

18+ Дмитрий Степанов

# *Всматриваясь в бездну*

Очерки по вершинной психологии



**Дмитрий Степанов**  
**Всматриваясь в бездну. Очерки**  
**по вершинной психологии**

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=23792559](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=23792559)*

*ISBN 9785448505447*

**Аннотация**

Книга посвящена изучению психоанализа, структурализма и трансперсональной психологии с позиций вершинной психологии Л. С. Выготского.

# Содержание

Мифопоэтика психоанализа	5
I	5
II	27
III	48
Использованные источники и литература	68
Диалог в тексте и в сновидении	80
Конец ознакомительного фрагмента.	84

# **Всматриваясь в бездну Очерки по вершинной психологии**

**Дмитрий Степанов**

© Дмитрий Степанов, 2017

ISBN 978-5-4485-0544-7

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

# Мифопоэтика психоанализа

## I

В своей вдохновенной «Диалектике мифа» А. Ф. Лосев отмечал, что «если брать реальную науку, т. е. науку, творимую живыми людьми в определенную историческую эпоху, то такая наука решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпая из нее свои исходные интуиции» [36, с. 29]. Пожалуй, ничто так не подтверждает истинность данного высказывания, как «новая наука о структуре психики человека» [10, с. 388] – психоанализ.

Известно, что мифопоэтическая сущность психоанализа иронически признавалась уже К. Г. Юнгом. С разных философских позиций она раскрывалась К. Ясперсом, Л. Витгенштейном, К. Поппером, К. Леви-Строссом. Причем, описывая психоаналитические концепции как миф, исследователи, как правило, не наделяли такое сопоставление никакими негативными оттенками – они лишь констатировали соотношенность психоанализа и мифа. Так, К Поппер утверждал: «Что касается описания Фрейдом Я (Эго), Сверх-Я (Супер Эго) и Оно (Ид), то оно по сути своей не более научно, чем истории Гомера об Олимпе. Рассматриваемые тео-

рии описывают некоторые факты, но делают это в виде мифа.» И при этом тут же замечал, «что такие мифы могут получить дальнейшее развитие и сделаться проверяемыми, что исторически все или почти все научные теории возникли из мифов и что миф может содержать важные предвосхищения научных теорий.» [2]

Отмечая мифопоэтическую природу психоанализа, европейские мыслители в то же время не стремились раскрыть ее так, как они раскрывали сущность архаичных мифов. Описывая структуру мифа об Эдипе, К. Леви-Стросс только подчеркнул, что его толкование данного мифа может быть приложено и к концепции З. Фрейда: «Конечно, проблема, для которой Фрейд избрал „Эдипову“ терминологию, не есть проблема альтернативы между автохтонностью и двуполым производством. Но и его проблема приводит к вопросу: как двое могут породить одного? Почему у нас не один родитель, а мать и еще и отец? Итак, мы можем отнести гипотезу Фрейда заодно с текстом Софокла к числу версий мифа об Эдипе.» [3] Это замечание, по мнению К. Леви-Стросса, вполне объясняет мифопоэтику фрейдизма.

Более поздние критики психоанализа также не обременяли себя попытками исследовать его мифопоэтическую основу и отделялись заявлениями, подобными следующему: «Теоретические построения психоанализа – это миф.» [4]. Понятно, что сам миф в этом контексте представлялся как ложь или заблуждение.

Прежде чем приступить к раскрытию мифопоэтических основ психоанализа, необходимо определиться с тем, что же такое есть миф, и как возможен миф в современных идеологических системах.

Миф можно определить как социально и культурно обусловленное вербальное выражение мифологического мышления. Ритуал – это соответственно социально и культурно обусловленное поведенческое выражение мифологического мышления. В архаических обществах миф и ритуал могут быть как тесно взаимосвязаны, так и не соотносимы друг с другом. Миф может выступать своеобразной интерпретацией ритуала, а ритуал – инсценировать миф. «В рамках ритуала совершается мифологизация внешнего мира, мира поступков, жестов, действий, слов. Происходит взаимопроникновение действительности обыденной и мифологической. Время и события, которые в нарративной форме воспринимались как прошлое, оказываются совмещенными с настоящим. Ритуал в известной степени можно трактовать как мифологию в действии, как мифологию, которая словно бы возрождается, демонстрируя свою способность к повторению.» [50, с. 91] Отношения между мифами и ритуалами, таким образом, могут быть весьма сложными и разнообразными, но все они имеют похожую структуру, так как производятся одним и тем же мифологическим мышлением.

Со времен появления классических работ Л. Леви-Брюля о первобытном мышлении ведутся бесконечные споры

о том, каким же было мифологическое мышление – тождественным мышлению современного человека или качественно отличающимся от него.

В противовес трудам Г. Спенсера, Эд. Тайлора, Дж. Дж. Фрэзера, Фр. Боаса и некоторых других исследователей, усматривавших в развитии мышления лишь количественные изменения, обусловленные увеличением объема опыта архаичного человека, Л. Леви-Брюль заявил о качественном отличии первобытного мышления от логического мышления, присущего его современникам: «Мышление первобытных людей в основе своей мистическое: причина этого – коллективные представления, мистические по существу, составляющие неотъемлемый элемент всякого восприятия первобытного человека... Мистические свойства предметов и существ образуют составную часть имеющегося у первобытного человека представления, которое в любой данный момент являет собой неразложимое целое.» [32, с. 35, 36] Мифологическое мышление, названное Л. Леви-Брюлем «пра-логическим», не восходит к опыту архаичного человека и определяется эмоционально воспринятыми им «мистическими» свойствами окружавших его вещей и явлений. По Л. Леви-Брюлю, «восприятие первобытных людей... не интересуется, подобно нашему, прежде всего теми признаками существ и явлений, которые мы называем объективными. Наиболее важными для них свойствами этих существ и предметов являются таинственные силы послед-

них, их мистические способности.» [32, с. 51]

Концепция Л. Леви-Брюля была легко уязвима и вызвала множество критических отзывов, упрекавших французского антрополога в том, что он попросту оторвал архаичного человека от реальности, поместив его в некую мистическую действительность, непроницаемую для личного и социального опыта, для развивающихся интеллектуальных операций, логического мышления. Тем не менее, его исследования обратили внимание на определенные особенности мифологического мышления, его эмоциональную и ассоциативную (закон «мистической партиципации») сущность.

Критикуя идеи Л. Леви-Брюля, Л. С. Выготский дал собственное объяснение этой специфике первобытного мышления. По его словам, «примитив мыслит не в понятиях, а в комплексах... Этот особый тип связей, характерный для примитивной логики, заключается в том, что один и тот же предмет может соучаствовать в различных комплексах, входить как составная часть в совершенно различные связи... Подобное мышление и подобная логика... основываются на комплексах, комплексы же покоятся на конкретных связях, а этих конкретных связей, конечно, у одного и того же предмета может быть чрезвычайное множество... Все особенности примитивного мышления могут быть сведены в конечном счете к этому основному факту, именно к тому, что вместо понятий такое мышление оперирует комплексами.» [19, с. 105, 106] «Мистические» свойства предметов

и явлений, которыми, по Л. Леви-Брюлю, оперировал человек традиционного общества, были в действительности их комплексными свойствами. Выделяя их, архаичный человек мог ассоциативно соединять самые разные предметы и явления; отсюда и вся причудливость традиционных мифологических систем.

На том, что в основе мифологического мышления лежат допонятийные интеллектуальные операции, настаивала и О. М. Фрейденберг: «Первобытное мышление не знает отвлеченных понятий. Оно основано на мифологических образах... Нерасчлененность мышления порождала такие явления, как тождество разнородных предметов; в языке первобытного человека противоположные явления назывались одним и тем же словом. Мышление носило пространственный, конкретный характер; каждая вещь воспринималась чувственно (в философском смысле), и образ воспроизводил только внешнюю сторону предмета – то, что было видимо и осязаемо. Огромное значение имела слитность субъекта и объекта. Все предметы представлялись тождественными.» [73, с. 24, 25]

И по мнению И. М. Дьяконова мифологическое мышление оперирует эмоциональными образами. В отсутствие абстрактных понятий архаичный человек мог изъясняться только на образном, ассоциативном языке – языке тропов. Поэтому, «миф – событийное высказывание об осмыслении внешнего и внутреннего мира, более эмоциональном, чем

рассудочном. И это такое высказывание, которое делается в условиях, когда обобщение может быть передано только через троп. Мало того – миф еще и высказывание, хотя и основанное на практическом наблюдении за связью феноменов (не всегда правильно оцененной), но излагаемое и передаваемое из уст в уста на основе доверия к авторитетной традиционной интерпретации этих феноменов – иначе говоря, на вере.» [21, с. 34]

Подобные высказывания об эмоциональном, образном и ассоциативном характере мифологического мышления были встречены критикой, основным аргументом которой был вопрос, как пребывающий в плену ложных ассоциативных представлений архаичный человек мог выжить в окружавшей его агрессивной среде. Он мог выжить только потому, считал К. Леви-Стросс, что его мышление было столь же логично и рационально, как и мышление современного человека. «В своей повседневной деятельности человек всегда был вполне логичен,» [12, с. 40] – категорически утверждал Ю. Е. Березкин.

Для К. Леви-Стросса мифология была прежде всего эффективным способом «логического» разрешения фундаментальных противоположностей. Последние в процессе мифологизирования бессознательно подменялись менее резкими бинарными оппозициями, которые в свою очередь сменялись еще менее жесткими противоположностями, пока, наконец, оппозиции не разрешались посредством медиаторных

образов. Так, например, фундаментальная оппозиция жизни и смерти преобразовывалась в противоположность растительного и животного царства, которая подменялась оппозицией травоядных и плотоядных, разрешавшаяся мифологическим образом зооморфного существа, питавшегося падалью. Весь этот «логический» процесс был обусловлен, по Леви-Строссу, врожденными бессознательными ментальными структурами.

Задача исследователя – лишь выявить в мифологических текстах ряд бинарных оппозиций. Формула «бриколажа» и «медиации» была выведена самим К. Леви-Строссом – в ее переменные величины стоило только подставить выявленные пары противоположностей. Целые поколения структуралистов только тем и занимались, что выявляли в многочисленных мифологических системах все мыслимые и немыслимые бинарные оппозиции, причем там, где описание «бриколажа» давалось с большим трудом, приходилось видоизменять и каноническую формулу Леви-Стросса.

И все же блестящая «игра в бисер», продемонстрированная К. Леви-Строссом в его «Мифологических», осталась непревзойденной в своем роде.

Не вызывает никаких сомнений тот факт, что мифологическое мышление архаичного человека являлось образным аффективно-ассоциативным мышлением. Не верно думать, что ложные ассоциативные связи, которые не сложно обнаружить в любом мифологическом комплексе, характеризуют

собой все ассоциативное мышление. Последнее может быть и плодотворным, и прагматичным.

Именно аффективно-ассоциативное мышление было необходимым условием выживания первобытного человека. Чувственное аффективное восприятие не только выполняло важные коммуникативные функции, на которых основывались социальные связи в общине архаичных людей, но и ограждало последних от опасных для их жизни явлений и существ.

Деятельность первобытных охотников и собирателей, порождавшая негативные последствия, ассоциативно связывалась с этими последствиями, и в дальнейшем своем опыте архаичные люди избегали ее. И, напротив, конкретная деятельность человека традиционного общества, приводившая к позитивным результатам, ассоциативно связывалась с ними и далее продолжала практиковаться первобытным человеком.

То, что свою позитивную или негативную деятельность архаический человек связывал с ее результатами не логически, осознавая причинно-следственную связь, но ассоциативно, свидетельствует тот простой факт, что он не мог объяснить эту связь логически. Он интерпретировал ее с помощью традиционных формул и этиологических мифов.

Со стороны современного европейского наблюдателя такая деятельность архаичного человека могла показаться логической. Но стоило ему только спросить аборигена о при-

чинно-следственных связях, лежавших в основе этой практики, и он мог услышать ответ, подобный тому, какой дал К. Расмуссену мудрый эскимосский шаман Ауа: «Так оно есть и так должно быть. И все наши обычаи ведут свое начало от жизни и входят в жизнь; мы ничего не объясняем, ничего не думаем, но в том, что я показал тебе, заключены все наши ответы: Мы боимся! Мы боимся непогоды, с которой должны бороться, вырывая пищу от земли и от моря. Мы боимся нужды и голода в холодных снежных хижинах. Мы боимся болезни, которую ежедневно видим около себя. Не смерти боимся, но страданий. Мы боимся мертвых людей и душ зверей, убитых на лове. Мы боимся духов земли и воздуха. Вот почему предки наши вооружались всеми старыми житейскими правилами, выработанными опытом и мудростью поколений. Мы не знаем как, не догадываемся почему, но следуем этим правилам, чтобы нам надо было жить спокойно. И мы столь несведущи, не смотря на всех наших заклинателей, что боимся всего, чего не знаем. Боимся того, что видим вокруг себя, и боимся того, о чем говорят предания и сказания. Поэтому мы держимся своих обычаев и соблюдаем наши табу.» [53, с. 82- 83]

Тот факт, что аффективно-ассоциативная связь между деятельностью архаичного человека и ее следствием не могла быть осмыслена им логически, в полной мере раскрывается в тех ситуациях, когда результат определенной деятельности связывался архаичным человеком не с ней самой, а со слу-

чайным действием или явлением, непосредственно предшествовавшим этому результату.

В свое время Л. Леви-Брюль отмечал, что первобытного человека не интересовали объективные свойства предметов или явлений. Он всецело был сосредоточен на таинственных мистических их свойствах. В действительности в фокусе внимания архаичного человека всегда были эмоционально значимые для него признаки и свойства вещей и явлений, которые он открывал для себя в процессе своей деятельности. Эти признаки могут быть малозначимы для нас, но для человека традиционного общества они были доминантными.

Таких субъективно значимых свойств у предметов и явлений могло быть действительно довольно много. Выделяя их в процессе своей деятельности, архаичный человек мог ассоциативно связывать самые различные вещи, что нашло свое отражение и в его языке. Так, на языке австралийских аборигенов аранта один и тот же звукокомплекс обозначает ухо, чрево, пуповину, песчаный холм; другой звукокомплекс – волосы на голове, водоем на горе, яблоковидные плоды, мышцы на ногах и руках. [46, с. 110, 111]

Более того, причиной ассоциативного сближения самых разнородных предметов и явлений могли стать не только субъективно значимые их признаки, но и само аффективное отношение к ним архаичного человека. Вещи могли ассоциироваться только потому, что вызывали один и тот же аффект. По сообщению Х. М. Аргедаса, индейцы кечуа обо-

значают одним словом «эль лайк'а» колдуна и редкий плод: «Индийские дети играют черными плодами дерева, растущего в горах. Но иногда среди тысяч черных попадает плод с красными и желтыми прожилками. Это и есть лайк'а. Ему придаются магические свойства: он непобедим и стоит сотни обычных. Контраст между черными и красными плодами кажется загадочным... Всегда черный плод, но вот встретился красный с желтыми пятнами... Его хранят и оберегают с суеверным страхом, достают лишь в исключительных случаях... Это – эль лайк'а – колдун, воплощение дьявола... Лайк'а, таким образом, представляет из себя колдуна, способного причинить порчу, сглазить. Правда, иногда он помогает лечить страшные болезни...» [7, с. 166, 168]

Понимание аффективно-ассоциативных связей, проводившихся архаичным человеком между феноменами окружающего его мира, раскрывает и суть типичных семантических связей, выявленных структуралистами во всевозможных мифологических текстах. По мнению последователей К. Леви-Стросса, эти семантические связи объясняются тем, что «объединение различных бинарных оппозиций в дуалистические системы устанавливает известную эквивалентность между семантическими парами, объединяя, например, в одну группу женское, левое и луну, а в другую мужское, правое и солнце, так что отношение мужского и женского может быть при известных условиях передано через отношение правого и левого или солнца и луны, т. е. уже на другом

уровне или в ином коде, скажем в «астральном» вместо «социального». » [42, с. 233]

В действительности, суть мифологического мышления заключается не в создании эквивалентных друг другу логических пар противоположностей, а именно в провидении аффективно-ассоциативных связей между теми феноменами, которые семиотик принимает за соответствующие элементы бинарных оппозиций. Философская задача, поставленная перед архаичным человеком К. Леви-Строссом, абсолютно невыполнима для первобытного охотника и собирателя. Последний не создавал логически безупречных бинарных оппозиций, он лишь чувственно воспринимал мир, исходя из этого опыта классифицировал предметы и явления и проводил между ними ассоциативные связи, структурировавшие его представления об окружающем мире.

Удивительно, как слеп был *Ludi magister* К. Леви-Стросс, проживший столько времени среди южноамериканских аборигенов, к их аффективно-ассоциативному мышлению. Вероятно, причиной тому был интеллектуальный субъективизм (или «эгоцентризм», как сказал бы Ж. Пиаже) французского антрополога. Интересно, что это непонимание могло стоить К. Леви-Строссу жизни. Речь идет об эпизоде, произошедшем с пребывавшим среди индейцев Леви-Строссом «во время его безобидных опытов с шарами, наполненными горячим воздухом. Совершенно неожиданно даже для него, прекрасно знакомого с мифами того племени, в котором он

находился, его действия были истолкованы как опасные для жизни только потому, что увеличение предмета в размерах напоминало индейцам характер действия одного из ядов, с которым отождествлялась „злая сила“. Возникшая ситуация была оценена Леви-Стросом как представляющая опасность для жизни, и только с громадным трудом он смог погасить агрессию индейцев.» [51, с. 38 – 39]

Остается открытым вопрос о происхождении элементарных оппозиций. Одни считают, что «бинарность физиологически обусловлена» [21, с. 58]. Другие полагают, что она определяется культурой, и сводят, например, происхождение бинарных оппозиций к некой доминантной паре противоположностей (свой – чужой, мужской – женский, правый – левый). [5; 23; 30; 61; 77]

На мой взгляд, происхождение бинарных оппозиций целиком и полностью обусловлено аффективным восприятием архаичного человека. Все многообразие феноменов окружавшего его мира он чувственно классифицировал на позитивные и негативные для него предметы и явления. При этом феномены, воспринимавшиеся архаичным человеком позитивно, он ассоциировал между собой. Соответственно он проводил ассоциативную связь и между негативными явлениями. Так, согласно исследованиям Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова в славянских мифологических системах позитивно маркировались верхний, правый, мужской, старший, близкий, свой, светлый, сухой, видимый, белый

или красный день, весна, небо (в отношении к земле), земля (в отношении к преисподней), огонь (в отношении к влаге), дом, восток (по отношению к западу), юг (по отношению к северу), солнце; а негативно – нижний, левый, женский, младший, далекий, чужой, темный, влажный, невидимый, черный, ночь, земля (в отношении к небу), преисподняя, влага (по отношению к огню), лес, запад, север, луна. [26]

Семантические связи, соединяющие между собой позитивно или негативно маркированные представления архаичного человека об окружающем его мире, являлись достаточно гибкими и варьировались в самых различных контекстах. Обусловлено это было тем, что в основе этих семантических связей лежали не жесткие врожденные ментальные структуры, а культурно обусловленное ассоциативное мышление. По справедливому замечанию Р. М. Фрумкиной, «как феномен ассоциативная связь определена именно культурой во всем ее многообразии – всеми знаниями, опытом, в том числе – чувственным опытом, но при этом таким опытом, в котором мы не отдаем себе отчета.» [76, с. 192]

Чувственный опыт архаичного человека кодировался им прежде всего в языке, а затем и во всевозможных культурных контекстах (в мифах, ритуалах, искусстве и т. д.). Впоследствии язык и данные контексты организовывали чувственный опыт следующих поколений, бессознательно направляя их ассоциативное мышление уже вполне определенными путями. Отсюда преемственность в архаическом об-

честве не только канонических мифологических текстов, но и самого мифологического мышления, оперировавшего типичными коллективными ассоциациями.

Подобная преемственность характерна для архаичных обществ. Но как возможно мифопоэтическое мышление в современных контекстах?

Выдающийся исследователь детской психологии Ж. Пиаже предполагал в свое время, что «настанет день, когда мысль ребенка по отношению к мысли нормального цивилизованного взрослого будет помещена в ту же плоскость, в какой находится „примитивное мышление“, охарактеризованное Леви-Брюлем, или аутистическая и символическая мысль, описанная Фрейдом и его учениками, или „болезненное сознание“ (если только это понятие, введенное Ш. Блонделем, не сольется в один прекрасный день с предыдущим понятием)». [47, с. 390]

Сопоставление первобытного и детского мышления с патологическим мышлением больных шизофренией, конечно, глубоко ошибочно. И первобытное, и детское мышление направлены на освоение и овладение реальностью, а не на бегство от нее.

Детское и первобытное мышление действительно могут быть соотнесены друг с другом. То, что их объединяет, это наглядно-действенный и аффективно-ассоциативный характер обоих видов мышления.

Ж. Пиаже обратил внимание на синкретизм детского

мышления: «Подобно сновидению, он „сгущает“ в одно целое элементы, объективно разнородные. Подобно сновидению, он „перемещает“, в силу ассоциации идей, чисто внешних сходств или каламбурных ассонансов (*habit, habitude*), черты, которые должны были бы, казалось, применяться к одному определенному предмету. Но в то же время это сгущение и это перемещение не столь нелепы, как во сне (и не так проникнуты чувственным тоном) или в аутистическом воображении, – они близки даже к логическому сравнению.» [47, с. 127]

Причину подобного синкретизма Ж. Пиаже видел в «эгоцентризме» ребенка. Анализируя исследования Пиаже, Л. С. Выготский отмечал, что «синкретически мыслит ребенок там, где он не способен еще мыслить связно и логично. Когда ребенка спрашивают, почему Солнце не падает, то он, разумеется, дает синкретический ответ... Но если спросить ребенка относительно вещей, доступных его опыту, доступных его практической проверке, а круг этих вещей находится в зависимости от воспитания, то естественно трудно было бы ожидать от ребенка синкретического ответа.» [18, с. 69, 70]

Изучая процесс образования понятий у ребенка, Л. С. Выготский выделил несколько стадий развития детского мышления. Первая стадия – аффективная. «Предметы сближаются в один ряд и подводятся под общее значение не в силу общих, присущих им и выделенных ребенком признаков, но в силу родства, устанавливаемого между ними во впечат-

лении ребенка.» [18, с. 128]

Следующая стадия в развитии детского мышления была названа Выготским комплексным мышлением. «Это значит, что обобщения, создаваемые с помощью этого способа мышления, представляют по своему строению комплексы отдельных конкретных предметов, или вещей, объединенных уже не на основании только субъективных связей, устанавливаемых во впечатлении ребенка, но на основе объективных связей, действительно существующих между этими предметами.» [18, с. 129]

Исследователь отличал несколько видов комплексного мышления – ассоциативный, коллекционный, цепной, диффузный, псевдопонятийный.

Выготский понимал всю схематичность своей модели развития детского мышления, когда отмечал, что «экспериментально вызванный процесс образования понятий никогда не отображает в зеркальной форме реального генетического процесса развития, как он имеет место в действительности» [18, с. 144], в реальности «различные генетические формы сосуществуют» [18, с. 164]. Ребенок, который мыслит комплексно, может делать и аффективные суждения. Взрослый, мыслящий в понятиях, может рассуждать в обыденной жизни и комплексно.

Для всех видов комплексного мышления характерно ассоциативное соединение элементов в комплексы по различным их признакам и свойствам. Недооценка аффективного

начала комплексного мышления обусловлена формальным характером эксперимента Выготского-Сахарова, послужившего материалом для теоретических построений Выготского. Последний, впрочем, всегда отдавал себе отчет в том, что «во всякой идее содержится в переработанном виде аффективное отношение человека к действительности, представленной в этой идее» [18, с. 17].

Аффективно-ассоциативный характер мышления ребенка в полной мере раскрывается в ответах детей на вопросы исследователей (например, представителей школы Пиаже) об окружающем их мире. Если вопрос касался непосредственного опыта ребенка, последний давал ассоциативный ответ, представлявший этот опыт, и его ответ казался экспериментаторам вполне понятным и логичным.

Если же вопрос психологов касался предметов или явлений, недоступных для непосредственного опыта ребенка, тот отвечал ассоциацией, которую он связывал с данным предметом или явлением. «Например, девочка 5 лет, сидевшая вечером на подоконнике, в то время как мать пекла коржики, спросила: „Откуда берутся звезды?“ Мать, занятая своим делом, не нашла сразу ответа на этот трудный вопрос. Тогда ребенок сказал: „Я знаю, как это делается. Их делают из лишней луны.“ По-видимому, девочка видела, как мать вырезала из теста большой коржик, а из остатков делала маленькие. Это и послужило ребенку основанием для „теории“ происхождения звезд.» [22, с. 203]

Напомним, что подобным же образом архаичный человек ассоциативно связывал доступный ему опыт с явлениями, которые он не в состоянии был понять. Отсюда содержание многочисленных этиологических мифов, в которых духи и божества создают космос и человека так, как сам человек, например, создает из глины предметы обыденной и ритуальной жизни. Согласно мифологическим представлениям африканских догонов, «вначале бог Амма, трудясь как гончар, создал солнце, луну и звезды. Затем из комка горшечной глины, который он бросил в пространство, возникла земля... Людей, первую пару – мужчину и женщину – Амма вылепил из глины. Сын бога Номмо нарисовал две души – мужскую и женскую, и вылепленные Аммой существа вобрали в себя эти души...» [27, с. 135]

О том, как аффективно-ассоциативные представления ребенка могут определять его мировидение, свидетельствует следующий эксперимент. «Одним детям старшего дошкольного возраста для рассматривания дается репродукция пейзажа и говорится, например: «В этом лесу живет добрая волшебница, фея» (Снегурочка, если пейзаж зимний), другим – «В этом лесу живет злой колдун» (Баба Яга или Кощей Бессмертный). После этого ребятам предлагается составить рассказ по картинке... Один и тот же лес оказывается то «красивым и светлым», населенным добрыми животными, то становится «густым, страшным» – с ядовитыми змеями, черными воронами, филинами, злыми волками, в зависимости от то-

го, кто поселился в нем... «Если в лесу живет добрая фея». Света Д.: «Лес очень нравится. Здесь березы красивые, пышные, все зеленые. Лес кажется добрым, светло здесь. Птички поют, как им хорошо жить.» «Если в лесу живет злой колдун». Саша К.: «Лес злой, страшный. Колдун живет вот здесь, в темном месте (показывает), потому что злой. Тут живут, наверное, злые волки, медведи, а зайцы не живут, они трусливые боятся здесь». » [13, с. 42, 43]

С развитием понятийного мышления подобное аффективно-ассоциативное мышление не исчезает. Оно становится лишь субдоминантным (правополушарным) мышлением, подчиненным по отношению к доминантному (левополушарному) логическому мышлению. Что не мешает ему проявляться в полной мере в сновидении, свободном фантазировании, поэтическом творчестве, комплиментарной и инвективной речи.

Всякий раз, когда контроль логического мышления ослабевает – например, в силу усталости, опьянения или дремотного состояния, – его место занимает аффективно-ассоциативное мышление. Логические противоречия исчезают, ассоциативные связи делают понятным сложный и конфликтный окружающий мир, кажущийся теперь простым и гармоничным. «Бывало, – отмечал Альбер Камю, – когда гулянье у кого-нибудь затягивалось далеко за полночь, когда под воздействием алкоголя, танцев, всеобщего необычайного возбуждения по телу начинала быстро разливаться приятная ис-

тома, мне вдруг мерещилось, на пределе усталости, что я наконец постиг, на какую-то секунду, тайну жизни и смогу однажды ее высказать. Но усталость улетучивалась, а вместе с ней и тайна.» [29, с. 178]

Актуализируются аффективно-ассоциативные связи и в научном концептуировании – там, где по тем или иным причинам невозможно объективно исследовать изучаемый предмет. Тогда под видом логических операций, как правило, бессознательно проводятся типичные коллективные ассоциативные связи, которые не раскрывают сущности предмета, а создают представление о нем. Научные концепции в этом случае создаются так же, как и архаические мифологические системы. Одной из таких мифопоэтических концепций и является психоанализ.

## II

«Мы владеем истиной», – заявлял Зигмунд Фрейд. (Цит. по [75, с. 97]). «Words, words, words.»

Никто не отрицает значимости идей Фрейда для развития наук о человеке. «Во введении в научный оборот различных гипотез, моделей и понятий, охватывающих огромную неизведанную область неосознаваемой психической жизни, и состоит заслуга Фрейда.» [92, с. 371] Пусть эти гипотезы были далеко небезупречны, весьма субъективны, полны противоречий и мифопоэтических ассоциаций, и тем не менее именно Фрейд обратил внимание научного сообщества на психологию бессознательного.

По признанию самого Фрейда, психоанализ был начат им как психотерапия, но ценен он стал не своими клиническими достижениями, а той «истиной» о человеке, которая в нем содержится. Это высказывание, по всей видимости, было обусловлено тем, «что у самого Фрейда многие случаи психоаналитического лечения оказались незавершенными... Фрейд не считал психоаналитическое лечение всемогущим, пригодным на все случаи жизни. Напротив... он видел определенные ограничения психоанализа как медицинского средства лечения больных. Не случайно Фрейд подчеркивал, что ценность психоанализа следует рассматривать не столько с точки зрения его эффективности в медицинской прак-

тике, сколько в плане понимания его значимости как концептуального средства исследования бессознательного психического.» [34, с. 196]

Фрейд, таким образом, рассматривал психоанализ как попытку философски интерпретировать свои клинические наблюдения. Подобное отношение к «глубинной психологии» было свойственно и К. Г. Юнгу, утверждавшему, что «мы, психотерапевты, действительно должны быть философами или философствующими врачами. Более того, мы фактически являемся ими, иной раз сами того не сознавая... Можно назвать это *religio in statu nascendi*, поскольку в великом многообразии изначальной жизненности еще нет тех меток, которые позволяют провести четкую грань между религией и философией.» [86, с. 48]

Это религиозно-философское, а точнее мифопоэтическое концептуирование психоаналитиков вызвало в свое время шквал критических работ, посвященных различным теоретическим аспектам психоанализа. Бесконечные споры о научном статусе психоанализа продолжаются до сих пор. (См., например, [54]).

Между тем все эти споры разрешаются довольно просто. Психоаналитики обратили внимание на объективно существующие психические явления, которые они интерпретировали философски, субъективно.

Еще Фридрих Ницше, большой Мастер по части аффективно-ассоциативного восприятия абстрактных идей и по-

следующего их выражения в эмоционально значимых образах, по-своему отмечал субъективную сущность философских суждений: «После довольно долгих наблюдений над философами и чтения их творений между строк я говорю себе, что большую часть сознательного мышления нужно еще отнести к деятельности инстинкта, и даже в случае философского мышления... большею частью сознательного мышления философа тайно руководят его инстинкты, направляющие это мышление определенными путями.» [44, с. 242 – 243]

Субъективное толкование определенных явлений действительно довольно часто обусловлено не логическим ходом мышления, но аффективно-ассоциативными процессами. В рамках психоанализа изначально не были выработаны экспериментальные методы изучения бессознательного, позволившие бы объективно исследовать данный феномен. (Такие методы появлялись в совершенно иных психологических традициях – например, в школе Д. Н. Узнадзе.) Учение Фрейда и его последователей целиком и полностью определялось опытом субъективного толкования клинических данных. Согласно трогательно-наивному признанию одного из восторженных последователей Фрейда А. И. Белкина: «Специфика трудов Фрейда – это не научная логика, а скорее неведомый до сих пор стиль мышления, дающий обильные всходы.» [10, с. 395] Отсюда не удивительно, что психоаналитическая мысль направлялась определенными мифо-

поэтическими путями, проследить которые не составит особого труда.

Многие оригинальные идеи З. Фрейда (например, мысль о связи характера с анальной эротикой) имеют слишком очевидный ассоциативный характер и потому малоинтересны. Далее будут рассмотрены те представления психоаналитиков, которые были порождены типичными коллективными ассоциациями, лежащими также в основе архаических мифологических систем.

«Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа,» – подчеркивал Фрейд. [71, с. 841] Отсутствие четкого понимания, что же такое есть сознание и бессознательное, и, как следствие, отказ от объективного исследования данных феноменов, привели Фрейда к неизбежному субъективному их толкованию. Разделив психическое на сознательное и бессознательное, он не объяснил их суть, а описал их посредством бессознательного ассоциирования с рядом других бинарных оппозиций. Соотношения между элементами этих пар противоположностей могут быть выражены следующим образом:

сознание – бессознательное

верх – низ

культура – природа

свой – чужой

профанный – сакральный

мужской – женский

жизнь – смерть

правый – левый

порядок – хаос

поведение – антиповедение

свет – тьма

добро – зло

видимый – невидимый

внешний – внутренний

Элементы правой колонки ассоциировались между собой и противопоставлялись элементам левой колонки, также ассоциативно связанным между собой. Эти связи в различных психоаналитических системах могли быть весьма устойчивыми и полными или, напротив, зыбкими и фрагментарными. Как бы то ни было, именно аффективно-ассоциативные связи между указанными бинарными оппозициями формировали представления психоаналитиков о сознании и бессознательном.

Известно, что архаичный человек представлял окружающий его мир через систему ассоциаций, связанных с оппозициями свой – чужой, верхний – нижний, жизнь – смерть и т. д. Космос в его представлении состоял, как правило, из верхнего, среднего и нижнего миров, ценностная значимость которых проявлялась в тех божествах, хтонических существах и духах, которые населяли соответствующие миры: «покойники, души предков, демоны, злые божества

(включая самого повелителя нижнего мира) – внизу; люди, животные – посередине; птицы, ангелы, высшие божества (включая главного бога), мифологизированные светила – вверху.» [63, с. 257]

Так, эвенки представляли себе верхний мир (угу буга) населенным могущественными верховными духами, хозяевами явлений и стихий природы, тайги, животных и людей. Им поклонялись, от них ожидали помощи. «Прочие жители верхнего мира также признавались за благожелательные существа, но, по сравнению с верховными духами, меньшей силы. Поэтому им не оказывалось со стороны эвенков какого-либо почитания. Их называли просто существами верхнего мира, небесными людьми, небожителями.» [6, с. 11]

В нижнем мире обитали умершие сородичи, духи болезней и смерти, хозяева нижнего мира. «Нижний мир – это мир мертвых, буни (от бу – ми – умереть). Жители нижнего мира – существа без дыхания, без биения сердца, без горячей крови... В этом смысле их субстанция отлична во всем от живых людей, более того – она во всем им противоположна.» [6, с. 16]

В других архаических космологических системах верхний мир могли населять души умерших, но это были праведные души. Преступившие нормы традиционной морали люди после смерти отправлялись в нижний мир. Так, айны представляли себе «низ вселенной» как область, где обитали души плохих людей и злые духи, потерпевшие поражение

в борьбе с добрыми духами. Они подвергались там всевозможным наказаниям и претерпевали невыносимые мучения. [58] Подобные космологические представления характерны и для развитых мифологических систем (греческой, иудейской и др.)

С верхним миром, таким образом, архаичный человек ассоциировал позитивно маркированные явления, с нижним – негативно. Через подобное ценностное соотношение верха – низа интерпретировали сознание – бессознательное Фрейд и его последователи.

В свое время Фрейд отказался от деления психики на верхнее и нижнее сознание, «так как оно подчеркивает, по-видимому, именно тождество психического и сознательного», [68, с. 320] и разделил психическое на сознательное, предсознательное и бессознательное. Этот факт, впрочем, не помешал некоторым исследователям отождествить «бессознательное» Фрейда с «нижним сознанием» или «низшим психизмом». [59, с. 111]

Предсознательное – это область скрытых психических содержаний, которые могут быть осознанны. Бессознательное – область вытесненных психических содержаний, а раз «теория психоневрозов утверждает с полной категоричностью, что сексуальные желания из периода детства могут претерпевать в ходе развития процесс вытеснения», [68, с. 315] то отсюда очевидно сведение бессознательного к сексуальному.

Позднее Фрейд отказался от трактовки бессознательно-го как области только вытесненных сексуальных желаний, но и в его более поздних высказываниях связь бессознательного с сексуальным выражена вполне определенно. Как точно отметил Л. С. Выготский, именно учение о сексуальном «составляет нерв, душу, центр всей системы. Можно ли принять систему без ее центра? Ведь фрейдизм без учения о сексуальной природе бессознательного – все равно что христианство без Христа или буддизм с Аллахом.» [17, с. 329]

Согласно поздним представлениям З. Фрейда, психическое составляют три сферы – Я, Сверх – Я и Оно. Я представляет собой поверхностный слой психики, обладающий функцией посредника между Оно и внешним миром. Сверх – Я – это своего рода vox Dei, структура психики, выступающая в роли родительского авторитета, совести. Оно – темная непознанная часть психического, содержащая в себе необузданные страсти и влечения, в которых находят свое психическое выражение инстинктивные потребности человека.

Для лучшего понимания структуры этих трех психических сфер Фрейд дал их графическое изображение (см. рис.). Это изображение в общих чертах подобно тем небезызвестным ритуальным изображениям, в которых нашли отражение космологические представления архаичного человека.

Фрейд моделировал психический мир таким же образом,

каким архаичный человек представлял свой космос.

Верхнему миру архаических космологий соответствует Сверх – Я Фрейда. Так же как верхний мир ассоциативно связывался архаичным человеком с могущественными духами, божествами и предками, установившими нерушимые нормы общественной жизни и, в частности, правила традиционной морали, Сверх – Я ассоциировалось Фрейдом с нравственными императивами и родительским авторитетом.

Среднему миру традиционных космологий соответствует Я Фрейда, сфера «человеческого, слишком человеческого».

Наконец, нижнему миру соответствует Оно Фрейда. Последний сравнивал Оно с хаосом, в котором пребывают «какие-то „ночные чудовища“, которые при свете дневного сознания скрываются и не видны, а ночью сознание, будь то сон или безумие, заболевание, – с „ночью сознания“ они выходят на поверхность». [40, с. 366] Это метафорическое описание «бессознательного, в котором ведь в зародыше заключено все зло человеческой души», [69, с. 777] вполне соответствует архаическим представлениям о нижнем мире, но им не исчерпываются ассоциации Фрейда относительно бессознательного.

Дело в том, что прежде всего Фрейд ассоциативно связывал бессознательное с телесным низом. Именно отсюда весь «пансексуализм» классического фрейдизма. Фрейд объяснял бессознательное через «низовое», сексуальное не мета-

форически, а буквально – «главную массу, так сказать, основной фонд бессознательного, составляют инфантильные влечения сексуального характера». [16, с. 122]

Уже Э. Гартман связывал бессознательное не только с «низовыми» потребностями человека, с инстинктивными формами поведения, но и с сакральной сферой: «Бессознательное в инстинкте дает всякому существу то, что ему нужно для самосохранения и для чего недостаточно его сознательного мышления... Бессознательное своими вдохновениями в больших и малых размерах способствует сознательному процессу мышления и в мистике ведет людей к предчувствию высших, сверхъестественных единств... Дело Бессознательного есть, так сказать, дар богов.» [20, с. 283, 284, 286]

Подобная ассоциативная связь между бессознательным, низовым и сакральным характерна и для аналитической психологии К. Г. Юнга. Последний так же, как и Фрейд, разделял психическое на сознательное и бессознательное: «Все психологическое имеет один низший и один высший смысл, как то гласит глубокомысленное положение древней мистики: небо вверху, небо внизу; эфир вверху, эфир внизу; все это вверху, все это внизу; прими все и будь счастлив.» [82, с. 68]

Но Юнг понимал бессознательное гораздо шире, чем Фрейд и его верные апостолы. Он отличал личностное бессознательное, состоящее из комплексов, и коллективное

бессознательное, включавшее в себя архетипы. По словам К. Г. Юнга, «архетипы суть бессознательные образы самих инстинктов. Другими словами, они являются образцами инстинктивного поведения.» [85, с. 73]

Соотнеся таким образом архетипы с природным, наследственным, инстинктивным, Юнг вместе с тем связывал их с сакральным: «Архетип является также психической предпосылкой религиозных воззрений, он обуславливает антропоморфность образов Бога... Ему свойственны парапсихологические характеристики... Случаи телепатии, ясновидения и им подобные необъяснимые феномены особенно часто наблюдаются в архетипических ситуациях.» [87, 93]

А. Адлер ассоциативно связывал бессознательное с «низовой» социальностью. Он полагал, что невозможность самореализации человека вследствие физических недостатков или социального положения приводит к развитию в бессознательном комплекса неполноценности. Эта «неполноценность лежит в основе человеческих стремлений и успехов. С другой стороны, ощущение неполноценности – причина многих проблем и плохой адаптации в обществе.» [4, с.185]

Комплекс неполноценности может привести человека к полному поражению в его стремлении к превосходству (совершенству) или, напротив, подтолкнуть его к бурной компенсаторной деятельности, результатом которой станут выдающиеся достижения человека в той или иной области приложения его сил.

Несколько иначе осмыслена ассоциативная связь между бессознательным и «низовой» социальностью в работах М. М. Бахтина. Последний был убежден, что “бессознательное Фрейда можно назвать в отличие от обычного «официального» сознания – «неофициальным сознанием».” [16, с. 163] Это «неофициальное сознание», по мнению Бахтина, отражает вполне определенные «неофициальные», «низовые» стороны жизнедеятельности человека.

Архаичный человек связывал «низовую» социальность с представлением о сакральном. Так, например, в различных мифо-ритуальных традициях раб представлял как бесправное существо, причастное в то же время сакральной сфере. «Раб представлялся не существующим в жизни; он не имел сущности, а потому и имени; был ничто; в классовом обществе он не обладал никакими правами, лишен был собственности, приравнивался к земле, к животным и вещи: римского раба, как и собаку, хтоническое животное, держали на цепи (= узник, смерть), ночью же его запирали в хлев или в подземные тюрьмы, *ergastula*. Раб – смерть; поэтому в Риме каждый приговоренный к смерти, зачисляется в рабы, и только одних рабов можно было предавать смерти... Однако этот же раб, победив в поединке, становился царем; так беглый раб боролся на жизнь и смерть со жрецом Дианы Арицийской и делался царем роцц и возлюбленным Дианы до нового поединка с новым рабом.» [72, с. 85]

Героем архаических мифов нередко выступает бесправ-

ный, всеми гонимый «низкий» персонаж, который, пройдя через ряд испытаний, приобщается верховной власти или сверхъестественным силам. «Герой тайского мифа – прокаженный. Он мочится у яблони и его выделения вместе с соками поднимаются вверх по дереву. Дочь царя съедает созревший на яблоне плод, беременеет и рождает мальчика. Через год царь созывает всех мужчин государства, среди которых ребенок должен опознать своего отца. Каждый из претендентов пытается приманить мальчика сладостями и фруктами, но тот ест варенный рис из рук прокаженного. Царь бросает дочь, мальчика и его отца в реку. Они спасаются, прокаженный превращается в красивого юношу.» [12, с. 51]

Это превращение «низкого» героя обусловлено тем, что он изначально причастен сакральному. В представлении архаичного человека «низкий» мифологический персонаж – не простой смертный, а «избранник духов», приобщенный их сверхъестественному могуществу.

Мифы североамериканских индейцев «описывают одну и ту же мифологическую ситуацию: герой (младший член семьи) не принимает участия со всеми в коллективных инициационных обрядах. Он – апатичен, спит в очажной золе, его ложе постоянно мокро. Все сородичи издеваются над ним. Герой же тайно тренируется по ночам и во время этих тренировок встречает однажды волшебного покровителя (гагару), который с тех пор начинает покровительствовать герою. Не смотря на продолжающиеся постоянные издевательства,

герой оказывается первым в охоте, на состязании с другими племенами, в борьбе против стихий (звери, деревья, горы). Все эти победы не меняют поведения героя; он по-прежнему апатичен и кажется нечистоплотным. Все снова издеваются над ним. Однажды к побережью пристает лодка и люди, сидящие в ней забирают героя с собой. Они оказываются сверхъестественными существами и увозят героя под землю, где ему предстоит на смену старцу (дед или дядя героя) держать весь мир на шесте.» [56, с. 150]

Мифологическая традиция, связывающая «низовую» социальность с сакральным, была продолжена в волшебной сказке. Наряду с эпическим героем персонажем волшебной сказки часто является «низкий», «не подающий надежд» младший сын, сирота, дурак или плут. «Он занимает низкое социальное положение, плохо одет, презираем окружающими, на вид ленив и простоват, но неожиданно совершает героические подвиги либо получает поддержку волшебных сил и достигает сказочной цели.» [41, с. 179 – 180]

Иначе была выражена ассоциативная связь между «низовой» социальностью и сакральным в традиции религиозного аскетизма. Отсутствие имущества, нищета, бродяжничество, многочисленные лишения и всевозможные испытания являлись признаками отречения аскета от мира людей и его приобщения сакральному. В «Законах Ману» путь освобождения аскета описывается следующим образом:

«Выйдя из дому, молчальник, очищенье накопивший,

Пусть бродяжит, равнодушен к подвернувшимся уладам.  
Пусть один стремится к цели, внятной только одиночке:  
<Никого> такой не бросит, <никому> его не бросить.

Очага лишен и кровя, пусть идет в село за пищей  
Без забот и колебаний, к Бытию (т. е. к Брахману – Д. С.)

прикован мыслью.

Миска <сбора подаяний>, <ночью – сон в> корнях древесных,

Одеяние из лыка и <скитанья> в одиночку,

Ровный дух в любых <условьях> – вот приметы избавленья.»

(Цит. по [79, с. 441]).

Архаичный человек объяснял непознаваемое сакральное через систему ассоциаций, связывавших его с мраком, ночью, скрытым и невидимым. По замечанию Вяч. Вс. Иванова, в текстах архаических культур «сакральное выступает как невидимое». [24, с. 34]

Сакральное устойчиво ассоциировалось с ночью. Согласно представлениям человека традиционного общества, ночью мифические существа вторгались в мир людей, а колдуны получали особую магическую силу. «Иджо, живущие в дельте Нигера, верили, что наибольшую силу чародеи набирают к полуночи, когда выходят из домов или всего лишь высылают собственные души в их обычном виде либо в обличье животного, чаще всего совы. Они собираются группами и танцуют обнаженными вокруг домов, а затем отправ-

ляются дальше по своим делам. Некоторые из них укрывают чары под порогами домов, и утром у выходящих оттуда людей парализовывало руки или ноги. Другие высасывали у своих жертв кровь.» [28, с. 208]

Психоаналитики трактовали «непознаваемое» бессознательное посредством подобных же ассоциаций, но выраженных уже метафорически.

З. Фрейд полагал, что бессознательное скрыто от человека и по большому счету непознаваемо. «Так, в одной из своих работ он недвусмысленно сказал, что психоаналитическому исследованию недоступно объяснение бессознательного психического.» [34, с. 198]

По словам К. Г. Юнга, «бессознательное есть часть природы, которую не вмещает наш дух, способный лишь набрасывать модели на основе возможного и ограниченного познания... Подлинная природа объектов человеческого опыта всегда сокрыта во тьме.» [84, с. 211] Тот же Юнг описывал бессознательное как сумрачный мир, как «ночную половину» души. Он сожалел о том, что «лишь очень редко доходит до нас весть из той, „ночной половины“ души, ибо сломаны мосты, соединяющие два мира». [80, с. 32]

Человек традиционного общества ассоциативно связывал сакральное с чужим. Все, причастное сакральному, представлялось ему чуждым его собственному миру. И все чужое, неведомое он наделял магическими свойствами. «Каждый семейный двор, – писал об африканской народности лу-

лугбара Дж. Миддлтон, – представляет себя и соседние родовые группы в окружении людей, земли которых наполнены колдовством и магией и которые сами относятся к ним враждебно, даже если они живут родовыми группами и происходят от тех же предков-героев... Самые далекие из этих существ – это даже не колдуны или волшебники, а вообще мало похожие на людей твари, ходящие на головах. Именно таковы лого, мунду, ленду, народы, живущие за ними. Эти люди любят есть уже сгнившее мясо, а также „дурную“ пищу – змей, лягушек, гиен и других ночных зверей. Народы вроде пигмеев, макарака, мангбету, момву и народ, называемый у лугбара ньямньям – азанде, сплошь людоеды. Они ходят на головах, знают ужасные способы колдовства и живут недоступным для людского понимания образом в густом лесу, за пределами открытого плато, населенного самими лугбаром.» (Цит. по [27, с. 102 – 103]).

С чужим ассоциировалось бессознательное в работах психоаналитиков. Чуждость бессознательного до Фрейда подчеркивалось, в частности, Э. Гартманом: «Только сознательное знаем мы как свою собственность: Бессознательное предстает нам как нечто непонятное, чуждое, от милости которого мы зависим... и всегда включает в себе нечто страшное, демоническое.» [20, с. 285]

И З. Фрейд, и К. Г. Юнг, и другие психоаналитики отмечали, что бессознательное проявляется в сознании феноменами, которые воспринимаются человеком как чуждые.

По мнению Юнга, бессознательное представляется чуждым и демоническим по той причине, что оно всегда противостоит сознанию: «Комплексы можно сравнить с демонами; они капризно нарушают наше мышление и наши поступки... если индивид последовательно становится на одну сторону, то бессознательное становится на другую и производит мятеж...» [88, с. 149]

Проанализировав подобные высказывания психоаналитиков о бессознательном, М. М. Бахтин пришел к выводу: «Бессознательное можно определить как некое чужеродное тело, проникшее в психику.» [16, с. 112]

Предельно было развито представление о бессознательном как о чем-то чужом в известной максиме Ж. Лакана: «Бессознательное субъекта есть дискурс Другого.» [31, с. 35]

Во многих мифо-ритуальных традициях сакральное связывалось с женским. «Женщина от природы шаманка» – говорили чукчи. [8, с. 27] Следуя традиции, некоторые шаманы и колдуны начинали подражать поведению женщины, облачались в женские одежды и т. п. Встречались даже такие шаманы, которые уверяли будто благодаря содействию духов-покровителей они становились способны к деторождению. [38, с. 222]

В мифах ассоциативная связь сакрального с женским выражена в распространенном сюжете, согласно которому изначально именно женщины были причастны сакральной сфере в силу того, что они первыми нашли священные мас-

ки и ритуальные предметы, с помощью которых женщины приобрели власть над мужчинами и общались с миром мифических существ. «Мифы она, яганов и алакалуф (последние плохо известны) повествуют о том, как в эпоху творения не мужчины, а женщины совершали ритуалы, предусматривавшие встречу с духами, которых изображали члены общины. Для этого женщины надевали маски и подражали головам духов, разыгрывая такое же представление, которое впоследствии устраивалось во время мужского праздника. Мужчины верили в подлинность явленных духов и из страха перед ними исполняли как свои, так и женские хозяйственные обязанности. Случайно подслушав разговор двух девушек и узнав правду, они под руководством солнца свергли господство женщин, сохранив жизнь лишь маленьким девочкам. Участники этих событий превратились в животных, стихии и элементы рельефа.» [11, с.190]

В архаических мифологических системах связь сакрального с женским выражена также в образах мифических старух, хозяек верхнего или чаще нижнего миров. В развитых мифологиях их заменили хтонические женские божества, Великие Матери.

Представление о связи сакрального с женским было характерно и для народов древней Европы. «Вещая женщина (volva, sprakona) – весьма популярная фигура в сагах, пользующаяся большим почетом и уважением. Пророчество, колдовство, вещие видения и т. п. – все это в значительной ме-

ре женская сфера. Не без магии обходилось дело, очевидно, и при лечении, которым нередко занимались женщины, отмечаемые в сагах как искусные лекари. Иногда вещая женщина рисуется в отрицательном свете как зловердная ведьма – образ, конечно, особенно излюбленный в сказочных сагах.» [55, с. 39]

Эта архаическая мифологическая связь женского с сакральным в средневековой Европе была переосмыслена уже по большей части в негативном смысле. «Почему женщина склонна к колдовству?» – задавался вопросом в «Молоте ведьм» Генрих Инститорис. Ассоциативно связав женское с низким и сакральным, он выразил эту связь в соответствии с представлениями средневекового общества: «Все совершается у них (женщин – Д. С.) из ненасытности к плотским наслаждениям... Вот они и прибегают к помощи дьявола, чтобы утишить свои страсти. Можно было бы рассказать об этом подробнее. Но для разумного человека и сказанного довольно, чтобы понять, почему колдовство более распространено среди женщин, чем среди мужчин. Поэтому правильнее называть эту ересь не ересью колдунов, а ересью по преимуществу ведьм, чтобы название получилось от сильнейшего.» [78, с. 125, 133]

Первым, кто ассоциативно связал сознательное с мужским, а бессознательное – с женским, был по-видимому Э. Гартман. Он утверждал: «Женщина относится к мужчине так, как деятельность инстинктивная или бессознательная

к рассудочной или сознательной.» [20, с.289]

Психоаналитики связывали бессознательное с женским исходя из концепции изначальной бисексуальности человека. Согласно их представлениям, у мужчины в норме сознательное связано с мужским, а бессознательное – с женским началом. У женщины, соответственно, сознательное связано с женским, бессознательное – с мужским.

По словам К. Г. Юнга, «бессознательное в мужчине представлено всегда в образе женщины; бессознательное в женщине всегда представлено в образе мужчины». [83, с. 185] Образ бессознательного в мужчине (Анима) представлялся адептам аналитической психологии «как посредник между эго и Самостью». [67, с. 235] Юнгианская «женщина внутри» мужчины, посылающая жизненно важные сообщения бессознательного, таким образом, может быть сопоставлена с вещью женщиной архаических мифологий, являвшейся посредником между миром людей и сакральной сферой.

И все же предельно было развито представление о сознательном как мужском, о бессознательном как женском не в психоаналитических концепциях, а в мифопоэтических изысканиях Отто Вейнингера. Он прямо связывал мужское с вершинным, сознательным («Я»), а женское – со стихийным, бессознательным. Отсюда небезызвестная максима Вейнингера: «Абсолютная женщина лишена всякого „Я“.» [15, с. 193]

### III

Миф описывает эпоху первотворения: то, что было до Начала – Хаос, который мог быть выражен как мрак, пустота, зияющая бездна, вода, полная хтонических чудовищ, или как иной социальный порядок (власть женщин либо единственного патриарха), и то, что стало Началом – акт первотворения, переход от тьмы к свету, от воды к суше, от антипорядка к существующим социальным отношениям.

«Нынешнее состояние мира – рельеф, небесные светила, породы животных и виды растений, образ жизни, социальные группировки и религиозные установления, все природные и культурные объекты оказываются следствием событий давно прошедшего времени и действий мифических героев, предков или богов. Однако мифическое прошлое – это не просто предшествующее время, а особая эпоха первотворения, мифическое время, пра-время (Ur-zeit), „начальные“, „первые“ времена, предшествующие началу отсчета эмпирического времени.» [42, с. 173]

В мифологических текстах первоначальный Хаос выразился, в частности, в антиповедении мифических героев. «Первопредки», культурные герои и в особенности трикстеры нередко нарушали нормы традиционного поведения, совершали преступные деяния («первородный грех»), в частности пренебрегали запретом на инцест (см., например,

[43]).

Постоянное пренебрежение традициями экзогамии, характерное для большинства мифологических персонажей, навело некоторых исследователей на мысль о том, что инцест в традиционном обществе воспринимался как норма поведения. Так, по словам психоаналитика В. М. Лейбина, «мифология включает в себя предания, согласно которым инцестуозные связи не были чем-то из ряда вон выходящим, вызывающим осуждение со стороны богов. Напротив, запретный для современного человека инцест в древности был делом обыденным и привычным.» [35, с. 647] Эта *sancta simplicitas* весьма характерна для современных психоаналитических исследований.

В традиционном обществе инцест был одним из самых тяжких преступлений. «Крайне резкая реакция на инцест, характерная для первобытной культуры, объясняется не тем, что такая форма распушенности несла в себе потенциальную угрозу для потомства, а тем, что она символизировала подрыв всего родового уклада. Тот, кто вступает в половую связь со своей сестрой разрушает сложившийся и освященный традицией порядок, систему взаимных обязательств. Он ведет себя не так, как принято у людей, и потому заслуживает самого беспощадного наказания: убийства, кастрации, изгнания из человеческого общества.» [57, с. 53 -54]

Нарушивший запрет на инцест привносил в мир людей хаос и смерть, поэтому он придавался смерти или изгонял-

ся из коллектива в «дикое» пространство – сферу хаоса. Но в эпоху первотворения, когда Хаос был повсюду, инцест не был преступлением, он был лишь одной из форм антиповедения, свойственного мифологическим персонажам.

Ритуал приобщал человека традиционного общества к мифическому Началу, к эпохе первотворения. В ходе развертывания сакрального действия, изображавшего первоначальный прецедент, архаичный человек открывал для себя священное. «Ритуал, по сути дела, „разыгрывает“ тему „священного“, эксплицирует его, указывает операционные правила его формирования, нахождения его признаков, опознания. В ритуале, подобно божеству, „священное“ открывает себя участникам этого священнодействия (эпифания). Поэтому именно в ходе ритуала складываются те наиболее благоприятные условия („сильная позиция“), в которых возможно максимально полное выявление „священного“ и его видов.» [64, с. 36]

Сакральное ассоциировалось архаичным человеком с хаосом. Приобщение сакральному поэтому мыслилось им как погружение в изначальный Хаос, выразившееся в исчезновении привычных норм поведения и появлении иных, противоположных его форм. Ритуальное антиповедение могло проявляться в самых разнообразных действиях, «но всякий раз оно сводится к реализации одной общей модели: это именно поведение наоборот, т. е. замена тех или иных регламентированных норм на их противоположность; характер

такого противопоставления заранее не определен, и, соответственно, антиповедение может обуславливать мену правого и левого, верха и низа, переднего и заднего, лицевого и изнаночного, мужского и женского и т. д. и т. п.» [66, с. 326]

Характерная особенность сакрального антиповедения – нарушение всевозможных табу, включая табу на инцест. Родственники противоположного пола, которые в обыденной жизни не имели права даже разговаривать друг с другом, в процессе оргиастического праздника обменивались непристойными шутками и участвовали в ритуальном соитии – «оргиастический праздник предполагает и даже предписывает нарушение экзогамных правил». [1, с. 98]

Таким образом, «праздник своей структурой воспроизводит порубежную ситуацию, когда из Хаоса возникает Космос. Он начинается с действий, которые противоположны тому, что считается в данном коллективе нормой, с отрицания существующего статуса, и заканчивается восстановлением организованного целого путем дифференциации элементов Космоса из Хаоса.» [62, с.17]

В ходе психоаналитического сеанса пациенту открывался мир, остававшийся до той поры невидимым и скрытым, – мир его бессознательного. Он узнавал от «видящего» психоаналитика, что в основе всех его проблем, тревог и конфликтов лежит своеобразная активность бессознательного, направленная на разрушение его сознательного Космоса, и что единственный способ восстановить былую гармонию – это

пережить первоначальный прецедент, «первосцену», вернуться к мифическому Началу.

Для З. Фрейда Началом было преступление. Он предполагал, что в раннем детстве ребенок подвергался сексуальному совращению со стороны взрослых. Сцена совращения со временем вытеснялась ребенком в бессознательное, определяя тем самым возникновение и развитие психического заболевания. Позже Фрейд отказался от этой идеи, и место реального преступления в его концепции заняло преступление мнимое – инцестуозная фантазия, обусловленная комплексом Эдипа.

В преступлении Фрейд усматривал и начало человеческого общества. Согласно его гипотезе, изложенной в работе «Тотем и табу», в первичной орде правил «жестокий ревнивый отец, берегающий для себя всех самок и изгоняющий подрастающих сыновей... в один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили таким образом конец отцовской орде.» [70, с.508 -509] Позднее сыновья раскаялись в совершенном преступлении; они подавили свое сексуальное влечение к матерям, сестрам и дочерям, установив табу на инцест. Память об убийстве отца была вытеснена в бессознательное и замещена мифом о животном-предке, тотеме, чье мясо строго запрещалось употреблять в пищу. К этому пра-преступлению, по Фрейду, восходит начало религии, нравственности, общественности и искусства.

К. Г. Юнг также ассоциировал бессознательное с преступлением: «Бессознательное – это первобытный грех, а для Логоса это само зло. Поэтому его первый творческий акт освобождения – это матереубийство, и дух, который бросил вызов во все высоты и глубины, должен, как говорит Синезиус, терпеть божественные наказания, будучи прикованным к скалам Кавказа.» [89, с. 233]

В центре юнгианской психотерапии находилась, впрочем, не «первосцена», а переживание архетипической ситуации. Но архетипы для Юнга – это изначальные образы, «и, если они когда-либо были созданы, их начало должно было хотя бы совпадать с началом вида». [89, с. 215] Т. е. и Юнг в своей психотерапии обращался к мифическому Началу. Переживание архетипической ситуации – то же ритуальное повторение изначального прецедента.

Психоаналитики проявляли большую искусность в обнаружении «первосцены» или архетипической ситуации. Весь биографический материал, предоставляемый пациентом на интерпретацию аналитика, осознавался последним в соответствии с найденным им мифическим Началом. Понятно, что сведения человека, проходившего курс психоанализа, зачастую могли быть противоречивы, иногда просто ложны, и тем не менее весь этот разнообразный материал укладывался психоаналитиком в единую картину, в центре которой находилась «первосцена». Все, что не соответствовало ей, отрицалось как фантазии или ложь пациен-

та, направленная на отвлечение внимания аналитика от истинной причины его невроза. Подобные интерпретационные психоаналитические тексты, создаваемые психоаналитиками в процессе работы с реальными людьми, соответствуют заговорным текстам традиционных культур.

В отличие от канонических мифологических текстов, которые в рамках одной и той же архаической культуры могли существенно различаться и даже противоречить друг другу, традиционный «заговор представляет собой исключительно единую, целостную и самодовлеющую конструкцию, функционирующую именно как целое, из каких бы разнородных частей оно ни состояло. Дух единства и целостности веет над заговором, начиная с колыбели, и он столь мощен, что способен все разное пресуществить в единое.» [65, с. 3]

Соответственно, канонические тексты Фрейда или Юнга носят также не однозначный и противоречивый характер, но психоаналитический текст, с помощью которого психоаналитик интерпретирует поведение его пациента, всегда целостен, един, лишен противоречивых концептуальных положений, на которые он должен ориентироваться. Заговорным характером определяется и психотерапевтический эффект психоанализа.

Психоаналитические концепции, связывающие Начало с хаосом и преступлением, обнаруживают прямое соответствие архаическим мифам, в которых мифическое Начало изображается как антипорядок, нарушенный преступлени-

ем, приведшим к созданию существующих в традиционном обществе норм и правил поведения. «Мифы о женщинах, находящихся в обладании единственного патриарха, еще при жизни Фрейда были обнаружены у индейцев Америки и папуасов Новой Гвинеи. В них этот персонаж нередко описывался как чудовищный червь, гигантский пенис, а также как человек-луна. Миф заканчивается рассказом о том, как молодой мужчина или группа мужчин убивают чудовище и устанавливают нынешний порядок вещей.» [12, с. 28]

Иногда антипорядок мыслился как «золотой век» – идеальный мир, существовавший в начале времен. Мифологические представления о «золотом веке» характерны для индийской, вавилонской, иудейской, греческой, скандинавской и некоторых других традиций. «Золотой век» непосредственно следовал за сотворением мира, но впоследствии из-за нарушения табу, изначального преступления или по каким-либо еще причинам идеальный мир рушился, в жизнь человека приходили беды, злодеяния, боль и смерть.

В психоанализе миф о потерянном рае развивал Отто Ранк. «Золотой век» человека, по Ранку, это время его нахождения в материнской утробе. Поэтому, для Ранка бессознательное – это не хаос и преступление, «истинное бессознательное – это эмбриональное состояние, сохраняющееся и во взрослом Эго». [52, с. 200] Изгнанием из рая представлялась Ранку рождение человека. Травма рождения, считал психоаналитик, определяла всю дальнейшую жизнь челове-

ка, все его страдания и душевную боль. Поэтому цель психотерапии – вновь пережить изначальный прецедент, травму рождения (идея, усвоенная создателями трансперсональной психологии).

Согласно представлениям архаичного человека, антиповедение было характерно не только для мифических существ и участников ежегодных ритуальных действий. Оно также было свойственно определенным личностям, которых человек традиционного общества по тем или иным причинам относил к сакральной сфере.

В мифологическом мировидении существовало не только антиповедение, но и «античеловек – вернее сверхчеловек, находящийся вне социальной системы». [1, с. 111] Таким «сверхчеловеком» мог быть верховный властитель или разбойник, шаман или безумец – все они относились к сакральной сфере по разным причинам, но все они наделялись магическими свойствами и совершали поступки, выделявшие их из мира людей.

Во время инициации шаман «сходил с ума»: бесцельно бродил по лесу в полном одиночестве, бился в конвульсиях, голодал, говорил сам с собой на незнакомом языке, подвергал себя всевозможным истязаниям и т. д. Такое «безумное» поведение неопита должно было свидетельствовать о его «избранничестве», о его приобщении миру духов. Но стороннему наблюдателю оно казалось безумием. Не случайно европейцы, бывшие свидетелями антиповедения шамана,

без тени сомнения относили его к психическому заболеванию. По словам С. А. Токарева, «все наблюдатели в один голос сообщают, что шаман – это прежде всего нервный, истерический человек, склонный к припадкам, иногда эпилептик. Момент шаманского «призвания», субъективно осознаваемый как голос духов, требующих от человека вступления в шаманскую профессию, есть объективно нервное заболевание... шаманское камлание есть с физиологической стороны не что иное, как искусственно вызванный и сознательно регулируемый нервно-истерический припадок. В сущности, и вся подготовка шамана к своей профессии – подготовка обычно очень длительная – состоит в тренировке способности вызывать и прекращать припадки, т. е. устраивать камлания.» [60, с. 279, 282]

Таковым было отношение к антиповедению шамана со стороны, изнутри же оно было целиком и полностью обусловлено шаманской традицией. Согласно справедливому замечанию Е. С. Новик, как и другие виды антиповедения шаманская болезнь «и ее симптомы (нелюбимость, сонливость, видения, безудержное пение и т. д.) тоже были в очень большой степени предопределены традицией. Если шаманская болезнь и была результатом „избрания“, то производил этот выбор (точнее, отбор) сам коллектив в соответствии с теми личностными характеристиками, которые были необходимы для будущего шамана. Само же поведение неопита во многом навязывалось ему соответствующими социальными

ми нормами и обычаем.» [45, с. 197]

«Безумное» поведение шамана маркировало его чуждость миру людей и причастность сакральной сфере. Антиповедение верховных властителей и жрецов выражалось иначе – в нарушении ими норм традиционной морали, тех правил поведения, которые были обязательны для простых смертных, и, в частности, в игнорировании ими запрета на инцест.

«Инцест – это символ нарушения социальной меры, в силу которого личность недозволенным образом мыслит себя сочленом сверхчеловеческого мира богов.» [2, с. 120] Отсюда настойчивое стремление вождей, царей и фараонов нарушить обычай экзогамии. Преступный инцест отчуждал их от мира простых смертных и приобщал сверхъестественной сфере богов и могущественных героев. В «Государстве» Платона тиран описывается как человек, живущий как бы во сне; «освободившись от связующей силы общего для всех закона, он попадает в ситуацию полной вседозволенности и безответственности, его своеволие высвобождается из-под власти всех запретов и заветов, как это случается в сонном забытии... Оказывается, что жизнь «тиранического человека» есть аналог не какого-либо иного сна, но именно такого, в котором «ничто не мешает смешаться с матерью»...

Итак, мотив инцеста с матерью был символически сопряжен с идеей овладения и обладания узурпированной властью. Но он выявлял связь не только с символикой власти, но и с символикой знания, и притом знания экстраординар-

ного, сокровенного, запретного... Катулл разворачивает в одном из своих стихотворений, бичующих ненавистного поэта Гелия за его предполагаемый грех с матерью (или мачехой), чрезвычайно колоритную картину того, как через эдиповское соитие в мир должны прийти оккультное тайнознание и магическое священнодействие. Чтобы маг сумел проникнуть в великие тайны посвященных, «изучив персидскую науку гадать (*Persicum aruspicium*)», чтобы он сумел угодить нездешним силам как благоприятный (*gratus*) совершитель ритуальных славословий и действий, – необходимо, говорит Катулл, чтобы маг этот родился от брака матери с сыном. Кровосмешение приобретает в таком контексте характер сакрального обряда; правда, это нечестивый обряд, *impia religio*, но и нечестивый обряд может быть в своем роде «истинным», *vera*, коль скоро через него человек успешно проникает в тайны богов.» [3, с. 94 – 95]

Антиповедение связывалось психоаналитиками с бессознательным и всеми теми феноменами, которые ассоциировались с ним. У такого поведения неизменно выискивались скрытые, бессознательные мотивы. Любой поступок, хоть в чем-то не вписывающийся в «нормальное», обыденное поведение человека, немедленно трактовался психоаналитиками как знаковый, восходящий к активности бессознательного, и характеризовался в соответствии с определенным пониманием самого бессознательного (как «низменный» у фрейдистов или как «сакральный» у последователей Юнга). По-

ведение душевнобольного и преступника воспринималось психоаналитиками как антиповедение в той же мере, как, например, и поведение художника. Ведь «художник, как и полагается подлинному пророку, высказывает тайны духа своей эпохи как бы произвольно, а иногда и просто бессознательно, как сомнамбула.» [91, с. 301]

Известно, что бессознательное ассоциативно связывалось психоаналитиками с хаосом и смертью. Для К. Г. Юнга «бессознательное и „страна мертвых“ суть синонимы». [81, с. 315] Последователи З. Фрейда связывали с бессознательным «инстинкт смерти» (Танатос). Продолжая эту мифопоэтическую традицию, Вяч. Вс. Иванов локализовал связанный с бессознательным «инстинкт смерти» в правом полушарии мозга и соответственно связал с левой стороной тела человека: «В очень гипотетической форме можно было бы предположить, что, в частности, самоубийство (или близкие к этому формы поведения, например, провоцирующие дуэль у русских поэтов XIX века) и фрейдовский „инстинкт смерти“, на роль которого должно внимание было обращено лишь в недавнее время, можно связать с правым полушарием (самоубийство – предельный случай, который с этой точки зрения можно описать как убийство правым полушарием левого). Тогда не только различие „я“ (соотносимого с левым полушарием), „сверх-я“ и „оно“ (соотносимого с правым полушарием), но и противопоставление Эроса (левополушарного) и Танатоса (правополушарного) у позднего

Фрейда можно было бы истолковать... с точки зрения функциональной асимметрии мозга.» [25, с. 337 – 338] Это удивительное для Вяч. Вс. Иванова мифопоэтическое высказывание, связавшее бессознательное со смертью и левой стороной тела человека, соответствует многочисленным психоаналитическим работам, в которых достижения в области изучения функциональной асимметрии мозга были осмысленны в том же мифопоэтическом ключе. (Интересно, что и здесь психоаналитики не были первыми, кто связал бессознательное с левой стороной тела человека. Можно вспомнить об одном мучительном сновидении Рене Декарта, в котором «он был вынужден опираться на свою левую половину (по его мнению, олицетворяющую его бессознательное), чтобы продолжить путь, тогда как его правая половина (отражающая его сознательное) была так слаба, что не могла больше поддерживать его. Сновидение, в котором левой стороне придавалось большее значение, чем правой, напомнило Декарту, который всегда верил только в разум, отвергая инстинктивную и религиозную сторону жизни, о важном значении и необходимости нерациональной ее стороны.» [14, с. 150 – 151]).

При таком понимании бессознательного антиповедение описывалось как деструктивное, патологическое поведение, направленное на смерть. Характерный пример – предложенное Э. Фроммом описание поведения «психологического некрофила», человека, причастного смерти. Причину

«некрофильского характера» Фромм усматривал в «злочастивной инцестуальности» – традиционном мотиве общения миру смерти. Человек с таким характером испытывает страстное влечение ко всему мертвому, разлагающемуся, нездоровому и механическому. Он не способен радоваться жизни, смеяться, любить, и только полностью сосредоточен на смерти. Таким описывал Фромм Адольфа Гитлера. Он аккуратно выбрал из биографии нацистского фюрера факты, соответствовавшие его гипотезе, и замолчал свидетельства, характеризовавшие Гитлера несколько иначе. В результате Фромм создал очередной миф о «живом мертвце», ровным счетом ничего не объясняющем ни в личности Гитлера, ни в социально-психологической ситуации в Германии тридцатых годов прошлого века. (Предшественником Гитлера в ранге властвовавших «живых мертвцов» был, в частности, валашский князь Влад Цепеш, прозванный Дракулой [48].) Свою работу о Гитлере Фромм заключил фразой: «Пока мы не откажемся от лубочного представления о пороке, мы не научимся распознавать реального зла.» [74, с. 198] Но что делает сам Фромм, если не создает очередное лубочное представление о зле?

Бессознательное ассоциировалось психоаналитиками не только с хаосом, преступлением и смертью, но и с сакральной сферой, сокровенными истинами. Антиповедение, соответственно, описывалось не только как деструктивное, безумное, но и как творческое, визионерское поведение.

С одной стороны, такая мифопоэтическая позиция позволяла усматривать в творчестве душевнобольных сокровенные тайны и глубокие истины.

Последователи Юнга связывали эту особенность творчества душевнобольных с их способностью проникать в коллективное бессознательное и приобщаться его тайнам. Именно этим обусловлен тот факт, что, по Юнгу, «продукт психоза нередко наделен такой веской значительностью, которая встречается разве что у гения.» [90, с. 263]

О. Ранк также полагал, что безумие и истина тесно связаны между собой. Познание истины человеком, по его мнению, влекло за собой его отчуждение от мира «нормальных» людей. Ценности этого мира становились иллюзией для «мученика познания», а сама истина причиняла ему невыносимые страдания, делала его душевнобольным.

Предельно было развито представление о безумии как способе приобщиться сакральному в работах представителей «антипсихиатрии». Так, Р. Д. Лэнг рассматривал безумие как экзистенциальную смерть человека, смерть, чреватую новым рождением, но рождением уже в новом сакральном качестве, в качестве человека, причастного нездешним истинам. По его словам, «когда человек сходит с ума, наблюдается значительное перемещение его положения по отношению ко всем областям бытия. Центр его переживания передвигается от эго к „я“. Земное время становится чисто эпизодическим, существенно только вечное. Однако сума-

шедший находится в смятении. Он путает это с „я“, внутреннее с внешним, естественное со сверхъестественным. Тем не менее для нас он может быть, даже посредством своего явного крушения и распада, проявлением священного. Он изгнан со сцены бытия, он – чужак, посторонний, подающий нам сигналы из пустоты, в которой он тонет, – некой пустоты, которая может быть населена существами, о которых мы даже не мечтаем. Их обычно называют демонами и духами, и они были некогда известны и названы... Сумасшествие – не обязательно разрыв. Оно может стать также и прорывом. Потенциально это освобождение и обновление, но также порабощение и экзистенциальная смерть.» [37, с. 310 – 311]

С другой стороны, психоаналитические представления об антиповедении связывали творческие способности человека, гениальность с безумием и преступлением. По Юнгу, художественное творчество есть «порождение ночной сферы. К ней приближаются также духовидцы и пророки... Но с этой сферой знакомы также великие злодеи и разрушители, омрачающие лицо времен, и умалишенные, которые слишком близко подошли к огню...» [90, с. 267]

С этой точки зрения творчество рассматривалось как отклонение от нормы, как форма невроза. В художественных произведениях психоаналитики искали ту же «первосцену», что и в жалобах своих пациентов. Поведение художника характеризовалось ими как асоциальное, безумное, а иногда и преступное.

В полной мере такое отношение к художнику и его творчеству выразил восприимчивый к психоаналитическим идеям Томас Манн в своих статьях о Достоевском и Ницше, а также в романе «Доктор Фаустус». Он описал Достоевского и Ницше как преступных безумных гениев, чуждых бюргерскому миру и причастных тайнам преисподней: «Преступление» – я повторяю это слово, чтобы охарактеризовать психологическую родственность Достоевского и Ницше... Общим свойственна экстаичность, познание истины, рождающееся из внезапного, полубезумного озарения, и к тому же религиозный, иначе говоря – сатанинский морализм, который у Ницше назывался антиморализмом... Ницше утверждает, что всякий духовный отход и отчуждение от бюргерски общепризнанного, всякая самостоятельность мысли и отрицание традиций родственно мироощущению преступника и позволяет проникнуть в его духовный мир. С моей точки зрения, можно пойти дальше и сказать, что это относится вообще ко всякой творческой оригинальности, ко всякому художественному творчеству во всеобъемлющем смысле этого слова... иные взлеты души и познания невозможны без болезни, безумия, духовного «преступления»...» [39, с. 334 -335, 338]

Таким образом, очевидно, что в основе психоаналитических концепций лежит не объективное исследование бессознательных явлений, а выражение субъективно значимых, аффективно-ассоциативных связей между бессозна-

тельным, как его понимали психоаналитики, и целым рядом других феноменов, в свое время устойчиво связывавшихся архаичным человеком с представлением о сакральном. Бессознательное, как правило, ассоциативно связывалось с низом (телесным, психическим или социальным), сакральным, чуждым, женским, скрытым, левым, смертью, ночью, антиповедением и т. д. Концептуально данные связи могли быть выражены самым разным образом: метафорически или буквально, в виде мимолетного сравнения или целостной гипотезы, фрагментарно или в полной мере. Различную форму они принимали в системе мировоззрения Фрейда, Адлера или Юнга. Но как бы то ни было, именно ассоциативные связи лежат в основе психоаналитических представлений о бессознательном.

Это мифопоэтическое понимание бессознательного свойственно и представителям современных психологических школ – будь то трансперсональная, интегральная, квантовая или какая-либо другая «психология», в которой сам черт ногу сломит. Более того, в современном психологическом концептуировании отмечается усиление субъективизации бессознательного. Вместо стремления критически осмыслить психоаналитические гипотезы, сделать изучение бессознательного более объективным, в указанных школах психологии наблюдается тенденция доведения до абсурда традиции мифологизации психического. Традиции, развитой тем снотолкователем, который спустился в ад, чтобы потрясти его,

да только рассмешил чертей.

# Использованные источники и литература

1. Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван: Изд-во АН Армян. ССР, 1983. 232 с.
2. Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии. // О современной буржуазной эстетике. Сб. ст. Вып. 3. М.: Искусство, 1972. С. 110 – 155.
3. Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа об Эдипе. // Античность и современность. К 80-лет. Ф. А. Петровского. М.: Наука, 1972. С. 90 – 102.
4. Адлер А. Наука жить. К.: Port – Royal, 1997. 288 с.
5. Алексеев В. П. К происхождению бинарных оппозиций в связи с возникновением отдельных мотивов первобытного искусства. // Первобытное искусство. Сб. ст. Новосибирск: Наука, 1976. С. 41 – 46.
6. Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М. – Л.: Изд-во Акад. Наук СССР, 1959. 107 с.
7. Аргедас Х. М. Обычаи и обряды индейцев. Алма – Ата:

Казахстан, 1989. 172 с.

8. Басилов В. Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. 208 с.

9. Бассин Ф. В. Проблема бессознательного. (О неосознаваемых формах высшей нервной деятельности). М.: Медицина, 1968. 468 с.

10. Белкин А. И. Зигмунд Фрейд: возрождение в СССР? // Отечественный психоанализ. СПб.: Питер, 2001. С. 386 – 404.

11. Березкин Ю. Е. Южноамериканский миф о свержении власти женщин. (Условия формирования сюжета и его ареала). // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Сб. ст. СПб.: Наука, 1991. С. 183 – 210.

12. Березкин Ю. Е. Мифы Старого и Нового Света. Из Старого в Новый Свет: Мифы народов мира. М.: АСТ: Астрель, 2009. 448 с.

13. Бондаренко Е. А. О психическом развитии ребенка. (Дошкольный возраст). Минск: Нар. асвета, 1974. 128 с.

14. Вейн А. М. Корабельникова Е. А. Сновидения. Медицинские, психологические, Культурологические аспекты. М.: Эйдос Медиа, 2003. 224 с.

15. Вейнингер О. Пол и характер. М.: Терра, 1992. 480 с.

16. Волошинов В. Н. Фрейдизм. // Волошинов В. Н. Фи-

лософия и социология

гуманитарных наук. СПб.: Аста – пресс ltd, 1995. С. 87 – 189.

17. Выготский Л. С. Исторический смысл психологического кризиса. // Выготский

Л. С. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. Вопросы теории и истории психологии.

М.: Педагогика, 1982. С. 291 – 436.

18. Выготский Л. С. Мышление и речь. Психика, сознание, бессознательное.

(Собрание трудов). М.: Лабиринт, 2001. 368 с.

19. Выготский Л. С. Лурия А. Р. Этюды по истории поведения: Обезьяна.

Примитив. Ребенок. М.: Педагогика – Пресс, 1993. 224 с.

20. Гартман Э. фон. Сущность мирового процесса, или Философия Бессознательного.

М.: Типография Грачева и К., 1873. Вып. 1. 322 с.

21. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М.: ЛИБРОКОМ, 2009.

248 с.

22. Запорожец А. В. Избранные психологические труды. В 2-х т. Т. 1. Психическое

развитие ребенка. М.: Педагогика, 1986. 320 с.

23. Иванов Вяч. Вс. Бинарные структуры в семиотических системах. // Системные

исследования. Ежегодник. 1972. М.: Наука, 1972. С.

24. Иванов Вяч. Вс. Категория «видимого» – «невидимого» в текстах архаических культур. // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 34 – 38.
25. Иванов Вяч. Вс. Бессознательное, функциональная асимметрия, язык и творчество. (К постановке вопроса). // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 6. История науки: Недавнее прошлое (XX век). М.: Знак, 2009. С. 335 – 342.
26. Иванов Вяч. Вс. Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). М.: Наука, 1965. 247 с.
27. Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М.: Наука, 1982. 343 с.
28. Иорданский В. Б. Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии. М.: Наука, 1991. 319 с.
29. Камю А. Записные книжки. Март 1951 – декабрь 1959. // Иностранная литература. №2, 1992. С. 171 – 214.
30. Куценков П. А. Психология первобытного и традици-

онного искусства. М.:

Прогресс – Традиция, 2007. 232 с.

31. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995. 192 с.

32. Леви – Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика – Пресс, 1994. 608 с.

33. Леви – Строс К. Структура мифов. // Леви – Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1985. С. 183 – 207.

34. Лейбин В. М. Психоанализ. СПб.: Питер, 2002. 576 с.

35. Лейбин В. М. Эдипов комплекс и российская ментальность. // Лейбин В. М.

Психоанализ: проблемы, исследования, дискуссии. М.: Канон+, РООН

Реабилитация, 2008. С. 643 – 671.

36. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 22 – 186.

37. Лэнг Р. Д. Расколотое «я». Анти-психиатрия. М.: Академия, СПб.: Белый кролик, 1995. 352 с.

38. Максимов А. Н. Превращение пола. // Максимов А. Н. Избранные труды. М.: Восточная литература, 1997. С. 217 – 234.

39. Манн Т. Достоевский – но в меру. // Манн Т. Собрание

сочинений. Т. 10.

Статьи 1929 – 1955. М.: Гос. изд-во Художественной литературы, 1961.

С. 327 – 345.

40. Мамардашвили М. К. О психоанализе. // Отечественный психоанализ. СПб.:

Питер, 2001. С. 365 – 386.

41. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М. – СПб.: Академия Исследований

Культуры, Традиция, 2005. 240 с.

42. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 2006. 407 с.

43. Мелетинский Е. М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в

героическом мифе). // Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания. М.:

РГГУ, 2008. С. 284 – 291.

44. Ницше Фр. По ту сторону добра и зла. // Ницше Фр. Сочинения в 2-х т. Т. 2.

М.: Мысль, 1996. С. 238 – 406.

45. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления

структур. М.: Восточная литература, 2004. 304 с.

46. Панфилов В. З. Взаимоотношение языка и мышления. М.: Наука, 1971.

231 с.

47. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. М.: Педагогика – Пресс, 1994. 528 с.
48. Повесть о Дракуле. Исследование и подготовка текстов Я. С. Лурье.  
М. – Л.: Наука, 1964. 211 с.
49. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. М.: Прогресс, 1983. 606 с.
50. Путилов Б. Н. Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. М.: Наука, 1980. 381 с.
51. Пуцыкович О. Д. Взаимодействие культур и проблема межгрупповой враждебности. // Стили мышления и поведения в истории мировой культуры. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 32 – 41.
52. Ранк О. Травма рождения. М.: Аграф, 2004. 400 с.
53. Расмуссен К. Великий санний путь. М.: Географгиз, 1958. 183 с.
54. Руткевич А. М. Научный статус психоанализа. // Вопросы философии. №10, 2000. С. 9 – 14.
55. Рыдзевская Е. А. О пережитках матриархата у скандинавов по данным древне-северной литературы. // Советская этнография. №2—3, 1937. С. 36 – 43.
56. Сегал Д. М. Опыт структурного описания мифа. //

Труды по знаковым

системам. Т. 2. Тарту, 1965. С. 143 – 169.

57. Скрипник А. П. Моральное зло в истории этики и культуры. М.:

Политиздат, 1992. 352 с.

58. Спеваковский А. Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов.

(Религиозные воззрения в традиционном айнском обществе). М.: Наука, 205 с.

59. Суханов С. А. Патопсихология. // Отечественный психоанализ. СПб.: Питер, 2001. С. 97 – 124.

60. Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.

61. Толстой Н. И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый —

левый, мужской – женский. // Языки культуры и проблемы переводимости. М.:

Наука, 1987. С. 169 – 184.

62. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд). // Очерки

истории естественнонаучных знаний в древности. М.: Наука, 1982. С. 8—41.

63. Топоров В. Н. Пространство и текст. // Текст: семантика и структура.

М.: Наука, 1983. С. 227 – 284.

64. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику. //

Архаический

ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.

Сб ст. М.: Наука,

С. 7 – 60.

65. Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы). //

Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М.:

Наука, 1993. С. 3 – 25.

66. Успенский Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси. // Проблемы

изучения культурного наследия. Сб. ст. М.: Наука, 1985. С. 326 – 336.

67. Франц М. – Л. фон. Процесс индивидуации. // Человек и его символы.

СПб.: Б. С. К, 1996. С. 193 – 295

68. Фрейд З. Толкование сновидений. К.: Здоровья, 1991. 384 с.

69. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я. // Фрейд З. Я и Оно:

Сочинения. М.: Эксмо, Харьков: Фолио, 2007. С. 771 – 838.

70. Фрейд З. Тотем и табу. // Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. М.: Эксмо; Харьков:

Фолио, 2007. С. 363 – 528.

71. Фрейд З. Я и Оно. // Фрейд З. Я и Оно: Сочинения.

М.: Эксмо; Харьков:

Фолио, 2007. С. 839 – 860.

72. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. 448 с.

73. Фрейденберг О. М. Введение в теорию античного фольклора. // Фрейденберг

О. М. Миф и литература древности. М.: Восточная литература, 1998. С. 7 -222.

74. Фромм Э. Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии. М.: Прогресс – ВИА, 1992. 256 с.

75. Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. М.: Прогресс, 1996. 144 с.

76. Фрумкина Р. М. Психолингвистика. М.: ИЦ Академия, 2007. 320 с.

77. Цивьян Т. В. Оппозиция мужской/женский и ее классифицирующая роль

в модели мира. // Этнические стереотипы мужского и женского поведения.

СПб.: Наука, 1991. С. 77 -91.

78. Шпренгер Я. Инститориус Г. Молот ведьм. М.: Прометей, 1992. 384 с.

79. Элиаде М. Священные тексты народов мира. М.: КРОН – ПРЕСС, 1998.

624 с.

80. Юнг К. Г. Психоз и его содержание. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. польза»,

1909. 32 с.

81. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. К.: AirLand, 1994. 405 с.

82. Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб.: Восточно – Европейский

Институт Психоанализа, 1994. 416 с.

83. Юнг К. Г. Диагностируя диктаторов. // Аналитическая психология:

Прошлое и настоящее. Сб. ст. М.: Мартис, 1995. С. 173 -191.

84. Юнг К. Г. Письма. // Аналитическая психология: Прошлое и настоящее.

Сб. ст. М.: Мартис, 1995. С. 197 -216.

85. Юнг К. Г. Понятие коллективного бессознательного. // Аналитическая

психология: Прошлое и настоящее. Сб. ст. М.: Мартис, 1995. С. 71—79.

86. Юнг К. Г. Психотерапия и мировоззрение. // Аналитическая психология:

Прошлое и настоящее. Сб. ст. М.: Мартис, 1995. С. 45 -52.

87. Юнг К. Г. Совесть с психологической точки зрения. // Аналитическая

психология: Прошлое и настоящее. Сб. ст. М.: Мартис,

1995. С. 80—98.

88. Юнг К. Г. Психологические типы. СПб.: Ювента; М.: Прогресс – Универс, 1995. 716 с.

89. Юнг К. Г. Душа и миф: Шесть архетипов. М., К.: Совершенство — Port-Royal, 1997. 384 с.

90. Юнг К. Г. Психология и поэтическое творчество. // Юнг К. Г. Собрание сочинений. Дух Меркурий. М.: Канон, 1996. С. 253 – 280.

91. Юнг К. Г. «Улисс». Монолог. // Юнг К. Г. Собрание сочинений. Дух Меркурий. М.: Канон, 1996. С. 281 – 316.

92. Ярошевский М. Г. История психологии. М.: Мысль, 1985. 575 с.

# Диалог в тексте и в сновидении

Идеи М. М. Бахтина о диалоге и полифонии художественного текста, мифопоэтические по самой своей сути, давно уже стали предметом научного культа и мифа. По замечанию С. Г. Бочарова, альфой и омегой в бахтинской картине мира «была персонификация – персонификация всякого смысла, который становится словом и обретает голос и автора». [1] Но, как известно, именно «миф представляет собой объяснение того или иного факта при помощи олицетворения». [2] Стоит ли удивляться поэтому, что бахтинские представления о диалоге были мифопоэтически развиты в самых различных контекстах, в которых заговорили культуры, исторические эпохи, психические структуры и полушария мозга. [3]

Диалогизм художественного текста, по М. М. Бахтину, обусловлен не тем, что автор «только монтирует чужие точки зрения, чужие правды, совершенно отказываясь от своей точки зрения, от своей правды. Дело вовсе не в этом, а в совершенно новом, особом взаимоотношении между своей и чужой правдой. Автор глубоко активен, но его активность носит особый, диалогический характер. Одно дело активность в отношении мертвой вещи, безгласного материала, который можно лепить и формировать как угодно, и другое – активность в отношении чужого живого и полноправ-

ного сознания. Это активность вопрошающая, провоцирующая, отвечающая, соглашающаяся, возражающая и т. п., то есть диалогическая активность... Это, так сказать, активность бога в отношении человека, который позволяет ему самому раскрыться до конца (в имманентном развитии), самого себя осудить, самого себя опровергнуть.» [4]

Такое отношение автора к чужой правде определялось, в свою очередь, особой позицией автора, его «вненаходимостью». По словам М. М. Бахтина, «художник и есть умеющий быть внежизненно активным, не только изнутри причастный жизни (практической, социальной, политической, нравственной, религиозной) и изнутри ее понимающий, но и любящий ее извне – там, где ее нет для себя самой, где она обращена вовне себя и нуждается во вненаходящейся и вне-смысловой активности. Божественность художника – в его приобщенности вненаходимости высшей.» [5]

Эта идея насколько красива, настолько и мифологична. «Вненаходимость высшая» и обусловленный ею «ценностный покой» автора просто невозможны в реальном мире. М. М. Бахтин сам неоднократно подчеркивал социальную природу искусства. Художник социален и тогда, когда он откровенно выражает ценности того или иного общества, и тогда, когда он их отрицает. Но такого «вненаходящегося» и «покойного» автора можно себе представить – ведь согласно Аристотелю все возможно в мире возможного (в отличие от мира сущего). Так, например, как представил его

себе Б. В. Грозовский: «Диалогический человек не находит себя в уже-бытии. Он не находит в уже-бытии вообще ничего, ибо он – «Мыслитель». Он этически и эстетически слеп: мир, данный ему, для него пуст и бессмыслен. Диалогический человек в той мере, в какой он мыслит, находит только предельные идеализованные предметы, идеи, прообразы вещей, но не мир смертных людей. В наличном бытии он видит лишь несовершенного себя – и ничего больше... Диалогический человек так «сильно» мыслит, что не опознает себя среди смертных, не находит себя... » [6]

Диалогизм художественного текста, поэтому, обусловлен не «вненаходимостью» автора, но, наоборот, его причастностью к социальному бытию, его отношением к окружающей реальности. Если эта причастность носит открытый характер, художник выражает реальность прямо и незатейливо. Так появляются монологические тексты (например, беллетристика Н. М. Карамзина). Если же отношение автора к реальности носит сложный закрытый характер, его тексты воспринимаются как диалогические. В литературе это, конечно же, сочинения Федора Достоевского, в философии – тексты Фридриха Ницше, в филологии – труды самого Михаила Бахтина, в киноискусстве – картины Андрея Тарковского.

В этом контексте интересно было бы сопоставить художественный текст и сновидение – именно сопоставить, а не отождествить. [7] Тем более, что «художник – это как общественный сновидец, который видит сны за всех...» [8]

Сновидение можно определить как текст, адресант, герой и адресат которого являются одним и тем же лицом. В этом смысле сновидение представляет собой идеальное творчество, искусство в самом себе, но ни в коем случае не «информационно свободный „текст ради текста“». [9] Вопреки известному недоразумению, что «сновидение семиотически неопределенно» [10], следует отметить, что сновидение тотально семиотично. «Каждый образ, событие сновидения, даже если на первый взгляд они необычны и лишены разумной логики, на самом деле пытаются донести до человека информацию о нем самом.» [11] Поэтому действительно «можно сказать, что сон – отец семиотических процессов». [12]

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.