972).

И здесь, казалось бы, можно усмотреть противоречие. С одной стороны, тот факт, что работает механизм нарциссической идентификации, позволяет заключить, что более подвержены стремлению отомстить индивиды

с патологическим нарциссизмом. С другой стороны, ранее я сделала вывод о том, что механизм воспроизведения фантазий мести близок к механизму самонаказания, наблюдающегося при неврозе навязчивых состояний, характерного для людей с невротической структурой организации личности. Однако дело здесь не в разграничении пограничного функционирования личности и невротической структуры, а в том, что так же, как и при нарциссическом слиянии, невроз навязчивых состояний может строиться на идентификации с объектом. Склонность к неврозу навязчивых состояний является предпосылкой для оживления конфликта амбивалентности чувств по отношению к объекту потери, что приводит к чувству вины за свою ненависть и самоистязанию (Фрейд, 2016b).

Состояние уязвленного Я возвращает к раннему опыту взаимодействия ребенка с первичными объектами. Особую чувствительность человека к нарциссическим травмам и погружение в состояние уязвимости можно объяснить в терминах концепции У. Биона. Когда младенец наряду с завистью и ненавистью к материнской груди испытывает страх смерти, он отщепляет его и проецирует на мать. Пребывание этого страха некоторое время в материнской груди позволяет сделать это чувство приемлемым для переживания психикой ребенка, после чего младенец вновь принимает этот страх смерти внутрь, но уже не в виде исходных непереваренных бета-элементов, а переработанных в альфа-элементы. Однако не всегда мать готова принять проекцию, в таком случае альфа-функция не выполняется должным образом (Bion, 2014a). Младенцу возвращается его переживание, только уже лишенное первоначального значения – страха смерти. Ребенок реинтроецирует чувства, которым по-прежнему свойственна хаотичность, что приводит к так называемому состоянию «безымянного ужаса» (Bion, 2014b, p. 362). Потери, в том числе получение нарциссической травмы как повреждение Я, возвращают человека в состояние «безымянного ужаса», характеризующееся ощущением незащищенности и невозможности выдерживать дискомфорт и эмоциональную боль, что объясняется недостаточным контейнированием в раннем детстве.

Я рассказывающее

Как отмечает М. Кляйн в работе «Печаль и маниакально-депрессивные состояния», потери возвращают человека в состояние инфантильной депрессивной позиции (Кляйн, 1940). На депрессивной позиции младенец начинает чувствовать, что его агрессия и возникшая в результате проекция отчасти и делают объект плохим. С одной стороны, такое понимание облегчает процесс интеграции объекта, как внутреннего, так и внешнего. С другой стороны, на этой стадии развития ребенок страдает от чувства вины и напряжения вследствие осознания разрушительных последствий собственных неконтролируемых агрессивных фантазий (Кляйн, 1957). Ранняя депрессивная позиция связана с меланхолией, возникающей относительно потери объекта. Сначала ребенок печалится из-за потери груди и связанных с ней благ. Далее эдипова ситуация снова сталкивает ребенка со страхом потери хороших объектов. Так, персекуторная тревога и

страх уничтожения, связанные с внутренними орально-садистическими (то есть желание забрать у груди ее благо) и анально-садистическими (то есть желание испортить грудь, поместив в нее свои плохие части – экскременты) импульсами младенца (Кляйн, 1946), дополняются страхом утраты любимых объектов.

Впоследствии возвращение человека к ранней депрессивной позиции, спровоцированное потерями, происходящими на том или ином этапе жизни, реактивирует все обозначенные выше страхи и тревоги, включая персекуторную тревогу, являющуюся наследием параноидно-шизоидной позиции, чувство вины и печаль, ранее появляющиеся в связи с угрозой потери хороших объектов, будь то на этапе отнятия от груди или в условиях эдиповой ситуации. Желание мести, как уже было обозначено выше, провоцируется возвращением к состоянию уязвленного Я. Субъект, оказавшийся в состоянии угрозы потери или непосредственно столкнувшийся с потерей, формирует историю, повествующую, как он оказался в подобном уязвимом положении, характеризующемся повреждением и обеднением Я. Такая история реконструирует сюжеты, связанные с потерями, с которыми человек столкнулся в своем детстве. Ранее я уже сделала вывод, что стремление отомстить по своей природе близко к зависти. То есть фантазии о мести – своеобразная регрессия к защитным механизмам, характерным для параноидно-шизоидной позиции. Саму параноидно-шизоидную позицию можно рассматривать в качестве защиты от страхов и тревог депрессивной позиции, которые актуализируются в качестве реакции на потерю (Бриттон, 2006; *Joseph*, 1989). Зависть к материнской груди, в свою очередь, тесно связана с ревностью. У ребенка появляется ревность в связи с тем, что в отношениях матери и ребенка появляется третий – отец. Ребенок соперничает с отцом за материнскую грудь и мать (Кляйн, 1957). Такая триангуляция отсылает нас к ранним стадиям развития эдипова комплекса, приходящимся на период перехода к депрессивной позиции. Таким образом, сконструированная субъектом история, рассказывающая о ситуации зарождения желания отомстить и представляющая последующую эволюцию фантазий о мести, может иметь в основе сюжет параноидно-шизоидного характера, неявно содержащий отсылку к зависти ребенка по отношению к материнской груди, и сюжет депрессивного характера, неявно отсылающий к ревности в условиях соперничества в ситуации эдипова конфликта.

Кроме латентных отсылок к той или иной потере, произошедшей в раннем возрасте, история имеет манифестное содержание, то есть то содержание, которое является явным для сознательного самого субъекта и которое представляется субъектом окружающим его людям. Так в качестве второго этапа динамики желания мести появляется Я рассказывающее. Надо сказать, что у Я рассказывающего есть своя аудитория – «слушатель» этой истории. Значение наличия такой аудитории велико, так как субъекту, испытывающему желание мести, в настоящий момент нужна легитимация его желания. Аудитория выполняет функции третьего. Знакомство с историей кого-то еще – третьего – придает ценность и смысл этой истории (*LaFarge*, 2006). В ряде случаев субъект даже не говорит о

своем разрушительном стремлении нанести ответный удар, однако ожидает критику объекта-агрессора, считываемую как поддержку самого себя. Использование расщепления как защитного механизма параноидно-шизоидной позиции активизирует разделенность Я на плохую и хорошую часть, а также отношение к внешним объектам как отдельным положительным и отрицательным частям. Регрессируя и становясь беспомощным, уязвимым, субъект ожидает поддержки от внешнего объекта, бессознательно маркируя объект, оказавший ему такую поддержку, как хорошую опекающую мать. Также могут появиться фантазии о том, что слушатели истории необходимы, в случае если акт мести все-таки будет в перспективе совершен, для возможности достижения экстатического момента триумфа Я, подпитывающегося еще и внешней поддержкой.

Итак, сюжет манифестной истории построен по мотивам сюжета, описывающего появление зависти в детстве, и сюжета, в центре которого оказываются соперничество и ревность, характерные для эдиповой ситуации. Как зависть, так и ревность предполагает наличие не только субъекта, но и внешнего объекта. В случае ревности нужны как минимум два внешних объекта, так как потеря субъектом любимого объекта произошла по причине наличия объекта-соперника. Любимый родительский объект в рамках эдиповой ситуации оказывается неверным, в результате происходит расщепление этого объекта на две части, хорошую и плохую. Плохая часть идентифицируется с садистическим объектом-соперником, на нее проецируется агрессия и самого уязвленного субъекта. Хорошая часть поддерживает субъект и разрешает наказать соперника в ответ (Steiner, 1996). Как и зависть, месть предполагает желание субъекта испортить объект, вложив в него свои плохие части.

Другая перспектива для рассмотрения этой манифестной истории представлена в работах Л. Лафарж (LaFarge, 2004; LaFarge, 2006). Этот подход основан на концепции расщепленной фантазии о воображающем и воображаемом. Это фантазия о том, как внутренний мир ребенка формируется в результате взаимодействия с родителем, который, в свою очередь, пытается вообразить внутренний мир ребенка (LaFarge, 2004). Таким образом, такая фантазия включает три репрезентации, а именно ребенка, передающего свой опыт восприятия мира родителю, воображающего родителя, а также влияния, которое воображаемый родителем образ внутреннего мира ребенка имеет на последующее развитие этого внутреннего мира. Манифестная история зарождения желания мести также отсылает к фантазии о воображающем и воображаемом. Этим воображаемым является сам субъект. Внешний объект – родитель, воображающий внутренний мир ребенка, – расщепляется на хорошую и плохую часть. В контексте желания отомстить в качестве плохой части выступает объект-агрессор, повредивший Я субъекта. Одна часть воображающего родителя воспринимается как преследующая и садистическая, так как ребенок чувствует себя инкапсулированным, а именно что родитель не просто наблюдает за ним, но и поглощает его. Та же персекуторная тревога возникает относительно объекта-агрессора. В ответ у воображаемого появляется желание отомстить, то есть поменяться ролями с плохой частью воображающего

родителя, обрета всеобъемлющий контроль над ним и садистически манипулируя им. Это желание является, в частности, проекцией собственной агрессии воображаемого. Хорошая часть воображающего, наоборот, предстает в фантазиях эмпатичной, она не стремится чрезмерно контролировать субъект, поддерживает воображаемого и принимает его как хорошую, так и плохую части. В таком случае и желание наказания, испытываемое субъектом, не отвергается и получает право на существование.

У людей, страдающих злокачественным нарциссизмом, фантазия воображаемого и воображающего является хронической (*LaFarge, 2006*), что приводит к патологическому устойчивому стремлению отомстить, что отличает их от людей, у которых желание мести носит эпизодичный и краткосрочный характер. Фантазии о мести также довольно часто находят отражение в рамках психотерапевтической работы с пациентами пограничного функционирования, в частности клиентами с патологическим нарциссизмом. Дело не только в том, что пациенты приносят в терапию свою манифестную историю, описывающую атаку на них со стороны объекта-агрессора и представляющую непогрешимый образ Я субъекта, ожидая при этом поддержки их желания наказать обидчика со стороны терапевта. Кроме того, у таких пациентов в качестве негативной терапевтической реакции зарождается желание отомстить и терапевту. Пограничные пациенты имеют плохую способность к формированию отношений переноса с терапевтом. В работе с ними преобладает так называемое отреагирование переноса, то есть такие клиенты проецируют на терапевта свои чувства по отношению к той или иной расщепленной репрезентации Я или родительской фигуры (Мастерсон, 2022).

Сюжет манифестной истории, рассмотренный выше с точки зрения воображаемого и воображающего, проигрывается и в рамках терапии. Фигура терапевта выступает в роли воображающего родителя и оказывается расщепленной на плохую интрузивную часть и хорошую, эмпатичную и принимающую часть. Нарциссическим пациентам очень важно сохранить безупречный «фасад», работа же с терапевтом может угрожать раскрытием неприглядного реального Я. Сам метод свободных ассоциаций воспринимается клиентами как угроза, попытка терапевта «обнажить» пациента и контролировать его. Нет правильных и неправильных ассоциаций, и, разумеется, нет критериев, позволяющих определить корректность свободных ассоциаций или описать ассоциации в терминах «хорошая» – «плохая». В таких условиях, поддерживающих свободу выражения фантазий, человеку со злокачественным нарциссизмом сложно функционировать. Отсутствие оценки заставляет такого человека терять опору, так как свобода – это движение, выражение влечения к жизни. Нарциссический пациент не находит подтверждения своего всемогущества: он является тем самым воображаемым и страдает от персекуторной тревоги со стороны плохой интрузивной части терапевта, а следовательно, это вызывает у клиента желание поменяться с терапевтом местами и выступить садистическим воображающим родителем.

Точная интерпретация, данная терапевтом, улучшение состояния пациента очень часто провоцируют негативную терапевтическую реакцию.

Пограничных пациентов часто пугает перспектива улучшения, в результате продвижения в терапии у них возникает разочарование и желание завершить терапию (Horney, 2007). Положительная динамика состояния пациента в терапии расценивается самим пациентом как свидетельство всемогущества терапевта, что вызывает ненависть и зависть по отношению к терапевту (Кляйн, 1957), а значит, и желание отомстить, к примеру, разорвав отношения с терапевтом.

Я карающее

Надо признать, что название третьего этапа развития желания мести выглядит несколько парадоксально, потому что в логике З. Фрейда именно Сверх-Я, а не Я репрезентирует черты интроецированных родительских фигур, их строгость и склонность к наказанию (Фрейд, 2016с; Фрейд, 1924). Однако если говорить про желание мести, то речь идет о стремлении к наказанию как отражении влечений Я. Здесь я исхожу из более гибкой трактовки влечений Я с точки зрения второй теории влечений З. Фрейда, которая начала формироваться в его работе «По ту сторону принципа удовольствия»: жесткое противопоставление влечений Я и сексуальных влечений признается несостоятельным, отмечается, что влечения к самосохранению также имеют либидинозную природу (Фрейд, 2018).

Этапы динамики мести можно сопоставить с этапами болезни горя. Как уже было показано выше, нарциссическая травма оживляет вытесненные влечения. Возникновение и последующее развитие желания отомстить можно объяснить в терминах, использованных М. Торок для описания болезни горя (Торок, 1968). В случае утраты объекта запретные сексуальные желания, имеющиеся у субъекта относительно этого объекта, находят удовлетворение в галлюцинаторном регрессе. С каждым прорывом либидо и при угрозе возвращения вытесненного галлюцинаторное удовольствие, будучи подвергнутым дополнительному вытеснению, преобразуется в боль. Однако эта боль, согласно М. Торок, является носителем чудесного свойства, так как указывает на так называемый «склеп» похороненного желания (*Ibid*). Я полагаю, что аналогичный процесс разворачивается и в случае динамики желания мести. Вследствие нарциссической травмы происходит прорыв влечений в виде обрушившейся нарциссической ярости. Как и ненависть, переживаемая в случае меланхолии (Розенберг, 2018), нарциссическая ярость, будучи одним из проявлений склонности субъекта к агрессии, представляет эротизированную ненависть. Фантазии о том, как будет реализован акт мести и как ненавистный объект будет переживать это наказание, позволяют субъекту испытать садистический триумф.

Либидинальная заряженность желания мести имеет нарциссический характер, то есть речь идет о либидинальных инвестициях не внешнего объекта, а Я субъекта. Дело в том, что, несмотря на то что возникновение желания отомстить предполагает наличие объектных отношений, Я субъекта инкорпорирует объект. Здесь я намеренно говорю про инкорпорацию

как этап работы меланхолии в отличие от интроекции желаний относительно объекта как предпосылки для возможности проделать работу горя. В случае интроекции речь идет о процессе, направленном на выстраивание новых объектных отношений. Инкорпорация же предполагает, что до потери объекта между субъектом и объектом отсутствовали четкие границы, то есть имели место нарциссические объектные отношения. Я полагаю, что в основе патологического желания отомстить – именно процесс инкорпорации, так как стремление отомстить появляется с целью получения удовольствия от удержания связи с объектом. В психическом плане субъект, возвращаясь к фантазиям о наказании объекта, содержит внутри себя этот объект.

Неважно, идет ли речь о работе горя или меланхолии, и в том, в и другом случае для того, чтобы впоследствии иметь возможность перенаправить либидо на другой объект, сначала нужно гиперинвестировать потерянный объект. Как пишет З. Фрейд в работе «Печаль и меланхолия» (надо отметить, что «Горе и меланхолия» является более подходящим переводом), требуются значительные затраты времени и энергии для того, чтобы отвлечь либидо от потерянного объекта (Фрейд, 2016b). Гиперинвестиции необходимы для последующей возможности исчерпать актуальность конфликта. Появление желания отомстить также является способом гиперинвестиции. Фантазм наказания объекта с течением времени эволюционирует, обрастая новыми деталями и красочными подробностями, как обидчик будет наказан и как, в свою очередь, сам субъект испытает и насладится своим превосходством. Мне вспоминается выражение «*La vengeance se mange très-bien froide*» (Sue, 2017). Бывает, что эту фразу интерпретируют с точки зрения болезненности для обидчика, но я бы посмотрела на нее, наоборот, с точки зрения самого субъекта, задумавшего отомстить. Подача блюда в остывшем виде предполагает, что прошло уже достаточно много времени после его приготовления, что опять же можно проинтерпретировать в контексте чрезмерных инвестиций, в частности временных затрат, посвященных объекту-обидчику. Итогом проделанной работы по сверхинвестированию должно стать ослабление привязанности либидо к объекту, а значит, и желание мести будет ослаблено и потеряет актуальность. Соответствующим итогом в контексте работы меланхолии должно стать отключение объекта от инвестирования нарциссического характера, с тем чтобы обеспечить отделяемость объекта и дать возможность сформироваться новым объектным отношениям, однако построенным по тому же принципу нарциссического инвестирования.

Для того чтобы остановить инвестирование нарциссического характера, работа меланхолии использует нарциссическую регрессию как обострение слияния с объектом. Иными словами, происходит идентификация субъекта с объектом. Соответствующий этап является релевантным и в рамках динамики развития желания мести. Если желание мести чрезмерно интенсивно и захватывает субъект, то это говорит о сложности или невозможности проделать работу горя: равно как невозможно отпустить потерянный изначально неинтроецированный объект, так же невозможно восстановить и уязвленное Я. В результате снова разрастается

фальшивое Я на основе слияния Я субъекта и объекта-«обидчика». В своих фантазиях реализации мести субъект с легкостью меняется с объектом местами: теперь объект уязвлен, а субъект испытывает садистическое удовольствие. Можно сказать, что происходит идентификация с агрессором. Превращение в агрессора, который вызывал страх, позволяет избавиться от него (Бержере, 2001). И здесь мы возвращаемся к интерпретации в духе У. Биона. Если мать не принимает враждебные фантазмы ребенка, аффективность становится более скудной и ребенку приходится реинтроецировать свои переживания, лишённые прежнего смысла, но по-прежнему фрагментарные и хаотичные. Идентификация с агрессором выступает своеобразной защитой от сформировавшегося ощущения незащищенности.

В отличие от прорыва влечения в рамках болезни горя (Торок, 1968), в случае желания мести подобный прорыв эротизированной ненависти не вытесняется, так как обретает легитимацию. Происходит регресс до архаичного всемогущего карающего Я. Надо признать, Х. Кохут отмечает, что желание мести не имеет под собой рациональных оснований, так как преобладает сильная эмоциональная составляющая, а также по той причине, что у тех людей, у кого появляется подобное желание, отсутствует способность к рациональному мышлению (Kohut, 1972, p. 28). Однако в данной работе меня не интересует одномоментная реализация желания мести в результате охваченности аффектом, также вне рассмотрения – социальное одобрение. В фокусе моей работы – динамика мести в фантазиях человека, которая все-таки имеет некоторую продолжительность во времени, и эта эволюция желания мести должна иметь под собой обоснование в психическом плане. Субъект, оказавшийся в состоянии уязвимости и незащищенности вследствие потери, воспринимает мир как всеобъемлющий хаос, что на самом деле является проекцией его внутреннего хаоса. В какой-то момент боль становится непереносимой, болезненный опыт невозможно переработать, тогда субъект пытается исправить внутренний хаос вторжением во внешний мир (Newman, 2012). Тогда стирается граница между внутренним и внешним миром, и желание мести как повторение галлюцинаторного удовольствия составляет мир для субъекта. В условиях «безымянного ужаса» (Bion, 2014b) субъект оказывается беспомощным. Иными словами, есть мать не помогает переварить болезненный опыт, а отец не защищает, субъекту ничего не остается, как самому стать Отцом, а значит, и Законом (Newman, 2012). Я уязвленное надеется себя правом вершить правосудие над объектом-агрессором.

Я испорченное

Ранее я уже пришла к выводу о том, что динамика желания мести строится на механизмах нарциссического регресса и регресса к параноидным и шизоидным защитам. Посредством такой регрессии субъект пытается справиться с потерей, которую опять же стоит понимать в широком смысле, не только как потерю объекта, но и, к примеру, потерю любви, любую потерю, способную уязвить и обеднить Я субъекта. Предшествующие

рассуждения привели меня к мысли о том, что стремление отомстить ближе по природе к меланхолии, чем к работе горя. Однако остается не до конца ясным, по кому же или чему субъект проделывает работу, подобную по своей природе работе меланхолии. При меланхолии субъект чаще всего осознает факт потери, однако при этом у него нет осознания, что именно он потерял (Фрейд, 2016b). Что же происходит в рамках динамики желания мести?

Для того чтобы разобраться, восстановлю кратко логику, как развивается желание отомстить. Возникновение такого желания провоцируется появлением объекта-агрессора. В процессе эволюции желания мести субъект инкорпорирует данный враждебный объект, далее идентифицируется с ним. В результате идентификации разница между объектом и субъектом становится слаборазличимой, и субъект становится тем самым объектом-агрессором. То есть так же, как и при работе меланхолии, субъект фиксирует факт болезненного переживания и связывает его с некоторым объектом-агрессором, однако не осознает, в чем именно заключается потеря. Это объясняется тем, что чаще всего патологическое желание мести появляется у тех, кто имеет склонность нарциссически инвестировать объект, а значит, Я субъекта растворяется в слиянии. Не стоит забывать о том, что подобный механизм идентификации также имеет место при неврозе навязчивых состояний, а именно потеря запускает работу меланхолии в результате обострения конфликта амбивалентности. Если любовь к объекту может быть спасена через идентификацию по нарциссическому принципу, то ненависть к объекту – через ее обращение на себя как самонаказание (*Ibid*). То есть и в первом, и во втором случае речь идет про идентификацию. Вследствие отсутствия явной границы между объектом и субъектом думаю, не будет ошибкой сказать, что в контексте желания мести оплакиваемым объектом является сам субъект и его уязвленное Я. Возвращаясь к самонаказанию в контексте желания мести, с одной стороны, можно отметить его близость к неврозу навязчивых состояний. Однако не стоит забывать и о различии, аналогичном разграничению между меланхолией и неврозом навязчивых состояний (Фрейд, 2016с). В то время как в случае желания отомстить происходит идентификация Я субъекта с объектом-агрессором, ненависть перенаправляется от него на сам субъект, при неврозе навязчивых состояний запретные влечения остаются за пределами Я.

Желание мести оказывается в конце концов деструктивным для самого субъекта, и даже при реализованном плане отмщения он чаще всего не получает удовлетворения. И здесь я ввожу появление Я испорченного как результат патологической охваченности субъекта стремлением наказать агрессора в отместку. Субъект подозревает, что внешний объект садистически атаковал его и повредил, в результате он идентифицируется с ним, так как поглощение агрессора означает, в частности, и поглощение того, что этот атакующий агрессор забрал у субъекта. То есть у субъекта появляется надежда на восстановление своего Я. Аналогично ребенок желает овладеть родителями и контролировать их, чтобы достичь триумфа над ними. Это желание сопровождается чувством вины за свои садистические

устремления. Воспроизведение этого триумфа в фантазиях возвращает его к страху преследования и контроля со стороны собственных деструктивных внутренних объектов. Более того, поворот ненависти с утраченного объекта на себя приводит к ослаблению веры в хорошие внутренние объекты (Кляйн, 1940). Такой же механизм наблюдается и при возвращении субъекта к фантазиям о наказании объекта-агрессора в отместку. Жаждающий триумфа субъект сталкивается со своими внутренними плохими объектами. Поглощение объекта-агрессора напоминает субъекту о его собственных агрессивных влечениях. Я субъекта оказывается испорченным своими разрушительными влечениями, обращенными с объекта на себя вследствие идентификации с ним.

3. Фрейд отмечает, что опасность меланхолии заключается в том, что субъект может убить себя, если объект полностью одолел им (Фрейд, 2016b). Казалось бы, в результате нарциссической регрессии, заключающейся в слиянии с объектом, объект должен исчезнуть, будучи поглощенным Я. Однако произошло все наоборот, так как объект оказался сильнее и исчез субъект. Если быть точнее, то сильнее оказался не объект, а деструктивные влечения субъекта, последовавшие такой судьбе влечений, как обращение против собственной персоны (Фрейд, 2016a). Это приводит к захваченности Я субъекта влечением к смерти. Так и при патологическом желании мести, стойком и интенсивном, ненависть разрушает Я субъекта. В свою очередь, степень интенсивности ненависти укоренена в опыте рождения и раннего детства человека. Как считает М. Кляйн, степень выраженности деструктивных влечений зависит от комбинации факторов: внешнего опыта, к примеру трудностей, возникших при рождении, особенностей взаимодействия ребенка с матерью и конституциональных факторов, то есть врожденной силы Эго, выражающейся в способности преодолеть тревогу, боль и напряжение (Кляйн, 1957). Если такая способность выше и подкрепляется благополучным внешним опытом, то и впоследствии, когда человек, уже будучи взрослым, сталкивается с потерями, с меньшей вероятностью регрессирует к параноидным и шизоидным защитам.

Обращение ненависти на себя, происходящее в рамках динамики желания мести, является самонаказанием субъекта в результате испытываемого чувства вины за свои садистические влечения. Источником самонаказания и чувства вины является строгое садистическое Сверх-Я (Розенберг, 2018). Самонаказание, или аутосадизм, стоит отличать от мазохизма. Для того чтобы можно было говорить о мазохизме, должен быть и объект, и субъект: субъект ищет объект, проявляющий насилие и демонстрирующий свою силу по отношению к субъекту (Фрейд, 2016a). То есть мазохизм можно назвать гетеронаказанием, а именно наказанием от эдипова отца (Розенберг, 2018). В случае идентификации с объектом в рамках желания мести речь идет именно об аутосадизме, а не мазохизме, как было отмечено выше, обращении деструктивных влечений на себя. Ранее в статье уже упоминалась близость механизма желания мести и невроза навязчивых состояний. В основе невроза навязчивых состояний – также самонаказание, что согласуется с предшествующим выводом о том, что

идентификация субъекта и объекта в рамках динамики желания мести обращает садизм субъекта на самого себя.

Если мазохизм ресексуализирует эдиповы отношения, то есть вновь актуализирует эдипов комплекс, то самонаказание – наоборот, десексуализирует. Дело в том, что идентификация стирает объектные отношения. Сама совесть является результатом преодоления эдипова комплекса посредством идентификации субъекта с образом отца. Аналогично и стремление отомстить строится на десексуализации эдиповых отношений. Манифестная история желающего наказать своего обидчика довольно часто реконструирует ситуацию соперничества и ревности, однако здесь в силу нарциссической регрессии нет возвращения к сексуальным желаниям по отношению к эдипову отцу. Однако сверхинвестирование объекта посредством обращения к защитному нарциссизму позволяет позднее запустить процесс по связыванию влечений (*Ibid*). Присоединение чувства вины позволяет вновь позднее перейти к объектным отношениям. Последовательное прохождение этапов развития желания мести не гарантирует, что впоследствии у субъекта не появится подобное желание в ответ на потерю, уязвившую его Я. Скорее, наоборот, запущенная динамика желания мести говорит о сложностях или неспособности проделать работу горя после столкновения с потерей. Чувство вины превращает садистические склонности в мазохизм, поэтому субъект рано или поздно вновь найдет объект, с которым проиграет мазохистические отношения, где внешний объект доминирует и проявляет свою силу по отношению к уязвимому субъекту, что приводит к потере, которая, в свою очередь, в очередной раз может зародить желание мести и его последующее развитие.

Если бы можно было говорить о работе мести, по аналогии с работой меланхолии или работой горя, то я бы сказала, что данная работа – последовательное развитие желания мести с последующим его ослаблением – проводится с целью, чтобы текущую потерю было легче пережить. В краткосрочной перспективе желание мести позволяет легче справиться с болезненным опытом потери и удерживает от «падения» в депрессивное состояние. Однако, к сожалению, прожитый опыт, связанный с желанием мести, не позволяет выйти из порочного круга: велика вероятность, что впоследствии субъект снова найдет объект, в отношениях с которым в очередной раз столкнется с некоторой потерей, в том числе нарциссической раной, а реакцией на эту потерю может быть то же в начале либидинально заряжающее, а затем деструктивное желание отомстить. И в случае патологического желания мести уже не «тень объекта падает на Я», по меткому выражению З. Фрейда (Фрейд, 2016b, с. 161), а я бы сказала, что Я субъекта погружается во тьму, надежда на выход из которой может появиться в рамках психотерапевтической работы, способной запустить работу горя.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бержере Ж.* Психоаналитическая патопсихология: теория и клиника. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2001. 400 с.
2. *Бриттон Р.* До и после депрессивной позиции, $Ps(n) \rightarrow D(n) \rightarrow Ps(n+1)$. 2006. [Электронный ресурс]. URL: <https://psyjournal.ru/articles/do-i-posle-depressivnoy-rozicii-psn-dn-psn1> (дата обращения: 15.04.2023).
3. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996. 432 с.
4. *Кляйн М.* Зависть и благодарность. 1957 [Электронный ресурс]. URL: <https://psychol.pro/ru/articles-and-books/39-klasika-psichoanaliza/106-klein-zavist-i-blagodarnost> (дата обращения: 25.01.2023).
5. *Кляйн М.* Заметки о некоторых шизоидных механизмах. 1946 [Электронный ресурс]. URL: <https://psychoanalysis.by/2018/01/19/klein/> (дата обращения: 19.02.2023).
6. *Кляйн М.* Печаль и маниакально-депрессивные состояния. 1940 [Электронный ресурс]. URL: https://www.psychol-ok.ru/lib/klein/pimds/pimds_01.html (дата обращения: 02.03.2023).
7. *Лондон Д.* Зов предков. 1903 [Электронный ресурс]. URL: <https://онлайн-читать.рф/лондон-зов-предков/> (дата обращения: 14.03.2023).
8. *Мастерсон Д.* Поиск реального Я. Личностные расстройства нашего времени. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2022. 296 с.
9. *Розенберг Б.* Мазохизм смерти и мазохизм жизни. М.: Когито-Центр, 2018. 212 с.
10. *Торок М.* Работа горя. Болезнь траура и фантазм чудесного трупа, 1968 [Электронный ресурс]. URL: https://psychoanalysis.by/2019/05/24/статья-марья-торок-работа-горя-болезнь-/?fbclid=IwAR2Q7G6KUaR_HbCC12XcN7z04mmBYheVv5F-M3WcSggtV3a49AqnKoGMWXk (дата обращения: 13.04.2023).
11. *Ференци Ш.* Теория и практика психоанализа. М.: ПЕР СЭ, СПб.: Университетская книга, 2000. 320 с.
12. *Фрейд З.* Влечения и их судьбы. Хрестоматия: в 3 т. Т. 1: Основные понятия, теории и методы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2016(a). С. 41–72.
13. *Фрейд З.* Недовольство культурой. Харьков: Фолио, 2013. 220 с.
14. *Фрейд З.* Печаль и меланхолия. Хрестоматия: в 3 т. Т. 1: Основные понятия, теории и методы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2016(b). С. 149–170.
15. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия. Ижевск: Ergo, 2018. 120 с.
16. *Фрейд З.* Тотем и табу. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022. 320 с.
17. *Фрейд З.* Экономическая проблема мазохизма. 1924 [Электронный ресурс]. URL: <https://psychoanalysis.pro/934/freud-ekonomicheskaya-problema-mazohizma> (дата обращения: 13.04.2023).
18. *Фрейд З.* Я и Оно. Хрестоматия: в 3 т. Т. 1: Основные понятия, теории и методы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2016(c). С. 235–296.
19. *Beattie H.* (2005) Revenge. Journal of the American Psychoanalytic Association, 53(2), 513–524.

20. *Bion W.* (2014(a)) A theory of thinking, in C. Mawson (Ed.) The Complete Works of W.R. Bion Volume VI (pp. 153 – 161), London: Karnac Books.
21. *Bion W.* (2014(b)) Learning from experience, in C. Mawson (Ed.) The Complete Works of W. R. Bion Volume IV (pp. 247–365), London: Karnac Books.
22. *Horney K.* (2007) The problem of the negative therapeutic reaction. The Psychoanalytic Quarterly, 76(1), 27–42.
23. *Jacoby S.* (1983) Wild Justice: The Evolution of Revenge. N.Y.: Harper & Row.
24. *Kohut H.* (1972) Thoughts on narcissism & narcissistic rage. The Psychoanalytic Study of the Child, 27(1), 360–400.
25. *Joseph B.* (1989) The patient who is difficult to reach, in M. Feldman, E. B. Spillius (Eds) Psychic Equilibrium and Psychic Change. London: Routledge. P. 75–87.
26. *LaFarge L.* (2004) The imager and the imagined. The Psychoanalytic Quarterly, 73(3), 591–625.
27. *LaFarge L.* (2006) The wish for revenge. The Psychoanalytic Quarterly, 75(2), 447–475.
28. *Maruna S., Matravers A., King A.* (2004) Disowning our shadow: a psychoanalytic approach to understanding punitive public attitudes. Deviant Behavior, 25(3), 277–299.
29. *McCullough M.* (2008) Beyond Revenge: The Evolution of the Forgiveness Instinct. San Francisco: Jossey-Bass, A WileyImprint.
30. *Newman Y.* (2012) On revenge. Psychoanalysis, Culture & Society, 17(1), 1–15.
31. *Steiner J.* (1996) Revenge and resentment in the “Oedipus situation”. International Journal of Psychoanalysis, 77(3), 433–443.
32. *Sue E.* (2017) Mathilde: mémoires d’une jeune femme. [Ressource électronique]. Disponible sur: <https://www.litres.ru/book/ezhen-su/mathilde-25476527/> [20 avril 2023]

Revenge: A Psychoanalytic Perspective

D. V. Salnikova

Salnikova Daria V., psychoanalytically oriented psychotherapist, PhD (Sociology), Associate Professor, Department of Higher Mathematics (National Research University Higher School of Economics).

Revenge is a ubiquitous phenomenon known since ancient times, while in some cultures, retribution practices are even institutionalized. Despite this, there are not so many papers studying the wish for revenge and its dynamics from a psychoanalytic point of view. In this article, I make an attempt to understand and reconstruct the development of the wish for revenge at the metapsychological level. I have divided the dynamics of the wish for revenge into 4 stages, namely, “Ego injured”, “Ego telling stories”, “Ego punitive” and “Ego spoiled”. In line with this division, the article consistently examines the prerequisites that determine a person's propensity for revenge, analyzes the manifest story of a person who craves revenge, the subsequent regression to the archaic omnipotent Ego and legitimization of the punishment of the aggressor object. In addition to this, the destructiveness of a persistent and intense desire for revenge is discussed. As a result, I demonstrate that by its nature, the wish for revenge is similar to the work of melancholy. This study may be of interest to psychoanalytic psychotherapists, whose clients' material refers to the topic of revenge, and / or those psychotherapists who have experienced revenge as a negative therapeutic reaction.

Keywords: wish for revenge, metapsychology, aggressive drive, melancholy, incorporation, identification, manifest story, narcissistic regression, regression to paranoid and schizoid defenses.

Меланхолия и ее судьбы. Психоаналитический аспект

О. Е. Воронина, А. С. Лейкина

Воронина Ольга Евгеньевна – клинический психолог, психоаналитический психотерапевт.

Лейкина Ася Семеновна – доцент кафедры психоанализа и бизнес-консультирования НИУ ВШЭ, кандидат филологических наук, психоаналитический психотерапевт, клинический психолог, сертифицированный мастер-супервизор Ассоциации психоаналитического коучинга и бизнес-консультирования.

Современные исследователи определяют меланхолию как болезнь века, принимающую характер, близкий к пандемии. Переживание потери связано с самими условиями человеческого существования, это та цена, которую приходится платить за привязанность к любимым объектам. «Забвение служит жизни», – пишет А. Грин (Грин, 2023). При меланхолии же горе становится нескончаемым и неутешным. Развязывание любви и ненависти приводит к тому, что агрессия, деструктивность начинают превалировать – меланхолия превращается в «чистую культуру влечения к смерти».

Рассмотрение меланхолии как феномена XXI века, явления деструктивности, определяет актуальность данного исследования. В статье рассмотрены классические и современные психоаналитические представления о меланхолии и ее судьбах и приведены клинические случаи в качестве иллюстрации. Основное размышление исследования заключается в том, что у меланхолии могут быть разные судьбы. Если работа меланхолии недоступна, возможны другие решения: работа ипохондрии, поведенческое решение и работа соматизации.

Ключевые слова: меланхолия, чистая культура влечения к смерти, судьбы меланхолии.

«Слезы людские непреходящи», – пишет С. Беккет (Беккет, 2015). Меланхолия неотделима от самого существования человека. В античное время ее понимали как болезненное состояние, нечто среднее между гениальностью и безумием. В Средние века ее считали моральной аномалией. В эпоху Ренессанса и романтизма меланхолия возводится в ранг экзистенциальной драмы. С XIX века она рассматривается через призму биологизаторского подхода и постепенно растворяется в различных медицинских диагнозах, ее заменяет депрессия. На протяжении всей истории меланхолии исследователи не переставали искать ее патогенетический фактор. Каждый новый медикамент (эфир, хлороформ, гашиш, морфин, собачья сыворотка, яичковая вытяжка, кокаин и т. д., впрочем, как и серотонин сегодня) возрождал надежду на излечение, но сменялся почти полным разочарованием. Приходилось смириться с тем, что найдено всего лишь еще одно вспомогательное средство. В конце XIX века Э. Крепелин, относя маниакально-депрессивный психоз к эндогенным расстройствам, пишет, что не существует его каузального лечения (Старобинский, 2022). И только с З. Фрейда этиология меланхолии начинает рассматриваться в психической сфере.

В письме к В. Флиссу Фрейд размышляет о том, что переживание меланхолии можно объяснить «потерей либидо» или «оскудением влечения» (Masson, 1985). Спустя более чем 20 лет, в 1917 году, публикуется его работа «Горе и меланхолия», которая становится базисом развития психоаналитической теории меланхолии. З. Фрейд и К. Абрахам начинают рассматривать меланхолию как реакцию на бессознательную утрату.

Причины развития меланхолии Фрейд видит в чрезмерной фиксации либидо на потерянном объекте и нарциссическом способе его инвестирования. И тогда потеря объекта – потеря субъекта. В результате нарциссической идентификации субъекта с потерянным объектом конфликт амбивалентности протекает в бессознательном в рамках нарциссического и объектного либидо (в либидо преобладает отношение ненависти). Главным патогенным фактором меланхолии К. Абрахам считает вытесненную ненависть к матери (Абрахам, 1914). Меланхолия взрослого человека имеет корни в инфантильной депрессии, ее точки фиксации – орально-садистическая или ранняя анальная стадии (Абрахам, 2007, 2009). М. Кляйн развивает идеи Абрахама в более широкое представление о шизо-параноидной и депрессивной позициях (Кляйн, 2007, 2009). Меланхолик не может пройти депрессивную позицию и разрешить эдипов конфликт, соответственно, развитие его влечений не завершено.

Признание Фрейдом деструктивных влечений приводит к пониманию меланхолии как «чистой культуры смерти». Он пишет об этом в «Я и Оно» в 1923 году (Фрейд, 2020). Влечения к смерти освобождаются от связи с влечениями к жизни, и это придает им невероятно разрушительную силу. Обсуждение меланхолии неизбежно смещается в поле бесчисленных бессознательных поединков между любовью и ненавистью, между влечениями к смерти и влечениями к жизни. Здесь ненависть, влечения разрушительности и саморазрушительности превалируют. Основанием для регрессии либидо в Я становится необходимость сохранения любви, жизни

как таковой, так как она, подверженная влияниям потери, оказывается под угрозой несуществования. Тогда главный вопрос, который должна решить меланхолия, – это связывание экстремального разъединения влечений, избытка разрушительности.

В работе 1924 года «Экономическая проблема мазохизма» Фрейд рассматривает феномен садизма-мазохизма как пример соединения влечений к жизни с влечениями к смерти. Он предполагает, что все психические явления состоят из такого сплава (в самых разных соотношениях) (Фрейд, 2020). Этот сплав влечений Фрейд называет первичным или эрогенным мазохизмом. По своему природному назначению первичный мазохизм является единственной силой влечения, которая препятствует удовлетворению влечений к смерти. Существование и сохранность психической организации отныне будет зависеть от эрогенного мазохизма – «хранителя жизни» или «мазохизма жизни».

Современные исследователи развивают и дополняют классические представления о меланхолии. М. Торок и Н. Абрахам пишут, что при «болезни горя» процесс интроекции влечений не завершен. Происходит застревание на этапе инкорпорации. Фантазм инкорпорации – увековечить запретное желание, сделать из него внутриспсихическую тайну. Неассимилированная часть влечений закрепляется в имago и проецируется на внешние объекты. Теперь Я зависит от объектов – хранителей надежды: желания, которые были запрещены, однажды реализуются. Такие объекты никогда не должны умереть. Психика горящего становится склепом, в котором живет потерянный объект. «Болезнь горя» становится продолжительной и никогда не заканчивается (*Abraham, Torok, 2009*). П.-К. Ракамье предполагает наличие врожденной психической способности справляться с горем, развитие которой зависит от первичного окружения. «Первичное горе» – это процесс второго рождения, проходящий в психике ребенка в его взаимодействиях с матерью (*Racamier, 2016*). Нарушение процесса прохождения первичного горя ведет к различным решениям меланхолии: «классические» приступы меланхолии, экспульсия вовне (различные варианты психического, физического или эмоционального истощения) или в тело, запуская психосоматику. Ракамье пишет о депрессии как об абортированном горе. Происходит массивное обеднение психики: она «рассеивается» или «застывает». В дополнение к маниакальной защите от депрессии Ракамье вводит защиту, называемую «токсикомания объекта», когда объекты используются как наркотические вещества. Защиты против депрессии могут формировать также патологические комплексы и системы, такие как фетишизм, искажение реальности, диссоциация, паранойя. П. Федида говорит об организующей и структурирующей функции меланхолии, напоминая, что депрессивная позиция – это не патология, а необходимая фаза, в которой происходит динамическая реорганизация репрезентаций (*Fédida, Lecourt, 2020*). Фрейд предостерегает аналитиков быть осторожнее с «*furore sanandi*» (ярым стремлением исцелять). Депрессивное состояние – это творческий акт, для которого нужно время. Ю. Кристева пишет, что печаль меланхолика воссоздает аффективную спаянность его Я. Поэтому вербализация

им своего аффекта (в терапии или в творчестве) заполняет его пустоту и предохраняет как от психоза, так и от самоубийства. Эротизация страдания – защита от влечений к смерти. Первичная идентификация не с потерянным объектом, а с некоей третьей инстанцией – «отцом из личной предыстории» – может быть средством, которое позволит ему завершить траур по своей вещи и вступить в универсум знаков и творчества. Однако важно, чтобы этот отец смог обеспечить роль эдипова отца в символическом законе, только тогда «абстрактные и произвольные знаки коммуникации могут связаться с аффективным смыслом доисторических identifications, а мертвый язык депрессивного человека получить потенциал приобретения живого смысла в связи с другими людьми» (Кристева, 2016, с. 33). Ж. Шассге-Смиржель размышляет о бессознательном чувстве вины (Шассге-Смиржель, 2005). При меланхолии оно достигает исключительной силы и становится невыносимым для субъекта. И тогда болезнь может стать способом ее удовлетворения. В «Экономической проблеме мазохизма» Фрейд пишет: «...удовлетворение этого бессознательного чувства вины, возможно, составляет огромную часть выгоды от болезни... суммы сил, которые противятся выздоровлению и не хотят отказываться от болезни...» (Фрейд, 2020, с. 310). Длительная проработка бессознательного чувства вины, которое не смогло быть интегрировано, способствует смягчению конфликта амбивалентности, укреплению первичного мазохизма и Сверх-Я и постепенному выходу из меланхолии. А. Грин размышляет о неразрывной связи влечения и объекта. Объект становится условием сплетения влечений. Возможно, именно мать отвечает за качество первичного связывания влечений у ребенка – формирования крепкого ядра эрогенного мазохизма. Неадекватная забота матери приводит к дезорганизирующей психику работе негатива, к дефициту нарциссизма жизни, к преобладанию процессов дезобъектализации и, соответственно, к развитию влечений ребенка по таким экономическим путям, среди которых доминирующее место занимают поведение и соматизация. Грин описывает первичную депрессию, комплекс мертвой матери, белый психоз (Грин, 2020, 2023; *Green*, 1990). П. Марти, так же как и А. Грин, видит в психосоматических патологиях разделенный между сомой и реальностью психизм и размышляет о том, что психический аппарат выполняет функцию управления постоянно возникающими травматичными переживаниями. Если психика не справляется, возбуждение находит непсихические пути разрядки – через поведение или тело. Марти описывает психосоматический парадокс, когда соматическая болезнь может выполнять функцию самосохранения субъекта и привести его к реконструкции. То есть психосоматический факт можно рассматривать как результат «игры» влечений – дезорганизации и реорганизации. Процесс дезорганизации Марти можно сопоставить с процессом дезобъектализации Грина. Марти вводит понятие эссенциальной депрессии, проявляющейся в негативе депрессивных симптомов (*Marty*, 1976, 1980, 1990). К. Делурмель объединяет под первичной депрессией все остальные (как ее режимы): эссенциальная депрессия, белый психоз, комплекс мертвой матери, депрессия при «классической» меланхолии. Каждая из

них характеризуется двойным движением – дезорганизацией и реорганизацией. И то, что их дифференцирует, – это модальности дезорганизации (*Delourmel, 2023*).

При меланхолии потеря объекта провоцирует и запускает еще большее разъединение влечений. Происходит прогрессивный отказ от объектного мира, расцветает нарциссизм смерти и смертоносный, даже смертельный мазохизм. В «Экономической проблеме мазохизма» Фрейд описывает пути защиты психики от влечения к смерти. Большую часть влечения к смерти либидо переносит на внешние объекты (садизм, жажда власти и т. п.). Другая часть влечения к смерти связывается внутри организма с помощью либидинального совозбуждения. Оставшаяся часть несвязанного влечения к смерти идет на укрепление эрогенного мазохизма и Сверх-Я.

Вслед за Фрейдом мы можем определить следующие судьбы меланхолии.

Работа меланхолии – психическое, или мазохистическое, решение, заключающиеся в либидинальном связывании внутренней разрушительности (Розенберг, 2018). Мы можем предположить, что, если недостаточно нарциссического либидо и эрогенного мазохизма для психической проработки внутреннего конфликта, возможны другие решения – работа ипохондрии, поведенческий путь или работа соматизации.

Следующая судьба меланхолии – это работа ипохондрии. М. Айзенштайн и А. Жибо, описывая работу ипохондрии, отмечают, что, с одной стороны, тело – необходимое условие и источник психической реальности, с другой – оно относится к внешнему миру и становится уникальным местом для разрешения конфликта между субъектом и объектом и между различными психическими инстанциями (Айзенштайн, Жибо, 2005).

При поведенческом решении меланхолии внутренняя разрушительность, с которой невозможно совладать психически, эвакуируется во вне в попытке устранить травмирующие следы и восполнить недостаток контейнирующих репрезентаций за счет использования антивозбуждающего действия влечений к смерти (*Fain et al., 1974; Duparc, 2007/8; Швек, 2016*).

Работа соматизации – соматическое решение, когда тело принимает на себя дезорганизованный психизм и предлагает себя как новую возможность реобъектализации. Это решение похоже на «психическую аутоампутацию», процесс дезобъектализации, поддержанный влечениями к смерти. Это крайняя попытка защитить целостность Я от влечений к смерти (Смаджа, 2014).

Вернемся к психическому решению меланхолии. Б. Розенберг рассматривает работу меланхолии. При меланхолии интроекция-идентификация может стать переходным полем (вместо предсознательного), где может быть проработан конфликт амбивалентности и осуществлен переход к объектному инвестированию. Теперь между Я, идентифицированным с объектом, и Идеалом Я разыгрываются былые взаимодействия. Идеалу Я предоставлена главная роль при разрушении объекта обесцениванием, и Сверх-Я в этом участвует не меньше, обвиняя его в том, что он представлялся ранее как имеющий ценность. Меланхолик проживает ненависть

к объекту как эротизированную ненависть, связанную хотя бы частично с либидинальным (нарциссическим) инвестированием того же объекта, что показывает, что эта ненависть может переживаться в форме садизма. Становится явным, что садизм при приступе меланхолии является аутосадизмом: объект отвергнут и заменяется собственной персоной. Чем, если не мазохизмом, могут быть эти самоистязания, которые, несомненно, приносят удовольствие? Работу меланхолии можно считать завершенной лишь при достижении отделения от потерянного объекта и встрече с новым объектом. Это возможно при условии, что интроекция развивается и трансформируется в идентификацию и переживается чувство вины по отношению к потерянному объекту. В работе «Ребенка бьют» Фрейд пишет, что именно чувство вины трансформирует аутосадизм в мазохизм (Фрейд, 2019). Для работы меланхолии требуется значительное количество нарциссического либидо, чрезмерный расход которого является большой опасностью для Я. Розенберг отмечает, что среди меланхоликов есть люди, неспособные к «меланхолическому приступу» и, соответственно, к работе меланхолии. И это становится причиной, из-за которой их глубинные нарушения приводят к симптомам немеланхолического регистра. Сложность мазохистического решения можно объяснить незавершенностью развития влечений в психической организации субъектов с меланхолической проблематикой. В работе «Влечения и их судьбы» 1915 года Фрейд относит двойной оборот влечений к нарциссической фазе развития либидо (Фрейд, 2020). Незавершенность развития влечений идет, таким образом, рука об руку с незавершенностью нарциссизма. Недостаточность «первичной материнской заботы» лишает их вектора, необходимого для создания нарциссизма.

Обратимся к клиническому случаю для иллюстрации работы меланхолии. Случай Саши демонстрирует работу меланхолии. Саша так описывает свою меланхолию: она постоянно в печали, как будто неполноценна, ее с кем-то разлучили, она не знает, кого именно потеряла, – ее жизнь протекает впосилы, ей нужен Он, чтобы жить. Саша со слепой ненавистью относится к себе. Она говорит: и вот остается, как В. Вульф, броситься в море – и с концами. С отъездом из родительского дома Саша перестает верить в свою уникальность, «происходит встреча с реальностью» – она не нужна, никто ее не любит и не замечает. В ее семье стерты границы между поколениями, произошла инверсия позиций, ролей. П.-К. Ракамье пишет о таком случае, что мать и дочь – есть весь мир и никто другой им не нужен. Вместе они игнорируют горе, кастрацию и Эдипа (*Racamier*, 2021). Ее все больше волнует тема эскапизма – растворения, исчезновения в чем-то, слияния с материнской Вселенной. С другой стороны, от отца идут двойные послания – он ее перевозбуждает и одновременно обесценивает ее и весь женский род. Саша живет в постоянном состоянии амбивалентности, и расщепление становится ее основной защитой. С подросткового возраста у нее есть второе имя и фамилия, которые она использует в кругу друзей. С этой фамилией у нее все идеально, а с фамилией отца она несвободна – «слуга». Идеал Я Саши – мегаломаническая всемогущая инстанция, требования которой никогда не заканчиваются.

Она живет в логике отчаяния: вместо поиска удовольствия – поиск неудовольствия. Мазохизм смерти красной линией проходит через ее жизнь. Саша начинает писать повесть о подругах, настолько близких, что они воспринимают друг друга так, как если бы они были близнецами. Основная ее мысль – через любовь к подруге можно полюбить себя и стать целостным человеком. Она говорит, что работа над повестью помогает ей лучше понимать происходящее с ней. Саша пытается посредством сублимации перевести на символический язык свои внутренние конфликты, чтобы присвоить личную историю (*Duparc*, 2017). Розенберг пишет, что пройдет немало времени, пока станет возможной отделяемость от потерянного объекта, снижение его нарциссически идеализирующего инвестирования и наконец переход от садизма с его разъединением влечений к мазохизму (новому их связыванию) и, соответственно, к работе горя.

Перейдем к следующей судьбе меланхолии – работе ипохондрии. Начиная с Гиппократов и вплоть до основоположника французской психиатрии Ф. Пинеля ипохондрию объединяли с меланхолией (*Pinel*, 1809). В оглавлении знаменитого учебника по психиатрии А. Эйя 1960 года ипохондрия помещена в раздел, посвященный меланхолии (Майти, 2021). А. Грин пишет, что ипохондрию следует рассматривать как проекцию в тело потерянного объекта. «Ипохондрический объект выделяется на теле корпоральным либидо из психических инвестиций, предназначенных Я. Тело принимает роль внешнего мира, позволяя тем самым сформировать психическое инвестирование. Он представляет собой негатив аутоэротизма, место разрыва негативной галлюцинации образа матери... восстанавливая... присутствие объекта, отсутствие которого означало, что объект находится вне ребенка» (Грин, 2023, с. 146). В работе «О введении понятия "нарцизм"» 1914 года Фрейд рассматривает ипохондрию как объект противоречия между нарциссическим и объектным либидо (Фрейд, 2020). Соматическое заболевание и ипохондрия становятся двумя путями отвода либидо в Я. Выдвигается гипотеза о застое либидо в Я, который становится источником неудовольствия. В работе «Влечения и их судьбы» Фрейд вводит определение влечения как соматического возбуждения, находящего свое выражение в психических представлениях (Фрейд, 2020). Это позволяет понять связь между сомой и психикой в процессе создания образа тела. В этом процессе главную роль играет боль. Образ тела складывается в процессе взаимодействия матери и ребенка. Если качество материнской функции «недостаточно хорошее», любой уход матери приносит боль ребенку. И тогда вместо эрогенного мазохизма происходит гиперинвестиция боли, которая способствует запуску развития по ипохондрическому типу. У. Майти говорит о «территории ипохондрии» – глубокая, архаическая, шизо-параноидная тревога у ребенка, нарциссические травмы и аффективная недостаточность в отношениях с матерью (Майти, 2021). Вследствие регресса либидо Я сталкивается с несвязанным возбуждением, что приводит к переживанию «автоматического травматического страха». Подобное представление можно распространить и на ипохондрический страх, пишут М. Айзенштайн и А. Жибо. Ипохондрия выполняет функцию сигнальной тревоги и

защищает от более серьезных регрессий: смертоносной разрядки возбуждения при меланхолическом приступе, параноидального бреда, самоуспокаивающего поведения и соматизаций (*Duparc, 2017*). Айзенштайн и Жибо вводят понятие работы ипохондрии и пишут об ипохондрии переноса, при которой происходит выход объекта из тела пациента и проецирование его на аналитика, что позволяет, как пишет Фрейд, говорить о возможности реорганизации в ходе лечения, поскольку переход от физической боли к душевной боли соответствует переходу от нарциссического катексиса к объектному.

Рассмотрим другую судьбу меланхолии – поведенческое решение. В данной статье оно представлено современными исследователями Парижской школы психосоматики Ж. Швеком и Ф. Дюпарком. По П. Марти, существует «первичная мозаика» соматических и психических функций, формирующая первоначальное бессознательное, в котором нет исходной организации и программы. По ходу развития ребенка мать опосредует организацию его жизненных функций, за счет чего происходит формирование его психосоматического функционального единства. От матери зависит формирование точек фиксации у ребенка, которые в кризисной ситуации будут обеспечивать реорганизацию процесса психосоматического регресса (*Marty, 1976, 1980*). Ж. Швек следует теории Марти. Провал построения этих площадок либидо приводит к тому, что мать дисквалифицируется как объект и появляются самоуспокоительные приемы. Субъект предается любому виду изнуряющей активности как способу замены фантазматической деятельности. Способу добиться спокойствия, но не удовлетворения. Первичный мазохизм в данном случае не сконструирован в должной мере, невозможно получать удовольствие при некотором неудовольствии. Это вписывается в положение, которое развивали Д. Брауншвейг и М. Фэн в теории материнского укачивания (*Braunschweig, Fain, 1975*). Укачивание может приводить к пассивному эротическому удовольствию и, соответственно, к развитию фантазматических способностей ребенка – открытию психического пути через удовлетворение, к реверси. Но также может быть механическая стимуляция для снижения возбуждения. При этом удовольствие не получается никак иначе, чем через истощение. А оно не способствует выработке психического решения. Здесь не хватает связывания влечений, которое могло бы привести к мазохистскому измерению, но присутствует синдром повторения изначального травматического состояния. Репрезентация успокаивающей матери, которая позволила бы ребенку успокоиться, выдержать дезинвестиции, разрывы отношений и объектную утрату, не возникла. Такие самоуспокоительные приемы опустошают Я за счет избавления от репрезентаций для защиты психики. Грин говорит, что эта импульсия к смертоносному повторению напоминает «мертворожденную символизацию», которая сродни угрозе обращения психического в небытие. Самоуспокоительные приемы как смертельный аутоэротизм, пишет Дюпарк, без каких-либо репрезентаций, кроме действий. Это парадоксальный способ обрести спокойствие перед лицом травмирующего возбуждения, которое невозможно мысленно осознать и связать с помощью

эротических фантазмов. При этом этот энергетически затратный механизм может поддерживаться различными методами: фетишизм образа или зрелища, гиперактивность, которую Дюпарк называет «белой манией» (без эйфории), использование токсичных веществ и т. п. (Duparc, 2007/8). Швек пишет, что самоуспокоительные приемы постепенно исчезают по мере разворачивания фантазматической садомазохистической деятельности. Она свидетельствует о функционировании, основанном на смешении, воссоединении влечений и появлении эрогенного мазохизма.

Рассмотрим клинический пример, иллюстрирующий поведенческое решение меланхолии. Вся жизнь Веры отмечена эксцессом: гиперактивность, самопожертвование и сверхдоброта. К. Абрахам видит в этом замещении вытесненную ненависть к матери. И тогда нужно быть сверхдобродетельным, чтобы возместить ущерб за тот вред, который был нанесен ей в фантазиях. Все свободное время она занимается спортом – беговые марафоны, трейлы, заплывы. На вопрос, что она бы могла добавить в свою жизнь для получения удовольствия, она отвечает – погружение под воду с задержкой дыхания. Вера говорит, что она не умеет терять – не может расставаться с событиями, местами, людьми. Ее мать, ипоходрик, не смогла создать у маленькой девочки щит противовозбуждения, а, напротив, перегружала ее своими тревогами и страхами. А отца «как будто стерли». В рассказах Веры все практически об отношениях мать – дочь. Она говорит о проблеме своей идентичности – она не является субъектом для себя. Не индивидуальное развитие, а власть Другого. Вера сравнивает себя с птицей фениксом: сжигать себя в гиперинвестировании своей деятельности и падать вниз, полностью истощив себя. Ей страшно замедлиться, остановиться – она попадает в состояние невыносимой тревоги, в вотчину влечений к смерти. Внутреннее возбуждение, которое должно было быть связано, проецируется наружу. Внешний мир превращается в место концентрации нерепрезентируемых травматических образов, где господствует страх-отчаяние. И тогда на помощь приходит непрерывная физическая активность – происходит стирание тревожащих мыслей вместе со своего рода активной анестезией эмоций. Время от времени, не выдерживая психическую боль, Вера возвращается в своему проверенному методу – режиму нон-стоп с изматывающими тренировками и отсутствием времени (порой даже для еды и сна). К. Пара отмечает, что должно пройти время, более или менее длительное, чтобы такие пациенты (с преобладанием поведения над психической работой) были готовы к аналитической работы. И все, что остается терапевту, это ждать, когда они будут к этому готовы, сопровождая их и страдая вместе с ними (Фусу, 2023).

Работу соматизации или соматическое решение меланхолии описывает К. Смаджа. В работе «Оперативная жизнь» Смаджа ссылается на работу З. Фрейда «Горе и меланхолия», где он пишет, что некоторые клинические формы меланхолии скорее напоминают ему соматические заболевания, нежели психогенные нарушения (Смаджа, 2014). Фрейд рассматривает существование меланхолии без объекта, иначе без меланхолии, которая вписывается исключительно в рамки нарциссического поражения. Эти рассуждения приводят Фрейда к вопросу о существовании разных

способов разрешения меланхолического приступа. Как при меланхолии, так и при соматизации сначала происходит регрессия Я от либидинального полюса к нарциссическому. После их пути будут иметь разные судьбы. Работа меланхолии завершается идентификацией Я с потерянным объектом. Здесь точки фиксации либидо останавливают движение дезорганизации, запущенное нарциссической потерей, и позволяют начать работу по реорганизации. При психической дезорганизации, которая ведет к соматизации, нет подобных точек фиксации. Субъект оказывается неспособным связать свою внутреннюю разрушительность, чтобы сформировать мазохистическое решение. Я пытается избежать боли от нарциссической потери посредством масштабного стирания психических переживаний. Влечение к смерти выходит за границы Сверх-Я и превращается в свободное саморазрушение, соматизация становится ее наследником. Из-за низкого уровня нарциссического либидо саморазрушение не может быть остановлено защитами эротического порядка. Смаджа рассматривает психосоматическое тело как тело влечений, его здоровье или болезнь определяются связностью влечений (Смаджа, 2023). Соматизация есть болезнь Я – Я не может больше защищать свою целостность от влечений к смерти. Соматизирующее тело есть то же, что и фрагментирующееся Я, теряющее свою целостность при масштабной дезобъектализации. Тогда высвобожденная самодеструктивность может быть спроецирована в сому, устанавливая неообъект. Этот новый соматизирующий объект, с одной стороны, становится носителем ценностей Сверх-Я и сосредотачивает на нем весь свой садизм, с другой стороны, несет потенциал эротизма для восстановительного связывания влечений, главным образом через садомазохизм. Таким образом соматическая болезнь представляет попытку выздоровления для психической болезни. Смаджа вводит концепт «работа соматизации» и определяет его как последовательность психических процессов, ведущих к соматизации. Выделяет в нем два времени. В течение первого времени происходит безмолвная работа негатива, использующая влечение к смерти как противовозбуждение и проявляющаяся в эссенциальной депрессии и прогрессирующей дезорганизации психического функционирования. Второе время характеризуется внутренними попытками психосоматического воссоединения – благодаря влечению к смерти травматическое возбуждение снижается, и Я может снова распоряжаться более доступным либидо. Именно здесь, на соматической сцене (в области больного органа или нарушенной функции), в месте вероятного мазохистического смешения влечений, решается психосоматическая судьба субъекта.

Рассмотрим клинический пример соматической судьбы меланхолии. Сюзи – бойкая молодая женщина. И «вдруг» аутоиммунное заболевание. Покидание родительского гнезда связано у Сюзи с появлением первых симптомов (кашель, панические атаки) – несколько лет назад у нее возникло желание снять с себя ответственность за многие заботы в семье. Вскоре ее состояние ухудшается. Сюзи говорит, что хотела бы вернуть это свое желание обратно, но, с другой стороны, ей очень нравится, что все ее оберегают и она бы не хотела, чтобы у нее «что-то забирали».

Своих родителей она воспринимает как подростков, не приспособленных к жизни, и поэтому она должна их контролировать. Контролировать, чтобы не потерять. Сейчас Сюзи говорит, что она как будто строит пирамидку: надевает блины (по заботе о себе) на стержень – ее болезнь. Болезнь Сюзи можно понимать как объект в теле или фантазийный объект. Рассматривая историю Сюзи, мы отмечаем у нее и истерическую проблематику, и нарциссическую, запускающую соматизацию. По какому пути пойдет движение ее меланхолии, будет зависеть в конечном итоге от судьбы ее либидо.

Аналитическая работа с Сашей, Верой и Сюзи началась недавно. На данном этапе мы можем говорить о постепенном укреплении их интереса к исследованию своего внутреннего мира. Небольшие положительные изменения в их внешней жизни можно рассматривать как показатель постепенного укрепления их Я, идентичности, восстановления более-менее объективной оценки себя и объектов. Шаг за шагом развивается их способность выдерживать амбивалентность, принимать неоднозначность, психическую боль. Все эти изменения будут служить опорой для дальнейшей более глубокой аналитической работы. Имея дело с экстремальным разъединением влечений, психоаналитически ориентированный специалист в первую очередь выступает «аттрактором» влечений пациентов, способствуя их связыванию. Грин говорит о важности развития третичных процессов у пациентов, объединяющих их первичные и вторичные процессы и открывающих им путь к переходному пространству, в котором будет происходить работа символизации (*Green, 1972*). До тех пор пока отсутствуют третичные процессы, основная функция психоаналитически ориентированного специалиста «материнская», заключающаяся в установлении или восстановлении защиты психики пациента от возбуждения, «перевязывании» импульсивных, аффективных движений, чтобы они не разряжались деструктивным способом. Также мы опираемся на понимание, что у каждого пациента множество различных ментальных функционирований, свой уникальный спектр динамических процессов. Мы отмечаем у Саши, Веры и Сюзи эту «множественность» для понимания их «эволютивных» возможностей. У каждой из них свой путь в аналитическом процессе – от своей уникальной меланхолии к работе горя.

На протяжении веков менялись представления о меланхолии и ее формах (акедия, сплин, нервозность, фуга, и т. д.) – она оставалась непостижимой. Исследователи не переставали выдвигать разные гипотезы относительно ее генеза. Со временем меланхолия отказалась от древней теории гуморов. И хотя сейчас зачастую в ее фокусе внимания сложные биохимические теории, четко зафиксированные в диагностических руководствах симптомы и т. п., начатое З. Фрейдом изучение меланхолии как психического феномена продолжается. Исследовательский интерес не угасает – еще многое остается недоступно для понимания. Фрейд пишет, что теория влечений в психоанализе – это его мифология. И что мифы могут выразить те истины, которые зачастую не могут быть выражены словами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Абрахам К.* Характер и развитие. Избранные труды / Пер. с нем. С. Г. Жигулева, Н. Н. Шубина. Ижевск: ERGO, 2007, 180 с.
2. *Абрахам К.* Джованни Сегантини. Психоаналитический этюд. Киев: Жизнь и душа, 1914. 84 с.
3. *Абрахам К.* Психоаналитические труды: в 3 т. Т. 1 / Пер. с нем. И. Н. Чирковой. Ижевск: ERGO, 2009. 376 с.
4. *Айзенштайн М., Жибо А.* Работа ипохондрии. Очерк исследования специфических особенностей ипохондрии, в частности ее связи с истерической конверсией и органическим заболеванием // Французская психоаналитическая школа / Под ред. А. Жибо, А. В. Россохина. СПб.: Питер, 2005. 574 с. С. 556–574.
5. *Беккет С.* В ожидании Годо. М.: Наука, 2015. 288 с.
6. *Грин А.* Нарциссизм жизни, нарциссизм смерти / Пер. с фр. М.: Когито-Центр, 2023. 319 с.
7. *Грин А.* Работа негатива. Психоаналитическая работа, фокусированная на концепте негатива. Киев: Издательство Ростислава Бурлаки, 2020. 488 с.
8. *Кляйн М.* Психоаналитические труды. Т. 5. Эдипов комплекс в свете ранних тревог и другие работы 1945–1952 гг. Ижевск: Эрго, 2009. 312 с.
9. *Кляйн М.* Психоаналитические труды. Т. 2. Любовь, вина и репарация. Ижевск: Эрго, 2007. 386 с.
10. *Кристева Ю.* Черное солнце: Депрессия и меланхолия / Пер. с фр. М.: Когито-Центр, 2016. 276 с.
11. *Майти У.* Образы женского. Клинический и психопатологический подход / Пер. с фр. М.: Когито-Центр, 2021. 338 с.
12. *Розенберг Б.* Мазохизм смерти и мазохизм жизни / Пер. с фр. М.: Когито-Центр, 2018. 212 с.
13. *Смаджа К.* Модель влечений в психосоматике // Уроки психоанализа на Чистых прудах. Сборник статей приглашенных преподавателей. Вып. 2. М.: Институт психологии и психоанализа на Чистых прудах; Издательский дом «Наука», 2023. 260 с. С. 203–224.
14. *Смаджа К.* Оператуарная жизнь: Психоаналитические исследования / Пер. с фр. М.: Когито-Центр, 2014. 256 с.
15. *Старобинский Ж.* Чернила меланхолии / Пер. с фр. Общ. ред. и предисл. С. Зенкина. 2-е изд. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 616 с.
16. *Фрейд З.* Собрание сочинение в 26 томах. Т. 10–11. Психоаналитическая клиническая теория / Пер. с нем. А. Боковикова. СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2019. 512 с.
17. *Фрейд З.* Собрание сочинение в 26 томах. Т. 13–14. Статьи по метапсихологии / Пер. с нем. А. Боковикова. СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2020. 384 с.
18. *Фусу Л. И.* Лекции по психоаналитической психосоматике. Москва, НИУ ВШЭ, 2023.

19. *Шассге-Смиржель Ж.* Женское чувство вины. О некоторых специфических характеристиках женского Эдипова комплекса // Французская психоаналитическая школа: теория, метод и практика. СПб.: Издательский дом Питер, 2005. 574 с. С. 385–425.
20. *Швек Ж.* Добровольные галерщики. Очерки о процессах самоуспокоения / Пер. с фр. М.: Когито-Центр, 2016. 200 с.
21. *Abraham N., Torok M.* (2009) *L'Écorce et le noyau*. Flammarion. 494 p.
22. *Braunschweig D., Fain M.* (1975) *La nuit, le jour: essai psychanalytique sur le fonctionnement mental*, Puf. 302 p.
23. *Delourmel C.* (2023) Institut de psychosomatique Pierre Marty. Journées de Sensibilisation. Séminaires.
24. *Duparc F.* (2017) *La clinique du psychanalyste aujourd'hui: Accueil de la diversité*, IN PRESS. 270 p.
25. *Duparc F.* (2007/8) Les conduites à risque au regard de la psychanalyse. *Le Journal des psychologues*. No 251. P. 58–61.
26. *Fédida P., Lecourt D.* (2020) *La dépression est-elle passée de mode?* Puf. 96 p.
27. *Fain M., Kreisler L., Soulé M.* (1974) *L'enfant et son corps*. Puf. 516 p.
28. *Green A.* (1990) *La folie privée. Psychanalyse de cas-limit*. Gallimard. 410 p.
29. *Green A.* (1972) Note sur les processus tertiaries. *Revue Française de Psychanalyse*. Vol. 36. P. 407–410.
30. *Marty P.* (1980) *L'Ordre psychosomatique. Les mouvements individuels de vie et de mort*, t. 2. Paris, Payot. 149 p.
31. *Marty P.* (1990) *La Psychosomatique de l'adulte*. Paris. Puf. 210 p.
32. *Marty P.* (1976) *Les mouvements individuels de vie et de mort*, t. 1. Payot. 244 p.
33. *Masson J. M.* (1985) *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904*. Cambridge, MA, and London: Belknap Press of Harvard University Press. 544 p. P. 98–105.
34. *Racamier P. C.* (2016) *Le Deuil originaire*, Payot. 208 p.
35. *Pinel P. C.* (1809) *Treatise on Mental Alienation*. Paris. 194 p.
36. *Racamier P. C.* (2021) *L'inceste et l'incestuel*. Dunod. 192 p.

Melancholy and its Vicissitudes. Psychoanalytic Aspect

O. E. Voronina, A. S. Leikina

Voronina Olga E., clinical psychologist and psychoanalytic psychotherapist.

Leikina Asya S., Associate Professor of Psychoanalysis and Business Consulting, Ph.D. in Philology, psychoanalytic psychotherapist, clinical psychologist, certified master supervisor of the Association for Psychoanalytic Coaching and Business Consulting.

Modern researchers define melancholia as a disease of the century, taking on a character close to that of a pandemic. The experience of loss is linked to the very conditions of human existence, the price to be paid for attachment to beloved objects. "Oblivion serves life," writes A. Green. With melancholy, however, grief becomes endless and inconsolable. The unleashing of love and hatred causes aggression and destructiveness to take over – melancholia becomes 'a pure culture of the urge to death'.

Considering melancholy as a XXI century phenomenon, a phenomenon of destructiveness, determines the relevance of this study. The article examines classical and modern psychoanalytic understandings of melancholy and its vicissitudes, illustrated by clinical cases. The main reflection of this study is that melancholia can have different vicissitudes. If the work of melancholy is not available, other solutions are possible – the work of hypochondria, the behavioural solution and the work of somatisation.

Keywords: melancholy, pure culture of the urge to die, vicissitudes of melancholy.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОТЕРАПИЯ

Игра эротического переноса в психоаналитической психотерапии

А. Е. Кузнецов, А. В. Овсянникова

Кузнецов Алексей Евгеньевич – магистр психологии (НИУ ВШЭ), психоаналитически ориентированный психотерапевт.

Овсянникова Алена Владимировна – магистр психологии (НИУ ВШЭ), психоаналитически ориентированный психотерапевт.

В данной работе исследуются причины, по которым обсуждение проблематики эротического переноса является столь сложным в психоаналитическом поле. Предпринимается попытка предложить понимание явлений эротического переноса и контрпереноса, которое могло бы позволить психотерапевтам более уверенно работать с ними. В данной статье описывается эротический перенос как один из видов защиты от переживания реальных чувств и любви к объекту через разыгрывание инфантильной сексуальности путем соблазнения психотерапевта. Ключевые слова: эротический перенос, эротический контрперенос, метапсихология, психоаналитическая психотерапия, психическая энергия, либидо, символизация, трансфер, сопротивление, инфантильная сексуальность, отыгрывание, нарциссизм, эротизация.

Разыгрывание эротического переноса может стать одним из самых сложных моментов для психотерапевта во время работы с пациентами в психоаналитическом методе. Как правило, данной теме уделяется не так много внимания, вследствие чего работа с эротическим переносом рассматривается как одна из самых трудных задач для успешного его разрешения. Существует мнение, что терапевт должен стараться избегать развития эротического переноса, поскольку, если он однажды развился, его уже практически невозможно успешно разрешить. С другой стороны,

многие считают, что в появлении такого переноса виноват сам психотерапевт из-за применения им неправильной техники или из-за контрпереносных чувств, связанных с личной историей терапевта. Принято считать, что эротический перенос относится к негативным терапевтическим феноменам, которые дают понять, что в терапии что-то идет не так. Популярное представление об эротическом переносе состоит в том, что пациент «влюбляется» в аналитика и может выразить желание заняться с ним сексом, завести интрижку или жениться/выйти замуж, что является ограниченным взглядом на данную проблематику. Стоит определять эротический перенос как любое выражение эротических чувств к терапевту: это может быть как флирт, так и внимание к внешности, поведению и еще многим аспектам, связанным непосредственно с психотерапевтом. Каковы же основные факторы появления эротического переноса и какую роль он может сыграть в терапии? Фрейд сформулировал динамику эротического переноса как воспроизведение ранних жизненных импульсов и фантазий пациента, возникающих в процессе анализа и заменяющих объект из жизни пациента терапевтом. Сначала он делал больший акцент на повторении, присущем переносу, а не на его субъективной реальности для пациента, еще не уловив определяющей разницы между тем, как пациент переживает перенос, и тем, как его видит психоаналитик.

Также стоит отметить, что эротический перенос, возникающий в ходе сопротивления, более распространен среди женщин, проходящих терапию у мужчин-терапевтов, в то время как сопротивление осознанию эротического переноса более распространено среди пациентов мужского пола. Эротический перенос пациента, вне зависимости от того, разыгрывается ли он в процессе лечения или вне его, маскирует ряд разрозненных и противоречивых трансферентных стратегий и целей. Эротический перенос всегда многогранен: он состоит из разных вещей, не все из которых эротичны. Не стоит упускать из виду его сложную динамику – скрытое стремление пациента установить власть над терапевтом и/или требовать защиты. Со временем психоаналитический взгляд на перенос расширился. Способность пациента формировать трансферные отношения с терапевтом является ключевым фактором, способствующим изменениям. Развитие, распознавание и проработка эротического переноса часто занимают центральное место в психоаналитическом процессе. На данный момент нет полного понимания техники работы с эротическим переносом, несмотря на то что данное понятие нередко встречается в психотерапевтическом пространстве. В данной статье мы попытаемся разобраться в возможных функциях и детерминантах, которые воплощают собой то, что открыто выражается как эротический перенос.

Эротический перенос сыграл ключевую роль для развития в психоаналитической теории и технике таких идей, как: работа с переносом, континуум эротических проявлений в переносе, защита в виде сексуализации, терапевтический потенциал переноса, влияние гендера на аналитический процесс. Эротический перенос впервые был описан Зигмундом Фрейдом, который теоретизировал его происхождение и установил связь между переносом и влюбленностью. В первом аналитическом случае пациентки

Брейера, Анны О., он (Фрейд, 2007) сообщает о развившемся позитивном переносе с ярко выраженными эротическими чертами. Разыгравшийся эротический перенос вынуждает Брейера не только прекратить лечение Анны О., но и дистанцироваться от психоанализа. Данная работа была использована Фрейдом для возможности показать те трудности, которые вызывает влюбленность во время проработки переноса. В случае Анны О. любовь была материализована, что, в свою очередь, привело к упрощенным концептуализациям и определенным пессимистическим взглядам в отношении некоторых категорий пациентов, поддающихся анализу. Безусловно, не стоит исключать и исторический контекст, но эпизод, описанный Фрейдом, продемонстрировал, какое мощное воздействие эротический перенос оказывает на терапевта. В случае Анны О. Фрейд освещает данное психическое явление и технические аспекты управления эротическим переносом, что помогло Фрейду открыть новое понимание переноса и контрпереноса, которое он в дальнейшем развивал в ходе самоанализа и расширения опыта работы с пациентами. Первоначальное же определение эротического переноса приводит в своей статье «Заметки о любви в переносе» (Фрейд, 2015), где он признает важность понимания и проработки эротических чувств в анализе как ценного материала. Он пишет, что на эти чувства не нужно закрывать глаза или делать вид, что они не возникают, их важно анализировать как часть терапевтической работы. В этой же работе Фрейд приводит причину, по которой он выбрал именно это проявление переноса в качестве объекта исследования. Эротический перенос становится «резко ограниченным как вследствие частоты его и реального значения, так и вследствие его теоретического интереса» (Фрейд, 2015, с. 28). Он также отмечает: «Оно настолько запутанно и обусловлено многими причинами, так неизбежно и так трудно разрешимо, что обсуждение его уже давно является жизненно важным для аналитической техники» (Фрейд, 2015, с. 28–29). Фрейд полагал, что изучение любви в переносе на аналитика способно не только внести особое понимание, но также обозначить некоторые проблемы. Делая отсылку к трудностям, которые испытывал Брейер в работе с Анной О., Фрейд указывает, что «ситуация переноса сдерживала развитие психоаналитической терапии» (Фрейд, 2015).

Термин «любовь в переносе» относится к «случаю, в котором женщина-пациент безошибочно показывает или открыто заявляет, что она влюбилась, как и любая другая смертная женщина, во врача, который ее анализирует» (Фрейд, 2015). Фрейд описывает трудности в работе, с которыми сталкивается аналитик, как находящиеся между Сциллой удовлетворения и Харибдой нарциссического оскорбления, а также сложности, связанные с контрпереносом психотерапевта. Фрейд сравнивает аналитиков с Одиссеем, которому, чтобы вынести тяжелое испытание «слушания своих сирен и сирен пациентов», необходимо «приковать себя к психоаналитической мачте» анализа переноса. Фрейд определяет любовь в переносе как то, что происходит, когда пациент открыто признается в своих чувствах к аналитику и говорит, что влюбился в него. Он делает предположение, что эротический перенос в таком виде – это не что иное,

как проявление сильного сопротивления лечению или возможная актуализация предыдущего опыта пациента. Таким образом, можно сделать вывод о перспективах подобных эротических чувств, которые в свою очередь имеют разные качества и значения. Тем не менее стоит отметить, что для пациента такая ситуация сопротивления не всегда является негативной, а эротический перенос выступает как выражение позитивного переноса, который проявляется через поиск пациентом нового объекта. С помощью эротического переноса пациент находит возможность воспроизвести свои ранние жизненные паттерны и фантазии, которые начинают возникать во время анализа, и таким образом появляется шанс заменить объект из собственной жизни на аналитика. Фрейд дает техническую рекомендацию – работать в рамках фантазии и реальности, которые составляют основу переноса. Любовь действует как сопротивление, направленное на разрушение анализа, который в свою очередь способен выявить подлинную инфантильную любовь. Брейер, в случае Анны О., не анализировал подобное сопротивление и тем самым не смог достичь терапевтических целей. Раскрывая тему эротического переноса, Фрейд сомневается в реальности состояния влюбленности в аналитическом процессе. Он указывает, что «влюбленность была уже раньше, давно, но теперь сопротивление начинает пользоваться ею, чтобы задержать продолжение лечения, чтобы отвлечь весь интерес от работы и поставить анализирующего врача в положение мучительного смущения» (Фрейд, 2015, с. 33). Любовь, таким образом, меняет свой функционал, и инфантильные желания маскируются под любовь в виде эротического переноса. Это чем-то напоминает защитный камуфляж хамелеона, который помогает животному слиться с местностью и не дать себя обнаружить. Для проведения успешного анализа необходимо отразить эту любовь как симуляцию. Эта симуляция создает имитацию из подлинного объекта. В этот момент и возникает проблема, с которой сталкивается Фрейд. Любовь неприкосновенна, но аналитик вынужден анализировать этот камуфляж и подвергать сомнению то, что является неприкосновенным. Однако инфантильная любовь под таким камуфляжем ложной любви является подлинной. Это не просто влюбленность и не просто сопротивление. Опасность заключается не только в технических проблемах, к которым обращался Фрейд, но и в любом концептуальном упрощении. Эротический перенос многомерен. Он воспринимается пациентом как обычная влюбленность, в то время как аналитик может задумываться о замещении эдипальных желаний или доэдипальных потребностей, когда генитальная сексуальность служит прегенитальным целям, при которых доэдипальная мать смешивается с эдиповым родителем. В то же время эдипальные стремления, которые были вытеснены, становятся влюбленностью в виде эротического переноса. Сопротивление, как отмечал Фрейд, не создает любви в переносе, но использует ее в отягчающих формах. Эротический перенос также служит возможностью достичь сексуальной зрелости, но при этом такой перенос имеет мало общего с сексом как таковым. Фрейд первым подчеркивал всю сложность эротического переноса. С годами психоаналитический взгляд на эротический перенос расширился.

Рассуждая на тему эротического переноса, Фрейд придавал большое значение контрпереносным реакциям аналитика и как следствие предостерегал терапевтов от восприятия любви в переносе как личного триумфа. В то же время трудно сказать, осознавал ли Фрейд, что эта любовь разыгрывалась в аналитическом пространстве благодаря сугубо регрессивной природе терапевтического процесса.

Россохин в своей статье «Что нам делать с и без эротического переноса?» приводит несколько тезисов о месте и судьбе эротического переноса в психоаналитическом процессе:

«1. Нет ни одного психоаналитического процесса без эротического (любовного) переноса. Если психоанализ начался, эротический перенос уже в нем присутствует.

2. В каждом психоаналитическом процессе с самого начала присутствует трансферентно-контртрансферентная первосцена.

3. Нет эротизированного переноса пациента без скрытого эротизированного контрпереноса аналитика.

4. Нет ни одного психоаналитического процесса без амбивалентного (любовного и враждебного одновременно) переноса и контрпереноса.

5. Нет ни одного психоаналитического процесса без одновременного существования отцовского и материнского амбивалентных переносов и контрпереносов.

6. Остатки как любовного, так и агрессивного переноса и контрпереноса продолжают существовать и после хорошего завершения анализа» (Россохин, 2023, с. 27).

Психотерапевт, который встретился с эротическим переносом, сталкивается с трудностями разного порядка. Во-первых, очень сложно не поддаться искушению, которое разыгрывается в контрпереносе. Во-вторых, трудно не испытывать агрессии по отношению к пациенту, который и стал причиной этого самого искушения. Если мы хотим, чтобы психотерапевтическая работа продолжилась, не навредив терапевтическому альянсу, эти сложности должны быть преодолены. При этом важно помнить, что пациент может испытывать недовольство и даже прервать терапию, так как его желания не находят удовлетворения и будто бы не поддерживаются аналитиком. И все же гораздо хуже, если в терапевтическом процессе не находится места для эротических фантазий анализанда. Существует предубеждение, что влюбленность будто бы вызывает больше проблем в аналитическом пространстве, чем другие эмоции, такие как ненависть, тревога, зависть и т. д. Почему же нельзя рассматривать эротические фантазии пациента в виде свободных ассоциаций?

Опираясь на идеи Фрейда, Бергман пишет, что любовь в переносе является повторением инфантильных желаний (*Bergmann, 1987*). Он также добавляет, что эта любовь возникает в состоянии регресса, вызванного аналитической ситуацией. Как и в обычной жизни, любовь часто проявляется в регрессивных отношениях. Можно наблюдать, как пациенты влюбляются в своих медсестер, ученики – в учителей, а секретарши – в своих руководителей. Кроме того, по одному из наблюдений Бака (*Bak, 1973*), любовь часто возникает после потери объекта, например после смерти

одного из родителей. Если так случилось, что ранние детско-родительские отношения были травматичны, у субъекта возникает естественное желание найти того, кто сможет залечить раны, нанесенные первичными объектами. При влюбленности преобладает желание тотального слияния с объектом, но, как писала Маргарет Малер (*Mahler, 1971*), проснувшиеся симбиотические желания вновь реактивируют страх перед всепоглощающей матерью, создавая внутренние противоречия.

Нанберг, как и Фрейд, чувствовал себя беспомощным, обнаруживая в анализе эротический перенос. Но многое в изучении этого феномена изменилось с тех пор, и сейчас он уже не должен встречать подобной растерянности со стороны аналитика. В своей работе «Перенос и реальность» Нанберг описывает женщин, которые находят недостатки во всем, что делает аналитик: «Все, что я делал или говорил, было неправильным по ее мнению. Она поправляла меня, стараясь научить, как себя вести, что думать и что говорить» (*Nunberg, 1951*). Эти женщины злоупотребляли критикой аналитика. Кроме того, им была присуща потребность формировать образ терапевта по своему образу и подобию в качестве предпосылки для любви. Нужно принять во внимание тот факт, что многие люди, разочаровавшись в своих родителях и желая их переделать, во взрослом возрасте не могут отказаться от этого желания. Следовательно, психоаналитик, который влюбился в своего пациента, может принадлежать к этому типу. Вопрос лишь в том, действительно ли он любит своего аналитизанда или только те его изменения, которых он достиг в аналитическом процессе.

Кайзер описывал случай 15-летней девочки, родители которой развелись, когда ей было четыре года (*Keiser, 1953*). Отец переехал в другой город, и девочка оказалась в инцестуозных отношениях со своей матерью. Она видела сновидения, где проявился невроз переноса, при котором сексуальные отношения с аналитиком оказывались почти на поверхности, но при этом она боялась быть неотразимой для него – так проявлялась фантазия о том, что она может разрушить жизнь своего терапевта. Статья Кайзера имеет определяющее значение в изучении феномена эротического переноса, поскольку подчеркивает ведущую роль Сверх-Я субъекта в предотвращении его быстрого появления.

Раппапорт (*Rappaport, 1956*) не рассматривал эротический перенос как форму невроза переноса. Он отвергал тот факт, что пациенты стремятся заново найти лучшего родителя, чем того, который когда-то был у них. Гринсон описывал женщин, пришедших в анализ не для того, чтобы обрести новый смысл жизни и открыть инсайт, а для того, чтобы насладиться физической близостью с аналитиком (Гринсон, 2018). Он отмечал, что у таких пациенток большая история личных достижений, насыщенная социальная жизнь, но также у них присутствует большой пробел в сексуальной сфере. В их «громкой» сексуальности Гринсон видел «последнюю защиту от бездны гомосексуальной любви к матери» (Гринсон, 2018). Впрочем, возможно, Гринсон слишком упростил данную модель. Из трех структур – Я, Оно и Сверх-Я – только Я может заинтересоваться инсайтом, поскольку инсайт предлагает Я оружие против Оно и Сверх-Я.

Шварц описывал случай молодой женщины, страдающей фобиями, чья неприступная мать отражала ее жесткое Сверх-Я (Swartz, 1969). Когда же это жесткое Сверх-Я было проанализировано, у женщины развился мощный эротический перенос. Раппапорт, рассуждая об этом случае, предположил, что пациентка «бросилась на шею аналитику», требуя сексуальных отношений, чтобы заставить его сожалеть о том, что он когда-либо освободил ее от жестокого Сверх-Я. Кайзер, как и Шварц, подчеркивал важность Сверх-Я в предотвращении разыгрывания эротического переноса.

Для Шварца главная проблема эротического переноса заключалась в том, что, по его мнению, он предотвращает формирование поддающегося анализу невроза переноса. В то время как Раппапорт считал эротический перенос одним из важных предупредительных сигналов потери сексуального влечения со стороны пациентов к своим партнерам и рассматривал его как всепоглощающий невроз переноса, а не его отсутствие.

Блум сделал еще один важный шаг вперед. Он отметил, что пациенты, у которых развивается эротический перенос, в детстве могли быть подвергнуты соблазнению со стороны взрослого (Blum, 1973). В отличие от Шварца, Блум признавал, что эротический перенос является формой невроза переноса. По его мнению, пациенты, пытающиеся соблазнить аналитика, активно проигрывали то, что ранее происходило с ними в детстве.

Современная литература демонстрирует более глубокое понимание причин разыгрывания эротического переноса. Стерн описывает случай с пациенткой, которая сказала ему, что была убеждена, что он займется с ней сексом, как только он доверится ей настолько, что никому не расскажет об этом. Терапевт почувствовал, что это заявление было основано на том ее ощущении, что, если произойдет сексуальная связь, она сама будет контролировать ситуацию. Он также понимал, что пациентка чувствовала, что не может сблизиться с терапевтом, если она не окажет ему сексуальных услуг. Поэтому он сказал ей такую фразу: «Чтобы защитить Вас и весь аналитический процесс, Вы должны понять, что я ни сейчас, ни когда-либо не буду использовать Вас в сексуальных целях». При этом терапевт признавал, что это была одновременно и ужасающая, и все же желанная его фантазия (Stern, 1991, p. 475).

Для того чтобы процесс свободных ассоциаций продолжался, терапевт всегда должен настаивать на том, что он является хранителем терапевтического процесса и свободных ассоциаций. Ференци заметил, что, когда дети соблазнительно себя ведут, именно взрослые неверно истолковывают это обольщение и отвечают ребенку так, как если бы ребенок был их сексуальным объектом. Прерывание «игровой» инфантильной сексуальности имеет последствия для будущей способности этих детей фантазировать и символизировать. Позже в анализе у таких пациентов развивается эротический перенос. Они весьма требовательны, серьезны, и прежде всего им не хватает юмора и мягкости. Если терапевт, выступая в роли отца, может отвечать взаимностью и «играть» с пациенткой, не перевозбуждая ее, как если бы это была его дочь, открывается пространство для этой самой игры. Если мы разъясним это нашим пациентам,

они смогут вновь уловить в переносе восхитительную соблазнительность маленькой девочки, которая имеет мало общего с сексуальностью взрослой женщины.

Гринакр обнаружил, что психоаналитики-мужчины чаще выходили за пределы переноса с пациентками-женщинами, чем женщины-аналитики. Женщины, по-видимому, проявляли больше мужества, чем мужчины, когда имели дело с гомосексуальным эротическим переносом (*Greenacre, 1954*). Макдугалл указала на тот факт, что гомосексуальные фантазии девочки на доэдипальной фазе состоят из двух составляющих: желания обладать матерью и всем, что у матери есть, особенно ее грудью, и стремления быть партнером противоположного пола, обладая пенисом отца. В нормальном гетеросексуальном развитии эта ранняя стадия с ее противоречиями сменяется идентификацией с матерью и соперничеством с ней за отца, то есть эдипальной фазой. Когда же в ходе анализа пациентка регрессирует к доэдипальной фазе, женщина-аналитик часто сталкивается с трудностями, которые приходится преодолевать посредством дополнительного самоанализа. Макдугалл описывала свое «гомосексуальное сновидение», которое ей пришлось проанализировать, прежде чем она смогла продуктивно работать со своей пациенткой. Она пришла к пониманию отрицаемых эротических чувств клиентки по отношению к собственной матери. Кроме того, Макдугалл осознавала свой контрперенос как процесс, связанный с проективной идентификацией пациентки, и интерпретировала его конфликт, связывая его с отсутствием материнской любви (*McDougall, 1986*). Работы Макдугалл являются хорошим примером и редкой клинической иллюстрацией разыгрывания гомосексуального переноса и контрпереноса в психоаналитической литературе. В то время как аналитик сосредотачивается только на эротическом переносе, его контрпереносные чувства раскрываются через сновидения. Разные аналитики также упоминают о комплементарных сновидениях, вызываемых в контрпереносе у аналитика, работающего с такими пациентами. Очень показательны, что современные психоаналитики работают со своим эротическим контрпереносом вне зависимости от пола пациента.

Бергман описывал несколько случаев, которые возникли в его супервизионной практике. В одном случае у пациентки, проходящей анализ у женщины-аналитика, возникло сильное желание сосать ее грудь. Психоаналитик чувствовала себя некомфортно и интерпретировала желание пациентки как защиту от дальнейших свободных ассоциаций. Бергман предположил, что невозможно установить, было ли данное желание основано на защите от свободных ассоциаций или же на сексуальном влечении, которое, в свою очередь, могло быть основано на вытеснении желания симбиотического слияния с матерью. Впоследствии аналитик изменила технику работы, предоставив пациентке больше пространства для выражения своих эротических фантазий. Оказалось, что в то время у пациентки действительно преобладала тоска по слиянию с матерью.

В другом случае у пациентки развился эротический перенос на аналитика-мужчину. Она рассказала, что отец соблазнял ее в подростковом возрасте, проявляя интерес к ее растущей груди. Она также добавила,

что отец просил ее позировать для него обнаженной, а в день свадьбы целовал ее так, как если бы он был ее женихом. Аналитик связал ее соблазнительное поведение в анализе с произошедшими событиями, не давая шанс пациентке прийти к этой мысли самостоятельно. По мнению Бергмана, он действовал преждевременно, потому что сам боялся соблазнительной природы переноса.

В третьем случае пациентка сообщила своему аналитику-мужчине о фантазии, в которой она сосала пенис мужчины, но перед эякуляцией он отстранялся и брызгал ей в лицо спермой. Аналитик предположил, что этим человеком был он сам. По мнению Бергмана, было бы лучше предложить интерпретацию, согласно которой за фантазией о разбрызганной сперме скрывалось воспоминание, хотя и смутное, об отказе от материнской груди, которое трансформировалось в фантазию о мастурбации. Даже если бы эта интерпретация оказалась неверной, она помогла бы преодолеть эротический перенос. Введение же в перенос фантазий, происходящих вне переноса, усиливает его эротический компонент и в то же время не интерпретирует бессознательный смысл самой фантазии, оставляя сексуальное возбуждение без понимания его природы.

Другая женщина закончила анализ и через несколько месяцев позволила своему аналитику. Однако она дала понять, что не желает платить за сеанс. Аналитик согласился встретиться с ней, чтобы выпить. Так они встречались несколько раз; история закончилась тем, что они закрутили роман. Во время этих отношений женщина осознала, что у аналитика нет никакого желания разводиться с женой и жениться на своей бывшей пациентке. На момент начала анализа пациентка была замужем, но во время терапии приняла решение развестись. Во втором анализе она поняла, что развелась со своим мужем, потому что думала, что аналитик увлекся ею и в конце концов однажды женится на ней. Эта фантазия тоже не была выражена. Только после того, как анализ был закончен, она вдруг осознала, что ее развод был ошибкой. Из чего можно заключить, что сознательные фантазии пациентки об аналитике не были вербализованы. Поведение аналитика после анализа показало, что ее убеждение в том, что он испытывает к влечение к своей пациентке, не было плодом ее воображения. Таким образом, собственное влечение аналитика помешало ему более детально проанализировать, почему пациентка хотела развестись со своим мужем (*Bergmann, 1987*).

Терапевты-нарциссы, неспособные влюбляться в людей из внешнего мира, особенно подвержены опасности влюбиться в своих собственных пациентов. Поступая таким образом, они избегают возможности оказаться в ситуации отказа, с которой приходится сталкиваться почти каждому человеку в реальном мире. Во-вторых, им не нужно преодолевать собственный нарциссизм, поскольку пациент, в конце концов, хотя бы частично является их собственным творением. Но верно и обратное. Разочарование также может привести к сексуализации. Терапевты могут поддаться иллюзии, что они могут вылечить своей сексуальностью то, чего они не смогли достичь профессиональным путем.

Как эротический перенос не идентичен переносной любви, так и эротический контрперенос не идентичен любви в контрпереносе. Тем не менее нельзя отрицать, что именно любовь в контрпереносе является подлинной и глубокой эмоцией. Способность любого терапевта лечить кого-то, в кого он влюблен, в лучшем случае должна оставаться ограниченной, поскольку любовь несовместима с хорошим тестированием реальности. Добросовестные терапевты под давлением подобного внутреннего конфликта часто по сознательным или бессознательным причинам преждевременно прекращают терапию.

За последние два десятилетия работы Макдугалл (*McDougall*, 1980) и Шассеге-Смиржель (*Chasseguet-Smirgel*, 1984) произвели революцию в нашем понимании перверсии. Мы знаем, что соблазнение со стороны родителя, явное или скрытое, способствует созданию ощущения, что кто-то является «исключением». Такие пациенты не признают эдипова табу и чувствуют желание его нарушить. Им также не удалось развить Сверх-Я, запрещающее это нарушение изнутри, и только страх наказания сдерживает их. Терапевты, принадлежащие к этой категории, будут перевозбуждать своих пациентов, что является камнем преткновения для успешного анализа.

Любовь в контрпереносе часто имеет инцестуозный характер. Гринакр писал: «(Психоаналитические. – Прим. авт.) отношения являются искусственными, организованными и поддерживаемыми с определенной целью: обнаружить невротические реакции и отразить их на аналитике и аналитической ситуации. Поэтому необходимо содержать это (аналитическое. – Прим. авт.) поле в чистоте для ясного отражения воспоминаний, возникающих из прошлого, как и не загрязнять стол для хирургической операции или избегать попадания грязи на увеличительное стекло, которая могла бы размыть или скрыть важные выводы и запутать интерпретативное понимание» (*Greenacre*, 1954, p. 680).

Сам Фрейд твердо верил в целительную силу любви в переносе. В своей работе «Бред и сны в «Градиве» Йенсена» Фрейд заявил о своей вере в то, что «излечение достигается за счет рецидива любви... Симптомы могут быть устранены и смыты новым приливом любви одной и той же страсти» (*Freud*, 1959, p. 90). Поразительно, что в данном контексте главенствует одна идея – именно женщина и есть виновница эротического переноса.

Бибринг показал, что анализ может происходить по-разному в зависимости от того, является ли аналитиком мужчина или женщина. На самом деле аналитики воздействуют на поток свободных ассоциаций по крайней мере двумя различными способами. Во-первых, своим гендером, возрастом, манерой речи, используемыми метафорами и стилем изложения. Во-вторых, тем, какие фразы пациента они выбирают для дальнейшей интерпретации, а какие игнорируют (*Bibring*, 1936).

Эротизация служит многим целям, одна из которых – защита от других инстинктивных желаний; например, гетеросексуальный эротический перенос может быть защитой от гомосексуальных или агрессивных желаний. Эротический перенос также может быть последней защитой от

приближающейся меланхолии или от психотического распада. Поэтому каждому терапевту важно понимать, что именно стоит за эротическим переносом. Известно, что потребность защищаться от одного аффекта с помощью другого является признаком того, что Я не защищается зрелыми защитными механизмами, а достигло более уязвимой стадии (*Jacobson, 1957*). Распад Я мог начаться еще до того, как пациент начал анализ. В этом случае эротический перенос представляет собой отчаянную попытку предотвратить срыв путем мобилизации всех ресурсов либидо. Это похоже на эротоманию, которая манифестирует, чтобы уберечь индивида от развития паранойи.

Соблазнение ребенка со стороны родителей осуществляется по двум различным причинам. В первом случае они имеют слабое Сверх-Я, а во втором взрослые настолько подавлены, что для них соблазнение является способом установления контакта со своим ребенком. К примеру, депрессивные матери могут пребывать в контакте с ребенком лишь короткое время, пробуждая в себе и в нем сексуальное возбуждение (*Coen, 1981*). Пациенты, разыгрывающие в анализе эротический перенос, ранее пережили опыт соблазнения, и, как следствие, у них не было возможности сформировать внутренний запрет на инцестуозные отношения. Такие пациенты не осознают реальных последствий того, что с ними произойдет, если соблазнение увенчается успехом. Кроме того, у них недостаточно развита способность выдерживать фрустрацию и прибегать к сублимации. По сути, это похоже на процесс, который разыгрывается, когда невроз переноса становится психозом переноса. Несмотря на то что любовь в переносе и вызвана ситуацией в переносе, нельзя отрицать, что она все же является формой любви. Единственная разница состоит в том, что терапевт и пациент заключают договор о том, что любые чувства, вызываемые у одного из них, будь то любовь или агрессия, будут подвергнуты анализу. Любовь в переносе полезна только в том случае, если Я пациента преуспело в сублимации этой любви в целях своего же исцеления. Если же процесс сублимации остается очень слабым, анализ рискует остаться на уровне рационализации, когда он не будет иметь большого значения. Всякий раз, когда реальная природа трансферентной любви не отрицалась терапевтом, но была признана, эротический перенос заметно ослабевал. Когда терапевт признается себе в этом, он подходит к пациенту со стороны его Я, если же аналитик предполагает, что сексуальное желание является нарушением эдипова запрета, он только усиливает чувство вины анализанда. Все, что требуется от аналитика, – это продолжать анализировать эту любовь. Со временем станет понятно, является ли она защитой от гомосексуализма, воссозданием инфантильного соблазнения или же эротический перенос вышел на поверхность по иной причине.

Диагностика имеет важнейшее значение при работе с эротическим переносом, поскольку, к примеру, у психотического пациента такой перенос довольно-таки быстро может превратиться в паранойю, основанную на проекции своих сексуальных желаний на аналитика. При работе с пограничными пациентами аналитик должен проявлять достаточную заботу и осторожность, чтобы показать анализанду, что он и его чувства

имеют значение, но при этом они не воспринимаются как соблазнение. Аналитик должен также исследовать, какие его слова или действия могли спровоцировать эротический перенос. Терапевт должен помочь пациенту обнаружить точку, в которой и был вызван эротический перенос. Сама постановка такого вопроса уменьшает чувство вины пациента и возвращает его внимание в поле аналитической ситуации. Как писал Поль Дени, «аналитическая ситуация должна быть готова к возможному взрыву страсти, в особенности если небрежность, избыток оптимизма или определенные формы мегаломании со стороны аналитика нарушают аналитический метод. Даже если привязанность к аналитику является частью аналитической ситуации и психической экономии в аналитическом лечении (это необходимый, но недостаточный фактор), то она должна быть переходящей, можно сказать, переходной в смысле Винникотта, как инвестиция-посланник между внешним миром и психической реальностью. Она предназначена быть однажды "проанализированной", то есть приведенной к связи с детскими прототипами и сведенной, таким образом, к уровню обычной симпатии или антипатии. Согласно выражению Раймонда Кено, анализ заканчивается на признании, что аналитик не является "ни отцом, ни разбойником, а врачом из квартала Пасси". Если анализ является законной формой соблазнения, которую использует аналитик, то это для того, чтобы привести пациента к интересу к его собственному психическому функционированию. Это можно назвать иницилирующим соблазнением к новой деятельности, к свободным ассоциациям, что становится для пациента новым удовольствием, связанным с анализом и психическим функционированием» (*Denis, 2010, p. 57*).

Если аналитик уверен в том, что разыгрывающийся эротический перенос не является прелюдией к срыву терапии, важно предоставить ему некоторую свободу выражения с целью установить, является ли он защитным по своей природе или стоит на службе удовлетворения симбиотических желаний. Следуя идее, высказанной Ференци в 1929 году (*Ferenczi, 1929*), мы смеем надеяться, что многие пациенты с эротическими фантазиями в конце концов увидят в них свои симбиотические побуждения, в которых заложена фантазия вновь обрести «хорошую мать». Даже если установлена защитная природа эротического переноса, терапевт должен попытаться помочь пациенту раскрыть то самое симбиотическое ядро, которое стоит за этой защитой. Таким образом, при благоприятных условиях эротический перенос может трансформироваться в осознаваемое стремление анализанда к симбиотическому слиянию.

Эротический перенос уходит своими корнями в самые ранние отношения между матерью и ребенком. Под термином «эротический» подразумеваются все нежные, чувственные, романтические желания, которые существуют наряду с садистическими, агрессивными и мазохистскими желаниями, возникающими в переносе на аналитика.

Эротический перенос подразумевает все виды сексуальных фантазий по отношению к психотерапевту. Фантазии о зачатии ребенка представляют собой более примитивные желания индивида, типичные для доэдипова периода. Подобные доэдиповы сексуальные телесные ощущения более

диффузны, чем поздние эротические чувства, организованные под приматом генитальности, хотя последние и происходят из первых.

Выделяются три основных динамических аспекта эротического переноса:

1. Ранние взаимоотношения между ребенком и матерью, связанные с анальностью (приучение к туалету, фантазии о рождении в клоаке и т. д.).

2. Эротический перенос обеспечивает переход от раннего диадического, сексуального и агрессивного телесного эротизма к триадическим, эдиповым, генитальным отношениям. Для мальчиков это подразумевает соперничество за мать как за объект эдиповой любви, с одной стороны, и угрожающее идентичности слияние, характерное для доэдиповых отношений, – с другой.

3. Элементом эротического переноса как для мужчин, так и для женщин, является необходимость развития, направленная на формирование представления о матери как о целостном объекте. Потребность ребенка в развитии удовлетворяется непрерывной заботой матери о нем, что помогает ребенку испытать чувство целостности. В психоанализе происходит аналогичный процесс. Последовательность и непрерывность психотерапевтического процесса возвращает у пациента ощущение целостности терапевта, а затем и самого себя.

Эротический перенос рассматривается как позитивное и необходимое явление в психоаналитическом процессе. Если игнорировать данный процесс, это может привести к неудачному результату. Если же вовремя распознать развитие эротического переноса, это может послужить прогрессу терапевтического процесса.

Психотерапевт, осознающий свой эротический контрперенос в ответ на соответствующий перенос пациента, способствует погружению пациента в эротический перенос в его сексуальных и садомазохистских вариантах, тем самым способствуя развитию ощущения целостности индивида. Пациенты мужского пола, у которых присутствует угроза потери гендерной идентичности, создаваемая регрессивным эротическим влечением к доэдиповой матери, могут испытывать нечто большее, чем унижение и разочарование, что часто переживается как паника и ужас. До тех пор пока и терапевт, и сам пациент не смогут смириться с этим ужасом и не проработают его, прогресс в терапии невозможен.

Любовь и сексуальность сходятся в психоаналитических диадных взаимоотношениях между психотерапевтом и пациентом. Перенос становится возможностью для установления нового опыта, а не повторением инфантильных переживаний. Такой опыт может быть использован для укрепления и утверждения истощенного Я. Эротический перенос становится попыткой реального воспроизведения ранней травмы, пережитой в детстве, потому что это единственное доступное пациенту средство для снятия невыносимого напряжения.

Эротический перенос не всегда является негативным из-за того, что он вовремя не был замечен и проработан психотерапевтом. В психоаналитических отношениях у пациента возникает большой соблазн войти в предоставляемые безопасные отношения с отцовской или материнской

фигурой. Доверие, безопасность и сопереживание со стороны психотерапевта способны в форме эротического переноса возродить травматичный детский опыт переживания сексуальной травмы. Эротический перенос в этом смысле можно рассматривать как возможность поднять занавес отрицания детского опыта соблазнения со стороны взрослого.

Способность говорить об этой травме становится важным моментом для процесса психоаналитической психотерапии. Через такое выражение своей сексуальности пациент демонстрирует реальный опыт, который переживался им в детстве, что может свидетельствовать о наличии у него соматической памяти до того момента, когда уже были развиты его когнитивные и вербальные способности.

Разумеется, разыгрывание эротического переноса не зависит от пола пациента. Считается, что чаще всего эротический перенос возникает между психотерапевтами-мужчинами и пациентками-женщинами. Однако среди терапевтов-женщин и пациентов-мужчин часто встречается эротический перенос. Точно так же как нет четкой зависимости от возраста психотерапевта и пациента.

Разыгрывание эротического переноса может стать одним из самых сложных моментов для психотерапевта во время работы с пациентами в психоаналитическом методе. Как правило, данной теме уделяется не так много внимания, вследствие чего работа с эротическим переносом рассматривается как одна из самых трудных задач для успешного его разрешения. Существует мнение, что терапевт должен стараться избегать развития эротического переноса, поскольку если он однажды развился, его уже практически невозможно успешно разрешить. С другой стороны, многие считают, что в появлении такого переноса виноват сам психотерапевт из-за применения им неправильной техники или из-за контрпереносных чувств, связанных с личной историей терапевта.

Камин ввел термин «эротический ужас» (*Kumin*, 1985), описывающий важность осознания эротического контрпереноса и последующей интерпретации эротического переноса. Эмоции, переживаемые пациентом во время сексуального переноса, хотя и являются генитальными, вряд ли доставляют ему удовольствие.

О связи эротического переноса и инфантильной сексуальности и соблазнения со стороны взрослого можно говорить, исходя из понимания парадигмы «смещения языка страсти взрослых и языка детской невинности» (*Ferenczi*, 1929). В формулировке Ференци ясно изложены психодинамика сексуального соблазнения и то, насколько точно эта теория описывает эмоциональный опыт соблазнения ребенка родителем. Идеи Ференци можно рассматривать как парадигму соблазнения и психологической адаптации:

1. Родитель удовлетворяет свои сексуальные потребности благодаря своему же нарциссизму, не обращая внимания на потребность ребенка в любви и привязанности, тем самым заменяя любовь сексуализацией. Таким образом, потребность ребенка в любви и привязанности заставляет его воспринимать сексуальность как любовь.

2. В попытках сохранить иллюзию родительской любви ребенок использует механизмы отрицания и диссоциации для поддержания родительской привязанности, а также для поддержания чувства самосохранения под натиском продолжающейся сексуальной сверхстимуляции. Из-за этого чувство реальности ребенка находится под угрозой, поскольку он вынужден принимать сексуальность за искажение любви. Ребенок пытается угодить объекту или быть для него удобным, угадывая его желания, тем самым укрепляя свое понимание об искаженной любви.

3. Ребенок не может рассказать о травме, так как понимает, что может лишиться любви взрослого. Отрицание же такого соблазнения со стороны взрослого заставляет ребенка замолчать. Остатки травмы расщепляются на диссоциативные фрагменты. В зависимости от возраста, когнитивных способностей и личностного развития ребенка соматическая память может инкапсулировать травму. Задержка в развитии и начало психопатологии сопровождают переход индивида в подростковый и взрослый возраст.

Новаторские идеи Фрейда привели к вытеснению темы сексуальности из списка запретных и ее последующему выходу в публичное поле. Психоаналитическое мышление, основанное на теории влечений, оказало глубокое влияние на западную культуру и во многом сформировало наше современное сознание.

Нет ничего необычного в том, чтобы в кабинете психотерапевта услышать рассказ пациента о его богатом сексуальном опыте. Тем не менее все подобные монологи кажутся отличными друг от друга. И все же представляется возможным прийти к некоторым обобщениям интенсивного сексуального опыта пациентов. К примеру, многие клиенты описывают, что бывают настолько охвачены волнением во время сексуального акта, что на мгновение теряют осознание того, где они находятся и кем являются. После сексуального акта, особенно если он сопровождался оргазмом, возбуждение и измененное состояние сознания могут охватывать человека на протяжении от нескольких секунд до нескольких минут, пока он постепенно не начнет приходить в себя. Можно предположить, что индивид пребывает в состоянии глубокого регресса в моменты сильного сексуального возбуждения, которое напоминает состояние временного распада Я или откат к более ранним фазам психического развития. Переключение внимания индивида с внешнего мира на свой внутренний является закономерным субъективным сопровождением его функционального регресса. Большинству людей это состояние знакомо не только по опыту сексуального возбуждения, но и по ощущению, которое переживается ими при погружении в глубокий сон.

Не каждый человек может испытывать сильное сексуальное возбуждение, которое сопровождается измененным состоянием сознания и потерей ориентации во времени и пространстве, равно как и люди, которые переживают в этот момент состояние распада Я, не испытывают подобные ощущения при каждом сексуальном акте. Сексуальное возбуждение варьируется от переживания интенсивного оргазма у одних людей до умеренно приятных ощущений у других. Для большинства людей качество,

удовольствие и интенсивность сексуальных переживаний зависят также от психического состояния, в котором они пребывают в данный момент времени. Именно «пластичность» сексуальности – большое разнообразие стимулов, которые могут привести к сексуальному возбуждению, – делает разнообразные модели сексуальности весьма полезными показателями для оценки общего психологического состояния человека. Лихтенберг (*Lichtenberg*, 1989) разделил широкое разнообразие этих феноменов на два различных аффективных состояния. Он называет «чувственным наслаждением» удовольствие, которое достигается посредством самоудовлетворительных процедур. И, напротив, он определяет «сексуальное возбуждение» как особое чувство усиленной стимуляции, прогрессирующее до уровня оргазма. По мнению Вульфа (*Wolf*, 1988), у сильного Я субъекта ослабление психической структуры открывает возможность для дальнейшего самосовершенствования посредством ее перестройки, тогда как у слабого Я страх регрессивного распада подавляет возбуждение, которое препятствует аффективному и сексуальному выражению. Повышенная сексуальная активность и так называемая сексуализация переноса при нарциссических расстройствах личности, встречающиеся на ранних этапах анализа, обычно являются проявлением усиленной потребности пациента восполнить пробел, существующий в его психической структуре. Подобные проявления следует понимать как выражение надежды со стороны пациента на то, что Я объекта теперь заполнит эту лакуну (*Kohut*, 1972, p. 217–218).

Благодаря подобному взгляду на данную проблематику представляется возможным пересмотреть динамику явлений, которые принято объединять под термином «сексуализация». Уязвимое Я субъекта, которое находится под страхом распада, может ответить на возможность регресса мобилизацией интенсивных сексуальных фантазий. Таким образом, сексуализация адаптирует ослабленное Я субъекта к изменяющейся и опасной среде объекта. Сексуализация, направленная на объект, имеет тенденцию защищать психику субъекта от дальнейшей и, возможно, психотической регрессии за счет перверсии и других видов «нарушенного поведения». Вульф в статье «Нарциссическая похоть и другие превратности сексуальности» (*Wolf*, 1994) ввел термин «нарциссическая похоть» для подобных извращенных сексуальных фантазий пациентов. Кохут (*Kohut*, 1971) писал, что сексуальная активность может проявляться в виде мастурбации, к которой прибегают дети, страдающие от хронических нарциссических дезинвестиций, поскольку потребность в непрекращающихся, самоудовлетворительных процедурах имеет целью противодействовать дезорганизации и последующему распаду Я индивида. Вульф (*Wolf*, 1994) приводит описание клинического случая, который иллюстрирует выбор пациентом сексуализации как защитного механизма.

Мужчина, сын иммигрантов, потерял мать, когда она его рожала. В возрасте двух лет у него появилась мачеха – женщина, на которой его отец женился. Отец представлялся эмоциональным человеком, склонным к неконтролируемым вспышкам гнева, в то время как мачеха, по описанию пациента, была замкнутой личностью, которая могла выражать свой гнев

по отношению к своим пасынкам, не разговаривая с ними целыми днями. Пациент восхищался своим старшим братом за его способность противостоять родителям. Он рассказывал, что восхищался телосложением своего брата и мог касаться его пениса, пока тот спал. Также у пациента были очень хорошие отношения с одной из монахинь в приходской школе. Повзрослев, он стал успешным художником, но обратился в терапию из-за постоянных гомосексуальных фантазий в отношении других мужчин. Травмирующий опыт, который пережил пациент в раннем детстве, привел к ослаблению его Я. Идеализация и нарциссическая идентификация с братом стали компенсирующей структурой. Когда брат покинул семью, тем самым лишив пациента необходимых поддерживающих объектных переживаний, Я мальчика снова ослабло. К тому времени его картины стали источником зеркальной оценки самого себя, а также придавали ему чувство принадлежности к миру великих художников, которых он боготворил и с которыми мог идентифицироваться посредством их идеализации. Но в моменты сильного стресса, вызванного незначительным пренебрежением со стороны коллег или друзей, страх перед фрагментацией Я заставлял его пытаться воспроизвести ранний опыт идентификации со своим братом. Таким образом, созерцание пениса другого мужчины трансформировалось в сексуализированное воображаемое объектное переживание, резонирующее с воспоминаниями о детских прикосновениях к пенису его брата.

Кохут пишет, что, когда объект не реагирует на присутствие ребенка, его «здоровый эксгибиционизм» игнорируется, тогда выходит на поверхность его изолированная сексуализированная эксгибиционистская озабоченность отдельными символами величия (струя мочи, фекалии, фаллос) в виде перверсии как «сексуализированной копии» здоровой части субъекта, которая все еще содержит фрагменты идеализированного объекта (Kohut, 1977, р. 171–173). Поскольку регрессивные нарушения, происходящие в терапевтических отношениях, могут активировать сексуальные фантазии пациента, субъективное переживание таких нарушений представляет собой вождление объекта в виде сексуального влечения к нему.

Голдберг (Goldberg, 1993) определяет сексуализацию как психологическое проявление уязвимости Я пациента и предлагает аналитическое лечение как процесс его структуризации. Подобный взгляд на феномен сексуализации как патологии заключается в слабости Я индивида, а не в динамических изменениях, которые защищают личность от психоза. Эти динамические явления не более патологичны, чем, к примеру, реакция иммунитета на воспаление, которая предохраняет организм от последующего его разрушения вирусом или бактериями. Нецелесообразно называть патологическими такие жизнесберегающие реакции, как, например, абсцессы, когда при их отсутствии человеку грозит предсказуемая гибель от дальнейшего развития инфекции. Большую часть так называемой психопатологии следует рассматривать с аналогичной точки зрения. Феномен сексуализации защищает Я индивида от последующего распада так же эффективно, как воспалительная реакция защищает организм от гибели. Например, острая потребность мальчика принимать участие

с отцом в совместных «мужских» занятиях может, оставшись неудовлетворенной, превратиться в сексуализированную тоску по сильным, принимающим мужчинам, что в последующем приведет к гомосексуальным фантазиям в их отношении.

Нарциссическую ярость следует отличать от нормальной агрессии, возникающей, когда Я субъекта сталкивается с препятствиями, которые мешают его здоровому самоутверждению. Однако не только возникающие препятствия на пути самоутверждения субъекта влияют на выбор последующей стратегии его поведения. Некоторые люди в процессе саморазвития пережили травмирующий опыт с объектом, который привел к ослаблению их психической структуры. Каждый раз, сталкиваясь с угрозой отвержения или унижения, они чувствовали себя обязанными подавлять себя.

Таким образом, мы можем наблюдать три различные формы агрессивного поведения: нормальная агрессия, выражающая амбиции, идеалы и стиль индивида перед лицом фрустрации; проявление агрессии с целью самозащиты от унижительных переживаний, которые могли бы навредить самооценке индивида; и нарциссическая ярость, которая предохраняет Я субъекта от последующего распада. Сексуальность также можно отнести к одной из трех следующих групп: нормальная чувственность – сексуальность, выражающая стремление индивида к самореализации и совершенствованию; заторможенная сексуальность как защитная реакция, сформированная из-за травмирующих реакций объекта на чувственно-сексуальное самовыражение субъекта; и нарциссическое вожделение, защищающее Я от распада созданием сексуализированных копий отсутствующего объекта. Проявление нормальной сексуальности легко спутать с первертной сексуальностью и агрессивным поведением. Здоровая сексуальность и агрессия являются выражением амбиций и идеалов личности, реализации ее специфической жизненной кривой. Нарциссическая похоть и нарциссическая ярость изначально являются защитными реакциями, которые призваны служить сохранению Я субъекта. Будучи экстренной мерой, похоть и ярость являются извращенными версиями нормальных защитных реакций, которые должны защищать уязвимое Я субъекта.

Обозначение похоти и ярости как психопатологических явлений противоречит их функции сохранения целостности личности. Тем не менее несомненно, особенно в своих крайностях, они представляют опасность для индивида. По аналогии с функцией, которую выполняет воспалительная реакция организма, защищающая человека от вторжения вирусов и бактерий, но которая сама по себе также является опасной для жизни индивида, если выходит из-под контроля, самозащитные функции сексуальности и агрессивного поведения также могут стать деструктивными, если они превращаются в неконтролируемые аффекты. Особенно это может проявляться в том случае, когда нарциссическая похоть и нарциссическая ярость сосуществуют в одном и том же человеке подобно тому, как взрывоопасная смесь насилия и сексуальности угрожает всему обществу массовыми изнасилованиями и погромами.

Проблематике игры эротического переноса в психоаналитическом методе уделялось недостаточно внимания со времен работы Зигмунда Фрейда «Заметки о любви в переносе», в то время как данная работа основателя психоанализа имеет колоссальную практическую важность, как для психоаналитически ориентированных психотерапевтов, так и для их пациентов. Эротический перенос позволяет взглянуть на современную психоаналитическую сцену с другой стороны по многим причинам. В прямой зависимости от своей интенсивности эротический перенос является формой негативного переноса, происходящей из ранних объектных отношений с перевозбуждающими, но часто отсутствующими объектами. Кроме того, эротический перенос может быть связан не только с прохождением Эдипа, но и с доэдиповыми фазами развития индивида, что относится к реальному или воображаемому соблазнению со стороны одного или обоих родителей и может включать в себя как сексуальные, так и агрессивные влечения. Пациент также может вызывать у аналитика неизбежные чувства в контрпереносе, которые имеют отношение как к настоящим, так и к ранним объектам. Фактором, который в наибольшей степени ограничивает разворачивание эротического переноса пациента, является сексуальное желание самого аналитика. Таким образом, только правильная интерпретация аналитика смягчает неудовлетворенное желание пациента и его сопротивление.

Инфантильной сексуальности отведена центральная роль в теории влечений, она же и является важным аспектом переноса. Важно отметить, что взаимодействие любви и сексуальности представляется важным организатором психической жизни. Насколько доэдипальная любовь определяется инфантильной формой взрослой сексуальности, так и взрослая сексуальность определяется инфантильной любовью.

Таким образом, представляется возможным сделать некоторые обобщающие выводы:

1. Эротический перенос описывается как разыгрывание чувственных, сексуализированных влечений пациента вкупе с ненавистью и нарциссической похотью по отношению к психотерапевту.

2. Эротическое влечение выражается в виде доэдипальных и эдипальных фантазий пациента, нацеленных на их последующее удовлетворение. С клинической точки зрения, представляется возможным рассматривать эротические желания пациента как выражение ряда его сексуальных потребностей, которые варьируются от инфантильных до более зрелых форм сексуальности, претерпевающих изменения в ходе терапии.

3. Психотерапевту крайне важно уделять внимание собственному контрпереносу, вызванному в ответ на эротический перенос пациента, но важно помнить, что это может побудить психотерапевта быть более чувствительным к разыгрыванию эротического переноса своего пациента.

4. Безопасное психотерапевтическое пространство служит для разыгрывания эротических фантазий пациента и способствует трансформации его сексуальности из крайне агрессивных ее проявлений в более расширенные и интегрированные формы любви и сексуального удовольствия.

5. Анализ эротического переноса как средства выражения инфантильной сексуальности пациента способствует деконструкции его эротических влечений на составные аспекты, которые сами по себе предоставляют дальнейшие возможности для психоаналитического переосмысления и последующих клинических преобразований.

6. Пациент, ищущий удовлетворения своих желаний в аналитической ситуации, находится в некотором тупике, и психотерапевт может помочь пациенту разрешить его внутренний конфликт путем обсуждения фантазий клиента и совместного поиска причин разыгрывания эротического переноса.

7. Эротический перенос инфантилен и инцестуозен по своей сути, так как он выражает стремление маленького ребенка к такой любви, которая могла бы полностью закрыть все его неудовлетворенные потребности в детско-родительских отношениях. Поэтому сексуализация ставит под угрозу терапевтические отношения и является причиной конфликта в переносе, как это было ранее в детстве пациента.

8. Основой плодотворной психотерапевтической работы является анализ эротического переноса, который сам по себе является достаточно сложным как для терапевта, так и для пациента. Для того чтобы эротический перенос не перерос в шторм в девять баллов, что, вероятно, привело бы к разрыву терапевтических отношений, крайне важно предоставлять необходимое пространство фантазиям пациента быть проигранными в аналитическом пространстве за счет их вербализации и последующего анализа.

9. Агрессия и чувство вины пациента неизменно связаны с неудовлетворенными потребностями в любви; в противном случае эти потребности нашли бы удовлетворение в реальной жизни, и пациент не обратился бы за помощью к психотерапевту.

В данной статье удалось наиболее красочно отобразить все оттенки игры эротического переноса в психоаналитическом процессе, что могло бы позволить психотерапевтам не избегать работы с эротическим переносом, но уделять данной проблематике больше внимания при работе с клиентами, что способствовало бы достижению позитивной динамики в терапии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гринсон Р. Техника и практика психоанализа. М.: Когито-Центр, 2018. С. 478.
2. Россохин А. В. Что нам делать с и без эротического переноса? [Электронный ресурс] // Журнал клинического и прикладного психоанализа. 2023. Т. 4. № 1. С. 26–42. URL: <https://psychoanalysis-journal.hse.ru/article/view/17094/15738> (дата обращения: 25.08.2025)
3. Фрейд З. Знаменитые случаи из практики. М.: Когито-Центр, 2007.
4. Фрейд З. Заметки о любви в переносе. Эротический и эротизированный перенос. М.: Канон+, 2015. С. 28–46.
5. Bak R. (1973). Being in love and object loss. *Internal. J. Psycho-Anal.*, 54: 1–7.

6. *Bergmann M. S.* (1982). Platonic love, transference love and love in real life. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 30: 87–111.
7. *Bergmann M. S.* (1987). *Anatomy of Loving*. New York: Columbia University Press. , *Reflections on the History of Psychoanalysis: Plenary Address to the Fall Meeting of the American Psychoanalytic Association*. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 41: 929– 955.
8. *Bibring G.* (1936). A contribution to the subject of transference resistance. *Internat. J. Psycho- Anal.*, 17: 181–189.
9. *Blum, H.* (1973). The concept of erotized transference. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 29: 61–76.
10. *Chasseguet-Smirgel J.* (1984). *Creativity and Perversion*. New York: Norton.
11. *Coen S. J.* (1981). Sexualization as a predominant mode of defense. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 29: 395–411.
12. *Denis P.* (2010). L'addiction au transfert des autres ou le contre-transfert addictif, Rives et dérives du contre-transfert. P. 57.
13. *Ferenczi S.* (1929). The unwelcome child and his death instinct. In: *Final Contributions to Problems and Methods of Psychoanalysis*, ed.
14. *Ferenczi S.* (1955). Confusion of tongues between adult and child. In: *Final Contributions to Problems and Methods of Psychoanalysis*, ed. M. Balint. London: Hogarth Press.
15. *Freud S.* (1907). *Jensen's Gradiva*. Standard Edition, 9: 3–93. London: Hogarth Press, 1959.
16. *Greenacre P.* (1954). The role of transference: Practical considerations in relation to psychoanalytic therapy. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 21: 671–684.
17. *Goldberg, A.* (1993). Sexualization and desexualization. *Psychoanal. Quart.*, 62: 383–399.
18. *Jacobson E.* (1957). Denial and repression. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 5.
19. *Keiser S.* (1953). A manifest Oedipus complex in an adolescent girl. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 8: 99–107. New York: IUP.
20. *Kohut H.* (1977). *The Restoration of the Self*. New York: IUP.
21. *Kohut H.* (1971). *The Analysis of the Self*. New York: IUP.
22. *Kohut H.* (1972). Thoughts on narcissism and narcissistic rage. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 27: 360–400. New York: Quadrangle Books. Also in: *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut: 1950–1978*. New York: IUP, 1978. P. 615–658.
23. *Kumin I.* (1985). Erotic horror: Desire and resistance in the psychoanalytic situation. *Int. J. Psychoanal. & Psychother.*, 11: 3–20.
24. *Lichtenberg J.* (1989). *Psychoanalysis and Motivation*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
25. *Mahler M. S.* (1971). A study of the separation-individuation process. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 26: 403–424. New York: IUP.
26. *McDougall J.* (1986). Eve's reflection: On the homosexual components of female sexuality. In: *Between Analyst and Patient*, ed. H. C. Meyers. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
27. *McDougall J.* (1980). *A Plea for a Measure of Abnormality*. Madison, CT: IUP.
28. *Nunberg H.* (1951). Transference and reality. *Internat. J. Psycho-Anal.*, 32.

29. *Rappaport E.* (1956). The management of an erotized transference. *Psychoanal. Quart.*, 25: 515–527.
30. *Stern D. A.* (1991). Technical implications for certain types of erotized treatment relationships. *Psychoanal. Psychol.*, 8: 463–476.
31. *Swartz J.* (1969). The erotized transference and other transference problems. *Psychoanal. Forum*, 3: 307–318, 332–333.
32. *Wolf E. S.* (1988). *Treating the Self*. New York: Guilford.
33. *Wolf E. S.* (1994). Narcissistic lust and other vicissitudes of sexuality, *Psychoanalytic Inquiry*, 14: 4, 519–534.

Game of Erotic Transference in Psychoanalytical Psychotherapy

A. E. Kuznetsov, A. V. Ovsianikova

Kuznetsov Alexey E., MPsy, psychologist (Higher School of Economics), psychoanalytic psychotherapist.

Ovsianikova Alena V., MPsy, psychologist (Higher School of Economics), psychoanalytic psychotherapist.

This paper explores the reasons why the discussion of the problematic of erotic transference is so difficult in the psychoanalytic field. An attempt is made to offer an understanding of the phenomenon of erotic transference and countertransference that could enable psychotherapists to work with them more confidently. This article describes erotic transference as one of the types of protection from experiencing real feelings and love for an object through playing infantile sexuality out by seducing a psychotherapist.

Keywords: erotic transference, erotic countertransference, metapsychology, psychoanalytic psychotherapy, psychic energy, libido, symbolization, transference, resistance, infantile sexuality, acting out, narcissism, erotization.

Когда смерть – это часть жизни. Работа горя как способ проживания потерь в профессиональной деятельности с онкологическими больными

А. В. Коровина

Коровина Анна Владимировна – магистр психологии (НИУ ВШЭ), психоаналитический психотерапевт, клинический психолог, нейропсихолог, ассоциированный член Московской психоаналитической ассоциации, член Ассоциации специалистов в области психоаналитической психосоматики.

Когда смерть – это часть жизни. Какие психические процессы побуждают индивидуума выбрать профессию онколога и каким образом психоаналитическая психотерапия может помочь человеку в ситуации ежедневной утраты. В данной статье мы рассмотрим аспекты формирования первичного горя, первичного эрогенного мазохизма, биологический компонент влечения к смерти и связь со структурной организацией мозга, онкологию с точки зрения психосоматики и теоретические основы терапии горя, проживания потери в психоаналитической психотерапии.

Ключевые слова: онкология, деструктивность, влечение к смерти, психоаналитическая психотерапия, терапия горя, психосоматика, первичный эрогенный мазохизм, работа горя, первичное горе.

Мы приходим в этот мир с инстинктивной потребностью в привязанности, и эта необходимость побуждает нас формировать связи, которые, если повезет, смогут обеспечить нам питание и защиту в младенчестве, утешение в старости, а в течение всей жизни – дар признания и принадлежности к определенному месту в группе людей. Потеря близкого человека вызывает те же чувства, которые ребенок испытывает при сепарации

от значимого взрослого, с которым у него сформировалась привязанность. Так и в работе врача с пациентом формируется определенная связь, разрыв, который приводит к ощущению утраты, опустошению и неминуемой работе горя. Сталкиваясь с утратой в своей профессиональной деятельности постоянно, врачи-онкологи блокируют чувства и эмоции, подавляют их, уровень отрешенности от собственных чувств может быть настолько высоким, что человек перестает их испытывать сознательно, несмотря на то что они продолжают влиять на его ментальное состояние, в свою очередь подавленные эмоции, связанные с проживанием горя и утраты, могут воздействовать негативно на психическое и физическое состояние (*Raimbault, 2007*). Но стоит отметить, что выбор профессии и его последствия связаны с более глубинными причинами, и их мы рассмотрим в данной статье, уделяя внимание таким аспектам, как первичное горе, первичный эрогенный мазохизм, биологический компонент влечения к смерти и его связь со структурной организацией мозга, исследуем онкологию с точки зрения психосоматики и теоретические основы терапии горя, проживания потери в психоаналитической психотерапии.

Теоретическое исследование формирования первичного эрогенного мазохизма, первичного горя

Адаптируясь к жизни в мире после внутриутробного рая, ребенок получает от матери ребенку иллюзию того, что ее грудь является частью его самого. Этот опыт дает ему иллюзию контроля, которую в дальнейшем мать должна будет разрушить, чтобы психика ребенка продолжила свое развитие. Разрушение иллюзии – это своего рода конфликт внутри психики младенца, который ведет к формированию понимания субъективности и объективно представляемого и происходящего в жизни человека, то есть к ощущению себя отдельным от матери. Важную роль в этом процессе играет переходный объект, который служит замещением материнской груди, в этот объект ребенок может помещать свои проекции, эмоции, наделять его особым смыслом, уже осознавая его как отдельный объект – отдельный от себя (*Винникотт, 2017*). Процесс отделения Поль-Клод Ракамье обозначает как «первичное горе», он пишет: «Это основной психический процесс, посредством которого Я с самого рождения, вернее, с самого начала его появления и до смерти отказывается от тотального владения объектом, проделывает свое горе по абсолютному нарциссическому единству и по устойчивому неопределенному существу и посредством самого горя, которое образует его собственные истоки, проделывает открытие объекта и себя, придумывает себе свой внутренний мир». Только потеряв что-то, мы можем приобрести, приобретая, мы неминуемо с чем-то расстаемся – эта своего рода цикличность – основа развития человека, его психики, то, что запускает преобразования; эти изменения происходят на уровне деления клеток, на уровне развития и функционирования человека, во всех его проявлениях, в физической и психической реальности. Первичное горе меняет все в психике, оно вводит понятие темпоральности времени. А время в свою очередь может, наверное,

быть в какой-то степени тем, что нам проще отследить, наделить смыслом, обозначить, придать форму (*Racamier, 1989*). Время как единица измерения остается на уровне сознания, понятие, которое мы можем обозначить как «темпоральность времени», является обозначением психических процессов, в основе которых лежит связывание внешней реальности с внутренней, что в свою очередь может помочь провести работу горя над потерянным объектом, придавая утрате особый смысл. Лишение чего-либо подталкивает нас искать новые смыслы, опыт и пути развития. Объект, который был потерян, не только обнаруживается, но и интериоризируется. Возможность признавать реальность потери ведет к отделению объекта от себя, и этим же определяется, насколько скорбь двигается к нормальному завершению. Соответственно, потеря внешнего объекта сопровождается приобретением внутреннего. В своей бессознательной фантазии субъект должен встретиться со своей неспособностью защитить объект, что в свою очередь в психической реальности может носить ощущение встречи с внутренней катастрофой, созданной его садизмом и пониманием того, что его желания и любви недостаточно для того, чтобы сохранить объект. Необходимо позволить ему умереть, а затем встретиться с опустошением, отчаянием и виной.

Этот процесс содержит в себе сильнейшую психическую боль, и одним из назначений работы горя является уменьшение и нивелирование этой боли. В этой дуальности процесса нахождения через потерю и потери через нахождение прослеживается связь между процессами влечения к жизни и влечения к смерти, принципом удовольствия и неудовольствия, которые в свое время ввел Зигмунд Фрейд (Фрейд, 2021). Объединение и разъединение влечения к жизни и влечения к смерти на протяжении всего существования меняется. В младенчестве объединение влечений происходит во время взаимодействия с объектом и формируется в диаде «мать – дитя». Продуктом объединения влечений является первичный эрогенный мазохизм и принцип удовольствия, который оказывает влияние на первичное структурирование архаического Я. Объединение двух влечений вызывает парадокс, его можно обозначить как «мазохистическое удовольствие», оно впоследствии становится моделью удовольствия. Таким образом удовольствие становится сочетанием удовольствия и неудовольствия, которое скрывает в себе меняющуюся, но неизбежную долю мазохизма. В зависимости от ситуации удовольствие изменчиво, в какие-то моменты оно приближается к удовольствию, когда составляющее его неудовольствие близко к нулю, и, наоборот, переживается как чистое неудовольствие, когда составляющее его удовольствие близко к стиранию. Именно из-за того, что принцип удовольствия включает в себя мазохистическое удовольствие, принцип удовольствия имеет возможность трансформироваться в принцип реальности. Мазохизм обеспечивает сохранность, внутреннюю непрерывность, он является точкой, которая связывает безвременье Оно со временем, является первой формой работы предсознательного, позволяя соприкоснуться к сознательному.

Первичный эрогенный мазохизм является эквивалентом вторичного эрогенного мазохизма, с которым мы сталкиваемся в клинической работе

с пациентами. Тут необходимо отметить, что при определенных условиях обращенный вовне садизм или деструктивное влечение могут вновь интроецироваться обратно вовнутрь. Именно первичный эрогенный мазохизм указывает на возможность эротизирования боли и неудовольствия в целом, и он же открывает возможности понимания того, что любое возбуждение, каким бы оно ни было, можно эротизировать (Розенберг, 2018). В основе влечений лежит стремление к удовлетворению, воспрепятствовать реализации влечения к смерти может только первичный эрогенный мазохизм. Который в свою очередь находится в основе других его форм.

И тут мы задаемся вопросом: что побуждает индивида выбрать путь работы с онкологическими больными и что его уберегает от саморазрушения? С одной стороны, бессознательное влечение к смерти, с другой – его психика стоит на стороне жизни, и только мазохизм помогает регулированию этих аспектов. Помогая онкобольным, врачи погружаются в атмосферу боли, утраты, горевания. Становясь свидетелями чужой жизни и смерти, принимая непосредственное участие в этом, проживая сложные и болезненные этапы с пациентами, они вынуждены нести груз потерь на своих плечах, множества утрат, но и множества спасенных жизней. Именно мазохизм способен устанавливать внутреннюю регуляцию между влечениями, но есть основания полагать, что в основе выбора профессии врача-онколога лежит большое количество деструктивного влечения – как будто бы бессознательно, для того чтобы его связать, субъект выбирает подобную сферу деятельности. Стремясь посредством проекции извлечь все происходящее в его психической вселенной и преобразовать в реальности. Выбирая ту или иную профессию, мы выбираем свой путь, в какой-то степени свою жизнь, свою профессиональную идентичность, – узнавая себя через другого, проецируя вовне то, что находится внутри нас и не может быть распознано при помощи самоанализа. В какой-то степени потребность в работе горевания в этом контексте относится и к внутреннему миру врача, к его внутренним объектам и тем потерям, с которыми он сталкивается ежедневно. Все, что проживается в реальности, помогает прожить и пережить внутреннюю деструкцию, опустошение, одиночество и боль.

Исследование биологического компонента влечения к смерти, структурной организации мозга и связь с психоаналитической теорией

Фрейд в своей работе об «Экономической проблеме мазохизма» утверждает, что живое существо возникает после неживого, логично предположить, что у данного существа возникает определенное влечение, которое побуждает его вернуться в исходное неживое состояние. Часть влечения к смерти направлена через мускульную систему и преобразуется во влечение к разрушению, приобретению сильной воли и желанию овладеть. Влечение к смерти направлено прежде всего вовнутрь и лишь вторично проявляется в форме внешней деструкции. Данный подход обозначает, что любое живое существо обречено умереть по внутренним причинам.

Как будто столкновение с травмирующим опытом, с большим количеством смертей в течение жизни усиливает вероятность интроекции его вовнутрь и служит преобладанию влечения к смерти над влечением к жизни (*Freud, 1924*). Если мы посмотрим на понятие «влечение к смерти» с точки зрения нейробиологии и начнем разбор данной проблематики со строения и деления клеток, то можем увидеть, что одно из основных свойств клетки – это ее способность к самоуничтожению. Если клетка находит в своем межклеточном пространстве то, что может погасить способность к саморазрушению, то она остается живой. Как будто там присутствует и то, что защищает, и то, что побуждает к разрушению (*Ameisen, 1999*).

Нейробиологи утверждают, что естественная селекция конструирует наш мозг и сохраняет те связи, которые будут удовлетворяющими и полезными. Независимо от качества раннего опыта ребенка во взрослую жизнь переходит бессознательное понимание о чувствах, взаимодействиях и событиях из личного опыта, возникшее до того, как мозг завершил свое развитие. Важно отметить, что ранний опыт человек получает еще до того, как использует язык для понимания и передачи наших внутренних состояний. Соответственно, бессознательное сохраняет в себе огромное количество переработанного психического материала. Нейробиологи, описывая поведение нейронов, проводят параллель с людьми, указывая на то, что индивид развивается и процветает только благодаря связи с другими. Точно так же и рост и выживание нейронов зависят от того, насколько «хорошо» они взаимодействуют между собой. Именно взаимодействующие нейроны синтезируют новые белки, укрепляющие их. Связи могут быть различной направленности и этиологии, в раннем возрасте именно невербальная коммуникация с первообъектами играет важную роль для формирования, укрепления и развития головного мозга, нервной системы и психического аппарата (*Schore, 2002*). В этой части хотелось бы остановиться на структуре организации головного мозга и психического аппарата, ведь данные взаимосвязи являются основополагающими в развитии индивида. Итак, в соответствии с триединой моделью мозга Маклин утверждал, что мозг представляет три мозга в одном и включает в себя структуры, найденные у рептилий (рептильный мозг), у млекопитающих (лимбический мозг), и уникальную у человека (неокортекс). Исходя из этого, мы используем целый ряд противоречивых способов реагирования на стимулы внешней среды, человек ощущает парадоксальность и дуальность бытия. Эта модель мозга может служить своего рода «метафорой» к пониманию бессознательных процессов, происходящих внутри психики, начиная от архаичных форм коммуникаций и заканчивая сложными паттернами поведения (*MacLean, 1990*). Во взрослом возрасте сформированные системы так же продолжают свою трансформацию и изменения, на основе полученного ранее опыта в детском возрасте и приобретая новый опыт, в том числе в процессе профессиональной деятельности с коллегами, пациентами (*Bowlby, 1976*). Любые соединения в бессознательном разной степени нагруженности деструктивными или же либидинальными влечениями образуются внутри психического пространства и в дальнейшем преобразуются во внешние проявления.

Какие бы ни были эти связи, они имеют свою логику возникновения и определяют последующую жизнь и профессиональное самоопределение. Таким образом, мы можем предположить, что человек, выбирающий работу в онкологии, имеет большое количество влечения к смерти внутри себя и для того, чтобы каким-то образом с ним справиться и преобразовать деструкцию в продуктивное проявление, выбирает для своей профессиональной деятельности именно такое направление. Спасая людей, проживая потери и победы вместе с пациентами, врач, с одной стороны, пытается компенсировать свое влечение к смерти, а с другой – пребывает в состоянии бесконечных утрат, что напоминает навязчивое повторение, как будто бы с целью прожить какую-то травмирующую ситуацию, возможно еще довербального характера. Двойной удар получает психический аппарат, если на травмы, произошедшие в раннем возрасте, накладываются ситуации травмирующего характера, полученные во взрослом возрасте. Если изначально способность к эмоциональной регуляции была нарушена, могут страдать контейнирующие способности и аппарат мышления, это влияет на состояние человека как на психическом, так и на физическом уровне. Как известно, структура мозга и его функции продолжают меняться всю жизнь. Развитию мозга способствует такой уровень возбуждения, который стимулирует, но не перегружает мозг, как в младенчестве, так и во взрослом возрасте. Под воздействием стресса или же психологической травмы возникает торможение в развитии и росте. Также мешает развитию интеграция тяжелого опыта, в том числе возрастающее количество деструктивных мыслей, желаний и способов разрешить этот внутриспсихический конфликт. Эффективная психоаналитическая психотерапия способствует развитию у человека возможностей управлять эмоциями, соединять внутриспсихические связи и укреплять их за счет проживания потерь, связывания негативного опыта, придания смыслов происходящему и последующего повышения уровня устойчивости к внешним факторам.

Исследование онкозаболевания с точки зрения психосоматики

«Я – это прежде всего телесное Я», – говорил Фрейд (Фрейд, 2021). Из этиологии невротозов следует, что репрезентация психического конфликта и защита от него посредством соматического симптома происходят одновременно. Тело и психика неразрывно связаны друг с другом. Каждый психический опыт, каждый аффект сопровождаются телесным опытом, а каждая телесная травма, процедура или же повреждение сопровождаются психическим опытом. Тело – это место, где переживаются стресс и облегчение, расслабление, вождение, отвращение. Желания, страсти, фантазии, аффекты, тревоги проецируются или отщепляются в тело или в его части и находят отражение в образе тела или в его опыте. Тело и психика переплетены и всегда развиваются вместе, выстраивая сеть, а не являясь разными частями одного целого, работают как единое целое.

Рак оказывает огромное влияние на жизнь человека, поскольку многие онкобольные продолжают выпадать из поля зрения системы здравоохранения ввиду социального клейма и недостатка ресурсов для установления диагноза, лечения и поддержки. Выявление болезни и выживаемость связаны с социально-экономическими факторами и индивидуальным статусом человека. Помимо генетических существует множество других факторов, которые учитывает теория канцерогенеза. Большую роль играют загрязнение окружающей среды, питание, употребление алкоголя, никотина, наркотиков тоже влияет на возникновение рака. Сюда же добавим недостаток движения, физической нагрузки. Тем не менее исключение вредностей и здоровый образ жизни не дают никаких гарантий, что вы не заболите раком, для большинства людей ужас заключается в этом (Schwarz, 1993). Возвращаясь от сомы обратно к психическому аппарату, стоит отметить, что обнаружению рака достаточно часто предшествует интенсивное душевное страдание пациента (смерть близкого родственника, проблемы на работе, травматические ситуации). Стоит предположить, что время развития рака коррелирует со страданием, которое имело место до появления первых симптомов. Считается, что сам по себе стресс не может быть причиной возникновения рака, однако хроническое психическое напряжение угнетает иммунную систему или же негативно влияет на иммунный статус, что в свою очередь может оказаться одним из факторов, вызывающих рак. Во многих случаях рак является мультифакторным заболеванием.

Наше тело является своего рода границей внешнего мира. С помощью тела мы можем общаться с окружающей средой, передавая тем самым послания о себе не только как о физическом теле, но и о духовной и психической составляющих. Если тело болеет, изменяются его функции и нарушается катексис. Образ тела олицетворяет совокупность переживаний, которые человек испытывает, используя свое тело, а то, как другие важные лица, например в детстве родители, обращались с телом и с ребенком в целом, будет влиять на психосоматическое функционирование субъекта (Allen, Fonagy, Bateman, 2008). Признание и оценка, а также сознательное и бессознательное отрицание действительности переживаются сомой и в значительной степени определяют образ нашего тела, который начинает формироваться в младенчестве и является своего рода матрицей, формирующий образ себя и уверенность в себе на протяжении всей жизни. Именно благодаря раннему опыту закрепляется ощущение тела как источника наслаждения, восторга, активности или же как источника стресса, тревоги, что в свою очередь влияет на то, каким образом человек сможет справиться с тяжелым заболеванием. Индивиды с надежной привязанностью, получившие в детстве в процессе коммуникации с первообъектами опыт признания и любви, то есть интроецировали хорошие объекты, и находились в понимающей и поддерживающей социальной среде, имеют гораздо больше шансов на восстановление психического и физического состояния и преодоление таких травм, как диагностирование злокачественной опухоли, процесс ее лечения, а также оценка значения болезни для себя (Bowlby, 2005). При обнаружении заболевания происходит

слияние телесных изменений с экзистенциальной угрозой, переживаемой психически. Из-за онкозаболевания обостряется ощущение непредсказуемости, бессилия, беспомощности, бессмысленности существования, неопределенности бытия. Человек испытывает внутренний хаос, психический шок, могут возникать тревоги, панические атаки, чувство вины, безнадёжности, чувство одиночества и изоляции, стыд от утраты целостности тела и потери эффективности, депрессия, страх потери автономности, нарушение сна и, конечно же, боль, огромная боль, как телесная, так и психическая (*Van der Kolk*, 2014). Психические страдания генерируют соматические симптомы, создавая порочный круг. Болезнь нарушает целостность Я, интрузивное лечение воспринимается пациентами как атака и повреждение образа тела, личной идентичности. При онкологическом заболевании опасная угроза исходит изнутри тела, а не снаружи. Возникает непреодолимая скорбь по прошлому, по будущему, которого может не быть, усиление фантазийной активности. Фантазии все более могут обретать характер объектов внешнего мира, ввиду чего может возникать трудность между фантазией и реальностью, внутренним и внешним. Качество хороших внутренних объектов облегчает преодоление разрыва между идеальными представлениями о Я и актуальным чувством Я. Также они позволяют формироваться своего рода расщеплению в самоощущении, благодаря чему Я может отделяться или высвобождаться от Я тела (*Becker*, 1986). Страх смерти онкобольными может восприниматься как страх потери внутреннего мира фантазий и как страх потери коммуникации с внешним миром. Когда эти потери материализуются, возникает угроза дезинтеграции, аннигиляции, ужас и одиночество. Мишель де М'Юзан в умирании видел психические феномены, которые связаны с интенсивным диадным контактом. Умиравший человек рассматривался им как очень интенсивно психически работающий, имеющий «ужасную жажду отношений» человек, который должен уметь использовать защиту в работе с переходящими границы аффектами и который пытается с помощью отрицания и расщепления закрыть в Я рану умирания. Благодаря расщеплению умирающего тела он отражает ту часть, которую может нарциссически занять, таким образом возникает сфантазированный объект, который обладает непредсказуемыми способностями. Этот объект за спиной разума заключает пакт с бессмертным бессознательным и тем самым сообщает умирающему Я чувство жизни, вследствие чего у онкобольного формируется представление о том, что бессознательно и эмоционально он будет жить вечно (*Muzan de*, 1998).

Лечение онкологических больных сталкивает врачей с множеством экзистенциальных вопросов, эти вопросы неминуемо наполнены скорбью, яростью, отчаянием, болью, но также и надеждой и жизненностью. В процессе работы на первый план выходит тело, поскольку оно громко говорит языком симптомов. Врачи могут сталкиваться с собственным бессилием и в какой-то степени принимать это как личное поражение. Тяжелая форма соматического заболевания всегда порождает у лечащего врача страх и тревогу, обусловленную столкновением с возможностью самому заболеть раком, вызывает страх перед тяжелой болезнью и смертью.

Какие слова врач использует для описания лечения рака? «Борьба», «выиграть битву», «потерпеть поражение в битве» – будто бы это общая война, совместная борьба врача и пациента за жизнь. Это жизнь не только пациента, но и ощущение жизни внутри врача, ведь каждый раз, когда удастся вылечить, «победить», возможно, даже «обыграть» болезнь, это как если быть на стороне жизни, чувствовать ее, понимать, что, даже когда, казалось бы, надежда уходит, возможен благоприятный исход. Даже перед лицом смерти человек может наделять жизнь смыслом до последнего дня, и это удерживает людей в живых довольно долго. После окончания работы с пациентом, какой бы ни был исход, неминуемо наступает скорбь, в травматические моменты время будто застывает и невозможно думать и принимать человеческие страдания. Чтобы восстановить его течение и суметь интегрировать травматический опыт, необходимо преодолеть защитную потребность нежелания знать. Только желание распознать травму приведет к пути проработки и интеграции, в свою очередь и к работе горя.

Исследование теоретических основ терапии горя, проживания потери в психоаналитической психотерапии

Профессиональная деятельность врачей, работающих с онкологическими больными, так или иначе связана с утратой, в случае смерти или же в случае выздоровления. Как правило, наблюдение пациента может носить пожизненный характер, иногда это полгода, а иногда и двадцать лет, в зависимости от заболевания и степени его прогрессирования. Каждый человек так или иначе в течение жизни сталкивается со смертью близких и знакомых. Индивид переживает огромное количество чувств, среди которых поглощающее чувство тоски, страха, отчаянье. А если врач ежедневно вынужден находиться с этими чувствами, живет в состоянии неопределенности и не имеет возможности как-то переработать их, то это неминуемо скажется на его физическом состоянии. Эмоциональные и физические реакции горя – это сочетание протеста, отчаяния и провала. В какой-то степени у взрослых людей подобное состояние схоже с состоянием сепарации в детстве от родителей, в том числе это похоже на первичное горе, о котором говорилось в первой главе. Достаточно много людей продолжительное время испытывают симптомы, характерные для фазы острого горя, и на проживание потери оказывает влияние характер профессиональной деятельности, частота взаимодействия с умирающими больными. Внутренние конфликты, которые могут разыгрываться между желанием и невозможностью физического воссоединения, осознанием этой невозможности, а также дезорганизация со временем разрешаются, но как долго это будет продолжаться, зависит от психических возможностей индивида, а также от того, каким способом он пытается справиться с наваливающимся на него ежедневно грузом (Торек, 2005). Проживание потери в профессиональной деятельности врача порождает чувство вины, будто что-то было сделано не в полной мере или не доделано. Листая медицинские карточки умерших пациентов, которые еще неделю назад к

тебе приходили на обследование, загружали своими эмоциями, переживаниями, страхами, он как будто возвращается обратно к этому умершему объекту, и такое происходит изо дня в день, из года в год в работе с онкологическими больными. Если не прорабатывать все накопленное, не проводить работу горя, вся боль, отчаянье, чувство вины, бессилия – все будет уходить в сому. И именно для того, чтобы минимизировать риск воздействия характера профессиональной деятельности на целостность, структуру и функционирование психики, и нужна психоаналитическая психотерапия. Она направлена не только на сохранение и укрепление, но и на расширение психических возможностей индивида. Психотерапевт, работающий с тяжелой утратой, помогает пациенту переживать и переносить чувства, связанные с горем, интегрировать новую информацию и навыки, а также создавать новую самооценку, учитывая последствия и специфику, частое погружение в смертельные диагнозы больных. Процессы, которые происходят в терапии, находятся не только на уровне вербальных интервенций, но также на уровне эмоционально-чувственного общения между психотерапевтом и пациентом. Такая связь выполняет функцию аффективной регуляции. Регулирующая функция крайне важна в психотерапевтическом альянсе. При терапии горя, болезненных чувств, вызванных собственно самой работой, задача психотерапевта – помочь пациентам-врачам в саморегуляции, обучении их тому, как управлять эмоциями и придавать своему опыту смысл. Саморегуляция включает в себя способность переносить сильные аффекты, возможно связанные с утратой, и поддерживать согласованность самоописания и мировоззрения при горевании (Космински, Джордан, 2022). Стоит отметить, что травматическая утрата может являться фактором риска для возникновения патологического горя, однако опыт патологической травмы, в том числе ранней травмы отношений, усиливает эффект травматической утраты в зрелом возрасте и увеличивает вероятность дисрегуляции. Патологическая реакция горя возникает в случае, если работа скорби неудачна или же не была завершена. Основа любой успешной терапии горя опирается на установление надежного и доверительного, эмоционально безопасного и психологически полезного формата терапевтических отношений. Эмпатическая сонастройка с пациентом во многом зависит от психических возможностей психотерапевта гибко подстраиваться к потребностям пациента (Ворден, 2020). Важнейшим элементом привязанности является невербальная коммуникация, которая происходит благодаря работе зеркальных нейронов и возникающему «нейронному резонансу» между двумя людьми, что помогает обеспечить эмпатическую сонастройку между ребенком и первичным объектом и, соответственно, так же между психотерапевтом и пациентом. Способность к эмоциональной эмпатии заключается в том, что индивид может резонировать с эмоциональным состоянием другого человека, испытывать отклик в себе, понимать и чувствовать то состояние, в котором находится человек напротив, в случае потерь ощущать и сопереживать тому горю, той утрате, с которой пришлось соприкоснуться горящему. Но при этом различать собственное Я и Я другого человека, отделять свои эмоции от эмоций пациента, регулировать интенсивность,

наблюдать за всем происходящим, быть в процессе, но при этом понимать, что пациенту больно, но его боль не моя, мне больно, потому что я сочувствую его беде. При такой модели выстраивания коммуникации терапевт будет реагировать на боль с участием и состраданием, а не защищаться от нее, но при этом сохранять эмоциональную дистанцию. Для одних добрая и заботливая атмосфера будет подходящей и хорошо успокоит, а у других может вызывать защитные реакции, в этой связи терапевту необходимо улавливать микроизменения и микропроцессы, происходящие внутри сессии, на протяжении всей терапии в целом, в динамике работы с пациентом, в материале, который он приносит. Также немаловажным является принятие и понимание того опыта, с которым столкнулся пациент ранее, это помогает не только понять то, что чувствует пациент, но и выстроить гипотезы и причинно-следственные связи, оценить реакцию более полно и определить тот жизненный опыт, который повлиял на его нынешнее поведение и эмоции. Помимо сонастройки, принятия и понимания боли пациента очень важно успешно донести это понимание до него.

Одна из главных задач терапии горя – это укрепление способности пациента управлять собой и переносить эмоции. Именно устранение разлада в эмоциональной регуляции положительно повлияет на переносимость утрат пациента, который сталкивается с грустью, тоской и другими чувствами. В зависимости от привычного способа реагирования на болезненные эмоции скорбящие будут склонны чрезмерно использовать одну из двух вторичных стратегий регуляции: либо погружаться в переживания (гиперактивация), либо подавлять осознание и паттерны, связанные с утратой (деактивация). Только преодолевая внутренние конфликты, работая над своими эмоциями, чувствами и мыслями, над потерями, утратами и нереализованными планами, можно справиться с тяжестью переживаний, но не подавлять их. И именно комфортная терапевтическая среда создает достаточный уровень возбуждения, в котором возможна динамика. Сонастроенный психотерапевт, работая с пациентами, стремится создать баланс между слишком большим и слишком малым участием в их эмоциональных реакциях на смерть. Отслеживая и анализируя физическое и эмоциональное состояние пациента от сессии к сессии, от того психического материала, который разворачивается на сессии, терапевт постоянно способствует расширению аффективной гибкости пациента.

Еще одним важным элементом в терапии горя является укрепление и восстановление способности к ментализации пациента. Ментализация как основа саморегуляции, самонаправления позволяет нам справиться с болью утраты и травмами, с тревогой, гневом, печалью, беспокойством, отчаяньем, стыдом и виной. Именно с помощью хорошей ментализации человек может справиться с аффектами при помощи психики, не соматизируя и не прибегая к каким-либо физическим актингам. В процессе восстановления ментализации происходит интеграция необходимых навыков, в том числе и забота о себе, которые у человека могли ухудшиться или же вообще никогда не были развиты. Эти навыки включают в себя заботу о физической, эмоциональной и духовной составляющих Я.

Еще одним важным навыком является способность управлять отношениями с другими людьми, особенно регулировать изменения в отношениях, а также обозначать и снижать сложности в установлении и создании связей, когда врач находится в ситуации постоянного соприкосновения с потерями пациентов, особенно с учетом того, что доктора часто возлагают ответственность за них на себя (*Allen, Fonagy, Bateman, 2008*). Работая в тяжелейших, эмоционально нагруженных условиях, проживая потери на работе и, если есть такая возможность, в психотерапевтическом процессе, очень важно научиться понимать и создавать смыслы после утраты, развивать и пересматривать самоописания. Кажется, что субъектов побуждает к выбору профессии врача-онколога не только внутренне переполняющее влечение к смерти, но также желание пересмотреть внутреннее самописание, которое формировалось под воздействием первообъектов, жизненных обстоятельств и опыта, способа установления связи между людьми, понимания смысла, целей и задач в прежнем жизненном опыте. Работа горя является процессом развития в том смысле, что значимость утрат, с которыми сталкивается человек, раскрывается со временем – в самом начале невозможно понять, на что может повлиять та или иная утрата. Именно придание смысла утрате, самоанализ, рефлексия будут влиять на проживание потери, на создание новых смыслов, на восприятие нового опыта и проживание новых потерь и уже интеграцию получаемого впоследствии знания и опыта. Реконструкция смысла – очень важная и неизбежная часть жизни, которая позволяет восстановиться после утраты (Волкан, Зинтл, 2017). Этот эмоциональный процесс помогает человеку с морально тяжелой, угнетающей работой обрести своего рода контроль над непереносимыми, болезненными мыслями и чувствами как в своей профессиональной деятельности, так и в жизни. Повторюсь, это особенно важно для врачей-онкологов, поскольку в силу своей специфики они являются свидетелями потерь, участниками процесса тяжелого лечения, им приходится каким-то образом справляться со своими эмоциями, но также с большим количеством непереработанных эмоций, болезненных чувств родственников умерших людей, которые в поисках разрешения своей внутренней боли достаточно часто могут направлять ее на врача, который лечил их родного. Под воздействием профессиональной специфики меняется и Я. И вот в тот момент, когда происходят данного рода трансформации, очень важна фигура терапевта, который может оказать поддержку, с которым негативное представление будет меняться на позитивное и составит часть ядра нового самоописания. Как правило, психотерапевт выполняет сразу несколько действий одновременно: он обеспечивает безопасную и доверительную среду, в которой пациент может исследовать свои мысли, чувства, которых в любой другой ситуации индивид избегал бы, а также способствует развитию его аппарата мышления, побуждая к возникновению новых репрезентаций, связыванию материала, наделению новыми смыслами имеющегося опыта и эмоций, являясь при этом промежуточной фигурой привязанности. В ходе работы психотерапевт сталкивается с сильными чувствами пациента, которые могут встревожить и взволновать обе стороны, как,

например, мысли о самоубийстве, ощущение внутренней дыры и пустоты, скованность, молчаливость, отчаянье, сарказм и агрессия. Иногда терапевт узнает о приеме запрещенных психоактивных веществ с целью заглушения боли и одиночества. Все это способы совладания с чувствами, которые сваливаются на врача неожиданно, и, в частности, избираемый им паттерн поведения в тот или иной момент, они зависят от стиля привязанности человека и его отношений со значимым взрослым. Подобные реакции защиты, как правило, являются перестройкой его внутренних рабочих моделей, сформировавшихся в то время, когда индивид не мог выбрать более здоровые способы самозащиты. В этой связи психотерапевту важно выдерживать, контейнировать, принимать всю гамму эмоций, актингов, которая обрушивается в процессе работы на специалиста, – отдавая себе отчет в том, что это связано с огромной внутренней психической болью и защитными механизмами, приводящими в действие дисфункциональные модели преодоления.

Психотерапевт тоже является человеком со своим набором утрат и травмирующих событий и вне зависимости от ситуации может испытывать экзистенциальную уязвимость перед пониманием конечности существования. Терапия горя – это прежде всего признание пациентом и психотерапевтом неопределенности и непостоянства самой жизни. Врачи, работающие с онкобольными, так или иначе день ото дня, год от года вынуждены принимать неопределенность, непредсказуемость жизни, понимать, что она быстротечна, что сегодняшнее здоровье не определяет состояние здоровья человека через год или даже через два дня. Это понимание, постоянные разговоры о смерти вносят в психотерапевтические беседы особую ноту – подспудное осознание того, насколько мы не можем ничего контролировать в этой жизни и как важно беречь того, кто нам дорог, кого мы любим, о ком заботимся, кому оказываем помощь. Нам остается лишь справляться с тем, что на нас обрушивается, это может быть ожидаемо или же неожиданно. И именно человеческая связь, тепло, доверие, принятие в терапевтических отношениях, цельность и схожесть человеческих реакций на утрату, способность откликнуться на страдания человека, испытывающего целую гамму чувств, помочь переживать утрату с открытостью, состраданием и эмпатией могут принести облегчение. Только тот, кто сам переживает горе, может знать всю тяжесть проживаемой утраты. Но не обязательно знать, насколько тяжела ноша другого человека, чтобы помочь ему нести ее. Проводить психотерапевтическую работу с пациентами, чья профессиональная деятельность завязана на людской боли, немощи, страхах и отчаянье, – это значит понимать и осознавать хрупкость человеческой жизни и силу человеческого духа. Силу духа не только врачей-онкологов, силу духа и хрупкость людей, которым врачи оказывают помощь.

Заключение

На основании полученных данных мы приходим к выводу, что в младенчестве объединение влечений происходит во время взаимодействия с объектом и формируется в диаде «мать – дитя». Объединение двух противоположностей вызывает парадокс – мазохистическое удовольствие становится моделью удовольствия. Таким образом, удовольствие становится сочетанием удовольствия и неудовольствия, которое скрывает в себе меняющуюся, но неизбежную долю мазохизма, что приводит в действие, с одной стороны, бессознательное влечение к смерти, а с другой – влечение к жизни. Помогая онкобольным, врачи погружаются в атмосферу боли, утраты, горевания. Становясь свидетелями чужой жизни и смерти, принимая непосредственное участие в этом, проживая сложные и болезненные этапы с пациентами, они вынуждены нести груз потерь на своих плечах, но и множества спасенных жизней. Именно мазохизм способен устанавливать внутреннюю регуляцию между влечениями, но есть основания полагать, что в основе выбора профессии врача-онколога лежит большое количество деструктивного влечения, как будто бессознательно он делает такой выбор, чтобы его связать и посредством проекций вовне внутренних переживаний преобразовать их через свою деятельность. Выбирая ту или иную профессию, мы выбираем способ узнать себя через другого, увидеть то, что не распознано при помощи самоанализа. В какой-то степени работа горевания в этом контексте относится и к внутреннему миру врача, к его внутренним объектам и тем потерям, с которыми он сталкивается ежедневно. Все, что проживается в реальности, помогает прожить и пережить внутреннюю деструкцию, опустошение, одиночество и боль. Лечение онкологических больных сталкивает врачей со множеством экзистенциальных вопросов, эти вопросы неминуемо наполнены скорбью, яростью, отчаянием, болью, но также и надеждой и жизненностью. Врачи могут сталкиваться с собственным бессилием и в какой-то степени принимать это как личное поражение. Только преодолевая внутренние конфликты, работая над собой, над своими эмоциями, чувствами и мыслями, над потерями, утратами и нереализованными планами, субъект, работающий с умирающими, тяжелобольными людьми, может стабилизировать собственное психическое состояние. И именно комфортная терапевтическая среда создает достаточный уровень возбуждения, в котором возможна динамика. Сонастроенный психотерапевт, работая с пациентом, стремится создать баланс между слишком большим и слишком малым участием в эмоциональных реакциях на смерть. Отслеживая и анализируя физическое и эмоциональное состояние пациента-врача от сессии к сессии, по мере разворачивания психического материала на сессиях, терапевт постоянно способствует расширению аффективной гибкости пациента. Работая в тяжелейших, эмоционально нагруженных условиях проживания потери на работе и в психотерапевтическом процессе, пациент приобретает возможность понимания и создания смыслов после утраты, находит внутреннюю опору, что дает ему возможность быть устойчивым в профессии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Волкан В., Зинтл Э. Жизнь после утраты: Психология горевания. М.: Когито-Центр, 2017. 160 с.
2. Винникотт Д. В. Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 208 с.
3. Ворден В. Консультирование и терапия горя. Пособие для специалистов в области психического здоровья. М.: Центр психологического консультирования и психотерапии, 2020. 329 с.
4. Космински Ф. С., Джордан Д. Р. Терапия горя, основанная на привязанности. Руководство для практикующих специалистов. СПб.: ООО «Диалектика», 2022. 336 с.
5. Розенберг Б. Мазохизм смерти и мазохизм жизни. М.: Когито-Центр, 2018. 212 с.
6. Торок М. Болезнь траура и фантазм чудесного трупа. Французская психоаналитическая школа / Под ред. А. Жибо, А. В. Россохина. СПб.: Питер, 2005. С. 317–222.
7. Фрейд З. Я и Оно: сборник. М.: АСТ, 2021. 352 с.
8. Allen J. G., Fonagy P., Bateman A. (2008) Mentalizing in clinical practice. Arlington V. A.: American Psychiatric Publishing. S. 119.
9. Ameisen J.-C. (1999) La sculpture du vivant: le suicide cellulaire ou la mort créatrice. Editions du Seuil. P. 567.
10. Becker H. (1986) Psychoonkologische Forschung. In: Psychoonkologie, Berlin/Heidelberg: Springer. 235 p.
11. Bowlby J. (1976) The making and breaking of affectional bonds. I. Aetiology and psychology in the light of attachment theory. An expanded version of the Fiftieth Maudsley Lecture, delivered before the Royal College of Psychiatrists. British Journal of Psychiatry. P. 420–431.
12. Bowlby J. (2005) A Secure base: Clinical applications of attachment theory. New York: Taylor & Francis. P. 237.
13. De Muzan M. (1998) Der Tod gesteht nie. Psyche (11). 1988. S. 1049–1066.
14. Freud S. (1924) Die infantile Genitalorganisation, internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. Jahrgang 9, Heft 2. Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag. P. 168–177.
15. MacLean P. D. (1990) The triune brain in evolution: Role in paleocerebral functions. New York, NY: Springer Publishing Company. P. 198.
16. Racamier P.-C. (1989) Antioedipe et ses destins. Aspygee Editions, Paris, 1989. 127 p.
17. Raimbault G. (2007) Parlons du deuil. P.: Editions Payot & Rivages pour l'édition de poche. P. 129.
18. Schwarz R. (1993) Die Bedeutung der psychosozialen Onkologie in der Behandlung von Krebs-kranken. In Zeitschrift für Psychosomatische Medizin. S. 14–25.
19. Schore A. N. (2002) Dysregulation of the right brain: A fundamental mechanism of traumatic attachment and the psychopathogenesis of posttraumatic stress disorder. Australian and New Zealand Journal of Psychiatry. S. 36.

20. Van der Kolk B. (2014) The body keeps the score: Brain, mind, and body in the healing of trauma. New York, NY: Viking Penguin. P. 239.

When death is a part of life. Grief work as a way of living losses in professional activity with cancer patients

A. V. Korovina

Korovina Anna V., psychoanalytically oriented psychotherapist, psychologist, member of the Association of Specialists in the Field of Psychoanalytic Psychosomatics.

When death is a part of life. What mental processes encourage an individual to choose the profession of an oncologist and how psychoanalytic psychotherapy can help a person in a situation of daily loss. In this article we will consider the aspects of the formation of primary grief, primary erogenous masochism, the biological component of the death drive and the connection with the structural organization of the brain, consider oncology from the point of view of psychosomatics and the theoretical foundations of grief therapy, loss living in psychoanalytic psychotherapy.

Keywords: oncology, destructiveness, death drive, psychoanalytic psychotherapy, grief therapy, psychosomatics, primary erogenous masochism, work of grief, primary grief.

ПРИКЛАДНОЙ ПСИХОАНАЛИЗ

ПСИХОАНАЛИЗ КИНО

Концепция белого психоза А. Грина и Ж.-Л. Донне в фильме Ж.-К. Лозона «Леоло»

О. В. Цанава

Цанава Оксана Владимировна – психолог, психоаналитический психотерапевт (Общество психоаналитической психотерапии), ассоциированный член Московской психоаналитической ассоциации, преподаватель АНО ДПО «Высшая школа психологии», супервизор учебных групп магистерской программы «Психоанализ и психоаналитическая психотерапия» в НИУ «Высшая школа экономики».

В статье рассматривается концепция белого психоза А. Грина и Ж.-Л. Донне через анализ главного героя фильма Ж.-К. Лозона «Леоло», а также проводится сравнительный анализ характеристик белого психоза у пациента Z, описанного Грином и Донне в книге «L'enfant de ça. Psychanalyse d'une interview: psychose blanche» (Donnet, Green, 1973), и киноперсонажа Лео в фильме Лозона «Леоло».

Ключевые слова: белый психоз, психотическая потенциальность, трибиангуляция, паралич мышления, фильм «Леоло», режиссер Ж.-К. Лозон, мечтание, символизация.

«Я мечтаю, поэтому я не сумасшедший» – эту фразу произносит двенадцатилетний мальчик Лео Лозон в фильме под названием «Леоло» канадского режиссера Жан-Клода Лозона, вышедшем на экраны в 1992 году (в фильме мальчика называют Лео Лозо). Слова о мечтании не раз прозвучат в этом фильме, для Лео мечтание – насущная потребность, он понимает, что только мечты удерживают его от того, чтобы погрузиться в тяжелое психотическое состояние, подобно другим членам его семьи.

Мечтание, грезы – особый вид мышления – утратив способность к мечтанию человек, обречен на утрату смыслов, надежд на будущее, потерю остроты переживаний и связей с собственными желаниями. Фильм «Леоло» Жан-Клода Лозона получил много наград на кинофестивалях Канады и других стран, был удостоен премии за режиссуру, а также награда как лучший фильм и лучший сценарий, считается одним из выдающихся канадских фильмов, когда-либо снятых. Кинокритики сравнивают этот фильм Лозона с некоторыми фильмами Л. Бунюэля, Ф. Феллини и К. Жютра (*McSorley*, 2006). Этот фильм может быть понят через призму психоаналитической теории, в истории, которую нам показывает режиссер и рассказывает голос Лео за кадром, практически сразу улавливается психоаналитическая глубина.

Кинематографическая история о Лео рассказывается так, что зритель становится свидетелем определенного периода его жизни, погружается в его жизнь, сны и фантазии. Иногда тонкие сюжетные линии между реальностью, миром фантазий и сновидений размываются, такой тип сценария в кинематографе называется «структурой сновидения» (Миямото, 2025). Подобная структура фильмов чаще всего представлена в авторском сегменте кинематографа и является уникальным высказыванием режиссера. Психоаналитический взгляд на эту историю подсказывает, что она не является лишь выдумкой режиссера, такие истории создаются авторами на основе их глубоких травматических переживаний, фантазмов, снов и воспоминаний. Режиссер и сценарист этого фильма Жан-Клод Лозон рассказывает нам именно такую, автобиографическую историю о своем далеко не радужном детстве, проведенном в семье, некоторые члены которой были психически больны, а также отражает в фильме и собственный опыт пережитого психоза.

Лео живет в Монреале с отцом, матерью, дедом, двумя старшими сестрами и старшим братом Фернаном. Его отец – рабочий на заводе, мать – домохозяйка. Яркие воспоминания Лео о его раннем детстве погружают зрителя в атмосферу жизни этой семьи. Некоторые ее члены демонстрируют анальные фиксации. Голос за кадром от лица Лео рассказывает нам о том, как родители его отца убеждали его в том, что главный залог здоровья – это ежедневная дефекация, и отец строго следил за опорожнением кишечника у своих детей. Им давали слабительное, если дефекация не наступала естественным образом, проверяли горшки и содержимое унитаза. Одно из первых детских воспоминаний Лео – он на горшке, а его мать сидит на унитазе напротив в ожидании его дефекации. Лео любит свою мать и совсем не любит своего отца, он не признает его, отрицает его отцовство. К матери он привязан очень сильно, он любит запах ее пота, успокаивается, обнимая ее полное тело, похоже, что и мать тоже любит его больше других своих детей. Ему кажется, что мать похожа на мощный фрегат, что она может все, это образ фаллической, доэдипальной матери. Но мать не единственная любовь Лео и не единственный объект идеализации, он платонически влюблен в Бьянку – соседскую девочку итальянского происхождения, она старше его и кажется ему недосыгаемой. Идеализация матери, отрицание отца и ненависть к нему дают

повод задуматься о том, каков же у Лео фантазм о первосцене. Такая диспозиция объектов может привести к первофантазму о самопорождении, характерному для психозов. Также важно отметить, что при невозможности воспринимать родительские объекты амбивалентными есть опасность, что идентичность будет неустойчивой или не сформируется (Капсамбелис, 2025).

Лео отрицает свое происхождение, в его фантазиях он итальянец и его зовут Леоло Лозоне, а его родной отец отцом ему не является. В фильме он произносит следующее: «Они говорят, что это мой отец, но я знаю, что нет, потому что этот человек сумасшедший, а я нет, потому что я умею мечтать». Далее в фантазиях Лео переносится в Италию, и его психика создает сон о его воображаемом отце. В этом сне его отец находится на поле, где он и другие люди собирают урожай помидоров, этот мужчина возбуждается от вида какой-то женщины, наклонившейся к земле, чтобы срывать плоды, и, наблюдая за ней, эякулирует в ящик с помидорами, который готов к отправке на экспорт. Далее эти помидоры оказываются на рынке в одном из кварталов Монреаля, где мать Лео, делая покупки, неожиданно падает в большой прицеп с помидорами и один из них, содержащий сперму мужчины из Италии, попадает внутрь нее и оплодотворяет. Веря в эту невероятную историю, принимая этот сон за реальность, Лео считает себя итальянцем, сыном этого мужчины, а своего отца – сумасшедшим и примитивным недоумком, однако и образ воображаемого отца Лео не может себе представить, он говорит: «Из-за того что мой настоящий отец – итальянец, я никогда не видел его лица» (Лозон, 1992).

Двух женщин из своего окружения Лео любит и идеализирует: мать и Бьянку. Также он очень хорошо относится к обеим своим сестрам – по-настоящему сумасшедшим девушкам, каждая из которых позже в фильме окажется в психиатрической больнице. Ко всем мужчинам из своей семьи он испытывает ненависть или презрение. Отца он обесценивает, считает сумасшедшим, но это лишь восприятие Лео, в фильме его отец не кажется психически больным, он показан как заботливый, работающий на благо своей семьи, хоть непривлекательный и простоватый человек. Ненависть Лео к отцу и эдипальная конкуренция с ним отражены в этой фразе: «Стволом целюсь в своего отца, я хочу взорвать такую большую бомбу под его задницей!» (Лозон, 1992). Фигура деда оказывается тоже очень конфликтной: поначалу Лео может удерживать его образ относительно амбивалентным, но в целом он считает, что именно дед виноват в бедах их семьи. В фильме он произносит следующее: «Наследие моего деда взорвало мою семью изнутри. Это повлияло на каждого из нас», но дед, как и отец, в фильме не выглядит психически больным. Его дед сыграет свою «взрывную» роль для внутреннего мира Лео в реальной истории с Бьянкой, но это будет показано в финальных сценах фильма. У Лео хорошие отношения со старшим братом Фернаном, в фильме брат кажется умственно отсталым, со скудной способностью к символизации, Лео говорит о нем: «Прекрасный младенец, выросший до огромных размеров» (Лозон, 1992). Особенное место в этой истории принадлежит «Укротителю слов» – этот персонаж появляется в доме семьи Лео

как случайный прохожий, но становится для него защитником и учителем, именно он говорит Лео о том, что ему необходимо мечтать. Слова Лео о нем: «Он был переродившимся Дон Кихотом, и он должен был защитить меня от черной дыры моей собственной семьи» (Лозон, 1992). После ухода «Укротителя слов» в доме семьи Лео появляется книга под названием «L'avale'e des avale's»¹. Это была единственная книга в доме, где никто, кроме него, никогда ничего не читал. Лео часто читает эту книгу и говорит о ней: «Книга должна рассказать, что на свете есть больше жизни, чем я беру, что надо действовать» (Лозон, 1992). Затем Лео и сам начинает писать, это роман о его семье, он писал все, что приходило ему на ум, так, как будто члены его семьи – это посторонние люди. Он писал и о Бьянке, разница в возрасте с ней казалась ему непреодолимой, он не надеялся на взаимность в реальной жизни, о Бьянке Лео только мечтал. В фильме он произносит такие слова: «Мне достаточно было читать и писать, и она (Бьянка) снова пела для меня. "Укротитель слов" был прав, что в словах, соединенных вместе, таится смысл». Оливер Сакс говорил: «Писательство – это оплот против хаоса. Я должен писать, чтобы смириться с опытом» (Цит. по: Буш, 2020, с. 19).

В фильме не раз показано, как Лео пишет, а голос за кадром озвучивает его мечты о Бьянке и Италии. «Мечта для человека является насущной потребностью, целью, которая организует вокруг себя пространство, структурирует Бытие человека для самоактуализации и чувствования себя нужным в обществе человеком» (Буш, 2020, с. 5). Суть бионовского понятия о мечтаниях заключается в том, что у человека есть возможность трансформировать более примитивные психические состояния в потенциально репрезентируемые мысли (Буш, 2020). Мечтание в теории Биона «описывается как ментальный эквивалент "пищеварения" и является результатом материнской любви, которая заключается в ее способности воспринимать все чувства ребенка», «основная функция мечтаний описывается как изменение бета-элементов в альфа-элементы в результате работы альфа-функции» (Буш, 2020, с. 34–35). «Символизация – уникальный, присущий только человеку психический процесс замещения одних образов другими идеационными образованиями, характеризующимися лишь отдаленным сходством с первичными представлениями – сходством, основанным на случайных, вторичных, малосущественных деталях. <...> Символообразование сдерживает разрядку напряжения, возникающую между побуждениями и возможными реакциями. Символы призваны

¹ «L'avale'e des avale's» («Проглоченная проглоченных») – роман канадского писателя и драматурга Режана Дюшарма, опубликованный в 1966 г. Известно, что этот роман произвел большое впечатление на Жан-Клода Лозона и частично вдохновил его на создание фильма «Леоло» (McSorley, 2006). Главная героиня романа – Беренис, девочка девяти лет, проживающая в семье с консервативными взглядами, отец – символ патриархального общества, мать – под видом доброты пытается поработить дочь. Беренис, отчаянно нуждаясь в понимающей матери, утрачивает доверие и любовь к ней и ненавидит ее. В попытках сохранить субъективность девочка сопротивляется пространству угнетения через среду воображаемого. Она, как и Лео, мечтает и говорит: «Жизнь проходит не на земле, а в моей голове. Жизнь в моей голове, а моя голова – в жизни» (Landry, 2020).

смещать желания с запретных объектов на объекты-"заменители", обеспечивая тем самым непосредственное удовлетворение. Компромисс, достигаемый частичной экспрессией с помощью символов, служит как индивиду, так и культуре» (Психоаналитические термины и понятия, 2000, с. 193–194). «Правильные символы позволяют нам использовать инстинкты такими способами, которые не являются непосредственными заместителями сексуальных объектов – более возвышенными, нежели приземленными» (Хиншелвуд, Фортуна, 2022, с. 142). Лео мечтает и пишет, все психические силы мальчика направлены на символизацию, для того чтобы справиться с желанием к Бьянке и чтобы оградить себя от тяжелых переживаний, с которыми он сталкивался.

Лео воспринимает «Укротителя слов» как своего спасителя и наставника и компульсивно следует его советам – много пишет, пишет все, что приходит ему на ум. Тем временем обе его старшие сестры одна за другой погружаются в тяжелый психоз. Мы не знаем точный возраст девушек и какова разница в возрасте между ними и Лео, но становится понятно, что с возрастом их психическое состояние серьезно ухудшается. Сестра Нанет в бреду ищет украденного у нее несуществующего ребенка, сестра Рита попадает в психиатрическую больницу в состоянии обездвиженности, полной безучастности ко всему, в состоянии ступора. Лео сочувственно относится к своим сестрам, сам он в фильме не выглядит психически больным, но тем не менее мать отводит его в психиатрическую больницу. Вероятно, это происходит из-за того, что мать не может понять фантазий, которые так сильно захватили ее младшего сына, и не может разубедить его в том, что он не сын итальянца, а сын своего отца. Врач-психиатр обращается к нему как к Лео, он же утверждает, что он Леоло Лозоне. Вероятно, здесь можно задуматься о том, не являются ли его фантазии бредовой симптоматикой? Бред входит в группу психопродуктивных симптомов (Руководство по психиатрии, 1983), «теплых» психозов, а «холодные», «небредовые» психозы находятся в оппозиции к ним (Капсамбелис, 2023). Капсамбелис пишет: «...*"небредовые"*, *"холодные психозы"* и вся та патология, где ментальное функционирование использует механизм, который после отрицания приводит к расщеплению Я, скорее формируя некую *"неореальность"*; пограничное состояние также можно отнести в некотором смысле к ним, однако эта модальность также может представляться как эволюция бредовых психозов, когда работа бреда отходит на второй план. Что же здесь является центральным? В бредовых психозах есть некая работа денатурации, если не изобретения желания объекта, финальная цель которой – отрицать желание, чтобы заменить его желанием, которое станет фактически частью Я и будет им (Я) присвоено (такой является, во всяком случае, фрейдовская гипотеза), психотическая работа в этой второй модальности состоит в *отрицании самого характера объекта в качестве желаемого объекта*. Следует работа по реификации [reification] объекта, в том смысле, что этот последний остается безжизненным, *"овеществленным"* и, следовательно, полностью лишенным влечений и собственных желаний: объект, полностью поставленный на службу, использование и манипуляцию Я,

т. е. тем или иным образом на службу его нарциссических потребностей (Кестемберг, 2001)» (Цит. по: Капсамбелис, 2023). Капсамбелис подчеркивает сложность, противоречивость толкований психотических состояний в психоаналитической психопатологии и предлагает принять в качестве оси для размышления «отношение к реальности», когда речь идет о психозах (Капсамбелис, 2023). «Исходя из этой концепции отрицания различные формы психозов могут быть обособлены, особенно отрицание с последующим созданием новой реальности (бредовые психозы), отрицание с расщеплением Я (небредовые психозы)» (Капсамбелис, 2023). Лео отрицает реальность по отношению к отцу и все те характеристики, допускающие его принятие и любовь к нему, он ненавидит отца и не принимает тот факт, что он является его отцом, мать же является объектом идеализации. Это главное расщепление в его психике и основа всех других процессов расщепления. Исходя из определения небредовых, «холодных» психозов, данного Капсамбелисом, можно предположить у Лео именно такую форму психоза. Похоже, что психиатр в эпизоде разговора с Лео о Леоло приходит к похожему выводу; врач не предлагает лечения, а скорее откликается через понимание его расщепления, в фильме звучит такой диалог. Лео: «Я Леоло Лозоне». Врач: «И ты не рассказываешь о людях, о которых ничего не знаешь».

Лео считает, что психозы были у всех членов его семьи, кроме него и его матери, а также что психозы у всех сумасшедших членов семьи иногда совпадали и все они лежали в больнице одновременно, в детстве он ощущал их как неживых, в фильме он произносит: «Я не хочу жить среди живых мертвецов» (Лозон, 1992). Однако состояние деда, отца и брата Фернана не получается диагностировать как психотическое, возможно, то состояние, которое свойственно мужчинам этой семьи, включая и Лео, можно попробовать понять как психотическую потенциальность, через концепцию белого психоза А. Грина и Ж.-Л. Донне (Благова, 2022). Мать Лео показана в фильме теплой и заботливой, но предположительно между ней и ее детьми могла происходить очень патологическая коммуникация, если дочерям не удалось избежать психоза, старший сын оказался умственно отсталым, а Лео вынужден компенсаторно прибегать к функции мечтания как аналогу того бионовского мечтания матери, которое должно происходить между ней и младенцем и вести к альфа-бетизации.

Грин и Донне определяют белый психоз как психоз без психоза, как наличие в психике некой матрицы, «порождающей структуры как условия возможности психотического развития, но без необходимости такого развития» (Благова, 2022, с. 6). П. Оланье (*Olanye*, 2001) находит некоторые характеристики белого психоза в предложенном ей понятии о шизофреническом потенциале. При белом психозе психотического развития может не быть, речь идет о психотической потенциальности, которая опирается на структуру психики и историю развития. Белый психоз представляет собой комбинацию симптомов, сложно поддается определению и описанию, это скорее невидимая структура, она редко проявляется в чистом виде, может быть ошибочно принята за пограничное состояние, более или менее невротическое депрессивное или психотическое без ярких

признаков. По мнению В. Капсамбелиса Грин и Донне хотели обнаружить общее ядро, которое есть у всех психотиков, концепция белого психоза – это и есть гипотеза о психотическом ядре, матрице, психотической структуре, которая означает вероятность возникновения психоза. Ядро белого психоза по Грину и Донне – это колебание между двумя явлениями: мыслью, которую нельзя думать, и невозможностью обдумывать мысль. Это ведет к снижению мыслительного процесса, следствием чего может стать психическая смерть. Капсамбелис подчеркивает важность мышления для психики – без мышления психический аппарат не может существовать, с точки зрения Грина, психоз возникает из того, что не переработалось психически (Капсамбелис, 2025).

Авторы концепции выделили три критерия, по которым можно распознать белый психоз: «1) эдипальная организация: трибиангуляция; 2) объектные отношения: торможение функции репрезентации; 3) ментальное функционирование: блокирование процессов мышления» (Благова, 2022, с 6). «Трибиангуляция» – термин, созданный для описания эдипальной организации при белом психозе, которая формально остается триангулярной, но лишена своей половой, сексуальной составляющей. Родители распознаются не в различии своих полов и функций, а исходя из их качества, дуальности «хороший – плохой». Трехстороннее разделение между субъектом, объектом хорошим и объектом плохим фактически приводит к дуальным отношениям, поскольку третий объект всегда оказывается лишь двойником. Глубинное различие объектов строится по критериям: «хороший и плохой объект, с одной стороны; ничто (или утрата) и доминирующее присутствие – с другой» (Цит. по: Благова, 2022, с. 6–7). При такой эдипальной организации амбивалентность отрицается, плохой объект эвакуируется психикой, а хороший объект становится контейнером для обитания и убежищем, но плохой объект при эвакуации не исчезает совсем, а оказывается обрамлением хорошего. Это соседство стирает образ хорошего объекта, психика предпочитает стереть его, лишь бы он не стал похожим на плохой. Таким образом хороший объект превращается в отсутствующий, вместо него образуется ничто, пробел (Благова, 2022).

Дуальность «плохой – хороший» – это отличительная черта эдипальной организации у Лео, его мать – идеализированный объект, а отец – объект ненависти и отрицания, он эвакуирует его из своего первофантазма и настойчиво пытается заменить его фантазийной, идеализированной фигурой итальянца, лица которого он не может себе представить. Образ итальянца не является объектом, а лишь дублирует идеализированный образ матери. В итоге плохой объект оказывается изгнанным, но не совсем, он становится обрамлением хорошего объекта, который в теории Грина и Донне в свою очередь оказывается отсутствующим, психика стирает его, чтобы он не слился с плохим. На месте хорошего объекта оказывается пустое место. Триангуляция оказывается невозможной, возникают дуальные отношения при наличии формальных триангулярных, формируется трибиангуляция. В итоге вместо хорошего объекта (матери в случае Лео) оказывается отсутствие, пустота, которая невероятно пугает мальчика. Именно эту пустоту он пытается заполнить своими

фантазиями, мечтами, текстами, он хватается за них как за спасательный круг. Брейнский рассматривает белый психоз и художественное творчество как два полюса: белый психоз с его массивным разрушением связей, парализующим окаменением безнадежности и художественное творчество – сложное выразительное проявление, попытка вернуть жизненность, воссоздать связи, получить результат, которым можно поделиться, пусть даже только в фантазии (Breinski, 2020). Мечты Лео о Бьянке, его фантазийная идентичность, выдуманная история его рождения, роман о своей семье, который он пишет, – все это отчаянные попытки удержаться от обрушения в психоз, имеющие слишком высокую цену. Иногда злость на объекты и свою тяжелую долю переполняет его, в фильме он произносит такие слова: «Может быть, мне нужно приставить ствол к моему носу и взорвать мои мысли? Ублюдки! Это встряхнет их, когда они узнают, что я взорвал себя».

Лео двенадцать лет, он учится в школе, изучает английский язык. Преподаватель показывает ученикам на уроках картинки двух персонажей – Джона и Мэри – и по-английски называет видимые части их тел, элементы одежды и всё, чем они пользуются. Лео говорит, что ему было понятно все, кроме того хвостика, который растет у него между ног, на картинках в школе такого хвостика не было ни у Джона, ни у Мэри. Капсамбелис говорит, что непризнание сексуальных отношений родителей и разделение их по критериям «хороший – плохой», как это бывает при белом психозе, подтверждает, что человек не видит разницы между полами и не может признать необходимую амбивалентность треугольных отношений (Капсамбелис, 2025). Все это дает повод к тому, чтобы представить, как проходила у Лео инфантильная генитальная стадия психосексуального развития, если в подростковом возрасте люди оказываются в его представлении бесполоыми. «При развитии влечений на инфантильной генитальной фазе внимание мальчика приковывается к его гениталиям. Эксгибиционизм достигает высшей точки, и мальчик может чувствовать возбуждение, удовольствие, тревогу и часто бывает озадачен несокрушимой природой своего пениса, его эрекцией и опаданием. Обычно мальчик начинает идеализировать отца и отцовский пенис, желая сам обладать таким же» (Тайсон, Тайсон, 1998, с. 72). Эдипов комплекс рассматривается в контексте генитальной фазы психосексуального развития. Как отмечалось выше, отличительной чертой эдипальной организации у Лео является трибиангуляция. Психика Лео из-за ненависти к отцу не может допустить идеализацию и идентификацию с ним, отец – плохой объект и изгнан вовне, он пытается удержаться за идеализированный материнский образ, заменяя им отсутствующую репрезентацию хорошего объекта, однако эвакуированный плохой объект угрожает вторжением. В концепции белого психоза считается, что «связь между хорошим объектом и плохим объектом никогда не устанавливается, они лишь питают друг друга. Строгое, ригидное расщепление стремится помешать установлению связи, контакту между хорошим и плохим объектом. Тогда возникает фантазм о первосцене, о которой невозможно помыслить, потому что в этом совокуплении плохого объекта и хорошего объекта произойдет

как загрязнение хорошего объекта плохим объектом, так и в крайнем случае разрушение хорошего объекта плохим объектом ввиду того, что идеализация хорошего объекта не может победить преследование плохого объекта, поскольку преследование является лишь тенью идеализации. Иными словами, расщепление сопровождается отрицанием малейшей связи между этими двумя объектами, которым не суждено встретиться» (Цит. по: Благова, 2022, с. 10). Капсамбелис поясняет, что при белом психозе Эдип не отсутствует, он разрушен (Капсамбелис, 2025).

Со временем от любопытства к разнице полов и поиска «хвостика» у Джона и Мэри Лео переходит к мастурбационной активности. Он надрезает кусок печени, взятой на кухне своей матери, так, что он становится похожим на большие половые губы, и использует его для мастурбации. Также он разглядывал журналы с обнаженными женщинами, одержим этим, ему кажется, что это происходит не с ним, но все же не только внутренние побуждения, но и окружающая действительность сталкивают Лео с неблагоприятными сторонами некоторых человеческих желаний. Он наблюдает, как один из парней приблизительно его лет насилует кошку, но самым шокирующим переживанием для него оказывается эротическая связь Бьянки с его дедом. Он не раз подглядывал за ними и видел, как Бьянка оказывает его деду эротические услуги за деньги. Он осуществляет неудавшуюся попытку убить своего деда, но сам травмируется и попадает в больницу. Позже и сам он обращается к более взрослой девушке Реджине за эротическими ласками. С тех пор как Лео вынужден был подчиниться сексуальным импульсам своего тела и обнаружил, что Бьянка – объект его платонической любви – далека от того идеализированного образа, который был создан его воображением, он утрачивает способность к мечтанию и символизации. Лео безуспешно взывает к идеализированному образу Бьянки, но она больше не появляется в его мечтах, и он чувствует, что этот идеализированный образ мстит ему за измену, лишая способности мечтать.

Следствием расщепления на хороший и плохой объект в концепции белого психоза также являются нарушение функции мышления или паралич мышления. Момент зарождения психоза нужно искать в области мышления, при психозе желание не может быть записано в язык мышления, чтобы мысли могли стать мыслями желания, пишут авторы концепции. В теории У. Биона (Бион, 2009) мысли появляются в результате отсутствия объекта. «Грин писал, что мыслить – это принять к сведению сепарацию с объектом, а не истощать себя, пытаясь воссоздать его присутствие» (Благова, 2022, с. 8). Если объект присутствует все время или присутствует недостаточно, то такой объект изгоняется из себя, мысль приравнивается к объекту и эвакуируется как плохой внутренний объект. В концепции белого психоза плохой объект вторгается из обрамления хорошего и вызывает бредовое ощущение постоянного воздействия, это не позволяет оформиться депрессии по хорошему объекту, истощает Эго из-за бесконечных попыток избавиться от плохого объекта. Переходное пространство – колыбельная для фантазий между матерью и ребенком – не может установиться из-за отсутствия триангуляции, отношения остаются

дуальными, поскольку два персонажа в первосцене – это один и тот же персонаж, разделенный на две части, что соответствует понятию трибунгуляции. Паралич мышления наступает вследствие дезинвестирования мышления, так как, никогда не отсутствуя, объект не может быть помыслен. Деструктивные влечения нападают на Я и на мышление как на его производное, а Сверх-Я нападает на Я, так как нельзя ни желать разрушить плохой объект, ни горевать о хорошем. Хороший объект не может удерживаться внутри психики долго: его либо недостаточно, либо он устраняется плохим объектом. Если все же плохой объект уступает ненадолго место хорошему, после этого наступает пустота из-за ощущения безобъектности, плохой объект пугает своей неустранимостью. «Этот конфликт приводит к тому, что хороший объект идеализируется, практически обожествляется, обида и злость на него отрицаются, его нужно сохранить во что бы то ни стало, сохранить чистым, держать как можно дальше от плохого объекта, с другой стороны, присутствует навязчивое, жестокое, почти дьявольское преследование плохим объектом, любые чувства к плохому объекту, необходимость в нем, прошлое с таким объектом негативируются» (Благова, 2022, с. 10).

Лео удавалось удерживаться в реальности с помощью переходного пространства, в котором он размещал свои идеализированные фантазии о хорошем объекте, это происходило до тех пор, пока амбивалентные импульсы сексуальных влечений не прорвали оборону сублимации. Сохранять хорошие объекты в чистоте стало невозможно, Бьянка приобрела характеристики плохого объекта, Реджина подтвердила существование амбивалентных характеристик объекта, а мать Лео стала сексуальной партнершей его отца. Хороший объект слился с плохим объектом, он оказался загрязнен им, скорбь по нему не смогла проявиться, в итоге психика Лео нашла такой выход – выбросить из психики, негативировать все, что связано с ним, – место хорошего объекта заполнилось пустотой. Лео оказывается в психиатрической больнице, врач хочет определить его в отделение, где лежат и другие члены его семьи. Голос Лео за кадром произносит слова о потере способности мечтать, о меланхолии, он понимает, что побежден и дорого заплатил за временную победу над тем, что преследовало его, и чувствует, как погружается в белую безмятежность.

Депрессивные ощущения таких пациентов рассматриваются авторами концепции о белом психозе как пустота, близкая к эссенциальной депрессии. Эти ощущения имеют отношение к выражению деструктивных влечений, атакующих процесс связывания, авторы не обнаруживают карательного значения в них, как бывает при депрессии. Происходит атака на аппарат мышления, на те мысли, которые невыносимы. Пробелы, образующиеся из-за стирания репрезентаций, прерывают связи, осуществляется переход от временной негативной галлюцинации к более длительному состоянию белого психоза. По мнению Дюпарка, «белый психоз является источником и инверсией галлюцинаторного психоза» (Цит. по: Благова, 2022, с. 11). В финальной сцене фильма Лео находится в больнице, он лежит в ванне, наполненной водой и кусочками льда, его взгляд ничего не выражает и направлен куда-то вверх. Преднамеренное охлаждение

тела, или общая гипотермия, ранее применялось в психиатрической практике для лечения больных шизофренией. Затем в фильме слышен голос врача за кадром, который назначает Лео антипсихотический препарат «Ларгактил», 100 мг внутримышечно.

А. Грин, Ж.-Л. Донне и П. Оланье писали о белом психозе и о шизофреническом потенциале как о потенциальной возможности психотического развития. При белом психозе психотического развития может не быть, персонаж фильма Ж.-К. Лозона Лео – пример тяжелого развития психотической динамики, вплоть до психоза, который потребовал госпитализации и серьезного психиатрического вмешательства. Грин и Донне поясняют, что белый психоз редко бывает в чистом виде и сложно поддается определению и описанию. В своей книге «*L'enfant de ça. Psychanalyse d'une interview: psychose blanche*» (Donnet, Green, 1973) белый психоз они описывают на основе психоанализа одного пациента общей психиатрической больницы. Пациент Z имел выраженные признаки белизны в своем функционировании и наглядные подтверждения характеристик белого психоза (Благова, 2022), сходство многих характеристик белого психоза и жизненных коллизий можно обнаружить у Лео и пациента Z.

Пациент Z – молодой человек 24 лет, – с самого начала рассказывая о проблемах своей семьи и обстоятельствах своего появления на свет, говорит: «Я не [есть] от того же отца...» (Благова, 2022, с. 11), имея в виду, что у него и его старших сиблингов не один и тот же отец. Далее он рассказывает о том, как его мать переспала со своим зятем и он ребенок этой связи, «этого», как он говорит. С самого начала это было семейной тайной, законный муж его матери признал его, но последовали два развода: его сестры с мужем и его матери с ее законным мужем. Таким образом, пациент Z появился на свет вследствие двойной измены и инцеста второго типа, а также он стал причиной двух разводов. О раннем детстве пациент почти ничего не рассказывает, авторы считают, что это могло быть связано с глубокой инфантильной амнезией: он много говорит о плохом отношении к нему матери, но не в состоянии объяснить, в чем оно проявлялось. Единоутробные братья и сестры не отвергали его, но хотели сделать его похожим на них, а также заставляли делать и видеть «разные вещи» – авторы считают, что он говорит об их сексуальной распущенности. Кажется, что Z смотрит на своих единокровных сиблингов с некоторой дистанции и чувствует свою невключенность в семейную среду. В подростковом возрасте, в 15 лет, Z уходит из школы, часто остается вдвоем с матерью, в это же время он очень увлекается игрой на аккордеоне, сочиняет музыку и занимается живописью, даже становится победителем конкурса аккордеонистов. Именно на пике его музыкального успеха проявляется его расстройство – авторы концепции белого психоза считают, что травму спровоцировало проживание Z в одной комнате с матерью и отчимом, что вызывало у него невыносимые переживания и актуализировало фантазии о первосцене. Он говорил, что мать и отчим «в нем сделали дыру», помешали заниматься музыкой и с тех пор он стал испытывать депрессивное состояние (Благова, 2022, с. 12–13).

История Лео начинается также с рассказа об обстоятельствах его появления на свет, но в отличие от пациента Z он придумывает ее. Несмотря на это фраза «Я не [есть] от того же отца...» (Благова, 2022, с 11), которую произносит Z, подходит и Лео. Очень мало информации о раннем детстве пациента Z, в фильме также немного такой информации о Лео, что позволяет предполагать глубокую инфантильную амнезию у обоих. Z жаловался на плохое отношение матери к нему, но не мог объяснить, с чем это было связано, Лео ненавидел отца, приписывал ему много негативных характеристик, но в фильме отец не похож на человека, которого он описывает. И пациент Z, и Лео дистанцированы от своих сиблингов, у обоих высоко инвестирована творческая деятельность: пациент Z с подросткового возраста занимался музыкой и живописью, Лео – литературным творчеством. Оба сталкиваются с сексуальными переживаниями, которые актуализируют фантазии о первосцене. Пациенту Z кажется, что в нем как будто сделали дыру, после того как он стал спать в одной комнате с матерью и отчимом и, вероятно, видел их секс, далее он говорит, что это помешало ему заниматься музыкой. Лео оказывается неспособным мечтать и писать после того, как он, отдавшись своими сексуальными импульсам, открывает амбивалентные характеристики объектов. Эти события разрушают сублимацию, с этого момента у каждого проявляются признаки расстройств.

Есть еще факты биографии, которые объединяют истории пациента Z и Лео: у каждого из них была важная встреча с дружелюбным, понимающим и помогающим объектом. Пациент Z некоторое время проживал у дирижера, который очень хорошо к нему относился, это помогло ему справиться с депрессией (Благова, 2022). Лео встречает «Укротителя слов», который призывает его мечтать, писать, что, по его мнению, спасает его от сумасшествия. После возвращения домой пациент Z узнает адрес своего родного отца и находит его, далее он три месяца проживает вместе с ним. Общение с отцом благоприятно сказывается на его психологическом состоянии, он считает влияние отца спасительным для себя, но тем не менее снова погружается в депрессию. Впервые Z погружается в депрессию во время проживания в одной комнате с матерью и отчимом, а затем после знакомства с родным отцом. «Авторы отмечают, что в психике Z будто есть два противоположных движения: с одной стороны, откровение имеет эффект освобождения за счет переоткрытия отца, с другой – оно лишь снова подтверждает ту печальную судьбу, которая была ему уготована изначально» (Цит. по: Благова, 2022, с. 14). Пациент Z проводит радикальную разницу между своими братьями и сестрами из семьи матери и семьи отца, категорично отделяет мир отца от мира матери, противопоставляет их, при этом не может объяснить, почему мир матери настолько плох, опирается лишь на свои «ощущения» (Благова, 2022, с. 14). Похожее противопоставление матери и отца, даже более выраженное, есть у Лео, он любит мать и ненавидит отца, отрицает его отцовство, в фильме не удастся обнаружить никаких реальных подтверждений его плохости, кажется, что Лео, и в этом еще больше, чем Z, опирается лишь на свои ощущения, таким образом оказываясь в плену расщепления

между хорошим и плохим объектами. Происходит массивная дезинвестиция отца у Лео и дезинвестиция пациентом Z всего, что было до обретения отца: матери, сиблингов по матери, его личных достижений в музыке и рисовании. «Основная часть его расстройств, по мнению Грина и Донне, связана с любовью матери и любовью к матери – вот главное отсутствие в его речи. Невозможность подумать о ней, как-то преобразовать ее образ, неспособность сохранить или потерять мать, отказаться от нее, чтобы найти свою личность, именно это и составляет основу патологического процесса» (Благова, 2022, с. 14). Дезинвестировав все, что связано с матерью, Z ищет отца, который обладал бы чем-то совсем противоположным ей, это становится необходимым для выживания. Отец Лео всегда был частью его реальности, был включен в воспитание мальчика и жизнь семьи, но в фильме не звучит ни малейшей информации о любви отца к Лео и его любви к отцу. Фантазии Лео о воображаемом отце являются попыткой не думать о реальном отце, не признавать горе от проигрыша в эдиповой конкуренции с ним, подчеркивают его неспособность обрести отца, пройти идентификацию и деидентификацию с ним, что в итоге приводит и его к развитию патологического процесса.

Пациент Z отправляется на поиски своего родного отца, но не интересуется им по-настоящему, у него нет желания узнать что-то о нем и о том, что когда-то связывало отца и мать, он не может рассказать ничего о том, как прошла их встреча, о чем они говорили. Это происходит не потому, что для Z это неважно, а потому что место, в котором могли бы быть репрезентации отца, уже заполнены пустотой и реальная встреча не меняет его субъективности. С одной стороны, знакомство Z с отцом подтверждает его отличие от материнской среды и сиблингов со стороны матери, с другой стороны, попытка идентификации с отцом ослабляет у него запрет на инцест и влияет на восприятие разницы поколений, ведь отец пациента Z был младше его матери на 20 лет и являлся ее зятем. Грин и Донне подчеркивает, что у Z не было страха инцеста, это не невротическая проблематика, так как он полностью отделяет себя от материнской среды после открытия отца, противопоставляет его идеализированный образ загрязненному образу матери, что лишь укрепляет расщепление (Благова, 2022, с. 14–15).

Психика Лео не может допустить мысли о том, что его рождению предшествовали связь его отца и матери и их взаимное желание, защищая себя от этих мыслей, он находит временное спасение в сублимации. Лео придумывает альтернативную реальность, ложную триангуляцию, идеализированный образ отца-итальянца, который является лишь отражением идеализированной матери, это не позволяет сформироваться необходимым психике репрезентациям о родителях и первосцене. Сублимация, по мнению К. Смаджи, зиждется на очень зыбкой почве, он различает разного рода сублимацию: хорошо ментализированную сублимацию и плохо ментализированную, которая насыщена травмирующими моментами жизни, она основана на одной лишь потребности сублимировать, малейшая дезорганизация психики при такой сублимации может приводить к болезни (Smadja, 2024). П. Марти писал, что «сублимация связана с частичными

влечениями, которым так и не удалось интегрироваться в генитальность. Именно поэтому даже самым инвестированным и удачным сублимациям не удастся защитить человека от соматической и психической дезорганизации» (Цит. по: Фусу, 2023, с. 34). Ф. Дюпарк пишет о двух видах сублимации – сублимации жизни и сублимации смерти: «...у истоков сублимаций жизни находится родительская пара, если она позволяет миметически простроить достаточно хороший эдипов первофантазм и особенно фантазм первосцены. <...> Разница между сублимацией жизни и смерти связана, по мнению Ф. Дюпарка, в основном с существованием мутилирующего расщепления, повторного травматического резонанса, приводящего к развязыванию влечений и к стремлению получить разрядку в поведении и к дезобъектализации с отсутствием достаточно защищающего партнера» (Цит. по: Фусу, 2023, с. 38).

Опираясь на идею Дюпарка о двух видах сублимации, можно сделать вывод о том, что из-за отрицания родительской пары и несформированности фантазмов психика Лео вынуждена была прибегнуть к сублимации смерти. Она поддерживает у Лео ощущение пребывания в ложной триангуляции, формирует альтернативную, ложную первосцену, в которой он создает, придумывает себе отца и «управляет» в ней процессом своего зачатия, что не может не вызывать инцестуозных переживаний. Такая сублимация имеет насильственный, компульсивный характер и спасает Лео ровно до того момента, пока не становятся очевидны сила его сексуальных желаний и амбивалентность всех ранее идеализированных женских образов. Открытие существования сексуальности и вместе с ней травматичное обнаружение родительской первосцены разрушают у него способность сублимировать, противопоставленные родительские объекты приводят к невозможности формулирования амбивалентных, противоречивых репрезентаций, что заканчивается для Лео параличом мышления. Цель паралича мышления – полный разрыв связей между хорошим и плохим объектом. «Дезинвестирование мышления приводит к негативной галлюцинации мысли – пустоте, в которой субъект поселяется, эвакуируя любые мысли и репрезентации, способные ее заполнить, чтобы избежать психотической катастрофы, связанной с влечением к первичному объекту и путаницей между субъектом и объектом» (Благова, 2022, с. 20).

«Грин и Донне предполагают, что конфигурация, в которой пациент Z является последним ребенком своей матери и первым ребенком отца, могла сформировать особый фантазм первосцены, в котором он будто отнял материнство у своей матери, чтобы передать отцовство своему отцу, как если бы он открыл, основал, утвердил примат отцовства. Мы можем рассуждать о том, что в этой первосцене участие пациента выражается в его функции, которой он, с одной стороны, соединяет родителей в этой первосцене, с другой – разъединяет; иными словами, происходит момент изъятия и передачи фертильности от одного другому, и это для него будто единственная возможность организации первофантазма» (Благова, 2022, с. 17). Такая инцестуозная фиксация оказывается невыносимым переживанием и приводит к параличу мышления. Пример пациента Z – это иллюстрация последствий ригидного, абсолютного расщепления между

идеализированным отцом и деформированной репрезентации матери, в результате этого расщепления отцовская фигура становится двойником матери, что приводит к глобальной путанице и не позволяет включить в психику внутренние объекты, первосцену, не дает ему построить собственную субъективность и приводит к психотической катастрофе (Благова, 2022).

Белый психоз – это матричная структура, несущая в себе предрасположенность к психотическому развитию, которая также является и защитной структурой. Защитная функция белого психоза состоит в том, чтобы спасти человека от хаотичных влечений, возникающих в случае травматичных событий, за счет стирания психической продукции и разрывания связей. К защитным явлениям при белом психозе может быть отнесена и сублимация, которая присутствовала у пациента Z и киноперсонажа Лео, а также наблюдается в некоторых случаях в клинической практике, которые можно диагностировать как белый психоз. Еще одним важным моментом, объединяющим эти два примера, является факт наличия сильных сексуальных переживаний и импульсов перед наступлением значительного ухудшения состояния. В ряде случаев клинической практики, которые можно диагностировать как белый психоз по критериям, предложенным Грином и Донне, состояние пациентов остается более стабильным, если сохраняется выраженная асексуальность – отсутствие влечения, оргастической разрядки, безразличие к сексу. Было замечено, что у пациентов с признаками белого психоза и выраженным безразличием к сексу, фригидностью состояние сохраняется более стабильным даже при наличии отношений и сексуальных контактов. Это наблюдение может говорить о невозможности человека помыслить о первосцене, в которой будут совокупляться два родительских объекта, а также о невозможности представить себя участником первосцены из-за мощного расщепления, которое присутствует при белом психозе. С точки зрения Ж. Шаффер, влечения развязываются в процессе сексуального акта и соединяются вновь во время оргазма (Шаффер, 2022), при сильном расщеплении влечения не могут связаться вновь. Капсамбелис поясняет, что влечение, идущее из сомы, должно связаться с психикой, стать мышлением, если между влечением и репрезентацией есть белое, то это говорит о том, что влечение не смогло стать мышлением, не появился образ или слово, а вместо них – белое пространство без какой-либо записи (Капсамбелис, 2025).

Белый психоз не является синдромом и клинической формой психоза, это невидимая структура, которая, по утверждению авторов концепции, редко встречается в чистом виде, а также сложна для определения и диагностики. Ценность концепции белого психоза в том, что она позволяет обнаружить психотическое ядро и предположить вероятность возникновения клинической формы психоза (Капсамбелис, 2025). Главной рекомендацией Грина и Донне по работе с клиникой белого психоза является необходимость предоставления аналитиком пациенту пространства потенциального, пространства отсутствия, которое позволило бы сформировать у него внутренние амбивалентные объекты; таким пациентам нужно переходное пространство, в котором смогла бы происходить работа по

созданию контейнера для содержаний пациента и созданию содержаний для контейнера, пространство «это могло бы значить». При этом важно избегать чрезмерной вербальной активности, которая может стать следствием ощущения терапевтом пустоты и психической смерти в контрпереносе при работе с такими пациентами (Благова, 2022, с. 19).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бион У. Р. Элементы психоанализа / Пер. с англ. М.: Когито-Центр, 2009. 127 с.
2. Благова А. С. Белый психоз: по следам А. Грина и Ж.-Л. Донне // Журнал клинического и прикладного психоанализа. 2022. № 3(3), 5–23 [Электронный ресурс] URL: <https://psychoanalysis-journal.hse.ru/article/view/16185> (дата обращения: 14.02.2024)
3. Буш Ф. Тайны РеВеРи. Мечтания аналитика. АО «Областная типография «Печатный двор», 2020. 202 с.
4. Инцесты / Под ред. Ж. Андре. Пер. с фр. М.: Когито-Центр, 2017. 158 с. («Библиотека психоанализа».)
5. Капсамбелис В. Жан-Люк Донне, Андре Грин. «Белый психоз» [Стенограмма] // Семинар в Институте психологии и психоанализа на Чистых прудах. М., 2025.
6. Капсамбелис В. Психотическое функционирование: психоаналитическая психопатология // Уроки психоанализа на Чистых прудах: сборник статей приглашенных преподавателей. Вып. 1. Изд. 2-е, доп. и испр. / Пер. А. И. Коротецкой, Л. И. Фусу. М.: Институт психологии и психоанализа на Чистых прудах. М.: Наука, 2023. С. 159, 166. 354 с.
7. Лозон Ж.-К. Леоло. Текст, цитаты, сюжет, содержание, описание [Электронный ресурс] URL: <https://cinematext.ru/movie/leolo-leolo-1992/> (дата обращения: 09.08.2025).
8. Миямото К. 10 типов структуры сценария, которые можно использовать в любом жанре / Пер. с англ. В. Комиссарука, И. Глазунова. 2025 [Электронный ресурс] URL: <https://snegiri-studio.ru/blog/389910?ysclid=lsd0fgdbh9634637178> (дата обращения: 09.08.2025).
9. Психоаналитические термины и понятия: словарь / Под ред. Барнесса, Э. Мура и Б. Д. Файна / Пер. с англ. А. М. Боковой, И. Б. Гриншпуна, А. Фильца. М.: Независимая фирма «Класс», 2000. 304 с. (Библиотека психологии и психотерапии, вып. 79)
10. Руководство по психиатрии / Под ред. А. В. Снежневского. М.: Медицина, 1983. Т. 1. 480 с. 25 000 экз.
11. Тайсон Р., Тайсон Ф. Психоаналитические теории развития / Пер. с англ. Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 528 с.
12. Фусу Л. И. Сублимация смерти и сублимация жизни // Журнал клинического и прикладного психоанализа. 2024. №. 4(4), 33–40 [Электронный ресурс] <https://psychoanalysis-journal.hse.ru/article/view/18975> (дата обращения: 29.06.2024)
13. Хиншелвуд Р. Д., Фортуна Т. Мелани Кляйн: Основы. М.: Центр психологического консультирования и психотерапии, 2022. 216 с.

14. *Хиншелвуд Р. Д.* Кляйнианский клинический практикум: от теории к практике / Пер. с англ. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2019. 344 с.
15. *Шаффер Ж.* Психоанализ женского // Журнал клинического и прикладного психоанализа. 2022. № 3(1), 38–65 [Электронный ресурс] URL: <https://psychoanalysis-journal.hse.ru/article/view/14192> (дата обращения: 09.08.2025)
16. *Breinski L.* (2020) Journey along the paths of Hope-Hopelessness in transference–Countertransference. [View the publication]. IJP Open – Open Peer Review and Debate 7: 1–42 [Электронный ресурс] URL: <https://per-web.org/search/document/IJPOPEN.007.0080A> (дата обращения: 18.02.2024)
17. *Donnet J. L., Green A.* (1973). L'enfant de ça. Psychanalyse d'un entretien: la psychose blanche. Paris: Éd. de Minuit, 2004. P. 350.
18. *Landry B.* (2020) Réjean Ducharme: L'affirmation du sujet dans l'avalée des avalés. Master's thesis In the Department of Languages, Literatures and Cultural Studies University of skatchewan Saskatoon [Электронный ресурс] URL: <https://harvest.usask.ca/server/api/core/bitstreams/a5cad168-50bb-46ad-b329-a0f2898b17d8/content>
19. *McSorley T.* (2006) Léolo. The Canadian Encyclopedia [Электронный ресурс]. URL: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/leolo> (дата обращения: 09.08.2025)
20. *Olanye P.* (2001) Chapter 6 On Paranoia: The Primary Scene and Primary Delusional Thinking. Violence of Interpretation: from pictogram to statement. 41: 177–219 [Электронный ресурс] URL: <https://per-web.org/search/document/NLP.041.0177A> (дата обращения: 18.02.2024)
21. *Smadja C.* (2024) À propos de la sublimation. Transcription du séminaire de l'Institut de Psychosomatique Pierre Marty (IPSO), Paris.

The concept of white psychosis by A. Green and J.-L. Donne in the film J.-K. Lozon "Leolo"

O. V. Tsanova

Tsanava Oksana V., psychologist, psychoanalytic psychotherapist (Society of Psychoanalytic Psychotherapy), associate member of the Moscow Psychoanalytic Association, lecturer at the Higher School of Psychology, supervisor of study groups of the master's program "Psychoanalysis and Psychoanalytic Psychotherapy" at the Higher School of Economics.

The article examines the concept of white psychosis by A. Green and J.-L. Donne through the analysis of the main character of the film J.-K. The Lozon "Leolo", as well as a comparative analysis of the characteristics of white psychosis in patient Z, described by Green and Donne in the book "L'enfant de ça. Psychanalyse d'une interview: psychose blanche" (Donnet, Green, 1973) and Leo's film persona in Lauzon's film "Leolo".

Keywords: white psychosis, psychotic potentiality, triangulation, thinking paralysis, film "Leolo", director J.-C. Lauzon, dreaming, symbolization.

Взаимосвязь морального нарциссизма и морального мазохизма на примере к/ф «Сталкер» А. А. Тарковского: психоаналитический взгляд

Ю. П. Смирнова

Смирнова Юлия Павловна – магистр психологии, психоаналитически ориентированный психотерапевт.

Данная статья посвящена исследованию феноменов морального нарциссизма и морального мазохизма, а также их возможной взаимосвязи. Развитие психоаналитической теории индуцирует как появление качественно новых идей, так и преобразование фундаментальных психоаналитических концепций. Так, одной из современных тенденций является смешение схожих типов патологий, например морального нарциссизма и морального мазохизма. Подобная трансформация ведет к появлению новой теоретической базы, но, помимо прочего, усложняет практическую работу. Схожие поведенческие паттерны, стоящие за обеими теоретическими концепциями, могут затруднить первичную диагностическую работу и ограничить возможности дальнейшей терапевтической помощи. В целях практической демонстрации схожих поведенческих паттернов, присущих данным состояниям, а также аналитического подхода к подобным случаям приводится анализ художественного фильма «Сталкер» Андрея Арсеньевича Тарковского, представленного им в 1979 году.

Ключевые слова: моральный нарциссизм, моральный мазохизм, влечение к смерти, аскетизм, нарциссически-мазохистический характер, самодеструктивное поведение, мессианизм, «Сталкер», А. А. Тарковский.

Данная статья посвящена поиску опорных точек для грамотного понимания самодеструктивных тенденций, присущих как моральному нарциссизму, так и моральному мазохизму, а также рассмотрению подобных тенденций на практическом примере.

Моральный мазохизм впервые упоминается Зигмундом Фрейдом в 1924 году в работе «Экономическая проблема мазохизма» (Фрейд, 1924/2023). Эта работа делит феномен мазохизма на три вида – эрогенный, женский и моральный мазохизм. Благодаря этому открытию концепция мазохизма перестает трактоваться исключительно как сексуальная перверсия и приобретает роль структурного результата прохождения эдипова конфликта, патологии формирования структуры Сверх-Я или регрессии на ранее пройденные этапы развития. Таким образом, моральный мазохизм предстает наиболее цивилизованной, десексуализированной, сублимированной формой первичного эрогенного мазохизма. Важным отличием морального мазохизма от других его видов является отсутствие объектной определенности в наказании. Моральный мазохист принимает наказание от любого человека или любых сложившихся обстоятельств и судьбы, тогда как в других случаях требуется получение наказания от определенного объекта любви. В моральном мазохизме особую роль играют мораль и отношения между Сверх-Я и Я. Мораль регрессивно ресексуализируется, тогда как Сверх-Я, которое можно назвать результатом и наследием эдипова комплекса, утрачивает свою зрелость и превращается в фигуру отца. Бессознательное чувство вины эротизируется и превращается в фантазию о сексуальной связи с отцом. В клинической картине морального мазохизма за ударами судьбы можно услышать удары отца. Жизнь для морального мазохиста обретает характер вечной беды. Она может проявляться в несчастливом браке, финансовых трудностях и болезнях.

В свою очередь, Андре Грин схожим образом дифференцирует виды нарциссизма, разделяя его на телесный нарциссизм (чрезмерное инвестирование тела или его репрезентаций), интеллектуальный нарциссизм (чрезмерное инвестирование интеллекта, вторичная форма всемогущества мысли) и моральный нарциссизм. Моральный нарциссизм отражает отношения между Я и Я-идеалом как функцией идеального, относящейся к Сверх-Я. Я-идеал находит свое первое применение в идеализации образа родителей, в дальнейшем сохраняя все особенности отношений с ними, в частности с матерью. Для морального нарцисса крайне важна любовь к его Я-идеалу, любовь, которую он ожидал получить от своей матери, которая будет служить ему защитой. И это создает парадокс – моральный нарцисс сокращает объектный катексис, в то же время жадно требуя любовной подпитки. Мораль в подобной ситуации используется как способ освобождения от привязанности к объектным отношениям для ослабления тирании Я-идеала и требований Сверх-Я. А также превращается в аутоэротическое наслаждение, что объясняет заинтересованность Я в аскетизме и укрощении влечений. Чрезвычайное напряжение между Я-идеалом и Сверх-Я позволяет сравнивать моральный нарциссизм с навязчивостью, особенно в отношении десексуализации и замаскированной агрессии. Конечной целью нарциссизма является стирание Другого и любых различий, что приводит к мысли о снижении напряжения до нулевого уровня, возвращении в симбиоз с материнской грудью, одновременной смертью и бессмертием. Жизнь морального нарцисса в действительности

подобна медленному самоубийству, где объектные отношения приносятся в жертву самоидеализации. Подобное обращение к нарциссизму может быть объяснено дефицитом первичного объекта, реальной или субъективной невозможностью удовлетворить ненасытные потребности ребенка.

Исходя из этого, можно сделать вывод об отличительных особенностях морального нарциссизма – аффективной незрелости и аскетизме. Аффективная незрелость основывается на отрицании влечений и может проявляться в виде мессианизма, сентиментальности, ужаса перед оральными и сексуальными аппетитами человека, неудачи в сублимации, привязанности к детским мечтам. Такие люди будто бы несут на себе все грехи человечества, но это и убеждает их в своем превосходстве над остальными. Подобное смирение и безмерная гордость являются отличительной чертой морального нарциссизма и не присущи другим видам нарциссизма. Мессианизм у женщин проявляется через идентификацию с Девой Марией и непорочным зачатием. У мужчин эквивалентом является отождествление с образом Христа, пасхальным Агнцем. Подобная идентификация подразумевает невинность, сравнимую с непорочностью жертвенного ягненка, ведомого на убой. Так как идеализация всегда обречена на провал из-за конфликта с реальностью, подобные фантазии вызывают острый стыд.

Аскетизм проявляется в вопросах чистоты, одиночества, отказа от мира удовольствий и неудовольствий, так как всегда остается возможность получить некоторое удовольствие из неудовольствия. Особой задачей для морального нарциссизма является выход за пределы концепций удовольствия-неудовольствия через обеты терпения, отстраненности и превосходства над всем мирским. Моральный нарцисс не ищет боли, бедности и отшельничества, всего того, что приближает человека, раба страстей, к Богу. Однако аскетизм морального нарциссизма отличается тем фактом, что страдания не ищутся, но и, как ни старайся, избежать их не получится. Для разрешения конфликта субъект все больше обедняет свои объектные отношения. Тем не менее влечения постоянно фрустрируют подобный способ разрешения конфликта, так как для удовлетворения им необходим объект. Выходом из сложившейся ситуации выступает нарциссический катексис субъекта. Моральный нарциссизм использует аскетизм как предлог для материальных ограничений, чтобы постепенно сузить катексисы и приравнять понятия «желания» и «потребности». В результате удовлетворяются только потребности, например, пища употребляется только для выживания, а не удовольствия. Зависимость от объектов и влечений решается либо через аутоэротизм, по своей сути, представляющий гигиеническую эвакуацию, либо через псевдосублимацию. Псевдосублимация в данном случае не является результатом вторичной десексуализации, а скорее представляет собой реактивное образование. Она может иметь бредовый характер из-за мегаломанических оттенков, смешанных с идеализацией и отрицанием влечений. Аскетизм и самоограничения также выступают защитой против страха кастрации. Для мужчин подобную защиту можно расшифровать как «я не могу быть

кастрирован, так как я лишен всего, отдал все и у меня ничего не осталось». Для женщин – «у меня ничего нет, но я ни в чем и не нуждаюсь». Монашеский характер этой защиты отрицает недостаток или восхищается им. Недостаток приобретает образ нравственного совершенства, к которому так стремится, но никогда не достигает моральный нарцисс. Провал в достижении морального совершенства оголяет лицо стыда, которое придется накрыть саваном.

Отказ от влечений, связанный с отрицанием реальности, и мания величия, подразумевающая отказ от объектных катексисов, сближают подобную структуру с психозом. Тем не менее в случае морального нарциссизма речь идет не о вытеснении реальности, характеризующей психоз, а об отрицании. Толкование З. Фрейдом фетиша как отрицания перед страхом кастрации помогает раскрыть логику морального нарциссизма. Подобный субъект принимает роль объекта жертвоприношения, всемогущего божественного образа, чтобы запечатать брешь в собственной броне и восполнить невыносимый недостаток. Отсутствие Бога-защитника побуждает морального нарцисса заменить его и стать примером для других. Неудача в этом начинании приведет к депрессии, раскрывая дихотомическое мышление «все или ничего».

Необходимо также отметить, что три аспекта нарциссизма – моральный, интеллектуальный и телесный – взаимозависимы и имеют тесную связь друг с другом. Нередко можно встретить объединение морального и интеллектуального нарциссизма, что дополняет псевдосублимацию. Однако в таком случае интеллектуальная работа бессознательно эротизируется, а также может выступать в качестве люка для агрессивных влечений. В таком случае скрытой целью интеллектуальной деятельности является чувство морального превосходства. В комбинации с моральным нарциссизмом она выполняет функцию реконструкции мира, установления морали. Это подчеркивает параноидальный характер желания перестроить реальность по образцу, где влечения будут подавлены или решены без конфликта.

Рассматривая взаимосвязь нарциссизма морального и телесного, можно сделать вывод, что для морального нарцисса настоящий ад – его тело. Тело выступает в качестве тюрьмы и ограничения, а также основной причиной тревоги. Безопасность, которую так ищет нарцисс, достигается отказом от влечений и допущением своей бесполости.

Таким образом, А. Грин делает вывод, что господство принципа удовольствия, как и эволюция, возможны только в том случае, если с самого рождения мать гарантирует удовлетворение потребностей. В свою очередь, нарциссизм может утвердиться лишь в той мере, в какой безопасность Я гарантируется матерью. Безопасность и развитие влечений могут пострадать из-за преждевременного конфликта, вызванного недостаточной вовлеченностью матери в заботу о ребенке. После чего желания подавляются и представляются потребностями. Невозможность испытать детское всемогущество и преодолеть его приводит к нарциссической ране и зависимости от материнского объекта, обеспечивающего безопасность. В результате мать представляется как всемогущий, идеализированный

объект, тогда как ребенок выступает объектом испорченным. Тот факт, что проблема нарциссизма совпала с оральной реальностью, в которой зависимость от груди вполне реальна, еще более усиливает зависимость. Во время анальной фазы, когда, как известно, важны культурные ограничения, требования отречения от влечений приобретают императивный характер. Результатом этого являются реактивные образования, навязчивый и ригидный характер или замаскированная психопатическая параноидальная форма, содержащая фантазии об опасном и ограничивающем объекте, наделенном антилибидинальным всемогуществом. Наследие прегенитального периода сильно повлияет на прохождение фаллической фазы, придав кастрационной тревоге мальчика фундаментально обесценивающий характер, а зависти к пенису девочки – алчность, которой она будет стыдиться и от которой будет прятаться.

Теоретические основы концепций морального нарциссизма и морального мазохизма, в том числе похожая логика дифференциации, а также единые паттерны самоповреждающего поведения могут приводить к мысли о схожести их характера, но так ли это?

В литературе о мазохизме можно встретить много споров о его взаимосвязи с нарциссизмом, в особенности взаимосвязи мазохизма и нарциссизма морального. Некоторые авторы, например Исидор Бернштейн (*Bernstein, 1957, p. 358–377*), предлагают обратить внимание на защитные функции мазохизма и функции поддержки объектных отношений. Мазохизм рассматривается как сложная конфигурация, существующая не только для реализации бессознательной потребности в наказании, но и для поддержания баланса между примитивными либидинальными и агрессивными влечениями и защитными и адаптивными мерами. Исходя из клинических исследований мазохистских пациентов был замечен их повышенный интерес к себе, заключавшийся как в озабоченности собственной внешностью и физическим состоянием тела, так и тем, как их воспринимают окружающие. Таким образом, через отношения с другими подобные пациенты делали попытки удовлетворить собственные нарциссические потребности. Автор также отмечает, что в период раннего детства телесные характеристики и функции Я таких пациентов служили нарциссическому удовлетворению родителей. Собственные успехи не принадлежали им, а присваивались их родителями, ребенку же оставались лишь неудачи и поражения, которые могли приносить им только мазохистическое удовольствие, то есть становились триумфом детства и компульсией взрослой жизни. В аналитическом процессе такой пациент часто вступает в нарциссическое, самоповреждающее соперничество за власть, которое существенно способствует негативной терапевтической реакции. Согласно И. Бернштейну, последовательность взаимосвязи мазохизма и нарциссизма развивается через наложение нарциссической и оральной фиксации, за которой следует преувеличенное разочарование с чувством беспомощности, утраты и ярости, а также формированием садомазохистских фантазий, ведущее к эндопсихическому восстановлению объектных отношений через интроекцию с расщеплением и экстернализацию фантазии через повторение для совладания с травмой и

восстановления утраченного объекта. В свете вышесказанного отыгрывание фантазии в мазохистском поведении можно рассматривать как защиту от травматического чувства утраты, беспомощности, уничтожения или кастрации.

Арнольд Купер придерживался мнения, что мазохизм и нарциссизм взаимосвязаны как с точки зрения развития, так и с функциональной и клинической точки зрения (Cooper, 2009, p. 904–912). Исходя из этого было введено понятие «нарциссически-мазохистического характера». А. Купером было также отмечено, что мазохистские черты характера представляют собой попытку восстановить болезненные воспоминания о раннем детстве, которые являются неизбежным спутником нарциссической травмы. В ходе развития основополагающая нарциссическая патология может стать менее заметной, поскольку в психической жизни пациента доминируют мазохистские защитные реакции на нарциссическую травму. А. Купер также отмечает, что мазохистские явления повсеместны и не ограничиваются одной патологией. Их можно проследить в том числе и у невротических пациентов с преобладающими мазохистскими наклонностями и самоповреждающим поведением. Результаты клинической работы выявили значительный эгоцентризм пациентов и их убежденность в своем особом жизненном положении, удовлетворение, сопровождающее ощущение, что никто другой не страдает так, как пациент. Подобные особенности указывают на нарциссический компонент мазохизма. Желание чувствовать себя нарциссически обиженным и униженным, а также создание возможностей для обиды являются основной проблемой мазохизма. Через повторение нарциссической травмы детства нарциссически-мазохистический пациент обретает ощущение грандиозной боли и жалости к себе, ярости к объекту, а также страх и подавленность от ответного гнева объекта. Сочетание нарциссического унижения и мазохистского удовольствия является основой нарциссически-мазохистического характера. Таким образом, согласно А. Куперу, можно проследить генетическую схему формирования нарциссически-мазохистического характера. Нарушение инфантильного всемогущества младенца ведет к первому нарциссическому унижению и первой беспомощности в проявлении ярости на объект. Подобная беспомощность наносит дополнительный ущерб чувству всемогущества и посредством инверсированной ярости начинает структурировать жесткое Сверх-Я. Болезненное чувство невыразимой ярости подталкивает к поиску компромисса, который позволит принять зависимость от объекта, сохранив при этом некоторую часть всемогущества. Таким компромиссом выступают либидинизация неудовольствия и фантазия, что фрустрация была самостоятельно «заказана» ребенком. Через подобную мазохистскую фантазию ребенок восстанавливает некоторое чувство контроля, делая свое страдание эгосинтонным. В ситуациях, где фрустрация превышает некоторый предел, поврежденное Я неспособно к подлинному самоутверждению, а любимые и любящие объекты воспринимаются как разочаровывающие. В качестве защиты удовлетворение, которое может быть получено из разочарований, обретает приоритет над тем, что обычно считается нормальными источниками удовольствия.

Разочарование или унижение становятся предпочтительными способами нарциссического самоутверждения. Тесная связь патологических нарциссических и мазохистских тенденций имеет важные клинические последствия. Поскольку нарциссические переносы всегда заражены бессознательным ожиданием разочарования и последующей яростью, многое из того, что проявляется как идеализация аналитика, представляет собой эскалацию ожиданий, которые неизбежно приведут к разочарованию.

Шерил Гликауф-Хьюз (*Glickauf-Hughes*, 1997, p. 141–148) также отмечала преобладание нарциссических проблем у пациентов-мазохистов, таких как трудности в регулировании самооценки, чувствительность к мнению окружающих, чувство самозванца и склонность к формированию идеализирующих переносов. Особенно подчеркивается роль раннего детства и специфических семейных паттернов в этиологии мазохизма и нарциссизма. На основании клинических исследований автором была выявлена закономерность, что у сиблингов, рожденных и выросших в одной семье, развивалась нарциссическая и мазохистская патология для реализации разных динамических функций. Предполагается, что мазохизм и нарциссизм могут быть следствием жизни в семье с нарциссической динамикой, где дети используются для поддержания нарциссического равновесия родителей. В подобных семьях родители проецируют свои расщепленные (идеализированные и обесцененные) стороны на своих детей, которые, соответственно, принимают на себя нарциссическую и мазохистскую роль. Выбор роли будет зависеть от ряда факторов, включающих темперамент, порядок рождения, пол, сходство со значимыми людьми и врожденные способности. Таким образом, семьи с нарциссической динамикой требуют от своих детей отречения от подлинного самовыражения для одобрения родителей. Пациенты, выросшие в подобной семейной констелляции, при наличии сиблингов могут занимать либо нарциссическую, либо мазохистическую позицию. В случае если пациент – единственный ребенок, то его характер может принять нарциссически-мазохистические черты.

Важно отметить, что поиск болезненных переживаний может быть важным фактором (центральным или периферийным) во многих клинических ситуациях. Текущее использование данного термина варьируется в зависимости от того, делается ли акцент на сексуальном удовлетворении, сопровождающем страдание, в качестве критерия, или на самонаправленной или спровоцированной агрессии с минимальным требованием сексуального удовлетворения. Таким образом, возникает путаница в использовании данного термина для обозначения извращений, поведения, черт характера и влечений. В случае мазохизма эта многоуровневая сложность является свойством не только самого термина, но и того, чем он обычно определяется, а именно удовольствием, сексуальностью, болью и агрессией. Кажется, что «загадка мазохизма» может касаться общей проблемы того, как сочетание сексуального удовольствия и боли, подчинения, страдания приписывается широкому диапазону поведения. Мазохизм, за исключением тех случаев, когда он применяется к извращениям, не должен использоваться в форме диагноза с точными клиническими или

теоретическими последствиями. Понятие мазохизма характеризует клинические явления, в которых преобладают сознательные или бессознательные фантазии, имеющие прототипическую форму мазохистских перверсий. Таким образом, мазохизм лучше всего характеризуется фантазией определенного рода, а не поведением, ведущим к боли или комбинации удовольствия и неудовольствия. Мазохистские фантазии можно распознать по сосредоточенности на сочетании субъективного удовольствия и неудовольствия пациента. Хотя считается, что при мазохизме боль является лишь условием получения удовольствия, а сам факт боли не является основным и необходимым, все же существенно то, что в фантазии данная комбинация обязательна. Таким образом, мазохистские перверсии представляют собой конкретные воплощения таких фантазий. При любой попытке концептуально препарировать мазохизм или найти для него универсальную функцию мазохизм растворяется в специфических проблемах, входящих в его состав: превратностях удовольствия и неудовольствия, агрессии, активности и пассивности по отношению к авторитету, а также значимых идентификациях.

Особенно подробно данный вопрос рассматривается в работе Андре Грина «Нарциссизм жизни, нарциссизм смерти» (Грин, 2023, с. 319). Разделяя мазохизм и нарциссизм, он указывает на различия в объектном катексисе. В первом случае наблюдается объектный катексис, вызванный чувством вины, тогда как во втором случае нарциссический катексис вызван чувством стыда. Однако в практической работе провести это разделение может быть не так легко. Страдания, вызываемые или навлекаемые человеком на себя, при отсутствии ярко выраженной сексуальности уводят нас по проторенной дороге морального мазохизма, но всегда ли эта дорога верна? Чтобы разобраться, необходимо снова обратиться к теме фантазий. Яркие мазохистские фантазии посвящены унижению, осквернению и избиению. Моральный нарцисс не разделяет подобных фантазий и придерживается кардинально противоположного воззрения. Для него страдания – это вопрос чистоты и выхода за пределы мира влечений. Где мазохист жаждет вернуться к роли ребенка, нарцисс желает походить на своих родителей, которые овладели собственными влечениями. Мазохизм используется как прикрытие виновности в безнаказанном проступке. Тогда как моральный нарцисс невинен перед лицом своего Я-идеала. Ценой этой невинности будет наказание за ненасытную гордыню и чувство стыда за свою скромную сущность или яркое лукавство перед самим собой. Необходимо также отметить, что моральный мазохизм используется для сохранения объектных связей, тогда как в случае морального нарциссизма нет опознавания другого, существует только желание единой утопии и очищения запятнанной чести через обеднение объектных отношений и отречение от влечений. Подобное обеднение и отречение дает моральному нарциссу чувство превосходства, которое можно сравнить с первичным нарциссизмом младенца. Мораль превращается в аутоэротическое удовольствие, однако само удовольствие в данном случае подавляется, что отличает данный процесс от ресексуализации морали, присущей моральному мазохизму. Мазохизм трактует боль

как единственно возможную форму жизни, тогда как нарциссизм направлен на пустоту, небытие, безразличие и анестезию. Различие морального мазохизма и морального нарциссизма также можно проследить и в особенностях, присущих аналитическому процессу. Пациенты-мазохисты чаще проявляют негативную терапевтическую реакцию, демонстрируя свое самонаказание, тогда как пациенты-нарциссы придерживаются верности процессу до степени зависимости от внимания аналитика. В таком случае анализ можно сравнить с особым родом любви, которой жаждет моральный нарцисс.

Таким образом, можно сделать вывод, что, несмотря на то что моральный мазохизм и моральный нарциссизм могут служить друг другу камуфляжем, под ним мы видим значительные различия. Самодеструктивное поведение, присущее как моральному нарциссизму, так и моральному мазохизму, может сбивать с толку и путать в практической работе. Однако не каждое страдание или неудача могут быть отнесены к мазохистским стремлениям. Необходимо учитывать характер либидо, скрытый под поведенческим паттерном. Мазохист стремится к страданию, чтобы удовлетворить либидинальные потребности и сохранить объектные отношения. Нарцисс уничтожает объект, чтобы привести его к значению субъекта, а далее к характерной для нарциссизма пустоте. Необходимо также отметить деструктивность стыда – основного чувства морального нарцисса. Чувство стыда невозможно разделить, но можно отследить в каждом шаге, что предпринимает нарцисс. Ранние нарциссические травмы во многом определяют психосексуальное развитие, искажая каждую из его фаз.

«Сталкер» Андрея Арсеньевича Тарковского – кинофильм, получивший высокую оценку и признание критиков по всему миру, исследующий темы духовности, надежды и экзистенциального одиночества. Действие картины происходит в постапокалиптическом мире, где, по слухам, существует комната, исполняющая самые сокровенные желания. Она расположена в таинственной, строго охраняемой области, известной как Зона. Двое мужчин, Писатель и Профессор, в погоне за личными интересами планируют поход к комнате желаний, для чего нанимают Сталкера, проводника, знакомого с опасностями Зоны. Пересекая границу Зоны, Сталкер преступает закон, однако идет на этот риск ради отчаявшихся людей, потерявших всякую иную надежду.

Фильм отличается тягучей, мрачной атмосферой, которая подчеркивает меланхоличный и интроспективный характер повествования. Операторская работа и драматургия звука захватывают зрителя, создавая уникальный иммерсивный опыт. Путешествие к комнате желаний сталкивает персонажей с внешними и внутренними трудностями, ведущими к глубокому самопознанию и, в какой-то степени, самоанализу. Картина открывает нам сложную личную историю Сталкера, историю его отношений с Зоной, а также историю борьбы за смысл и цель собственного существования. «Сталкеру» присущ философско-метафорический характер. Фильм исследует фундаментальные вопросы желаний, убеждений и ценностей человечества. Картина постулирует провал индустриальной

цивилизации, культуры материального и поднимает вопрос о роли духовности и веры в жизни каждого, а также их влиянии на общее эмоциональное и интеллектуальное благополучие всего человечества.

Для нас особенно важно, что именно «Сталкер» был назван Андреем Арсеньевичем Тарковским картиной, к которой он шел всю жизнь. Кроме того, режиссер полностью контролировал создание фильма, принимая участие как в написании сценария, так и в разработке декораций, визуального и музыкального оформления картины. Помимо этого, он также планировал сниматься в роли Сталкера, таким образом продолжая идею исключительно авторских кинокартин, создания кинематографического автопортрета.

«Сталкер» стал, пожалуй, сложнейшей в реализации картиной режиссера. Основанный на повести Аркадия Натановича и Бориса Натановича Стругацких, сценарий давался крайне тяжело. Он переписывался десятки раз, а итоговый вариант стал кардинальным противоречием первоначальной задумке писателей. В ходе корректировки сценария значительно трансформировался образ главного героя. Сталкер перевоплотился из бандита в юродивого, чем наконец удовлетворил Тарковского. Несмотря на это, сценарий дорабатывался даже во время крайне непростого съемочного процесса. За два года режиссер трижды менял съемочную команду, а саму картину дважды переснимал целиком, отдельные же эпизоды дорабатывал гораздо больше. Кроме того, съемки выпали на крайне тяжелый период личной жизни режиссера, чем укрепили экзистенциальный характер картины. Спустя несколько месяцев после начала работы над фильмом Андрея Арсеньевича настигают вести о тяжелой болезни матери. В произошедшем режиссер видит грозное предзнаменование и в очередной раз убеждается в необходимости реформации собственной жизни, заключающейся в погружении в творчество и аскетизм, а также в отказе от семейных связей. Стремление к обеднению влечений и объектных отношений в таком случае могли служить защитой от ожидаемой потери матери. Первый год работы над картиной был отмечен возрастающими страхами – «Боюсь будущего: китайцев, катаклизмов, апокалиптических бедствий. Боюсь за детей, за Ларису. Боже, дай сил и веры в будущее, дай будущее для прославления Твоего. Мне!» (Тарковский, 2022, с. 437), – злостью на съемочную команду – «Несерьезные, мелкие, лишенные самолюбия люди. Инфантильные выродки. Дебилы» (Тарковский, 2022, с. 407) – и в конечном счете инфарктом режиссера. Болезнь и технические трудности съемок убеждают Андрея Арсеньевича в мистическом пути картины, а также служат сигналом к дальнейшему преобразованию сценария из истории научно-фантастической в историю о поиске веры и Бога в человеке. К концу 1978 года, гонимый апокалиптическими страхами, режиссер с особым рвением погружается в спиритизм, поиск бессмертия или по крайней мере продления жизни и экзальтированную религиозность. Прямая угроза смерти принесла, пожалуй, тяжелейшее для морального нарцисса чувство беспомощности. Свою незащищенность, жалкость и одиночество режиссер вложил в образ Сталкера, буквально выворачивая цельную твердую натуру актера

Александра Леонидовича Кайдановского. Режиссера мучают катастрофические предчувствия трагических испытаний и несбывшихся надежд и сны, в которых присутствует переживание собственной и внезапной чужой смерти. Однако именно этот период окончательно определяет главную творческую цель Тарковского – создание простых по форме картин, рвущих «...с традиционным отношением к задачам и функциям фильма как такового» (Тарковский, 2022, с. 437).

Повествование фильма начинается с показа образа жилища Сталкера. Его дом имеет вид предельной нищеты и неустроенности, в духе библейской аскезы и «бездомья». Взбухшие от влаги, грязные серые стены, одинокая кованая кровать, влажное белье не оставляют ни намека на уют и теплоту домашнего очага. Атмосфера умирающего быта и сонной тишины прерывается грохотом железной дороги. Кажется, весь дом содрогается от вибраций проходящего мимо поезда и еле различимой мелодии «Марсельезы». Шаткое жилище не может защитить спящую семью от внешнего шума. Сталкер просыпается и встает с кровати. Мы видим жалкого, худого, вечно больного человека с грязной повязкой на шее и белым пятном в волосах, что, вероятно, демонстрирует результат путешествий в Зону или является отличительным знаком избранности. Он только отбыл срок за проникновение на территорию Зоны и все же пытается втайне улизнуть от жены и больной дочери для нового похода к комнате желаний. Женщина умоляет мужа не оставлять семью, но только служение Зоне дает Сталкеру свободу, а следовательно, его уход неизбежен. Жена падает на пол, сотрясаясь в истерических конвульсиях и проклиная мужа под звуки увертюры Рихарда Вагнера к опере «Тангейзер». Необходимо отметить особый символизм выбора музыкального произведения, так как основной конфликт оперы заключается в противопоставлении мира духовности и нравственного долга миру чувственных удовольствий, раздирающих главного героя. Сталкер выбирает путь нравственного долга, спеша на встречу со своими спутниками в ветхий бар. Организованный Профессор и пьяный Писатель, сетующий на безбожный, унылый, скучный мир, потерявший любое упоминание чуда, представляются людьми, разуверившимися в человечестве и мире. Кроме того, они выступают аллегорией науки и искусства, как средств освоения мира и поиска истины. Утрата веры толкает их на опасное путешествие, от которого каждый из них ждет разных результатов. Писатель жаждет вдохновения, а Профессор желает защитить человечество от самого себя. Их экспедиция начинается под мелкий дождь, от которого не может защитить подготовленный к походу открытый кабриолет. Пробираясь через лабиринт застав и ангаров, герои продолжают, начатый в баре спор о невозможности осознания абсолютной истины и скрытых бессознательных желаниях человека. Сталкер не участвует в разговоре, он молчалив, а дискуссия спутников, вероятно, тяготит его. Острая динамика погони сменяется сценой неторопливого проезда на дрезине. Этот, кажется, бесконечный проезд усыпляет как героев картины, так и зрителей, перемещая из болезненной сепии упадка реальности в яркий сюрреализм дикой Зоны. Несмотря на то что у Сталкера есть частный дом, где живут его калека-дочь и мучительно

верная жена, именно Зону он называет своим настоящим домом. Впервые за 37 минут фильма мы видим его искреннее счастье от нового свидания с Зоной. Убежище, Эдем Сталкера представляет собой победу природы над рукотворным трудом человечества. Место, где здания, автомобили, оружие оставлены на медленное разложение, чтобы вновь соединиться с материей, породившей их. Эпизод первой встречи с Зоной знакомит нас не только с чувствами проводника и его страхом осквернения человеком этой словно святой земли, но и рассказывает историю Учителя Сталкера, не справившегося со своей миссией и получившего прозвище Дикобраз. Так мы узнаем, что Зона может не только манить и притягивать, но и наказывать. Дикобраз в иллюстрациях средневековой религиозной литературы часто выступал аллюзией на Христа, принимающего на себя грехи человеческие словно плоды, насаженные на иглы животного. Религиозный характер также носит и простираание Сталкером в густых зарослях Зоны, падение ниц, лицом в траву. Его путники, кажется, осознают весь трепет ситуации и принимают ее как нечто общее для всех проводников на территорию Зоны. Чему же так преданно служит Сталкер? Происхождение Зоны неясно, как и характер причин ее возникновения. Сталкер верит, что Зона послана, чтобы одарить человечество счастьем. Однако путь к счастью состоит из хитрых ловушек и опасных алогичных путей. Ржавые танки и останки военных показывают, что Зону невозможно завоевать силой. Пройти через нее возможно только тем, кто обладает открытым чутким сердцем. Зона, словно живой организм, требует от своих посетителей созерцательного погружения, а не агрессивного посягательства. Возможно ли, что весь оплот застав защищает не человечество от Зоны, а Зону от человечества?

Центральная часть картин Тарковского всегда скрывает в себе основу символических смыслов и является ярким приемом его кинематографической работы. В «Сталкере» центральная часть начинается с молитвы главного героя: «Пусть исполнится то, что задумано. Пусть они поверят. И пусть посмеются над своими страстями; ведь то, что они называют страстью, на самом деле не душевная энергия, а лишь трение между душой и внешним миром. А главное, пусть поверят в себя и станут беспомощными, как дети, потому что слабость велика, а сила ничтожна... Когда человек рождается, он слаб и гибок, когда умирает, он крепок и черств. Когда дерево растет, оно нежно и гибко, а когда оно сухо и жестко, оно умирает. Черствость и сила – спутники смерти, гибкость и слабость выражают свежесть бытия. Поэтому что отвердело, то не победит» («Сталкер», 1979). Этой молитвой Сталкер не просто отрицает либидинальные желания, но низводит их до уровня физического неудобства. Апология слабости и незащитности, телесные и духовные страдания Сталкера на первый взгляд видятся проявлением морального мазохизма. Однако необходимо отметить, что мученичество героя скорее относится к вопросу чистоты и выхода за пределы мира влечений, что является проявлением морального нарциссизма. Второй по важности сценой центральной части фильма является сон героев. Он, казалось бы, мало связан с физической усталостью, а словно вызван дурманом Зоны. Герои застывают в

неестественных позах на заболоченных островках земли, что ассоциативно возвращает нас к зябкости мокрой постели Сталкера. Сцена спящих героев напоминает образы апостолов Петра, Иоанна и Иакова, изображенных на иконе «Преображение» Феофана Грека. Данная религиозная отсылка обращает нас к явлению истинного образа Христа его ученикам на горе Фавор. Поза Профессора зеркально отражает апостола Петра, выбранного Христом, дабы подтвердить его свидетельства, Писателя – апостола Иоанна, выбранного для прославления Бога в слове, а Сталкера – апостола Иакова, избранного первым принять мученическую кончину во имя Господа. Но что за истину должны познать в этом утомительном сне герои «Сталкера»? Монолог Писателя отрицает бескорыстность в поиске истины как искусства: «Положим, войду я в эту Комнату и вернусь в наш Богом забытый город гением. Вы следите?.. Но ведь человек пишет потому, что мучается, сомневается. Ему все время надо доказывать себе и окружающим, что он чего-нибудь да стоит. А если я буду знать наверняка, что я гений? Зачем мне писать тогда? Какого рожна?» («Сталкер», 1979). И бескорыстность науки: «Во всяком случае, вся эта ваша технология... все эти домны, колеса... и прочая маета-суета – чтобы меньше работать и больше жрать – все это костыли, протезы» («Сталкер», 1979). Его речь поддерживается текстом Откровения Иоанна Богослова, экстраполируя смысл, зашифрованный в словах героя, – разум и чувства бессильны перед катастрофой утраты веры. Уникальный по своему техническому исполнению проезд камеры над затопленными артефактами искусства, науки и религии фиксирует шприцы, кювету, единственный в своем роде офорт Рембрандта «Три дерева», зеркало, рыб – символ Христа, монеты, револьвер, часть Гентского алтаря Ван Эйка, изображающую Иоанна Крестителя – аскета, первого предсказавшего пришествие мессии, механические детали, вырванный лист календаря и наконец руку Сталкера – человека чистого служения и веры. Он просыпается и словно с трудом пытается вспомнить слова, пришедшие к нему во сне: «В тот же день двое из них шли в селение, отстоящее стадий на шестьдесят от Иерусалима, называемое Эммаус; и разговаривали между собою о всех сих событиях. И когда они разговаривали и рассуждали между собою, и Сам Иисус, приблизившись, пошел с ними. Но глаза их были удержаны, так что они не узнали Его...» («Сталкер», 1979). Этот стих Евангелия от Луки описывает явление Иисуса двум ученикам, которые по намерению Господа не смогли узнать его. Крупный план лиц спящих героев уникален своей фактурой и сочетанием шероховатостей, пятен и мелких порезов, создающих впечатление разложения, словно под воздействием неизвестного опасного вещества. Профессор и Писатель прямо смотрят в кадр, будто бы бессознательно понимая глубокий смысл произнесенных Сталкером слов. На этом центральная сцена фильма заканчивается. Как было отмечено ранее, именно она содержит главный символический смысл картины – провал научной и творческой сублимации, спасение видится возможным только через слабость и рабское служение, это путь Сталкера, только он не потерял уверенности в своих ценностях в ходе похода. Сталкер не ищет страданий, но вынужден проходить через них ради служения Зоне. Или Богу,

образ которого символизирует комната желаний? (Все Его ищут, но не находят и ходят кругами и найдут только тогда, когда сама Зона посчитает паломников готовыми.) Вечный апостол в поисках своего Христа, он лишь указывает направление, однако сам путь испытаний Зоны каждый его спутник должен пройти самостоятельно.

Герои продолжают свой путь через опаснейшую из ловушек Зоны – мясорубку. На этом этапе мы начинаем замечать задумку Сталкера и его выбор Писателя в качестве мессии. Именно он проходит через страшнейшие ловушки первым по просьбе Сталкера. Однако усилие, затраченное на прохождение мясорубки и мертвых песков, опустошает его. Он озлоблен и разочарован в человечестве, не находит в себе душевных сил вести за собой людей. Писатель сравнивает себя с Агасфером, обреченным на скитание и вечные муки до второго пришествия Христа, что, кроме того, напоминает историю Дикобраза – Каина, загубившего в мясорубке брата. Он примеряет, но отбрасывает терновый венец Спасителя. Сталкер не замечает напряженность Писателя, он счастлив, что не ошибся в выборе и, может быть, в этот раз его тяжелый путь не окажется безрезультатным, возможно, желания его спутников смогут изменить мир к лучшему. Вслед за Писателем нам открываются истинные желания Профессора – его высокое намерение защитить человечество оказывается не чем иным, как местью из ревности. В шаге от комнаты желаний Писатель признает ограниченность человеческой духовности и невозможность достижения всеобщего счастья: «Не может быть у отдельного человека такой ненависти или, скажем, такой любви... которая распространялась бы на все человечество! Ну деньги, баба, ну там месть, чтоб начальника машиной переехало. Ну это туда-сюда. А власть над миром! Справедливое общество! Царство Божье на земле! Это ведь не желания, а идеология, действие, концепция» («Сталкер», 1979). Зона обнаружила душевное бессилие героев. Несмотря на сложный путь к вожденной комнате желаний, они не решаются переступить ее порог.

Катарсис картины заключен в сцене, разворачивающейся в шаге от комнаты желаний. Писатель, раздраженный открывшимся в путешествии недостатком собственной духовности, испытывает глубокую нарциссическую ярость к превосходству Сталкера. Он, очевидно, угадал главную цель страданий морального нарцисса: «...ты же здесь царь и Бог, ты, лицемерная гнида, решаешь, кому жить, а кому умереть» («Сталкер», 1979). Возможно ли, что Сталкер продолжает свой апостольский путь, чтобы самому выбрать нового мессию, но не находит его, так как никто не может сравниться с нарциссизмом его духовности? Сталкер признает это, ведь только через роль проводника Зоны он сохраняет хрупкое достоинство под гнетом Я-идеала. В конечном итоге он сам берет на себя роль Спасителя: «Никто им помочь не может, а я – гнида, я, гнида, – могу!» («Сталкер», 1979). Может ли это прояснить смысл отрывка из Евангелия от Луки? Кого не узнали те двое, идущие в селение? И может ли сам Сталкер бессознательно стремиться к мессианской доле? Мелкая, суетная природа Профессора и Писателя убивает хрупкую надежду Сталкера найти в другом величие помыслов, соразмерное замыслу Создателя. Усомнившись в

правдивости чудесных свойств комнаты и Зоны, они уничтожили столь необходимую Сталкеру веру в него и его историю. В ходе путешествия по Зоне каждый из героев, кажется, осознал свою бессознательную природу, недостаточно чистую для Я-идеала или, непогрешимой в оценке просителей, комнаты желаний. Профессор и Писатель принимают ограничения реальности, а Сталкер будто бы принимает решение оставить роль апостола и вернуться к роли мужа и отца. Под звуки проходящего поезда, возможно уносящего героев обратно в город, по затопленной комнате желаний проплывает рыба. Ее затягивает удушающее пятно мазута. Может ли так случиться, что апистия человеческой души победила пространство последней надежды, последний форпост веры, Зону?

Картина завершается зеркальным отражением ее начала – болезненная сепия, ветхий бар, герои, склонившиеся над столом, – словно «Троица» Андрея Рублева, однако что-то переменялось. Зона отпустила вместе с героями черную овчарку. С одной стороны, собака представляется образом верности и преданности, религиозной покорности, с другой – именно псом Создатель одарил Каина в его скитаниях по свету после предательства брата и веры. Известно также увлечение режиссера картины восточной философией и буддизмом, в котором собака считается перерожденной в животном человеческой душой, служащей защите веры для достижения нирваны. Возможно ли, что момент появления в болотах Зоны пса подчеркивает посягательство проводника на роль, превосходящую привычную апостольскую, а также стремление героя к достижению успокоения в Царстве Божьем, нирване, танатосе? Сталкер с неохотой покидает своих задумчивых спутников по зову жены. Их путь домой являет нам еще одну перемену – Мартышка, дочь Сталкера, изображена в цвете, как и Зона. Также зеркально, как и встреча с Зоной, происходит возвращение Сталкера под своей нищей кров. Он укладывается на пол, с яростью и болью рассказывая жене о неудаче похода, атрофии веры у людей. Скрытый ракурсом в начале фильма, переполненный книгами шкаф указывает как на взаимосвязь нарциссизма морального и интеллектуального, так и на бесконечные, отчаянные поиски истины в печатном слове, слове апостола Иоанна, слове Создателя: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Библия, Ин. 1:1). Сталкер, переполненный стыдом, проецирует открывшийся в походе провал своей веры на всех окружающих и, в разрушительной ярости, отказывается поддерживать веру в Зону. В слепоте своего нарциссизма он отвергает даже мысль, что именно жена может быть тем человеком, которого он так мучительно ищет. Безверие мужа не оскорбляет женщину. Глядя прямо в глаза зрителю, она словно отвечает на немой вопрос: зачем? Ее исповедь открывает, что нет в ней ни сомнений, ни жалоб, ни зависти, а только чистая вера и решимость принять все тяготы судьбы. Между тем заключительная сцена картины подтверждает, что Мартышка – не наказание Зоны, а награда, символ победы тела духовного над немощью тела физического. В стихах Ф. И. Тютчева («Люблю глаза твои, мой друг...»), которые читает Мартышка, режиссер сравнивает взгляд девочки с небесной молнией, с той силой небесной, которая символизирует ее дар – телекинез. Картина заканчивается

«Одой к радости» Людвига ван Бетховена, а именно ее первой частью, возвещающей о спустившимся с небес райском духе, чей светлый храм теперь могут посетить люди. Финальная точка режиссера в сюжете о религиозном характере комнаты желаний, Зоны, служения Сталкера и картины в целом.

Кинофильм «Сталкер», пожалуй, самая целостная и откровенная картина Андрея Арсеньевича Тарковского. Она значительно определила стиль мастера через отказ от изобразительности и ограничила стержневую идею его творчества – испытание фундаментальных нравственных ценностей человечества. Помимо этого, она воссоздала личные переживания и экзистенциальные воззрения режиссера. Сдержанность киноповествования подчеркивает идею духовного паломничества и акцентирует внимание зрителя на философской составляющей картины.

Жизнь Сталкера представляется торжеством чистого служения, духовного аскетизма в мире стяжательства и корысти. Он юродивый, апостол, пророк, не получающий никакой благодарности за свой труд. Его жизнь наполнена муками физическими (болезнь, крайняя нужда, промозглая, мокрая окружающая обстановка), так и муками душевными (безверие, сомнения, стыд). Однако через жалкий образ невольничества и страданий Сталкер добивается душевной чистоты, недостижимой для бездуховных Писателя и Профессора. Трясина влечений, в которой погрязли герои, не дает им пройти проверку Зоны. Закадровое прочтение стихотворения Арсения Александровича Тарковского подчеркивает своим рефреном «Но и этого мало...» ненасытную природу человека. Зона, словно пустой экран, подчеркивает духовную пустоту героев, на фоне которой Сталкер выступает моральным компасом. Складывается впечатление, что только священное мученичество и великая духовность Сталкера могут спасти человечество. И все же, создавая своего героя, Тарковский представлял, что Сталкер выдумал Зону для спасения несчастных и сотворения надежды. Его выдумка, как высокий акт веры, служит провокацией и вызовом миру материальному. Исходя из этого, образ Сталкера представляет собой уникальную, избранную Богом фигуру. Он вестник и посредник Бога, овладевший своими влечениями для служения высокой цели в своих глазах. Отказ от удовлетворения одаривает Сталкера чувством всемогущества и неограниченной гордости, которая в свою очередь наказывает острым стыдом за нарциссическое притворство и лукавство. Несмотря на проповедническое восхваление роли ребенка, Сталкер все же жаждет взрослой роли Спасителя. Он не признает инаковости и ищет в людях своего отражения, подтверждения собственной избранности, инвестируя их по нарциссическому типу. Великая жертвенность Сталкера направлена исключительно на благополучие всего человечества, но не жены и больной дочери. В семейной жизни он эмоционально холоден и мало заинтересован в ее процветании. Жизнь Сталкера в большей степени окрашена влечением к смерти и направлена на уничтожение объектных отношений, а также стремится к характерной для нарциссизма пустоте. Разрушенная сомнениями Писателя и Профессора легенда о Зоне вызывает у проводника нарциссическую ярость из-за невозможности поддерживать игру в

освобождение от желаний. Многочисленные религиозные отсылки, отождествление Сталкера с образом Христа и пасхальным Агнцем также характерны для клинической картины морального нарциссизма.

Психоаналитический разбор личности персонажа Сталкера отчетливо показывает, что не всякое страдание можно связать с мазохизмом. Для разделения нарциссической и мазохистской патологий необходим разбор влечений, стоящий за поведенческими паттернами. Так, мазохизм характеризуется фантазией об избиении и сокрытии вины через наказание, тогда как нарциссизм фантазирует о страданиях как очищающем ритуале, возвеличивающем его над другими. Рассматривая историю Сталкера, мы видим, что он не заинтересован в страданиях и не стремится жить подобным образом, однако только роль апостола в выдуманном мире дает возможность сохранения шаткого равновесия между Я и Я-идеалом. Также данный пример наглядно показывает месть Я-идеала за лукавство «гниды», возмнившей себя Спасителем, а именно за раскрытое нарциссическое притворство Я. Кроме того, Сталкер был во многом создан зеркальным двойником режиссера, к образу которого он стремился в своей собственной жизни. Исходя из этого, всю картину можно рассматривать как фантазию Андрея Арсеньевича Тарковского об очищении через страдания, тогда как его мирская жизнь не отличалась аскетизмом и альтруизмом. Таким образом, творчество выступало мучительным, но незаменимым способом удовлетворения Я-идеала. Однако десексуализация влечений через сублимацию нарциссизирует либидо и, несмотря на кажущееся обогащение Я, обедняет либидо объектное, прокладывая путь к пустоте и нирване как отражению влечения к смерти. Похожие тенденции мы также наблюдаем в истории Сталкера, чья жизнь посвящена самоидеализации, а объектные отношения приносятся ей в жертву.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Библия*. Новый завет. Евангелие от Иоанна. М.: АСТ, 2022. 544 с.
2. *Грин А.* Нарциссизм жизни, нарциссизм смерти. М.: Когито-Центр, 2023. 319 с. (Библиотека психоанализа).
3. *Тарковский А. А.* Мартиролог. Дневники 1970–1986. М.: Международный институт имени Андрея Тарковского, 2022. 620 с.
4. *Фрейд З.* Экономическая проблема мазохизма [Электронный ресурс] // Проект «Весь Фрейд». URL: <https://freudproject.ru/?p=934> (дата обращения: 09.02.2023).
5. *Bernstein I.* (1957) The Role of Narcissism in Moral Masochism. The Psychoanalytic Quarterly. No. 26 (3). P. 358–377.

6. Cooper A. M. (2009) The Narcissistic-Masochistic Character. *Psychiatric Annals*. No. 39 (10). P. 904–912.
7. Glickauf-Hughes C. (1997) Etiology of the masochistic and narcissistic personality. *The American Journal of Psychoanalysis*. No. 57 (2). P. 141–148.

ВИЗУАЛЬНЫЕ ИСТОЧНИКИ

1. «Сталкер», реж. Тарковский А. А., 1979.

Moral narcissism and moral masochism interrelation on the example of the movie «Stalker» by A. A. Tarkovsky: a psychoanalytic view

I. P. Smirnova

Smirnova Iuliia P., MPsych, psychologist, psychoanalytic-oriented psychotherapist.

This article is devoted to the study of the phenomena of moral narcissism and moral masochism, as well as their possible interrelation. The development of psychoanalytic theory induces both the emergence of qualitatively new ideas and the transformation of fundamental psychoanalytic concepts. Thus, one of the modern trends is the confusion of similar types of pathologies, for example, moral narcissism and moral masochism. Such a transformation leads to the emergence of a new theoretical base, but, among other things, complicates practical work. Similar behavioral patterns behind both theoretical concepts can make initial diagnostic work difficult and limit the possibilities of further therapeutic help. For the purpose of practical demonstration of similar behavioral patterns inherent in these states, as well as an analytical approach to such cases, an analysis of the feature film «Stalker» by Andrei Arsenievich Tarkovsky, presented by him in 1979, is given.

Keywords: moral narcissism, moral masochism, death drive, asceticism, narcissistic-masochistic character, self-destructive behavior, messianism, «Stalker», A. A. Tarkovsky.

ПСИХОАНАЛИЗ И КУЛЬТУРА

Сильные женщины и исключение мужского в посттравматических обществах

Д. А. Стец

Стец Диана Александровна – психоаналитически ориентированный психолог-консультант.

Статья посвящена психоаналитическому исследованию феномена сильных женщин в посттравматических обществах на примере СССР, Испании, Италии, Германии и стран Ближнего Востока. Автор анализирует, как после военных конфликтов, крушения тоталитарных режимов и социальных потрясений происходит трансформация женской субъектности, когда женщины вынужденно принимают на себя как материнские, так и отцовские функции. Этот феномен может быть рассмотрен как отражение бессознательного стремления восстановить архайческую целостность доэдипальной диады, исключив потенциально травмирующий мужской элемент из первичных объектных отношений. Однако есть основания полагать, что эта регрессия к доэдипальному состоянию способствует в том числе формированию новых форм субъектности для преодоления коллективной травмы.

Ключевые слова: коллективная травма, трансгенерация, женская субъектность, диада, материнские функции, посттравматические общества.

В психоаналитической традиции травма рассматривается как разрыв в психической ткани, требующий особых адаптационных механизмов. Этот разрыв создает внутренний конфликт, приводящий к формированию защитных структур, направленных на сохранение психической целостности. Когда же травма становится коллективной, когда целые общественные группы переживают катастрофические социальные потрясения, адаптационные механизмы выходят за рамки индивидуальной психики и приобретают культурный характер, проникая в самые основы общественного

устройства. В таком случае травма перестает быть исключительно личным переживанием и становится фактором, определяющим социальные, политические и культурные процессы.

3. Фрейд в книге «Человек Моисей и монотеистическая религия» предлагает концепции коллективной памяти и травмы, утверждая, что травматические события могут передаваться из поколения в поколение (Фрейд, 1992). В «Психологии масс и анализе человеческого Я» он также анализирует, как коллективный опыт влияет на структуру групповой идентичности (Фрейд, 2017). Хотя Фрейд не использовал понятие «коллективной травмы», его идеи о травме, трансгенерационной передаче, защитных механизмах и бессознательном оказались применимы к пониманию коллективных переживаний обществ, столкнувшихся с катастрофами, войнами и другими травматическими событиями массового характера.

В дальнейшем понятие коллективной травмы разрабатывалось в рамках различных психоаналитических и социокультурных исследований. В частности, Александр и Маргарет Митчерлих в работе «Неспособность скорбеть» исследовали, как немецкое общество после Второй мировой войны вытесняло коллективную вину и травму, что приводило к эмоциональной заморозке и неспособности к подлинному осмыслению своего прошлого (*Mitscherlich*, 1975). Подобные процессы наблюдаются и в других обществах, переживших масштабные травматические события, такие как геноцид, диктатуры, колониальные травмы и природные катастрофы. В таких контекстах коллективная травма становится не только наследием прошлого, но и активной частью настоящего, влияя на социальные институты, культуру памяти и даже на межпоколенческие отношения.

В рамках данной статьи хотелось бы уделить особое внимание феномену сильных женщин, имевшему широкое распространение после потрясений XX века на различных территориях: в СССР после Великой Отечественной войны, в Испании после гражданской войны и диктатуры Франко, в постфашистских Италии и Германии, а также в постколониальных арабских странах. Образ сильной женщины в этих культурах возник не просто как социальный феномен, но как глубинная психическая структура. В этих обществах, где войны, репрессии и экономические катастрофы приводили к массовым потерям мужского населения или к его символическому обесцениванию, женская фигура приобретала доминирующую роль в семье и социуме.

Этот феномен можно рассматривать в рамках психоаналитических категорий. По Винникотту, мать в первые месяцы жизни ребенка выполняет функцию достаточно хорошей матери, создавая переходное пространство, необходимое для формирования здоровой идентичности (Винникотт, 2017). В травмированных обществах, как можно предположить, женщина берет на себя эту функцию не только для своих детей, но и для всей социальной группы, становясь символическим контейнером для коллективного страдания. Таким образом, она не просто восполняет отсутствие отцовского начала, но и формирует новый тип коллективной идентичности,

в котором мужское воспринимается как угрожающее, а женское – как спасительное. И тогда это также может являть собой бессознательное стремление к восстановлению архаической диады мать – дитя, к возвращению в состояние доэдипального симбиоза, где исключено мужское.

СССР и Россия

В российском культурном пространстве образ сильной женщины занимает особое место, укоренившееся как в историческом опыте, так и в глубинных психических структурах. Вторая мировая война, унесшая жизни миллионов мужчин, создала объективные условия для формирования особого типа женской субъектности. Демографическая катастрофа радикально изменила гендерный баланс, когда женщины составляли значительное большинство населения во многих регионах страны. В этих условиях традиционное разделение социальных ролей стало невозможным, что потребовало от женщин психологической и социальной адаптации к новым реалиям. Таким образом, появилась субъектность женщины, вынужденной принять на себя всю полноту как материнских, так и отцовских функций. Это привело к установлению образа матери как всемогущего объекта, способного одновременно защитить и наказать, накормить и установить закон. Такое совмещение функций создавало особый тип психической организации как у самих женщин, так и у детей, вырастающих в этих условиях.

Образ «матери-героини», прославляемый советской идеологией, функционировал как своеобразный тотем – символ всемогущей, одновременно жизнедающей и кастрирующей силы. Идеологическое возвеличивание материнства не просто отражало демографическую политику государства, но и, вероятно, создавало культурный миф, отвечающий глубинным психическим потребностям травмированного общества. В этом мифе женщина-мать становилась центральной фигурой социального устройства, своеобразным якорем стабильности в мире, пережившем катастрофические потрясения. Материнская фигура расширялась до масштабов национального символа, включая в себя не только заботу о конкретных детях, но и о социальной ткани в целом.

Интересно, что Винникотт, описывая достаточно хорошую мать, подчеркивал необходимость постепенного разрушения иллюзии всемогущества матери для здорового развития ребенка (Винникотт, 2017). В контексте послевоенного СССР эта иллюзия была искусственно продлена, создав специфический паттерн отношений, где мужское начало становилось психологически избыточным, вторичным по отношению к всеобъемлющему материнскому присутствию. Физическое или эмоциональное отсутствие отцов во многих семьях в сочетании с культурным возвеличиванием материнства привело к формированию особой семейной динамики, где мать часто занимала гиперкомпенсаторную позицию, стремясь заполнить все психологическое пространство семьи. Это создавало условия для формирования специфических отношений привязанности, часто характеризующихся затрудненной сепарацией и амбивалентностью.

Как писал Фрейд в «Тотеме и табу», после символического убийства отца сыновья испытывали амбивалентную смесь облегчения и вины (Фрейд, 2005). В российском посттравматическом пространстве мы наблюдаем своеобразную инверсию этого мифа: физическое отсутствие мужчин создало психическое пространство, в котором материнский образ расширился до тотемических пропорций, вытесняя и поглощая традиционно отцовские функции.

Данный феномен оказывает влияние и на современное российское общество, где ожидания от женщины включают не только традиционные роли матери и хранительницы очага, но и функции лидера и кормильца. Эта многослойность женской идентичности формирует устойчивые психологические сценарии, передающиеся из поколения в поколение, создавая как возможности для эмансипации, так и новые формы внутреннего конфликта.

Арабские страны

В арабском мире парадоксальным образом сосуществуют публичный патриархат и скрытый домашний матриархат. За фасадом патриархальных структур часто скрывается иная реальность: сильные женщины, которые управляют домашним пространством, воспитанием детей и семейными решениями. Несмотря на внешнее доминирование мужчин в социальной и политической сферах, скрытый матриархат глубоко вплетен в ткань арабского общества, передаваясь через поколения и сохраняя свою устойчивость даже при изменениях политических режимов и социальных норм.

Колониальные травмы, длительные военные конфликты, экономическая нестабильность – все это создало на Ближнем Востоке условия для формирования особого психического ландшафта, где мужской элемент воспринимается как потенциально неустойчивый, ненадежный, подверженный внешним угрозам. В такой ситуации психически более «безопасным» становятся укрепление первичной диады мать – дитя и исключение из нее травмирующего мужского элемента.

Как отмечал Блон, способность контейнировать тревогу является фундаментальной функцией матери (Блон, 2008). В условиях хронической социальной нестабильности арабского региона именно материнская фигура становится основным контейнером, способным удерживать и трансформировать невыносимую тревогу, порождаемую социальными потрясениями. Женщина в этом контексте выступает не только как мать в биологическом смысле, но и как символическая мать целого сообщества, берущая на себя функцию эмоционального и психологического стабилизатора.

Испания

Франкистская Испания представляет особый случай, когда официальная идеология подчеркивала традиционные католические семейные ценности, но реальность гражданской войны и последующих репрессий

создала условия для формирования сильной женщины, вынужденной быть и защитницей семьи, и ее экономической опорой. Женщина в этом обществе существовала в двойном измерении: с одной стороны, как носительница идеологического образа кроткой и покорной хранительницы очага, а с другой – как фигура, способная взять на себя ответственность за выживание семьи в условиях хаоса.

Интерпретируя этот феномен через призму психоанализа, мы можем обратиться к концепции Фрейда о «возвращении вытесненного» (Фрейд, 2006). Чем сильнее официальная идеология пыталась закрепить патриархальное распределение гендерных ролей, тем мощнее становилось бессознательное стремление к материнскому всемогуществу, к возвращению в психическое пространство, где мужской элемент является потенциально опасным вторжением в гармоничную диадку мать – дитя.

Испанские женщины этого периода оказались в пространстве между патриархальной идеологией франкизма и необходимостью выживания и защиты семьи. Эта пограничная позиция породила субъектность сильной женщины, которая формально признает патриархальный порядок, но в реальности создает альтернативную структуру власти, центрированную вокруг материнской функции. Это противоречие между публичной декларацией подчинения и приватной практикой власти создавало особую психическую конфигурацию, характеризующуюся внутренним расколом и постоянным напряжением между различными аспектами идентичности. В психоаналитических терминах такое состояние можно описать как особую форму «расщепления», когда внешнее конформистское «я» сосуществует с внутренним автономным «я», создавая сложную диалектику подчинения и сопротивления, которая становится характерной чертой женской субъектности в посттравматическом обществе франкистской Испании.

Италия и Германия

В постфашистских Италии и Германии, после краха гипертрофированного патриархата, доведшего до абсурда культ мужской силы и агрессии, произошло бессознательное обращение к образу женщины, в особенности матери, как символу исцеления и восстановления. Этот глубинный психосоциальный процесс представлял собой своеобразную компенсаторную реакцию на травматический опыт тоталитаризма, когда гипермаскулинность официальной идеологии, с ее культом насилия, силы и подчинения, обернулась национальной катастрофой и глубоким моральным кризисом. В послевоенном общественном сознании Италии и Германии возникла потребность в альтернативном символическом порядке, основанном не на деструктивной агрессии, а на созидательной защите и заботе, традиционно ассоциирующихся с женским началом.

Этот поворот к материнскому образу не был результатом осознанной культурной политики, скорее он развивался как бессознательный ответ общества на пережитую травму. Женский образ, особенно образ матери, стал функционировать как своеобразный психический якорь,

обеспечивающий связь с докатастрофическим прошлым и возможность построения нетравматичного будущего. В культурном пространстве обеих стран можно наблюдать смещение акцентов с публичной сферы и героического нарратива в область частного пространства и повседневных практик заботы.

Психоаналитически этот процесс можно интерпретировать через концепцию Винникотта о холдинге – способности матери создавать безопасное пространство, в котором возможно восстановление поврежденной самости (Винникотт, 2017). Именно такое восстановление было необходимо коллективной психике после травматического опыта фашизма. В обеих странах возник особый культ домашнего пространства, центрированного вокруг женской фигуры. Эта тенденция отражала коллективное бессознательное стремление исключить травмирующий мужской элемент из первичных объектных отношений, вернуться к архаической диаде мать – дитя как к пространству безопасности и целостности. И, конечно, как и в России, Испании и арабских странах, женщины в Италии и Германии были также вынуждены интегрировать и отцовские функции, быть не только контейнирующими матерями, но и защищающими и наказывающими отцами.

Однако, как отмечал Фрейд, полное удовлетворение инфантильных желаний невозможно и даже опасно (Фрейд, 2006). Попытка исключить отцовскую функцию из психической структуры общества порождает свои патологии. В постфашистской Германии и Италии мы наблюдаем феномен, который Александр Митчерлих описал как «общество без отцов» – особую конфигурацию коллективной психики, в которой отсутствует здоровая интернализация отцовской функции (Mitscherlich, 1975). Физическое отсутствие отцов (погибших на войне или скомпрометированных участием в фашистских режимах) наложилось на символическое отвержение отцовской функции, воспринимаемой как потенциально опасная и деструктивная. Это двойное отсутствие – и физическое, и символическое – создало условия для специфических форм социальной патологии, характеризующихся проблемами в области индивидуации, формирования идентичности и отношения к социальным нормам и авторитетам.

Таким образом, возникновение образа сильной женщины в послевоенных обществах во всех вышеперечисленных регионах представляет собой сложное психосоциальное явление, отражающее как компенсаторные механизмы преодоления травмы, так и регрессивные тенденции ухода от сложности взрослой жизни. Эта амбивалентность создает особую динамику в отношениях между полами, в семейной структуре и в более широком социальном контексте, определяя многие аспекты культурной и политической жизни этих обществ на протяжении нескольких послевоенных десятилетий.

В России это выражается в устойчивом образе «женщины, которая коня на скаку остановит», сочетающем в себе как традиционно женские, так и традиционно мужские качества. Все эти культурные симптомы указывают на одно и то же бессознательное стремление: восстановить архаическую целостность доэдипальной диады, исключить потенциально

травмирующий мужской элемент из первичных объектных отношений. Однако парадокс феномена сильных женщин в посттравматических обществах заключается в том, что, стремясь исключить мужской элемент из диады с матерью, эти женщины фактически интегрируют его в свою психическую структуру, становясь одновременно и матерью, и отцом для своих детей и сообществ. В этом смысле феномен сильных женщин можно рассматривать не только как симптом травмы, но и как попытку ее преодоления, как стремление к созданию новой целостности в условиях разрушенного социального порядка. Подобно тому как Винникотт описывал переходное пространство между внутренним миром ребенка и внешней реальностью (Винникотт, 2017), сильные женщины в посттравматических обществах создают особое переходное пространство между травматическим прошлым и возможным будущим, между разрушенным старым порядком и еще не возникшим новым. Таким образом, стремление исключить мужской элемент из диады с матерью можно рассматривать не только как регрессию к доэдипальному состоянию, но и создание нового психического пространства, в котором возможно преодоление травмы и формирование новых, более сложных и интегрированных форм субъектности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бион У. Научение через опыт переживания. М.: Когито-Центр, 2008.
2. Винникотт Д. Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017.
3. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я / Пер. с нем. А. Н. Анваер. М.: АСТ, 2017.
4. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // З. Фрейд. Психология бессознательного. М.: ООО «Фирма СТД», 2006. (Учебное издание. Т. 3).
5. Фрейд З. Тотем и табу / Пер. с нем. М. В. Вульфа. СПб.: Азбука-классика, 2005.
6. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия // З. Фрейд. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. (Серия «Страницы мировой философии»).
7. Mitscherlich A. (1975) The Inability to Mourn. Principles of Collective Behavior. Translated by Beverly Placzek. New York: Grove Press.

Strong Women and the Exclusion of the Masculine in Post-Traumatic Societies

D. A. Stets

Stets Diana A., psychoanalytically-oriented counseling psychologist.

This article presents a psychoanalytic study of the phenomenon of strong women in the post-traumatic societies of Russia, Spain, Italy, Germany, and Middle Eastern countries. The author analyzes how, as a result of military conflicts, totalitarian regimes, and social upheavals, a transformation of female subjectivity occurs, when women are forced to take on both maternal and paternal functions. This phenomenon can be viewed as reflecting of society's unconscious desire to restore the archaic integrity of the pre-Oedipal dyad by excluding the potentially traumatizing masculine element from primary object relations. However, there is also reason to believe that this regression to a pre-Oedipal state contributes, among other things, to the formation of new forms of subjectivity to overcome collective trauma.

Keywords: collective trauma, transgenerational transmission, female subjectivity, dyad, maternal functions, post-traumatic societies.

Тотем и табу как предвестник эдипова комплекса на примере глубинного интервью с выходцем из одного племени долины реки Омо

М. М. Серова

Серова Мария Михайловна – психоаналитически ориентированный психотерапевт, член АСПП (Ассоциация специалистов по психоаналитической психосоматике).

В статье дается обзор основных теоретических точек зрения на тотемическое, архаическое мышление, приводятся примеры обрядов и ритуалов, часть из которых автор наблюдала и исследовала в племенах лично, проведены параллели между тотемическим и невротическим мышлением. На примере глубинного интервью с выходцем из племени хамер исследуется общее и различное в решении краеугольных проблем сепарации и идентификации, в том числе и эдипального конфликта, у носителя архаического мышления и современного, невротического.

Ключевые слова: психоанализ, архаическое, тотем и табу, эдипов комплекс, архаическое мышление, тотемизм, обряды племен Африки, ритуалы, фетишизм.

Обзор основных теоретических подходов к понятию «тотемизм»

Во второй половине XX века в статье «О почитании животных и растений» Мак-Леннан вводит знаменитую формулу тотемизма – фетишизм плюс экзогамия и матрилинейная филиация (MacLennan, 1870). Термин «фетишизм» происходит от французского *fétiche* – «талисман», «идол». Джойс Макдугалл пишет, что фетиш – это контрфобийный объект,

он защищает от ужаса кастрации, но, с другой стороны, фиксирует человека на этапе своего появления и лишает возможности шагнуть на следующую стадию психосексуального развития – к пониманию разницы полов и возрастов (Макдугалл, 1999).

Исходя из формулировки Мак-Леннана, я бы считала фетиш и тотем явлениями одного ряда, полагая, что это нечто такое, что помогает отделить себя от бесконечной и пугающей Матери-природы, что можно поставить между ней и собой, разделить и помочь избежать слияния. Фетиш, безусловно, магический объект, неотъемлемый атрибут культа.

Что такое магия? В психоаналитическом дискурсе это комплекс обрядов, которые направлены на управление миром. Это что-то, что дает всемогущество, что делает человека всемогущим правителем мира, помогает исполнять его желания. Иными словами, помогает человеку задержаться в детстве, когда кажется, что все зависит только от тебя. Задержаться в состоянии всемогущества младенца, когда ему стоит только пожелать и материнская грудь появится из ниоткуда.

Задержаться в детстве – значит не принять кастрации. Не принять разграничения мира на взрослых, детей, мужчин, женщин. Не принять смерть: не принять собственную конечность в части существования и влияния на мир.

3. Фрейд пишет в статье «Фетишизм» 1927 года:

«Интерес этот, однако, необычайно возрастает, потому что в создании подобного заменителя памятник себе воздвигло отвращение к кастрации. Как некая *stigma indélébile* имевшего место вытеснения, остается также и то прохладное отношение (*Entfremdung*) к реальным женским гениталиям, которое непременно характеризует любого фетишиста. Теперь мы видим, что фетиш делает и на чем он держится. Он остается знаком триумфа над угрозой кастрации и защитой от нее; он также избавляет фетишиста от необходимости сделаться гомосексуальным, наделяя женщину таким характером, благодаря которому она становится терпимой в качестве сексуального объекта. В своей последующей жизни фетишист надеется насладиться еще одним преимуществом своего заменителя гениталий. Фетиш не признается в своем значении другими, а потому в нем и нет отказа, он легкодоступен, связанное с ним сексуальное удовлетворение просто получить. То, чего другие мужчины должны домогаться, ради чего они должны прилагать какие-то усилия, фетишист может получить безо всяких затруднений» (Фрейд, 1992, с. 372).

Иными словами, фетиш призван победить кастрационную тревогу, уравнивать мужчин и женщин, став искусственным заменителем фаллоса. Словно сделав таким образом всех детьми возраста трех-пяти лет, когда открытия различия полов еще не произошло. И тогда жителей племен с их тотемическим (фетишистским по Мак-Леннану) мышлением можно считать детьми, а первобытный племенной период человечества рассматривать как детство.

Второй аспект в определении тотемизма, приведенном выше, – экзогамия. Она же запрет инцеста. А матрилинейная филиация здесь дается для определения, как конкретно будет строиться экзогамия – по материнской

линии, то есть именно имя и род матери присваиваются человеку при рождении, что неудивительно для жителей племен, где зачастую не очень строгое правило супружеской верности. В своем исследовании 1972 года «Некоторые социальные аспекты устной коммуникации в Окомбахе» Р. Дж. Гордон пишет: «Лучше иметь несколько незаконных детей от разных отцов, чем быть бездетной» (Gordon, 1972, p. 132). Его мысль продолжает Джулия Поули в статье «У нас у всех есть отец! Репродукция, женитьба и гендер в ритуалах северо-западной Намибии»: «Замужество не является социальной рамкой, внутри которой должно происходить рождение детей. Оно нужно для статуса, демонстрации достатка и других причин» (Pauli, 2007, p. 199). И потому ребенок наследует имя и род матери. Отец зачастую – номинальная фигура. В племенах Намибии хамба местные жители говорят, что дети должны быть от разных мужчин – так они лучше ладят и больше шансов на то, что кто-то из них доживет до взрослого возраста. Все дети – дети матери. И у них один отец – небесный.

В работе «Тотемизм сегодня» Клод Леви-Стросс пишет: «Следовательно, не случайно Фрэзер создал сплав тотемизма и незнания о физиологическом отцовстве: тотемизм приближает человека к животным, а мнимое незнание о роли отца при зачатии приводит к замещению человеческого прародителя духами, более близкими к природным силам. Это "решение о природе" представляло собой пробный камень, позволивший, даже в рамках культуры, изолировать дикаря от цивилизованного человека» (Леви-Стросс, 1994, с. 39).

Далее в этой же работе Леви-Стросс приводит примеры верований некоторых племен Полинезии, которые считают, что беременность приходит к женщине от духов какого-то священного места, которое она посещала или нечаянно проходили мимо.

Рассмотрим далее, как изменялся подход к понятию тотемизма и его определению в антропологических исследованиях, с которых и начался путь открытия и попыток осознания этого явления.

В работе «Тотемизм сегодня» Клод Леви-Стросс сравнивает тотемизм с истерией: в обоих случаях ученые пытаются наделить людей, подверженных истерии или разделяющих тотемическое мировоззрение, особенными чертами и отделить их от условно здоровых. Они хотят «сделать» их специфическими, а само явление как будто вывести за рамки нормы. Чуть позже в этой же работе Леви-Стросс напишет, что «индивиды, подверженные беспокойству, изобрели принудительные поведенческие действия, сходные с теми, что наблюдаются у психопатов. Но потом в процессе построения общества действия пережили эволюцию и были отобраны те, которые не вредят обществу» (Леви-Стросс, 1994, с. 84). И этим размышлением он словно подчеркнет еще раз мысль Фрейда об отсутствии существенного различия между психическим здоровьем и нездоровьем и что в каждом из нас есть зачатки различных патологий. И я продолжу мысль: в каждом из нас есть архаическое ядро с тотемизмом и табу.

Но тотемизм изначально воспринимался как нечто, что разделяет общества на «взрослые» и «детские», на «дикарей» и «цивилизованных». И эта агрессивная попытка разделить и отвергнуть уже сама по себе становится объектом для психоаналитического исследования.

Изначально, на заре XX века, тотемизм пытались представить как единую систему ведущие антропологи того времени, например Гольденвейзер (*Goldenweisser*, 1910) и Фрэзер (*Frazer*, 1910), выпустив в 1910 году два масштабных исследования. Интересно отметить, что Фрэзер на почти 2200 страницах пытался показать тотемизм как систему, что оказалось крайне нежизнеспособным. В противовес ему 110 страниц работы Гольденвейзера оказались гораздо более плодотворными в дальнейшем изучении феномена тотемизма и его дезинтеграции. Гольденвейзер, по сути, отходит от определения Мак-Леннана, приведенного в начале этой работы, и рассматривает организацию кланов, наличие эмблем клана и родство клана и тотема как не взаимодополняющие феномены. И действительно, у разных племен и народов комбинация этих феноменов может быть совершенно различной.

Примечательно, что после работы Гольденвейзера интерес к тотемизму начинает постепенно снижаться. И мне кажется, это происходит отчасти потому, что начинает все больше проглядывать связь так называемых дикарей и цивилизованных людей, что в период манифестирования националистической мысли становится крайне невыгодно.

В 50-х годах прошлого века тотемизм становится все более размытым определением, от него остается формальное, почти математическое определение, приведенное в шестом издании книги «Заметки и вопросы по антропологии» 1951 года: «Термин "тотемизм" применяется к форме социальной организации и к магико-религиозной практике, характеризующей ассоциацией определенных групп (обычно кланов или линий) внутри племени с определенными классами одушевленных и неодушевленных предметов, при том что каждая группа ассоциируется с определенным классом» (*Notes and Queries on Anthropology*, 1951, p. 7–97).

Клод Леви-Стросс упрощает формулу в своей работе 60-х годов, говоря о том, что в тотемизме в сущности две проблемы: идентификация человека с растением или животным и использование в наименовании клана названия природного объекта (Леви-Стросс, 1994). Кажется, что это можно объединить в одну проблему – проблему идентификации. И тогда экзогамия как обязательная составляющая тотемизма становится понятной составляющей проблемы идентификации и делает задачу, решаемую тотемизмом, равной задаче, разрешаемой в эдиповом комплексе. С кем идентифицироваться из предков, чей клан наследовать, запрет на инцест с кем соблюдать.

Интересно развивается идея экзогамии в разных племенах: где-то она распространяется в пределах семьи, где-то – в пределах деревни, а где-то – целого племени. Возможно, такое разрастание происходит из-за роста популяции человечества со временем, а ее сокращение – из-за переселений.

В своих статьях, посвященных тотемизму, «Боязнь инцеста» и «Инфантильное возвращение тотемизма» (Фрейд, 2019), З. Фрейд опирается, как и К. Леви-Стросс, на работы Мак-Леннана и Фрэзера («Тотемизм и экзогамия»). Он рассматривает тотемизм как некую замену религии, позволяющую структурировать взаимоотношения внутри племени и с его соседями, упорядочивать уклад. Однако отличие работ Фрейда от антропологических исследований, конечно, в краеугольном для его исследований вопросе: для отца психоанализа это вопрос возникновения явления тотемизма.

В работе «Инфантильное возвращение тотемизма» Фрейд рассматривает три теории возникновения тотемизма (Фрейд, 2019, с. 137–144):

1. Номиналистическая: тотем как герб, отличительная черта для отдельной семьи, но с акцентом на названии, а не изображении. При этом тотем – не личное имя, он происходит из названия животного, а откуда произошло оно – неясно.

2. Социологическая: тотем как предмет почитания сообщества, как нечто объединяющее людей вокруг.

3. Психологическая: тотем как вместилище души.

Рассмотрим подробнее последнюю теорию.

Представление тотема как вместилища души кажется особенно интересным с точки зрения анималистического мировоззрения: если все вокруг одушевлено, а души умерших также остаются в мире, они должны находить себе пристанища. Тотем при таком взгляде выглядит и как переходный объект для души, переходящий от жизни к смерти, и как переходный объект для потомка, позволяющий устанавливать связь с ушедшим предком, помогающий провести работу горя по его утрате, пусть и уже далекой и давно прошедшей, но все же связывающей поколения.

Тотем тогда – памятник прародителю, напоминание о преемственности. Идя дальше по работам Фрейда, мы увидим, что тотем – напоминание об убитом отце.

В племени консо есть обычай устанавливать деревянную фигуру вождя или героя племени, которая называется *вака*. Эта фигура – тотем, в которой, по поверью, живет дух того, кому она поставлена, и охраняет деревню. Интересно, что вождю ставится памятник в виде статуи только его самого, а герою – статуи всей его семьи. Местные говорят, что так принято, потому что за поступки вождя его семья не несет ответственности, а вот героя вырастила и помогала ему вся его семья (см. рис. 1).

Другой обычай консо – устанавливать *столб поколения*. На главной площади деревни каждые 18 лет ставится срубленный ствол дерева, очищенный от веток. Он приматывается к уже стоящим там, которые ставились 18, 36, 54 и т. д. лет назад. Столбы не убираются: их со временем съедают термиты. Столб – символ соединения нового поколения со всеми, кто жил здесь ранее. Для меня он еще и отсылка к христианскому символу распятия Христа на горе, где был захоронен, по преданию, Адам. Так же и столб поколения – символ разделения поколений (см. рис. 2). В деревне, где живут одной большой общиной и различия не очень заметны, это



Рисунок 1. Вака, установленный герою (четвертый слева) и его семье

такой буквальный знак разницы между только что вступившими в жизнь и теми, кто ее закончил. Символ в анимизме, где жизнь как бесконечный круг существования в разных ипостасях, необходимый.

Также интересно отметить, что в племени консо мальчики с 12 лет и до женитьбы ночуют в общественном доме – *мара*. Местные объясняют это тем, что мальчиков начинают обучать защищать деревню и охранять ее от пожара и набегов, я думаю о том, что так защищается от внутреннего пожара семья, выселяя созревающего юношу из дома, ограждаясь от инцестуозных всполохов.

Вернемся к вопросу значения тотема. В книге «Маски Бога. Изначальная мифология» Джозеф Кэмпбелл пишет о том, что процесс рождения человека, эта самая первая и одна из самых сильных травм, сопровождаемая страхом покидания максимально комфортной материнской утробы, жутким ощущением удушья, холодом, криком, в мифологии отражается часто как процесс перерождения, в представлении о смерти как этапе перехода в новую жизнь (Кэмпбелл, 2019, с. 61). Иначе говоря, рождение и смерть – это один и тот же процесс перерождения. И тогда тотем в этой вселенной мне видится либо как временное, переходное место для души, своего рода христианское чистилище, либо как место еще одного

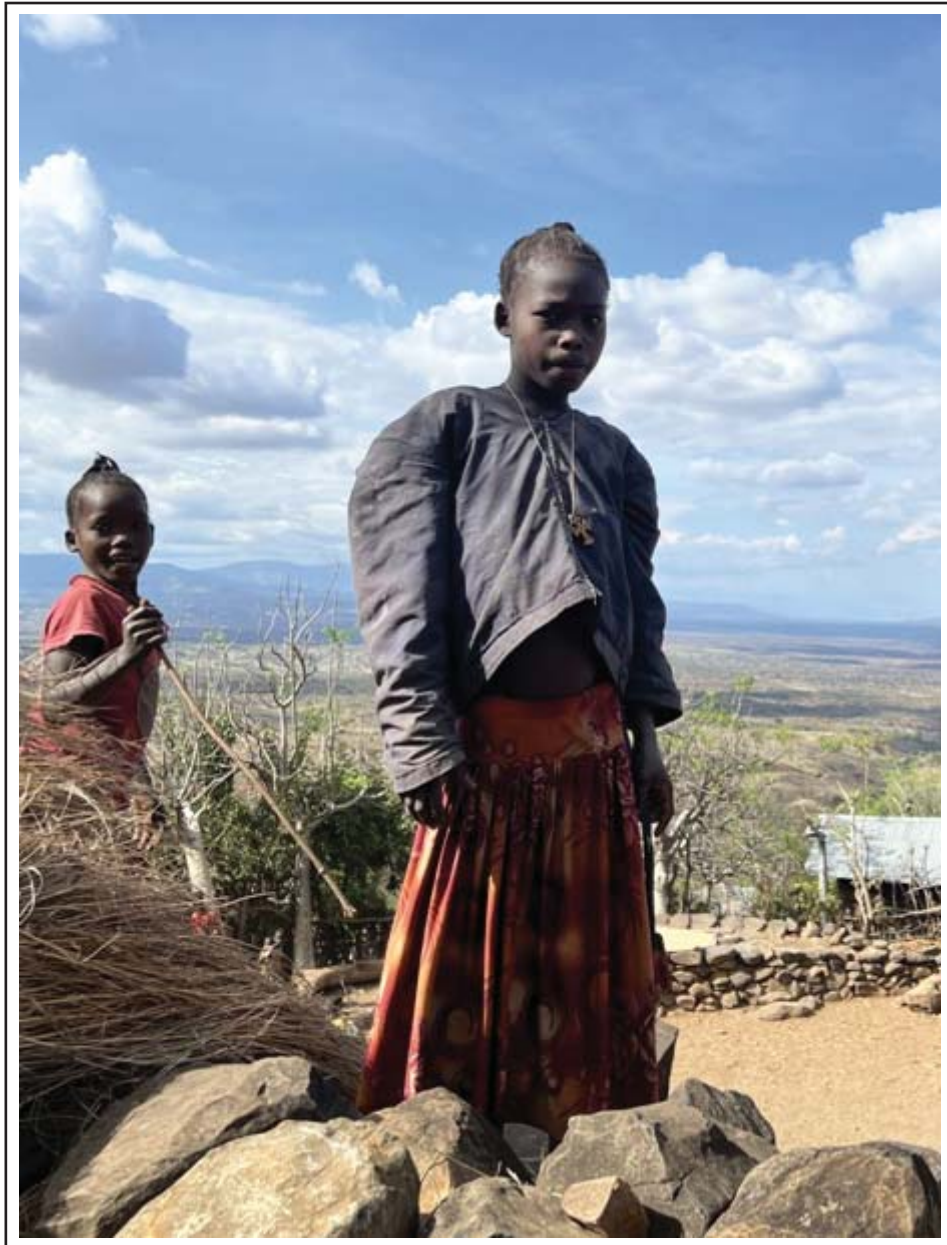


Рисунок 2. Юное поколение консо на фоне столба поколений

обитания души на земле, которая после смерти получает возможность переродиться в другую жизнь и частично остаться на земле.

Идея о подобной близнецовости раскрывается в мифах древних египтян о разделении человеческой души на Ка, жизненную силу, которая после смерти может вселяться в статую, поставленную в пирамиде (кажется, есть сходство с тотемом), Ба, сущность человека, которая представляется в виде сокола, способного путешествовать среди миров живых и мертвых, смотреть сновидения, а после смерти вселяться в животных (здесь отсылка к тотемному животному), и Ах, чистый дух, уходящий в царство мертвых. То есть после смерти уходит в иной мир только Ах, Ба и Ка остаются на земле в разных ипостасях, вселяются в одушевленное и неодушевленное, словно обеспечивая таким образом бессмертие человеку.

Об этом пишет З. Фрейд в работе «О нарциссизме»: «Индивид действительно ведет двойное существование – как самоцель и как звено цепи, которой он служит, вопреки или, во всяком случае, помимо собственной воли. Даже сексуальность он принимает как одно из своих намерений, тогда как, если смотреть с другой позиции, она представляет собой лишь придаток к своей зародышевой плазме, которому он предоставляет свои силы в награду за удовольствия, будучи смертным носителем, возможно, бессмертной субстанции, подобно тому как старший в роду – лишь временный владделец сохраняющегося и после его смерти имущества. Отделение сексуальных влечений от влечений Я отражало бы только эту двойную функцию индивида» (Фрейд, 1990, с. 103).

А далее продолжает Андре Грин в статье «Нарциссизм жизни. Нарциссизм смерти. Послесловие. Я, смертное-бессмертное»: «Анализ мифов и литературных произведений, относящихся к близнецовости, выявляет разделение Я на две части – которые представляют собой близнецов, из которых одна часть является смертной, в то время как другая часто наделена даром бессмертия» (Грин, 2020, с. 8).

То есть одна часть – смертная, другая – бессмертная и, следуя племенной точке зрения, отчасти наследуемая. Это не просто часть Я, это часть рода.

Описание обряда прыжков через быков

В качестве иллюстрации мысли Андре Грина о разделении Я на две части можно привести верование племени хамер, одного из племен долины реки Омо в Эфиопии, о том, что наследие семьи, ее культура и традиции, передается от отца к сыну через обряд инициации, называемый «Прыжки через быков», в процессе которого происходит признание в сыне наследника духами предков и их благословение. Сам обряд заслуживает более детального описания в силу своей символичности и глубинной красоты каждого элемента.

Как говорят члены племени хамер, смысл прыжков через быков в том, чтобы обручиться с духами предков, то есть получить от них свидетельство того, что дела твои, твои мысли и мечты ими одобряются и что они принимают тебя как полноправного члена своей семьи.

Место и время для обряда выбирается членами «священной семьи» племени – семьи, которая, по преданию, ведет свою родословную от первого предка племени. К «ритуальной семье» приходит отец юноши, который считается готовым к обряду, вместе они совещаются и выбирают, когда и где провести обряд. Место указывает дух предка племени, оно всегда разное, однако обязательно имеет отношение к отцу семьи юноши. На ближайшем рыночном дне объявляется о предстоящей церемонии, юноше надевают на руку «браслеты обещаний», символизирующие его намерение пройти обряд и выделяющие его из толпы, и дают ему деревянный фаллос, который юноша носит на поясе.



Рисунок 3. Мужчины наносят макияж перед церемонией

В выбранный день в место проведения стекаются все родственники семьи юноши. Главные действующие лица обряда – сам юноша, его ближайшие родственники-юноши, женщины его семьи и старейшины. За несколько часов до начала лица родственников-юношей раскрашивают ритуальным гримом (см. рис. 3), а женщины начинают пить самодельное пиво и, опьянев, идут танцевать и петь (см. рис. 4).

Они поют песню о жизни юноши и его семьи, рассказывая таким образом духам о нем, а разукрашенные юноши хлещут их до крови прутьями. Кровь – вместилище души, выпуская ее, женщины выпускают часть души для помощи юноше в ритуале.



Рисунок 4. Женщины танцуют

Параллельно старейшины встречают юношу и окружают его. Они берут его деревянный фаллос, надевают на него «браслеты обещаний» и подбрасывают их несколько раз (см. рис. 5). Сколько упадет браслетов – столько коров должен перепрыгнуть юноша. Потом юноше приносят молоко от коровы из его семьи, он макает в него пальцы и окропляет себя – сколько капель, столько раз ему прыгать. Молоко, как говорят люди из хамер, символ благословения от матери юноши и символ благословения коровы из его племени, потому что для хамер семья – это и люди, и скот.

Далее юноша снимает с себя одежду, помощники-юноши выстраивают коров в ряд, он разбегается и пробегает по спинам животных. И так столько раз, сколько было выброшено браслетов. Столько, сколько было обещано. Если юноша пробежать не сможет, значит, духи не приняли его, он еще не готов. И он не сможет ни жениться, ни жить своим домом.

Примечательно, что первая корова в ряду – это всегда главная корова семьи, та, предок которой был родоначальником семейного стада (см. рис. 6).



*Рисунок 5. Браслеты обещаний,
надетые на деревянный фаллос.
Подготовка к прыжкам*



Рисунок 6. Прыжок

Интересно рассмотреть символ деревянного фаллоса, который юноша носит на поясе с момента, как объявлена дата его прыжков через быков. В книге «Маски Бога» Дж. Кэмпбелл рассуждает, что фаллические символы в обрядах инициации, правда, связанных с субинцизией, являются образами соединения мужского и женского в одном: образа мужского пениса, но с кровью после субинцизии, цель которой может быть в надлении мужчины женской сутью. И тогда мужчина словно становится подобен первоначальному прародителю, двуполому, обладающему силой и мужской, и женской, способному давать жизнь. А окропленный кровью обрядовый фаллос – символ его всемогущества.

Несмотря на то что в эфиопских племенах субинцизия не практикуется, мне кажется возможным провести параллель между обрядовыми фаллосами у племени бандикутов, рассматриваемыми Кэмпбеллом, и племенем хамер, обряд которых я описывала выше. В обоих обрядах уделяется особое значение связи проходящего обряда с женским (с его матерью, женщинами клана – у хамер, с символическим принятием женского через субинцизию – у бандикутов). И тогда я размышляю, что пройти инициацию – значит принять связь с родом и его духами, принять свое мужское и женское. Решить ровно те задачи, которыми занимается эдипов комплекс. А символический фаллос в обрядах, возможно, признак власти.

Описанный выше обряд прыжков через быков, на мой взгляд, великолепно иллюстрирует идею продолжения рода и наследования родовых сценариев, путей и ценностей. Юноша словно перерождается в ритуальных прыжках через коров-членов семьи, соединяется с их душами через тяжелую работу, повторяющуюся сакральное число раз, требуемое духами, под песни женщин его рода, отдающих части своих душ ему для успешного прохождения испытания. Юноша прощается со своим инфантильным: с игрушечным деревянным фаллосом, скидывает одежды, в которых ходил, окропляется молоком и выходит другим человеком, полноправным членом семьи, уже признанным носителем культуры и наследия, достойным продолжателем рода. Достойным носить бессмертную часть семьи, данную ему предками.

Дж. Кэмпбелл пишет, что смысл инициации в обращении от инфантильного к взрослому, в перерождении из ребенка во взрослого. Перерождении, но не отказе. И я добавлю, что в каждом обряде инициации особо подчеркивается связь человека с родом как необходимое условие для его счастливой дальнейшей жизни. Связь с родом – это не что иное, как вопрос бессмертия.

И тогда видится, что в мировоззрении жителей племен душа действительно мыслится как отражение индивидуального самого человека и бессмертно наследуемого от отца/рода/предка/тотема.

Тотем как символ бессмертия

Андре Грин в той же статье «Нарциссизм жизни. Нарциссизм смерти. Послесловие. Я, смертное-бессмертное» продолжает рассуждение о причине появления бессмертного в психике: «Смерть лиц, инвестированных

либидо и интериоризированных в Я, не уничтожает их существование внутри нас. Их следы в нашей памяти поддерживают их жизнь в психике, они вновь появляются в наших снах в форме, которой обладали за много лет до того, как покинули этот мир. Их тело исчезло, а их душа обитает в нашем бессознательном. Если их душа бессмертна, то и наша также. Призраки посещают сон живых и повергают в печаль, даже без нашего ведома» (Грин, 2020, с. 21).

Итак, тотем можно рассматривать как вместилище души предка, как символ наличия бессмертной, наследуемой части. Как символ бессмертия духа племени и, значит, каждого признанного его члена.

О подобном пишет Вундт в «Элементах психологии народов», где рассматривает тотем как факт веры в существование души (*Wundt*, 2007).

Но, продолжая рассуждение о психологической теории возникновения тотема, Фрейд также говорит о возможной связи «тотем равно отец» (Фрейд, 2019). То есть тотемное животное, от которого происходит племя, есть отец-прародитель племени, и тогда прослеживается связь с эдиповым комплексом: запрет на убийство тотемного животного (убийство отца) и экзогамия в отношении женщины, принадлежащей тотему (жены отца).

Другая взаимосвязь тотемизма и эдипова комплекса есть в обрядах инициации, всегда сопровождающихся болью и испытаниями, что отсылает нас к фантазии об эдипальной агрессии. И еще раз раскрывает параллель между инициацией и рождением, которому предшествуют боль и смерть.

Тотем как символ отца-предка

Но вернемся к размышлениям о тотеме как о символе не просто отца семейства, а отца-предка, видимо, переродившегося позже в Бога Отца. Фрейд выводит далее связь жертвоприношения с символическим убийством отца: когда убивается и оплакивается тотемное животное, у его души просят прощения (Фрейд, 2019). Отчасти такой обряд можно рассмотреть и как повторение травмы, связанной со страшным фактом отцеубийства, отчасти — с желанием показать триумф над отцом. Факт жертвоприношения приобретает амбивалентный характер: дети снова и снова убивают его, каются, оплакивают, просят прощения, но и получают, вероятно бессознательное, наслаждение от своего триумфа, хотя и приправленное чувством вины, от которого невозможно избавиться. Вина в психоанализе вообще занимает отдельное большое место, она обязательный спутник удовольствия, успеха и победы. Возможно, корни ее в этом фантазме.

Интересно отметить, что вина также пронизывает все архаическое мышление: она неизбежна при попытке выйти из племени, причем из психического дискомфорта она в некоторых общинах перерастает в материальную неизбежность. Так, во многих племенах те, кто выходит из него, вернуться уже не могут. Родственники прерывают общение с ними, семья считает их хуже, чем умершими, — исчезнувшими, а сами ушедшие ощущают вину, часто бессознательную, за то, что предали предначертанный

племенной уклад и путь. Продолжу символическую цепочку вины у ушедшего из племени: разрывая связь с родом, он словно убивает отца через отказ наследовать ту бессмертную часть души, то наследие, которое передается из рода в род от отца к сыну. Уходя, человек прерывает наследование, род и само существование тотема. Такое метафорическое убийство и последующая за ним вина прослеживаются не только в сознании племенного жителя, но и у людей с западным складом мышления, прерывающих традиции своей семьи.

Еще один аспект вины – непосредственное убийство отца. Также в работе «Инфантильное возвращение в тотемизм» Фрейд разрабатывает гипотезу, что когда-то отец правда был убит сыновьями в борьбе за женщин и это оставило в психике наследуемый конструкт вины за убийство, ушедший с веками глубоко в бессознательное и преобразовавшийся потом в эдипов комплекс (Фрейд, 2019, с. 155–169). Таким образом, можно говорить о том, что тотемизм послужил началом зарождения и формирования эдипова комплекса в психике человека.

Продолжая тему убийства отца, Гёза Рохейм выводит формулу, что каждый убитый и есть отец (*Róheim*, 1945, p. 74). А профессор Йенсен рассуждает, что убийство становится неотъемлемой частью культуры древних людей, говоря о том, что под убийством понимается не только убийство животных, но и сбор урожая (*Jensen*, 1963, p. 88–111). Убийство вплетается в картину мира настолько, что перестает восприниматься как злодейство, оно символ круга жизни: одно умирает, чтобы дать жизнь другому.

И тогда убийство отца, продолжая размышления Фрейда, можно продолжить цепочкой размышлений о том, что отец должен был быть убит, чтобы дать родиться чему-то новому, мужчинам его семьи. Зачастую в мифологии встречается не просто убийство, но и поедание тела божества (читаем – отца) – и как фантазия о поглощении и соединении, и как наглядность дарования жизни. Так, убит и потом поедается Иисус, из более ранних примеров можно привести полинезийское божество, превратившееся в растение, которое можно употреблять в пищу.

Тотемическое мышление и мышление эдипальное мне видятся очень похожими в части основных конструктов: бессознательной вины, запрета на инцест, особого места отца и закона, вопроса души и бессмертия.

3. Фрейд в очерке «Боязнь инцеста» сравнивает дикаря с невротиком, говоря о том, что оба они не видят строгого различия между мыслью и действием (Фрейд, 2019, с. 13–14). И тогда проводится параллель между эдиповым комплексом и тотемизмом: тотемизм можно рассматривать как замену эдипова комплекса с той лишь разницей, что предок жителя племени действительно убивает своего отца и возводит дальше систему табу и тотемов, а невротик производит все то же самое в своей внутренней, психической реальности.

Замена знаменитой библейской формулы на фаустовское «В начале было дело» для носителя племенного или архаичного мировоззрения для невротика останется в классической интерпретации «В начале было слово».

Внутреннее невротика воспринимается как внешнее, внутреннее жителя племени разыгрывается в обрядах, табу и тотемизме. Невротик хочет убить отца – член племени убивает; невротик боится быть наказанным отцом за желание преступления – член племени выстраивает культ почитания отца через тотемическую систему предка-тотема; невротик страдает от кастрационной тревоги – член племени заменяет ее фетишом и магией; невротик запрещает себе инцест – член племени вводит табу на родственные связи. И, наконец, где невротик разворачивает свой внутренний театр объектов и сцен с ними, член племени производит обряды, в том числе обряд инициации как попытку все же перейти в стан полноправных членов общества через возможность выдерживать единственно доступную им фрустрацию – боль.

Думаю, именно обряды инициации помогают организовать внешне разницу полов и разделение возрастов. И тогда снова приходим к идее, что регулирование либидо у дикаря организовано внешне, через табу, а у невротика внутренне, через Эдипа.

Отдельно важным видится вопрос экзогамии, он продолжает линию обрядов инициации для формирования осознания отдельности себя от родителей, признания своего пола и возраста. Запрет на инцест выступает как факт признания себя не единым целым с матерью – слияние с ней запрещено. Запрещено дочери быть с отцом, а сестре с братом. И конечно, в продолжение линии о том, что у невротика – внутри, у члена племени – внешне, запрет на инцест перерождается в ряд охранительных табу, буквально воздвигаемых как стены. Во всех племенах Африки женщины и мужчины живут в разных домах или хотя бы разных комнатах, а подростки после инициации уходят жить вообще в отдельные коммуны внутри деревни. Где-то запрет доходит до того, что на иницированную, но еще незамужнюю девушку запрещено смотреть ее родственникам мужского пола. И здесь мы вспоминаем, конечно, примеры истерических конверсий, правда, уже у западных женщин при виде мужчин. И тогда, возможно, здесь есть следы от табу древнего племени и страха, что будет, если мужчина их увидит.

Табу Южной Африки и их перевод на невротический язык

Интересно рассмотреть ряд табу в некоторых племенах Южной Африки, сохранившиеся до сих пор.

В статье «Практики прошлого и настоящего: сексуальное развитие в Намибии» Филипп Талавера (*Talavera, 2007, p. 50–51*) приводит несколько примеров табу, касающихся сексуальной жизни членов племен каванго и каприви:

1. В каванго верят, что если муж уехал на заработки, а жена ему изменила, то он будет травмирован. И если муж будет травмирован, то жена будет обвинена в измене.

Похожие веры в связь мужа и жены мы видим и в полинезийских, и в североамериканских племенах. Отчасти ее можно рассматривать как наследие анимистической картины мира и архаической веры, что все

взаимосвязано. Если же перевести на невротический язык, то здесь мы увидим страх наказания близкого за свое предательство, приводимые Фрейдом в качестве примера истоки ОКР.

2. В каванго детям рассказывают, что заниматься сексом смертельно опасно.

В племенах рассказывают, а в западной культуре у ребенка есть фантазм о жестокой первосцене, где отец насилует мать, может ее убить.

3. В каприви девочкам говорят, что пенисы мальчиков кусаются.

Это можно рассмотреть как иллюстрацию страха пенетрации, а также как один из вариантов фантазма о первосцене.

4. В каприви женщине во время менструации запрещено делить постель или даже одеяло с мужем, потому что считается, что ее кровь может убить.

В гумуз есть обряд первой менструации. Когда случается первая менструация, девочка уходит спать в заранее подготовленную хижину. Она не выходит из нее, пока кровь не перестанет идти, еду ей приносят друзья и каждую ночь поют и танцуют с ней. После окончания на рассвете девочка идет мыться в реке, подстригает волосы и обмазывается красной глиной. Ее отец убивает курицу или козу, кости которой после еды подбрасывают в воздух. На следующий день, пока еще темно, из дома девочки выносят огонь и кладут его под дерево. Когда огонь затухает, его пеплом девочка пытается обмазать какую-нибудь девочку или нескольких. В описании обряда неясно, идет ли речь о девочках, которых еще ждет половое созревание, или нет, но предположу, что значение имеют именно они.

В гумуз все женщины, замужние и нет, в период менструации спят в отдельных домах, иногда по несколько человек, и не выходят из них.

Фрейд пишет в очерке «Табу девственности» о табу крови (Фрейд, 2018/2024). Кровь считается вместилищем жизни, и проливание ее связано с убийством. Если течет кровь, то это признак садизма. Во многих племенах считается, что менструации у женщины случаются оттого, что ее укусил дух (зачастую – предка), поэтому находиться рядом с ней опасно.

Интересно отметить, что не только менструальная кровь интересует и пугает жителя племени. В большинстве африканских племен кровь является вместилищем души и применяется в обрядах. Вспомним описанный выше обряд прыжков через коров. В Намибии, где в племенах до сих пор широко распространены обряды черной магии, обязательным ингредиентом является кровь. Причем самого заказчика, а не жертвы: она считается платой за ворожбу. Конечно, сразу вспоминается подписываемый кровью договор с дьяволом, о котором говорят в западной культуре. Видимо, кровь – вместилище души не только для жителей племен.

В традициях эфиопского племени гумуз рожаящая женщина должна рожать за пределами дома. Постепенно требование несколько смягчилось, и теперь можно не уходить далеко, однако выйти на почтительное расстояние из дома необходимо. И вернуться можно только после выхода послета. Если он не выходит, муж решает, что делать с женой: лечить, отвозить в больницу или так и оставить на улице.

В книге «К северу от Нила: люди из гумуз» Дж. Г. Нунез (*Nunez*, 2015, р. 133) дает пояснение этого обычая от жительницы племени. Она рассказывает, что кровью, рождением и посевом просо (основного злака для этого племени) заведует дух Мисе-танка. Он суров и обитает рядом с центральным столбом каждого дома, поэтому, если к нему приблизится женщина, истекающая кровью, он накажет ее и ее потомство. Сама же беременная женщина также должна опасаться крови – она не может видеть ее у кого-то другого, если ее дети или муж ранятся, то должны уйти из дома, пока рана не заживет.

Объяснения смысла этих табу не дается, но исходя из уже приведенных размышлений выше, можно предположить, что беременная женщина должна опасаться крови, чтобы не впустить в себя еще кого-то или что-то помимо своего плода. А женщина с менструацией или кровью после родов может чем-то заразить (в духовном плане) других.

В уже упомянутом очерке «Табу девственности» Фрейд рассуждает, что у племен сама женщина (читаю – само женское) табуирована. Перед войной и важным делом мужчине нельзя прикасаться к женщине – она может заразить его женским, сделать его слабым. Проводя логическую линию от племен к нашим невротикам несложно увидеть уже в западных реалиях проблему отказа от женского, страха перед его загадочностью, непонятностью.

В своей статье «Женское: один вопрос для обоих полов» Жаклин Шаффер продолжает размышления Фрейда о загадке женского и проблемах его открытия у полов (Шаффер, 2020). Обратим внимание в первую очередь на отношение мужчин к женскому для нашего лучшего понимания табуированности женщины в племени.

Другим краеугольным камнем, помимо вопроса мужское – женское, является вопрос смерти и ее восприятия.

В племени хамер отношение к смерти зависит от возраста усопшего. Если умер человек в возрасте, страдающий болезнями, то это радость для него и близких. Считается, что он избавился от мучений и это можно только отпраздновать. Если ушли молодой человек или девушка в расцвете сил, то считается, потерял не только он, но и вся община: он или она могли бы еще так много сделать полезного для семьи. Однако сам обряд не изменится: родственники и друзья также будут танцевать и петь, потому что, в каком бы возрасте ни пришла смерть, она не конец. В племени хамер верят, что душа человека так же останется жить, пусть уже и в изменяющемся теле, и родственники будут периодически перемещать своего усопшего, когда он того попросит.

В племени гумуз обряд похожий, но только длится поминовение три дня, после чего умершего захоранивают. Затем, спустя 40 дней, повторяется празднование, еще более пышное. Родственники также верят, что душа умершего остается и обитает рядом с могилой, однако они не разговаривают с ней, а скорее боятся и стараются ухаживать за могилой тщательно, чтобы умерший не прогневался.

В книге «К северу от Нила: люди из гумуз» Дж. Г. Нунез (*Nunez*, 2015, р. 80) приводит диалог с жителем племени гумуз, чей брат недавно умер.

Автор спрашивает, есть ли что-то после жизни, куда ушел брат. И получает ответ, что ничего нет. И тогда Дж. Г. Нунез делает вывод, что жителям племен не доводилось думать о таких вещах, как жизнь после смерти, что это слишком трудные для них вопросы. Я не соглашусь с исследователем. В своей экспедиции по Эфиопии я столкнулась с кардинальными различиями в образном мышлении у нас и жителей племен, из-за чего понимание обрядов становится отдельной, крайне непростой задачей. Да, есть много параллелей, о которых было написано выше, но все же есть и различие – различие в образности, которое, собственно, и является главным, о котором говорит Фрейд в труде «Тотем и табу» (Фрейд, 2020). Он не характеризует его как значимое различие, однако именно отличие в мышлении часто приводится как критерий деления на иерархически разные уровни типов личности.

На мой взгляд, именно отказ от иерархии, так сложно дающийся западным исследователям, которым тяжело смириться с непониманием структуры мышления жителя племени, дает хоть и непопулярное, но прорывное направление в исследовании психики. В приведенном далее интервью с выходцем из племени хамер, Ишуа, будет хорошо показан этот разрыв в восприятии и образности, который есть у западного человека и человека из племени: интервьюер рассуждает, что понятие рая и ада необъяснимо для хамер, но не потому, что они не размышляют о том, что будет дальше, а потому, что, во-первых, фокус внимания смещен на жизнь сейчас и инвестируется именно текущее состояние, а во-вторых, при анимизме мир ощущается как непрерывное и взаимосвязанное единое, в котором не бывает отдельных мест для кого-то или чего-то, т. е. ничто не изолируется.

Интервью с выходцем из племени хамер

Мышление западное и мышление племенное, архаическое, видятся двумя параллельными путями развития психики. Как мы видим выше из примеров, с похожими структурирующими фантазмами или табу, однако разными образами и подходами для организации жизни. В одном случае направленными на организацию внутри, в другом – вовне, в племенной структуре, зачастую воспринимающейся как продолжение самого индивида.

В клинической практике мы зачастую сталкиваемся со следующими вопросами, наследниками процесса прохождения Эдипа:

- вопросы идентификации и самоопределения;
- границы личного: что есть семья, наследие, род, где место отдельного индивида;
- вопросы определения своего пути индивидом;
- чувство вины из-за выхода из своей семьи, ощущение предательства рода.

В интервью, приведенном ниже, раскрывается, как носитель племенной культуры, недавно переехавший жить в город, рассуждает о тех же самых вопросах и решает те же задачи своего развития, но несколькими иными способами, продиктованными ему его архаическим наследием.

Ишуа родился в одной из деревень племени хамер в долине реки Омо, на юго-западе Эфиопии. Год его рождения неизвестен: у племен Эфиопии не принято запоминать даты и отмечать годовщины. Я спрашиваю у него, почему они не придают значения датам, Ишуа задумывается и говорит: «Важно только то, что происходит сейчас, а не происходило какое-то время раньше».

– Слово жизнь для вас – прямая линия, а не спираль? – предполагаю я.

– Лучше я бы и не сказал, – улыбается он в ответ. – Я бы очень хотел научиться когда-нибудь формулировать так образно свои мысли.

Отец Ишуа родился в одной из деревень племени хамер, завел там семью, родил троих детей. Его жена из другой деревни и другого племени, предками которого считаются змеи. Ишуа рассказывает, что в племени матери змей особо чтят, приносят к ним новорожденных детей: если те приползут к ребенку, значит, они его приняли и ребенок может оставаться в племени, если нет – над ребенком нужно проводить особый ритуал очищения. Безусловно, змей не убивают и не едят, если змея нападет на человека, это считается волей предка и наказанием от него за что-то. Попытаться убежать от змеи, чтобы спастись, – значит попытаться избежать воли свыше, а это запрещено.

После того как родители поженились, мать больше не навещала свою семью, разве что встречалась с кем-то на рыночных днях, которые проводятся раз в неделю для всех соседних племен. Считается, что после замужества женщина – часть семьи мужа и часть его рода. Однако никто не запрещает ей уходить навещать своих родственников и посещать особые мероприятия вроде свадьбы или похорон. Другое дело, что времени на это часто не хватает. Роль женщины в хамер – в первую очередь роль матери. Она чтится за способность давать жизнь. Но считается, что именно отец передает ребенку принадлежность к племени и что только мужчина – хранитель традиций и наследия. Поэтому все обряды проходят на земле отца, и вопрос инициации (Ишуа расшифровывает это как «обручение с духами предков») особенно важен: если предки приняли, значит, род не прервется и наследие передастся в еще одно поколение, к старшему сыну.

Выйти из племени изначально решил отец. Ишуа объясняет это тем, что он увидел, что за сельхозпродукцию, производимую каждой семьей, в городе платят гораздо больше, чем если продавать ее через старейшин племени, и поэтому решил уехать. К сожалению, вопрос, как вообще могла зародиться идея покинуть племя у человека, чьи предки всегда жили в таком укладе, так и не был прояснен. Интересно отметить, что Ишуа рассказывает, как сильно его в детстве пугали городские жители: «Я видел их – они иначе одеты, у них светлее кожа, – и очень боялся. Они – другие, а другие всегда причиняют вред, – говорит он в самом начале интервью. – У нас есть особое слово, обозначающего такого другого, – gal.

Им мы называли и миссионеров. Gal – это поработитель, который хочет лишиться тебя наследия, сделать таким, как он сам».

– Но как же твой отец решился переехать к этим другим и стать одним из них? – уточняю я.

– Не знаю, что-то им двигало. Может быть, наш предок, – чуть задумавшись, говорит Ишуа.

Ишуа – анимист. Он сразу говорит, что, хотя его отец и принял христианство, сам он новую веру не разделяет. Религия предков – это то, что помогает ему хоть как-то сохранить с ними связь. Да и он не видит глубины в христианстве. Это звучит парадоксально для жителя города в Эфиопии, где христианство занимает огромную роль в укладе и подавляющее большинство граждан исповедуют именно эту религию. Но Ишуа рассказывает, что ему невозможно поверить, что есть рай и ад: «Что это за устройство мира, когда нужно ждать чего-то в будущем, чтобы наслаждаться бытием, когда есть какие-то особые места для одних и для других после смерти, если мы проходим жизнь вместе».

Отец Ишуа готовился к переезду в город несколько лет: он ездил налаживать связи, выбирать жилье. Когда все было готово, он уехал туда со старшим сыном. Мать и два других ребенка – Ишуа и его младший брат – остались в деревне. Мать с отцом развелись: в племени нет официального развода, достаточно просто разъехаться. И через пару месяцев мать ушла в другую деревню, оставив детей. Это обычная практика в племенах, где роли отца и матери важны скорее с ритуальной стороны, чем с обычной бытовой и житейской. Дети растут все вместе, их воспитывает племя, ритуальная семья и вождь.

– У меня нет особой привязанности к отцу или матери. С отцом я общаюсь, я переехал к нему в город с младшим братом спустя пару лет. Мы периодически встречаемся, я знаком с его новой семьей, но мы не близки. Я благодарен ему, что он помог переехать в город, но я не могу сказать, что как-то с ним связан. Даже если бы мы остались в племени, я бы не был его наследником: я не старший сын. И я недоволен тем, что отец принял христианство и полностью отказался от своих корней. Христианство мне вообще не нравится: люди, исповедующие его, многого нас лишили. Они строят школы, постепенно выводят людей из племен, вмешиваются в наш уклад. А вот отец считает иначе, он принял христианство как раз потому, что в восторге от западной культуры, городов и считает, что должен разделять религию людей, которые так много добились. Я с ним не согласен. И не могу понять, как он мог согласиться начать считать, что бог когда-то приходил на землю, потом покидал ее, что есть странные места вроде рая и ада. Ведь мир для всех един: и для живых, и для духов. И бесконечен. Вообще я долго пытался понять христианство и то, чему оно учит, и чем больше его изучал, тем меньше оно мне нравилось.

Я спрашиваю Ишуа, есть ли у его верования понимание, откуда произошли люди и как вообще начался мир.

– Есть переводуша, мы называем ее *barjo*, от которой произошли все души. Они ее части и отчасти управляются ею.

Я уточняю, не кажется ли ему это похожим на христианство с единым Богом.

– Нет. У нас души никуда не уходят, и все вокруг одушевлено: и природа, и животные, и люди. И все взаимосвязано. Смерти в принципе нет.

По словам Ишуа, важно то, что происходит здесь и сейчас. Нет понятия расплаты за грехи предка или свои грехи прошлого: ты делаешь что-то, и твоя жизнь и мир вокруг тут же от этого меняются.

После моего изложения психоаналитического взгляда на роль отца, его фигуры в жизни человека, его примера и попыток с ним идентифицироваться, Ишуа надолго задумывается. Он признается, что это звучит для него непросто, но потом говорит, что отцом для него скорее является вождь. Он многому его научил, принимал участие в его жизни, когда мать ушла из деревни, помогал им с братом перебраться в город. Вождь вообще играет главную роль в жизни не только племени в целом, но и каждого мальчика и мужчины: он разрешает споры, устанавливает правила жизни, разрешает или запрещает жениться. К нему приходят за советом.

– А были ли в твоей жизни люди, которые послужили для тебя примером, которые вдохновляли на какие-то поступки, на которых хотелось быть похожим? – уточняю я.

– Когда я переехал в город, да, такие появлялись. Например, мой учитель в школе или мужчина, у которого я подрабатывал поначалу. Наверно, можно сказать, что я на них хотел быть похож. Но если бы я остался жить в деревне, то было бы иначе: там нет вообще такого, чтобы хотеть на кого-то походить. Разве что на героя из легенды или воина, который, например, убил крупное животное. Но это не так, чтобы такие люди тебя вдохновляли на что-то, ты просто удивляешься им и все. Хотеть быть на кого-то похожим, когда вырастешь, – это то, что бывает в городе. В племени у всех нас очень понятный путь, предначертанный всем. Он почти один и тот же: быть достойным членом племени, защищать его, рожать детей и хранить наследие.

– Что такое наследие? – уточняю я.

– Это земля предков и традиции. Сейчас вопрос традиций становится особо острым: с появлением школ все труднее сохранять уклад, веру, память. Так что очень важно, чтобы сохранялось то, что было у наших предков. Например, сейчас уже никто не может рассказать, как высчитываются дни особых праздников деревни. Я пытаюсь этот вопрос исследовать, но очень трудно найти кого-то, кто мог бы объяснить, потому что многое просто воспринимается как «так должно быть».

Я спрашиваю Ишуа, как он создал свою семью и есть ли у него какие-то традиции, общается ли он с другими родственниками, оставшимися в деревне.

– Я встретил девушку в городе, мы поженились, у нас родились дети, но потом мы развелись. Она нашла другого и ушла, дети остались при мне. Я хорошо помню свое детство и каково мне было, когда я остался один, поэтому детей не отдал. Хочется их вырастить в своей вере и научить хоть немного традициям хамер. Для меня это важно, я пытаюсь исследовать и собирать по крупицам. Когда переехал в город ребенком,

я не знал, как буду здесь, меня пугали городские жители. Но я точно знал, что не хочу быть как отец, хочу вернуться в деревню. Когда я вырос, вернуться уже не удалось: у меня нет в деревне семьи, и меня там никто не ждет. У нас считается: ты член общины, если приносишь пользу, если нет – то и тебя нет. Я могу приезжать туда и приезжаю, часто с туристами, но я сам стал туристом. Хотя чувствую, что корни мои именно там. Я не могу вернуться, но делаю все, чтобы помогать тем, кто остался там: с кем-то я теперь работаю, кого-то могу отвезти в больницу. Но сильно принимать участие мне не дают.

Ишуа явно грустит, когда говорит о деревне. В процессе интервью он часто говорит, что многое в городской жизни ему неясно: от религии до некоторых тонкостей взаимоотношений, например, когда его партнер по бизнесу, занимающийся организацией аренды джипов для туристов, обманывает его в части гонорара за очередную экспедицию.

– Понимаешь, в мире все взаимосвязано: и наши предки, и мы сами, и духи всего, что нас окружает. Нужно быть аккуратным и не нарушать равновесие плохими поступками, потому что все возвращается. И я не могу понять, как так человек может хотеть обмануть другого. Это же видно, за это же его покарают. Разве что-то стоит того?

Я спрашиваю Ишуа о его матери, но он сухо говорит, что не видел ее с тех пор, как она покинула деревню, и не знает, где она теперь. Она также пропала для всех, когда покинула общину. Словно умерла. Как и он отчасти, но только он все еще пытается сохранить связь.

Мы начинаем говорить о мечтах. Есть ли они у него, есть ли планы на будущее.

– По сути я остался жителем племени, поэтому планы у меня не изменились: сохранить наследие. Пусть я не часть семьи, но я там родился и хочу всеми силами помочь сохранить традиции. Я много исследую, стараюсь вникать в суть обрядов. Думаю, в этом моя роль: помогать уже из города, помогать связать город и деревню.

О связи мы рассуждаем дальше. Можно ли ее все еще почувствовать с родом? Можно. Во снах.

– Сны для нас играют очень важную роль. У нас нет такого, что вот приснилось то – значит, это к тому-то. Но мы сны помним и рассказываем их шаману, который занимается толкованием снов. Его выбирают представители ритуальной семьи. Каждый может прийти к шаману и рассказать свой сон, а он посоветуется с духами предков и скажет, к чему это снилось. Важно, что сны всегда снятся о судьбе семьи в целом, а не только меня. Как я понимаю, что надо пойти к шаману? Если у меня есть нехорошее ощущение, когда проснусь. Вождь племени видит сны за все племя. Так бывает, что он видит что-то очень плохое, и, посоветовавшись с шаманом, они совершают очистительный обряд: приносят в жертву козленка и его кровью окропляют границы деревни. Кровь помогает отогнать злых духов.

Я прошу рассказать Ишуа какой-нибудь свой сон. Он смеется: никому сны рассказывать, кроме шамана, нельзя. «Они обладают особой силой и секретным наполнением, которое я не понимаю, но которое, если понять,

можно использовать против меня. Шаман обладает силой понимать, но он никогда не совершит зла, ему рассказывать безопасно».

Брать интервью у Ишуа очень легко, хотя мы и тратим время порой на уточнение формулировок. Он не скрывает своего восторга от интереса к его истории и его племени. Мы до сих пор продолжаем общаться в мессенджерах: Ишуа присылает то фото из экспедиций, то просто спрашивает, как дела. Он говорит, что если души встретились, то теперь они навсегда связаны.

Интервью позволяет сделать следующие выводы о психическом Ишуа. Вопрос идентификации у него не стоит: хоть он и переехал в город, он четко ощущает себя жителем племени и продолжает путь одного из представителей хамер. Его работа связана с племенем: он возит туристов в деревни и знакомит с местными обрядами и традициями, он исследует наследие и пытается добраться до сути ритуалов и преданий.

Границы личного звучат довольно размыто: это слышно и из рассказа о главных целях (сохранить традиции племени), и из рассказа о снах, которые имеют коллективное, а не личное значение. Есть понятие семьи, но оно всегда употребляется как определение всей деревни. Роли отца и матери необычны: мать рассматривается как человек, давший жизнь, отец – как тот, чью землю и традиции наследует старший сын, для всех остальных детей отец – тот, кто дает кров и кто благословляет на брак и инициацию. Родители не играют ведущей роли в воспитании ребенка: его воспитывает община, ритуальная семья и вождь. По сути, границы личного в племени сильно размыты, это видно и по тому, что дома не являются каким-то личным пространством, а скорее воспринимаются как уголок определенной семьи. Личное имущество почти отсутствует: есть разве что одежда, посуда и крыша над головой, которые очень легко могут обмениваться, отдаваться кому-то из деревни. Главное, что наследуется, – предки. И эта линия как раз передается по отцу. Он отвечает за сохранение памяти о предках, за то, чтобы прислушивались к их духам, чтобы соблюдались обряды «обручения» с ними наследников. Таким образом, нет понимания особого места каждого: все равны. Особняком в племени стоят только ритуальная семья (которая не выбирается, а также является наследным продолжателем пути предка), вождь и шаман. Последние два выбираются и могут быть переизбраны. И это интересно: словно фигура отца расщепляется на фигуру непререкаемую, хранящую закон и порядок (ритуальную семью), и фигуры, которых можно сместить и победить – вождя и шамана. Причем если первые – про преемственность и традиции, на которых стоит все племя с момента своего появления, вторые – про жизнь здесь и сейчас.

Роль материнского исполняет религия: нечто глобальное, поглощающее индивида и все вокруг, содержащее в себе все и вся, словно в утробе, означающее бесконечное и фатальное. При этом роль женщины в племени звучит как «сосуд жизни», довольно загадочно и тихо. Женщина – это явно про что-то магическое и потустороннее: она помогает своей кровью в ритуале «обручения с духами предков», она пугает своей менструацией и свободой. Женщину в племени не ограничивают: она вольна уйти, как

это видно из истории матери Ишуа, но только одна, без детей. Она вольна разводиться с мужем. Она не наследует и не передает по наследству, но при этом жизнь без нее невозможна. И здесь видно особое звучание страха женского.

В истории Ишуа нет понятия предназначения или личного пути: все предопределено и ясно. Роль каждого – быть частью племени. И он чувствует себя также частью хамер. Хотя и в новых декорациях, он продолжает сохранять традиции и пытаться уже на других уровнях помогать племени продолжать жить.

Тема вины у Ишуа звучит не прямо: ему не снятся тревожные сны, он не ощущает чего-то, что мешает ему проживать свою жизнь вне племени, как часто бывает у наших пациентов. Возможно, во многом потому, что он все еще живет как член племени, хотя и в городе, и продолжает все тот же путь. Он часто бывает в своей деревне, много делает для нее. Самое важное – он выполняет роль носителя наследия и культуры, хотя она и не была официально возложена на него его отцом и духами предков. Но все же вина звучит косвенно: в тоске по семье-деревне, родственная связь с которой навсегда утеряна; в том, как отчаянно много он делает для племени, словно пытаясь компенсировать то, что он больше не их часть, но очень хочет ею стать снова.

В приведенном кейсе мы видим, как хорошо знакомые в клинической практике вопросы звучат с другого ракурса. Сепарация Ишуа словно не происходит: он не отделяется от семьи психически, путь племени воспринимается им как единственно возможный и желанный. И это не вызывает в нем протеста или страдания, в отличие от часто звучащей невротической проблематики бунта и жажды сепарации.

Архаическое у Ишуа также звучит органично, как неотъемлемая часть: в виде матери-природы, матери-религии, это то, что связывает его с родом, что помогает идти путем племени. И за что он держится, не желая отказываться от своей религии и корней. Архаическое для него – не позабытое наследие, а живая, в буквальном смысле близкая история его самого. И оно не пугает, а воспринимается неотъемлемой частью.

Показательно отношение к снам. Если в кабинете мы часто слышим пренебрежение к ним, невнимательность или непонимание их важности для человека, сны для Ишуа – неотъемлемая часть его жизни, они про связь со всем родом (всем бессознательным его предков). Жителю западной культуры такая связь с родом видится и невозможной, и удушающей, отделяющей его от его собственного пути.

В начале интервью рождается метафора, что путь племенного жителя – прямая, а путь члена западного сообщества – спираль. И кажется, эта метафора о структурах психики: прямой, предопределенный путь архаики и кружащий вокруг разрешения эдипова конфликта путь невротика.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Грин А.* Нарциссизм жизни. Нарциссизм смерти. Послесловие. Я, смертное-бессмертное [Электронный ресурс] // Журнал клинического и прикладного психоанализа. 2020. Т. 1. № 3. URL: <https://psychoanalysis-journal.hse.ru/article/view/11724/12535> (дата обращения 18.09. 2025).
2. *Кэмпбелл Дж.* Маски Бога. М.: Касталия, 2019.
3. *Леви-Стросс К.* Тотемизм сегодня. М.: Республика, 1994.
4. *Макдугалл Дж.* Тысячеликий Эрос. СПб.: ВЕИП, 1999.
5. *Фрейд З.* Боязнь инцеста. СПб.: ВЕИП, 2019.
6. *Фрейд З.* Инфантильное возвращение тотемизма. СПб.: ВЕИП, 2019.
7. *Фрейд З.* О нарциссизме (К введению в нарциссизм) // *З. Фрейд.* Очерки по психологии сексуальности. Минск: БелСЭ, 1990. С. 102–127.
8. *Фрейд З.* Табу девственности (1918) // Проект «Весь Фрейд». 25.11. 2024 URL: <https://freudproject.ru/?p=2044> (дата обращения 19.09. 2025)
9. *Фрейд З.* Тотем и табу: психология первобытной культуры и религии. М.: Эксмо, 2020. 224 с.
10. *Фрейд З.* Фетишизм // *Венера в мехах: сборник.* М.: РИК «Культура», 1992. С. 372–379.
11. *Шаффер Ж.* Женское: один вопрос для обоих полов / Пер. с фр. А. Коротецкой. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2020. 196 с.
12. *Frazer J. G.* (1910) Totemism and Exogamy. L. Vol. 1.
13. *Goldenweiser A. A.* (1910) Totemism, an Analytical Study. The Journal of American Folk-Lore. Vol. 23. No. LXXXVIII.
14. *Gordon R. J.* (1972) Some Sociological Aspects of Verbal Communication in Okombahe. S.W.A.: A Community Study, Master's thesis: University of Stellenbosch.
15. *Henze P.* (2007) Ethiopia in Mengistu's Final Days. Untill the last bullet. Addis Ababa: Shama Books.
16. *Jensen A. E.* (1963) Myth and Cult among Primitive Peoples. The University of Chicago Press.
17. *MacLennan J. F.* (1870) On the Worship of Animals and Plants. The Fortnightly Review. Vol. 6. Oct., nov. Vol. 7. Febr.
18. *Nunez J. G.* (2015) North of the Blue Nile. Addis Ababa: Shama Boooks.
19. *Notes and Queries on Anthropology.* (1951) 6th ed., rev. and rewritten by a committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London: Routledge & Kegan Paul.
20. *Pauli J.* (2007) We all have our own father! Reproduction, Marriage and Gender in Rural North-West Namibia. Unravelling Taboos: Gender and Sexuality in Namibia, ed. S. LaFont & D. Hubbard. Windhoek: Legal Assistance Centre.
21. *Róheim G.* (1945) War, Crime and the Covenant. Journal of clinical psychopathology: Monograph series. Issue 1.Vol. 3. Medical Journal Press.

22. Talavera P. (2007) Past and Present Practices: Sexual Development in Namibia. Unravelling Taboos: Gender and Sexuality in Namibia, ed. S. LaFont & D. Hubbard. Windhoek: Legal Assistance Centre.
23. Wundt W. M. (2007) Elements of Folk Psychology – Outline of a Psychological History of the Development of Mankind. Blakiston Press.

Totem and taboo as a harbinger of the Oedipus complex on the example of a deep interview with a tribal native of one of the tribes of the Omo Valley

M. M. Serova

Serova Mariia M., Psychoanalytically oriented psychotherapist, member of AS PP (Association of Specialists in Psychoanalytic Psychosomatics), member of IARPP.

The article provides an overview of the main theoretical points of view on totemic, archaic thinking, gives examples of rites and rituals, some of which the author observed and studied in the tribes personally, draws parallels between totemic and neurotic thinking. On the example of an in-depth interview with a native of the Hamar tribe, the author investigates the common and different in solving the cornerstone problems of separation and identification, including the edim conflict, the bearer of archaic thinking and modern, neurotic.

Keywords: psychoanalysis, archaic, totem and taboo, Oedipus complex, archaic thinking, totemism, African tribal rites, rituals, fetishism.

ПСИХОАНАЛИЗ СКАЗКИ

Сказка, формирующая реальность: психоаналитический взгляд на патологию отцовской фигуры и третьего сквозь призму истории Красной Шапочки

Г. В. Гладких, А. Б. Утенкова, Д. В. Чернощекина

Гладких Галина Викторовна – психоаналитически ориентированный психолог, магистр психологии.

Утенкова Анна Борисовна – психоаналитически ориентированный психолог, магистр психологии.

Чернощекина Диана Владимировна – психоаналитически ориентированный психолог, магистр психологии.

На сегодняшний день психоаналитическая теория подчеркивает важность отцовской фигуры в нормальном психосексуальном развитии ребенка. Отцовская функция не сводится только к биологическому отцовству, но включает в себя широкий спектр психологических и эмоциональных аспектов: отец является разделяющим ребенка с матерью, что является необходимым шагом в развитии младенца; представляет внешний мир и вводит элемент дистанции и различия, что помогает ребенку развивать свою индивидуальность и автономию. Отец также является моделью для ребенка в формировании идентичности и развитии символизации. Эдипальный конфликт является одной из ключевых точек развития индивида, транслируя закон и порядок, а также внесение запретов и ограничений. И под отцовской функцией подразумевается не только отец как таковой, но и функция третьего, способная преобразовать диадические отношения матери и ребенка. Но что, если проявление отцовской функции недостаточно или патологично? Насколько это может сказаться на развитии ребенка? И может ли символизм сказок и легенд усугублять данное негативное воздействие? В данной статье предлагается проследить развитие психоаналитической мысли по исследованию отцовской роли и роли третьего, включая патологические и компенсаторные аспекты. Также авторы рассматривают символизацию амбивалентности отца-оборотня через призму волка-третьего в одной из популярнейших сказочных историй – кейсе Красной Шапочки.

Ключевые слова: отцовство, триада, диада, триангуляция, закон отца, мифология, сказка, символизм, третий, эдипов конфликт, доэдипальный период, реальный отец, символический отец, Красная Шапочка.

Психоаналитический взгляд на отцовскую функцию за последние столетия претерпел значительные изменения и сильно расширился: изначально роль отца рассматривалась начиная с эдипальной стадии развития, впоследствии внимание было обращено и на доэдипальные стадии. В триангуляции первичных отношений мать – ребенок – отец ребенок получает необходимый опыт установления объектных отношений, в которых он воспринимается как отдельная личность, признаваемая и поощряемая, в значительной степени с помощью отца, и может нетравматично и естественно сепарироваться от матери. Отец выполняет роль третьего, или внешнего первичного объекта, и его присутствие в процессе воспитания, особенно на символическом уровне, крайне важно.

Но что, если взглянуть на данный символизм из позиции мифологии, а именно сказок? В данной статье мы ставим перед собой целью развить и дополнить исследование отцовской функции – функции третьего – через ту символизацию, в которой вырастает ребенок, отраженную в том числе в сказках, легендах, семейных или народных преданиях.

На этом моменте обратимся к одному из самых популярных аналитических кейсов – случаю Человека-Волка Зигмунда Фрейда, где Панкратову приснился знаменитый сон с шестью-семью белыми волками, сидящими на дереве. Образ волка преследует пациента постоянно: «У него была книга с картинками, в которой был изображен волк, стоявший на задних лапах и широко шагавший. Когда ему попадалась на глаза эта книга, он начинал иступленно кричать, боясь, что придет волк и сожрет его» (Фрейд, 1996, с. 162). Историю с пирамидой из волков, гнавшихся за портным, рассказывал и дедушка.

В своей статье Фрейд проводит связь между образом волка и мужскими фигурами, задаваясь вопросом о влиянии сказок и ярких образов из них: «Страх перед отцом был сильнейшим мотивом его заболевания, и амбивалентная установка ко всякому заместителю отца господствовала во всей его жизни, как и в его поведении во время лечения. Если волк был у моего пациента только первым заместителем отца, то возникает вопрос, имеют ли сказки о волке, который пожирает козлят, и о Красной Шапочке своим скрытым содержанием что-либо другое, чем инфантильный страх "перед отцом"? У отца моего пациента была, кроме того, привычка "ласково бранить" сына (что не редкость в обращении с детьми), и угроза в шутку "я тебя съем" в первые годы, вероятно, не раз была произнесена, когда позже строгий отец, играя, ласкал своего маленького сына» (Фрейд, 1996, с. 171).

Как мы видим, в кейсе пациента Фрейда игровые угрозы отца в сторону своего сына, вербализированные во фразе «Я тебя съем», усугубились мифологией сказок, в сюжете которых ребенка настигал факт съедения более сильной и властной фигурой: «Одна моя пациентка рассказала мне, что оба ее ребенка никогда не могли полюбить дедушку, потому что, играя с ними, он их часто пугал тем, что вскрыет им живот» (Фрейд, 1996, с. 171).

Таким образом, фигура отца/третьего и ее функция становятся небезопасными для ребенка, ассоциируясь со страхом уничтожения, кастрации,

поглощения — иными словами, с волком, что позволяет нам говорить о возможности патологического влияния роли третьего на психоэмоциональное развитие индивида.

В связи с этим наше внимание привлеч сюжет сказки «Красная Шапочка». Являясь одной из самых популярных историй, она пересказывалась в многочисленных интерпретациях у разных народов, находя отражение и в современных трактовках, где объекты становятся порой более сексуализированными, а роль номинальной и реальной отцовской фигуры то появляется, то вытесняется. Однако перед разбором данного кейса обратимся к психоаналитической теории, исследовавшей проблематику фигуры отца/третьего.

Эволюция роли отца в психоаналитическом подходе

В рамках психоаналитической теории постепенно складывалось достаточно тонкое и разнообразное понимание сложностей отцовства — как в фактической, так и в символической областях. Фокус на отце имеет три концептуальные волны, первая из которых начинается еще с основополагающих работ Фрейда.

Фрейд всегда проявлял интерес к месту отца в психике ребенка и особенно к роли символического отца в начале процесса перехода от природы к культуре. Весь основополагающий миф как психоанализа, так и культуры опирается на представление о символическом отце. Перельберг достаточно подробно исследовала эволюцию фрейдовского понимания роли отца для формулирования вышеуказанной основополагающей конструкции (*Perelberg, 2015*). Так, отец психоанализа сначала изучал роль реального отца в соблазнении дочери (*Sullivan, 1959*), а затем анализировал собственные сны, в которых обнаружил значение фантазий бессознательного и амбивалентного отношения к отцу (*Freud, 1983*). В дальнейшем Фрейд провел разграничение между «убитым» нарциссическим отцом доисторического периода и «мертвым» символическим отцом, который метафорически убит внутренне (*Freud, 1991*).

Согласно Фрейду, отцеубийство есть «основное преступление человечества» (*Freud, 1989, p. 183*), именно оно послужило источником вины; в качестве исторической, культурной и, что наиболее важно, психической реальности сформировало психическую жизнь. Развитие идеи о довольно абстрактной отцовской функции, которая врывается в первичное слияние ребенка с матерью, при этом включая в себя первичную идентификацию с первичным отцом личной предыстории, было осуществлено в работе над структурно выстроенной теорией, где эмоциональное отношение с изначальной отцовской идентификацией увязывалась с Я-идеалом (против Супер-Эго) (*Freud, 2014*).

Основная идея первой волны в том, что символическая отцовская функция, в отличие от отношений с матерью, незаметна, скрыта и не может быть сведена к воплощению чувственной сферы. От чувственной сферы матери ребенок переходит под влияние мыслительной сферы отца.

Лакан стал первым аналитиком, определившим концепцию термина «мертвый отец», использованного еще Фрейдом, и, следовательно, продолжил и развил теории первой волны, добавив свое видение: символический порядок становится первичным через фактические, реальные действия отца (*Lacan*, 1966, 1974, 2005). Отец – объект желания матери, отсюда, вторгаясь в нарциссические отношения матери и ребенка, отцовская функция разделяет мать и ребенка через установление табу на инцест. Для обозначения Отца автором Закона и перехода от Воображаемого к Символическому порядку «убийство отца» становится необходимым (*Lacan*, 1966, р. 556). Символический Отец, представляя собой символическую основу разделения и отречения, десексуализации и идеалов, а также альтернативу безумию, «в той мере, в какой он означает этот Закон, действительно является мертвым Отцом» (*Lacan*, 1966, р. 557).

Вторая волна характеризуется понятиями: притяжение и разделение, диадический и триадический реальный отец.

Не многие аналитики, среди которых Анна Фрейд (*Freud & Burlingame*, 2014) и Винникотт (*Winnicott*, 1960, 1969), обращали внимание на развитие реальных отношений отца и ребенка. Однако вскоре произошел монументальный сдвиг, начавшийся со второй волной теоретизирования в 1970-х и начале 80-х годов. Фокус перенесся на фактического отца как человека с ребенком, сперва на доэдипальной фазе. Он сформировался благодаря работам Абелина (1971, 1975, 1980), Росса (1979), Гринспена (1982), Херцога (2008) и Блоса (1984, 1985). Кульминацией второй волны стала работа под редакцией Кэта и его коллег (*Cath et al.*, 2013a; *Cath et al.*, 2013b), в которой свое развитие нашли идеи Фрейда, им самим так до конца и не сформулированные, среди которых – упущенные аспекты мифа об Эдипе, спровоцированные фактическими бессознательными комплексами отца и матери Эдипа (*Zepf et al.*, 2016), дополненные наблюдениями и клиническими данными. Таким образом, мы приходим к более глубокому пониманию интрапсихического воздействия, влияющего на телесно-сенсорное, эмоциональное и интеллектуальное взаимодействие и привязанность в диадных отношениях. На сегодняшний день ясно, что такое воздействие часто начинает действовать еще до того, как возникают функции разделения и кастрации триадного отца.

Деятельность реального отца на доэдипальной стадии помогает сформировать диадическую связь, полную любви и доверия, негендерные отношения между отцом и сыном (*Blos*, 1984, 1985; *Diamond*, 1998, 2007) и идентификационную любовь между отцом и дочерью (*Benjamin*, 1990, 1991). Стремления мальчика к убийству отца как того, кто отлучает его от матери, несколько сдерживаются желанием отца к сыну и идентификацией отца с сыном, которого он может присвоить себе в качестве альтернативы более закрытому слиянию матери и ребенка (*Campbell*, 1995). Убийственные порывы легче сводятся к фантазиям и через это трансформируются в здоровую конкуренцию, поскольку вовлеченный отец способен сдерживать гнев как свой, так и сына, при помощи своего авторитета, для того чтобы побудить сына учиться, творить и работать (*Diamond*, 1998, 2007).

Затем последовал вызов патриархальным основам психоанализа с сопутствующими ему возвышением символического авторитета отсутствующего отца, эдиповым комплексом и гендерным неравенством. Феминистически настроенные аналитики (*Benjamin, 1990; Freeman, 2008*) выдвинули свои утверждения, что символический отец должен быть заменен или вытеснен реальным отцовским участием, а не включен наравне с ним в психоаналитическую концепцию отца. Символический отец и отцовская функция остаются необходимыми, хотя на них влияют фактическое присутствие отца, а также способность матери поддерживать его участие в развитии ребенка.

Перельберг придерживается иной точки зрения, полагая, что символический отец и отцовская функция – это основополагающие мифы психоанализа и культуры. Будучи отражением более абстрактного уровня концептуализации, действительное присутствие отца не может оказать влияние на символическое функционирование (*Perelberg, 2015*). Однако клинические данные, предоставленные аналитиками второй волны, а также теоретиками третьей волны, прямо указывают на то, что реальное присутствие или отсутствие отца, а также его одобрение матерью влияют как на развитие, так и на поддержание символических и отцовских функций. И все же сложные отношения между фактическими и символическими отцовскими функциями остаются не до конца ясными.

Третья волна характеризуется сложным взаимодействием между реальным и символическим отцовством, а также внутренними репрезентациями и триадной реальностью.

Теории третьей волны синтезируют классическую теорию и теорию объектных отношений, интересубъективные, полевые аспекты и аспекты привязанности. Отец воспринимается как сложное сочетание его реального присутствия, символического функционирования и внутреннего представления его в сознании ребенка и в сознании матери. Существовая вместе с матерью и ребенком, отец – одновременно и символическая фигура, и реальная личность. Именно так он менее теряется «в тени вседушной заботливой матери» (*Freeman, 2008, p. 115*).

Соотношение реальной, символической и репрезентативной отцовских функций вызывает споры в психоаналитической среде, к тому же роли отцов и матерей постоянно меняются. Андре Грин (*Green, 2009*) высказывал французский/европейский взгляд, в котором отец не внушает страх, но обладает характеристиками отца-матери (*Faimberg, 2013*). Эта идея предполагает, что «слишком безопасное» присутствие отца ослабляет или нивелирует его символическую функцию. У Грина подсвечивается беспомощность «мертвого» отца, по сравнению с реальным непосредственным отцовским участием, отчасти потому, что приятный и продолжительный контакт ребенка и его отца может приводить к возникновению чувства страха и вины (*Green, 2009*).

Совершенно иной подход у североамериканских аналитиков, на которых большое влияние оказывают эго-психология, исследования привязанности, современный феминизм, интересубъективность и теории отношений. Они рассматривают все эти меняющиеся механизмы как признак

«большей силы, авторитета и живости отцовской функции» (Myers, 2009, р. 192), возможно, под влиянием присутствия отца. Как фактическое участие отца влияет на его символическую функцию и на отцовскую репрезентацию, пока неясно. Для объяснения этого необходима дальнейшая работа по изучению особенности взаимодействия реального и символического.

Фундаментальная «кормящая триада», в которой отец эмоционально поддерживает мать, пока она держит ребенка (Casement, 1985), становится основой способности младенца удерживать трехсторонние отношения. Такую трактовку предлагают швейцарские аналитики, показавшие, что младенец, находящийся в контакте с одним из родителей, периодически спонтанно смотрит на другого родителя, чтобы вовлечь его или ее тоже (Fivaz-Depeursinge and Corboz-Warnevy, 1999; Fivaz-Depeursinge et al., 2010; Lichtenberg, 2008). Получается, что, вне зависимости от своего фактического присутствия, отец будет вездесущим третьим в треугольнике бессознательных связей «мать – ребенок» и «отец – ребенок»; но эти связи с легкостью могут быть нарушены латентными конфликтами в родительских отношениях (Von Klitzing et al., 1999).

Отцовство: патология и компенсация через фигуру третьего

Базовая потребность человека в признании начинается с матери и продолжается в отношениях с отцом, который признает ребенка. Такое взаимодействие формирует основу его индивидуальности и дает возможность ощущать и осознавать себя как целостное и отдельное от других существо, но в то же время связанное с остальными (Winnicott, 1957). Отсюда появляется возможность формировать зрелые объектные отношения. Признание независимой субъективности ребенка, его инаковости, не подчиняющейся родителям, – это такая форма признания, когда ребенок рассматривается как нечто большее, чем он есть в настоящее время (Loewald, 1979). То же может сделать аналитик для пациента, становясь третьим и выполняя отцовскую функцию.

Грин полагает, что исключение отца из отношений между матерью и младенцем может иметь серьезные последствия и стать основой для развития психических заболеваний, а в долгосрочной перспективе – даже психоза (Green, 2004). Отцу предоставляется ведущая роль в установлении границ и правил, что помогает ребенку осознать различия между полами и поколениями. В отсутствие отца у ребенка разыгрываются фантазии о собственном всемогуществе, усиливается нарциссизм, размываются границы, не воспринимается разница полов и поколений. Не происходит естественного процесса сепарации, что мешает развитию внутриспсихического пространства ребенка и приводит к симбиотическому психозу.

Все варианты патологического развития характеризуются наличием фантазий и отношений инцестуозного характера. В норме разрешения эдипова конфликта ребенок получает интернализированный запрет на

инцест, впоследствии у него формируется нормальная сексуальная идентичность, половая и полоролевая дифференциация. Ребенок может достичь генитального уровня развития.

Если мы связываем эдипов комплекс с желаниями и фантазиями, которые впоследствии запрещаются и вытесняются в бессознательное и которые проявляются только в чувстве вины и невротических симптомах, тогда инцест является разрешенным и совершенным актом, который затем скрывается и преобразуется в теле, психике и поведении. Инцестуозность представляет собой регистр отношений с объектом, который заменяет фантазии на их отражение и воплощение (*Racamier, 2021*).

Инцест в данном случае представляет собой травму не в качестве реального события, а как характеристика атмосферы, которая существует во внутриспсихическом пространстве семьи и формирует склонность к сокрытию, прямым отыгрываниям влечений, причем с путаницей в ролях. Привычные границы между поколениями и полами оказываются смутными, а вот границы самой семьи, напротив, очень четкими, что ограничивает ее возможности контактировать с социумом. При неправильном развитии нежность замещается насильственным внедрением сексуального аспекта взрослого, и это вызывает такую сильную тревогу, что она подавляет способность ребенка к символизации и свободному мышлению (*Ferenczi, 2018*).

Отец передает ребенку символический порядок посредством мыслительного процесса, вербализированного в речи. Этот процесс происходит благодаря фундаментальной психической проработке, которая связана с неопределенностью отцовства. Сомнение вызывает вопросы, которые приводят к интеллектуальному конструированию отца в психике ребенка. Именно эта символизация называется в психоанализе «отцовской функцией». Она не политична и не религиозна, но имеет антропологическое объяснение: отцовство – это не просто плотская и спонтанная ситуация, она требует осмысления с помощью мысли и языка, в то время как материнская функция первична как чувственный опыт. Поэтому следует отделять «отцовскую функцию» (антропологический порядок) от «отцовской роли» в семье и обществе (воспитательный порядок) и «патриархальной функции» (социальный и политический порядок). Отсюда следует, что «символический отец», или «отец эдипова комплекса», фактически не является ни хорошим воспитателем, ни вожаком, но именно он для ребенка становится отцом. С появлением возможности установить отцовство оно по-новому входит в сферу реального и непосредственного восприятия. Поворот от матери к отцу трактовался как переход от чувственного к духовному еще и потому, что это переход от неопровержимого к гипотезе, основанной на дедукции и предположении.

Что происходит с «символической действенностью», если отцовская функция ослабевает или исчезает или не отличается от материнской (*Levi-Strauss, 2015*)? Может ли кто-то отличный от отца привести к такой значительной символизации? Наличие отца не гарантирует развития

символизации. Расхождение между реальным, воображаемым и символическим отцом кажется полезным и здравым на уровне теории, но имеет свои побочные эффекты в реальности.

Вопрос ребенка «где мой отец?» препятствует вопросам типа: «этот человек, который обо мне заботится или утверждает, что он мой отец, — действительно ли мой отец?», которые открывают интеллектуальные и эдипальные стадии развития. Вместо спокойного перехода от чувственного к интеллектуальному, к закону и культуре, вторгаются воображение и беспокорство. Мать может выполнять функции реального отца, заниматься с ребенком тем, чем обычно занимается мужчина, взять на себя его роль. Но она не может выполнять символическую отцовскую функцию. По своей биологической природе она не может стать реальным отцом.

Поиск воображаемого отца может произойти и тогда, когда ребенок понимает, что его отец не столь совершенен, как он думал. Здесь появляется «зов к отцу», как это явление назвал Фрейд: призыв к отцу, который исходит из нехватки или фрустрации и основывается на всех видах воображаемого отца, от прекрасного до жестокого, но обходит стороной эдипова и символического. Упадок отцовской функции провоцирует исчезновение символического, а также активацию Супер-Эго, в его строгой и даже жестокой форме, и тогда воображаемый отец занимает место и реального, и символического. Фрустрация и чрезмерная строгость соединяются так же, как сливаются свирепый отец Супер-Эго и униженный отец Ид, которые отражают друг друга. Поэтому отрицание или отсутствие — это признание исчезновения отцовской функции и, как следствие, — отсутствие символизации, вербализации этой реальности. Все это приводит к «зову к отцу», ностальгическому действию, зачастую бессознательному. Такой призыв сопровождает анархию влечений, вызывая непропорциональный рост Супер-Эго (Freud, 2016).

Далее мы предлагаем рассмотреть патологическую отцовскую функцию, выраженную в том числе анархией влечений на примере кейса Красной Шапочки.

Психоаналитический взгляд на кейс Красной Шапочки

Говоря о сказках, верованиях и легендах, не стоит недооценивать их влияния на психику растущего ребенка. Сказки могут помочь в развитии воображения, творческих способностей, позволяя детям идентифицироваться с героями и переживать с ними различные ситуации и эмоции. Также с помощью них дети могут осмыслять и знакомиться с определенными моральными и этическими принципами и ценностями. Безусловно, важную роль здесь могут играть образы персонажей и их поведенческие аспекты. И здесь не следует недооценивать то, что некоторые сказки содержат жестокие и насильственные элементы, провоцирующие страх и тревогу. Насколько ребенок может интерпретировать подобные аспекты в отношении реальных событий и фигур из своей жизни?

Является ли сказка элементом, закрепляющим психическую реальность ребенка, включая первертные аспекты и способствуя формированию определенной патологии?

Сюжет сказки о девочке и волке (оборотне) популярен на протяжении вот уже нескольких столетий как народная легенда и имеет множество возможных толкований в разных культурах, переосмысляясь различными авторами и рождая разные варианты, среди которых можно выделить следующие:

- Французская версия Шарля Перро, датированная 1697 годом. Вариант данной трактовки содержит более жестокую интерпретацию событий.

- Немецкая версия братьев Гримм (начало XIX в.). В этой версии зверь-оборотень (волк) не пытается съесть Красную Шапочку, а обманывает ее, чтобы она сама забрела в лес и привела его к бабушке.

- Арабская версия «Тахминя», записанная в XIX веке народным сказителем из Египта, представляет собой мрачную историю о девочке, которая выходит замуж за оборотня и пытается избегать его.

- Итальянская версия «La finta nonna» («Лживая бабушка»), автором которой считается Джованни Франческо Страпарола, где Красная Шапочка подозревает зверя-оборотня в обмане и умудряется спасти свою бабушку.

- Русские версии переводов были изложены в трактовке И. С. Тургенева, М. Н. Полевого и неизвестных авторов, где менялась концовка истории от счастливой до более жестокой.

Обратимся к сюжетной линии, изложенной в трактовке Шарля Перро и опубликованной в 1697 году в его книге «Сказки матушки Гусыни», где отец Красной Шапочки не упоминается, а мужская фигура представлена только в виде волка, который является также символом сексуальной опасности.

Жила-была девочка Красная Шапочка, которую любили все вокруг. Она очень любила свою бабушку, которая жила за лесом. Когда бабушка заболела, мама Красной Шапочки поручила девочке принести бабушке угощение. Отправившись в лес, Красная Шапочка встречает на своем пути Волка. Узнав, что девочка идет к бабушке, Волк задумал съесть обеих. Отправив Красную Шапочку собирать цветы, он короткой дорогой добрался до бабушки, съел ее и лег в ее постель. Придя к дому бабушки, девочка по приглашению Волка раздевается и ложится к нему в постель. Замечая отличия, она пробует идентифицировать лежащую подле нее фигуру с бабушкой, задавая вопросы, почему у той большие глаза, руки, зубы. В этот момент Волк открывает свое истинное лицо и съедает Красную Шапочку, на чем сказка и заканчивается. Далее следует мораль о том, что молодым девицам подобает быть осторожнее с соблазнителями, иначе их может постигнуть кара – символическое съедение волком (Перро, 2022).

Когда сказка была переписана братьями Гримм, непристойные элементы сюжета, связанные с тем, что девочка раздевается и ложится в постель к зверю-оборотню, были исключены из текста. Вместе с тем добавлено в начало наставление Красной Шапочке от матери – таким образом

подвергается сомнению материнский авторитет при встрече с соблазняющим Волком. Также добавляется положительная фигура третьего в виде Охотника (в иных переводах – дровосека), спасающего в финале повествования женские фигуры (девочка и ее бабушка) через убийство Волка и вспарывание его живота (Мельников, 2018).

Так или иначе можно обозначить ключевые аспекты данного сюжета в рамках обозначенной нами темы исследования:

- насколько реальна роль отца в жизни девочки, либо он является отсутствующим и можно говорить о невозможности триады в семье Красной Шапочки;

- какова роль структурирующего закона и запрета, который нарушается, когда девочка общается с инаковой мужской фигурой (Волком);

- насколько контакт с Волком может являться «зовом к отцу», выраженным в бессознательном анархичном влечении;

- вопросы инцестуозности в семье, обозначенные моментом, когда девочка ложится в постель к женско-мужской фигуре;

- разрушительное или целебное воздействие имеет роль Охотника-третьего, избавляющего девочку от ее смертоносного влечения.

Сказка «Красная Шапочка» стала предметом интереса для многих психоаналитиков, которые исследуют мотивы и символы, содержащиеся в сюжете. Особое внимание уделяется отцовской и мужской фигурам, которые появляются в разных версиях сказки.

Эрих Фромм полагает, что символика данного сюжета может служить аналогией фрейдистских взглядов, также он интерпретирует символизм мужских фигур в «Красной Шапочке» как важный аспект отцовской власти и авторитета, беря за основу версию со спасением девочки и бабушки. Согласно Фромму, отцовский авторитет важен для развития ребенка и становится основой для формирования его личности. В сказке «Красная Шапочка» отец отсутствует, однако в истории есть и другой мужской персонаж – Охотник, который в конечном итоге спасает Красную Шапочку и ее бабушку от Волка, символизируя это как акт подавления опасных и разрушительных мужских инстинктов, выраженных в фигуре Волка.

Также Фромм отмечает враждебность мужских фигур, а сексуальный акт сравнивает с каннибалистическим пожиранием, где мужское подавляет женское. Что в свою очередь провоцирует агрессию со стороны сплотившихся женских фигур различных стадий развития (девочка, бабушка), где квинтэссенцией становится акт возмездия – набивание живота Волка камнями. Таким образом триумфально провозглашается бесплодие и невозможность мужских фигур сотворить акт вынашивания ребенка и его последующего рождения (Фромм, 2011).

Следует добавить, что данном контексте можно говорить о том, что отсутствующая фигура реального отца провоцирует сплоченность женских фигур, старающихся сформировать и присвоить собственную версию «порядка отца» и закона, одновременно выраженную в акте аутоагрессии на закон – в те моменты, когда Красная Шапочка отрекается от наставлений матери. Контакт с инаковым мужским неизбежен, но губителен.

И губителен он не только для отдельной личности, но и для всей «женской стаи», где мы видим образ «матрешки» (бабушка, мать, девочка). Только появление третьего (Охотника) способно восстановить женские фигуры и вернуть им жизнь, но и Охотник будто сразу исчезает, исполнив свою роль. И здесь мы можем предполагать, что женские фигуры, где отец недоступен для создания триады, будут стремиться сохранить диадические отношения, вытесняя третьего.

Американский психоаналитик Бруно Беттельгейм считает, что Волк является метафорой для мужчин, которые представляют сексуальную опасность для девочек. Он также отмечает, что бабушка в сказке может быть символом женщины, которая не защитила себя от мужской агрессии, и этот сценарий может быть скопирован следующими поколениями женских фигур. Сама же Красная Шапочка, находясь в пубертатном возрасте, разрывается между принципом реальности и принципом удовольствия в тот момент, когда Волк предлагает ей осмотреться и идти собирать цветы, тогда как мать ее наставляла идти строго к бабушке, никуда не сворачивая.

Беттельгейм поднимает проблематику эдипального конфликта в жизни девочки, испытывающей желание быть соблазненной отцовской фигурой, роль которой также может быть возложена на Волка. В свою очередь и Волк не может овладеть Красной Шапочкой, не исключив старшие женские фигуры, для чего отправляется первой съесть бабушку девочки. В целом в сказке показано расщепление мужской/отцовской функции: все первобытное, животное, поглощающее возложено на зверя-оборотня, и, наоборот, показан идеализированный образ отца-спасителя, структурирующего и ответственного, способного совладать с первым порывом агрессии (убить Волка), чтобы спасти Красную Шапочку и ее бабушку от разрушительного мужского начала (Беттельгейм, 2019).

Следуя за мыслью Беттельгейма, мы можем предположить, что, видя расщепленный образ фигуры третьего, Красная Шапочка оказывается перед выбором: принять ли амбивалентность мужской фигуры для того, чтобы соединить воедино разрушительную и структурирующую функцию, выводящую ее на новый виток развития? И в этом случае приходится допустить в ее устоявшиеся отношения с женскими фигурами третьего, а также прогоревать выход из диадических отношений и обесценивание материнских догматов.

Красная Шапочка уже в какой-то мере нарушила запрет на инцест, ложась в постель то ли с бабушкой, то ли с отцовской фигурой в виде зверя-оборотня. И здесь мы можем говорить о патологии формирования сексуальной идентичности у девочки.

Таким образом, несмотря на возможное введение фигуры третьего, его роль никогда не сможет быть полностью восполнена до уровня вхождения в триаду и проработки эдипова конфликта в контексте данной истории.

Отображение кейса в терапевтической работе

Зачастую в реальной терапевтической работе пациентки (отметим, что авторы опираются на собственные кейсы, где велась работа с пациентами-женщинами, у которых наблюдался дефицит отцовской функции) могут вспоминать о потерянном/отсутствующем отце как о теплой, принимающей фигуре, будто не замечая негативных и порой ужасающих событий из своего детства. Мужские фигуры (которые могут отражаться в отце, третьем, мужьях, любовниках) – будто те самые «волки», зубов и лап которых не хочется замечать. Не подобную ли фигуру искала и Красная Шапочка? Персонаж Волка нарочито опасен, девочка уже видит его пасть, готовую ее поглотить, но готова поддаться искушению: романтизируя образ через собирание цветов, к которым соблазнил ее Волк, она ложится к нему в постель.

Пациенты, не прошедшие через опыт формирования полноценных триадических отношений, могут нападать на структурирующие аспекты – как в личной жизни, так и в работе с терапевтом. Закон, порядок для таких пациентов представляет чужеродный объект, вызывающий тревогу и желание отыгрывания. То же мы наблюдаем и в кейсе Красной Шапочки, нарушающей единственное обозначенное ей правило – не сворачивать с тропинки и следовать строго до дома бабушки.

Расщепленные мужские фигуры и «тоска по отцу» в виде опасно соблазняющего Волка и идеализированного Охотника отображают расщепление отцовской фигуры (он же третий), что часто отражено в амбивалентном отношении у пациентов к отцу. И подобную амбивалентность они готовы транслировать терапевту: «тоска» по сессиям может быть дополнена атакой на кадр в виде опозданий, отмен, переносов сессий.

В психоаналитической теории обозначено, что в отсутствие реального отца необходимо найти кого-то, кто сможет реализовать роль символического отца – третьего: это условие для развития символизации. При работе с кейсами клиентов мы наблюдаем, насколько затруднительно принятие этого третьего на более поздних этапах развития. Это может осложнять терапевтическую работу, где на терапевта накладываются обе проекции – материнская и отцовская. Безусловно, структурирующую отцовскую функцию выполняет и кадр. Терапевт в данном случае выполняет для пациента роль любого объекта, тем самым открывая переходное пространство и давая возможность проработать в том числе эдипов комплекс.

В заключение отметим, что психоаналитический взгляд подчеркивает важность отцовской функции в нормальном психосексуальном развитии ребенка. Отец играет важнейшую роль в разделении с матерью, формировании гендерной идентичности и регуляции сексуальности ребенка, а также способствует формированию символизации, здоровому психическому развитию индивида. Данная функция может быть исполнена не обязательно биологическим отцом, но альтернативным третьим.

И все же крайне актуальным является качественное прохождение ребенком пути от зачатия и появления на свет к диадическим отношениям с матерью, а в последующем – к отцу через триадические отношения,

способствующие прохождению эдипального конфликта. Так, в диаде младенец впервые учится выстраивать объектные отношения, и здесь матери важно иметь в своем бессознательном и в своей речи отца, тем самым подготавливая переход к триаде. Триада же позволяет ребенку конструировать свои внутренние репрезентации; переход к отцу означает переход от чувственного к духовному, к закону и культуре.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Беттельгейм Б.* О пользе волшебства. Смысл и значение волшебных сказок. М.: Секачев В. Ю., 2019.
2. *Мельников А. Ю.* К вопросу о переводах сказки Шарля Перро «Красная шапочка» в России // *Детские чтения.* 2018. №. 1 (13). С. 285–309.
3. *Перро Ш.* Французский с Шарлем Перро. Кот в сапогах и другие сказки (из сборника «Сказки матушки Гусыни») / Charles Perrault. *Contes de ma Mère l'Oye.* Litres, 2022.
4. *Фрейд З.* Случай Человека-Волка (Из истории одного детского невроза) // *Человек-Волк и Зигмунд Фрейд.* Сборник / Пер. с англ. К.: Port-Royal, 1996. 352 с.
5. *Фромм Э.* Забытый язык. Litres, 2011. С. 240.
6. *Abelin E. L.* (1975) Some further observations and comments on the earliest role of the father. *The International Journal of Psycho-Analysis.* Vol. 56. P. 293.
7. *Abelin E. L.* (1971) The role of father in separation-individuation process. *Separation-individuation.*
8. *Abelin E. L.* (1980) Triangulation, the role of the father and the origins of core gender identity during the rapprochement subphase. *Rapprochement.* P. 151–170.
9. *Benjamin J.* (1990) An outline of intersubjectivity: The development of recognition. *Psychoanalytic psychology.* Vol. 7. P. 33.
10. *Benjamin J.* (1991) Father and daughter: Identification with difference. A contribution to gender heterodoxy.
11. *Blos P.* (1984) Son and father. *Journal of the American Psychoanalytic Association.* Vol. 32. No. 2. P. 301–324.
12. *Blos P.* (1985) Son and father: Before and beyond the Oedipus complex.
13. *Campbell D.* (1995) The role of the father in a pre-suicide state. *The International Journal of Psycho-Analysis.* Vol. 76. No. 2. P. 315.
14. *Casement P.* (1985) *On Learning from the Patient.* London (Tavistock/Routledge).
15. *Cath S. H., Gurwitt A. R., Gunsberg L.* (2013) *Fathers and their families.* Routledge.
16. *Cath S. H., Gurwitt A. R., Ross J. M.* (2013) *Father and child: Developmental and clinical perspectives.* Routledge.
17. *Diamond M. J.* (1998) Fathers with sons: Psychoanalytic perspectives on «good enough» fathering throughout the life cycle. *Gender and Psychoanalysis.* Vol. 3. P. 243–300.
18. *Diamond M. J.* (2007) *My father before me: How fathers and sons influence each other throughout their lives.* WW Norton & Company.

19. *Faimberg H.* (2013) The "as-yet situation" in Winnicott's "Fragment of an analysis": Your father "never did you the honor of"... yet. *The Psychoanalytic Quarterly*. Vol. 82. No. 4. P. 849–875.
20. *Ferenczi S.* (2018) *L'enfant dans l'adulte*. Éditions Payot. P. 152.
21. *Fivaz-Depeursinge E., Corboz-Warnery A.* (1999) The primary triangle. *New York*. P. 224.
22. *Fivaz-Depeursinge E., Lavanchy-Scaiola C., Favez N.* (2010) The young infant's triangular communication in the family: Access to threesome intersubjectivity? Conceptual considerations and case illustrations. *Psychoanalytic Dialogues*. Vol. 20. No. 2. P. 125–140.
23. *Freeman T.* (2008) Psychoanalytic concepts of fatherhood: Patriarchal paradoxes and the presence of an absent authority. *Studies in gender and sexuality*. Vol. 9. No. 2. P. 113–139.
24. *Freud A., Burlingame D.* (2014) Developmental Hazards of Institutionalization. *Romania's Abandoned Children*. P. 124.
25. *Freud S.* (1989) Dostoevsky and parricide. *Russian Literature and Psychoanalysis*. Amsterdam. P. 41–58.
26. *Freud S. et al.* (1991) On Beginning the Treatment (Further Recommendations on the Technique of Psycho-analysis I). Hogarth Press and the Institute of psycho-analysis.
27. *Freud S.* (2014) *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Read Books Ltd.
28. *Freud S.* (2016) Moses and monotheism. Leonardo Paolo Lovari.
29. *Freud S.* (1983) The interpretation of dreams. *Literature and Psychoanalysis*. Columbia University Press. P. 29–33.
30. *Green A.* (2009) *L'aventure négative: Lecture psychanalytique d'Henry James*. Hermann.
31. *Green A.* (2004) Thirdness and psychoanalytic concepts. *The Psychoanalytic Quarterly*. Vol. 73. No. 1. P. 99–135.
32. *Greenspan S. I.* (1982) Three levels of learning: A developmental approach to "awareness" and mind-body relations. *Psychoanalytic Inquiry*. Vol. 1. No. 4. P. 659–694.
33. *Herzog D.* (ed.). (2008) *Brutality and desire*. Palgrave Macmillan.
34. *Lacan J.* (1974) *La tercera. Intervenciones y textos*. Vol. 2. P. 73–108.
35. *Lacan J.* (2005) *Le sinthome*. Paris: Seuil.
36. *Lacan J.* (1966) Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever. *The structuralist controversy: The languages of criticism and the sciences of man*. P. 186–200.
37. *Lévi-Strauss C.* (2015) *Antropologia estrutural*. Editora Cosac-Naify. Vol. 2.
38. *Lichtenberg J. D.* (2008) Fathers and daughters: A discussion. *Psychoanalytic Inquiry*. Vol. 28. No. 1. P. 106–113.
39. *Loewald H. W.* (1979) The waning of the Oedipus complex. *Journal of the American Psychoanalytic Association*. Vol. 27. No. 4. P. 751–775.
40. *Myers H. C.* (2009) Epilogue. In *The Dead Father: A Psychoanalytic Inquiry*, ed. L. Kalinich & S. Taylor. London: Routledge. P. 189–194.
41. *Perelberg R. J.* (2015) *Murdered father, dead father: revisiting the oedipus complex*. Routledge.

42. *Racamier P. C.* (2021) *L'inceste et l'incestuel*. Dunod. P. 192.
43. *Ross J. M.* (1979) *Fathering: A review of some psychoanalytic contributions on paternity*. *The International Journal of Psycho-Analysis*. Vol. 60. P. 317.
44. *Sullivan J.* (1959) *From Breuer to Freud*. *Psychoanalytic Review*. Vol. 46. No. 2. P. 69.
45. *Von Klitzing K. et al.* (1999) *The role of the father in early family interactions*. *Infant. Mental Health Journal: Official Publication of The World Association for Infant Mental Health*. Vol. 20. No. 3. P. 222–237.
46. *Winnicot D. W.* (1969) *Mark dont le moi étranger révèle la folie de la mère. La crainte del'effondrement et autres situations cliniques*. P. 150–157.
47. *Winnicott D. W.* (1960) *Counter-transference. Part III*. *British Journal of Medical Psychology*. P. 17–21.
48. *Winnicott D. W.* (1957) *Mother and child: A primer of first relationships*. P. 210.
49. *Zepf S., Ullrich B., Seel D.* (2016) *Oedipus and the Oedipus complex: A revision*. *The International Journal of Psychoanalysis*. Vol. 97. No. 3. P. 685–707.

Fairy tale which shapes reality: psychoanalytical perspective on the pathology of the father figure and figure of the third through the prism of Little Red Ridinghood story

G. V. Gladkikh, A. B. Utenkova, D. V. Chernoshchekina

Gladkikh Galina V., psychoanalytically-oriented therapist, Master of Psychology.

Utenkova Anna B., psychoanalytically-oriented therapist, Master of Psychology.

Chernoshchekina Diana V., psychoanalytically-oriented therapist, Master of Psychology.

Today psychoanalytic theory emphasizes the importance of the father figure in the normal psychosexual development of the child. The father's function is not limited to biological fatherhood, but includes a wide range of psychological and emotional aspects: the father is the one who separates the child from the mother, which is a necessary step in the development of the baby; represents external world and introduces such notions as distance and difference, which helps the child develop individuality and autonomy. The father is also a model for the child in the formation of identity as well as the development of symbolism. The oedipal conflict is one of the key points in the development of the individual which shows law and order, as well as prohibitions and restrictions. The father function represents by not only the father himself, but also by the function of the third which can modify the dyadic relationship between mother and child. But what if the manifestation of paternal function is insufficient or pathological? How can this affect the development of the child? And can the symbolism of fairy tales and legends increase this negative impact? This article proposes to trace the development of psychoanalytic thought on the father's role and the role of the third, including pathological and compensatory aspects. The authors also study the symbolization of the ambivalence of the werewolf father through the prism of the wolf as the figure of the third in one of the most popular fairytales – Little Red Ridinghood.

Keywords: paternity, triad, dyad, triangulation, father's law, mythology, fairy tale, symbolism, third, oedipal conflict, pre-oedipal period, real father, symbolic father, Little Red Ridinghood.