

ФИЛОСОФСКИЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

Н. М. САВЧЕНКОВА

ВЕРА КАК АКТ, ОПЫТ, ПЕРЕЖИВАНИЕ

*Вера же есть осуществление ожидаемого
и уверенность в невидимом.*

Ап. Павел. Послание к Евреям 11:1.

В нашем размышлении будем опираться на слова апостола Павла «вера есть уверенность в вещах невидимых». Они представляются наделенными подлинной универсальностью и потому заслуживающими сосредоточения и вслушивания. Попробуем прислушаться к ним в определенной — психоаналитической — перспективе. Что представляет собой эта последняя? Во-первых, более чем столетний опыт рефлексии о психической реальности человека, инициированной Фрейдом. Во-вторых, столь же долгий опыт специфической коммуникации между людьми — коммуникации, свободной от социальных ограничений и защищенной правилами психоаналитической организации времени и пространства.

Обычно мы пользуемся словом «вера», когда речь идет о тонких взаимодействиях между человеком и миром, человеком и его собственной судьбой, между одним человеком и другим; когда в ходе таких взаимодействий обнаружаются и работают силы, превышающие нашу способность представления. Мы также говорим о вере, когда имеем дело с особым переживанием единства мира, абсолютной безопасности, сопричастности, чувства доверия и открытости по отношению к другим людям. В одном из своих писем Фрейду Роллен Роллан назвал всю живую совокупность этих переживаний «океаническим

чувством». Это чувство можно было бы назвать «ощущением “вечности”, чувство, вызванное чем-то безграничным, безмерным... только на основе такого океанического чувства позволительно считать себя религиозным человеком» [Фрейд 1995, 299]. Фрейд скептически высказывался по этому поводу, полагая, что океаническое чувство имеет конкретный психологический смысл и представляет собой не что иное, как обновленное переживание детского всемогущества. Начало XX в. вообще отмечено серьезным недоверием в отношении возможности достоверного переживания тех или иных чувств. Тот же Фрейд задается вопросом, бывают ли бессознательные чувства, и каким образом можно преодолеть этот оксюморон. Хайдеггер утверждает, что аффекты, или типы настроенности, суть формы расположенности в бытии, а ничуть не внутренний опыт [Хайдеггер 1998, 270]. Антропология в лице Леви-Строса пересматривает функцию ритуала в культуре, настаивая на том, что ритуал не избавляет человека от переполняющих его чувств, а впервые их производит [см.: Леви-Строс 2008, 190–281 (разд. «Магия и религия»)].

Все эти смещения позволяют предположить, что аналитика религиозного переживания может разворачиваться в несколько ином ключе, опираясь не на те или иные субстанциальные определения (ощущение связи с трансцендентной инстанцией, переживание единства мира и единства с миром, ощущение экзистенциальной оставленности и связанной с этим любви к богу), а на внимание к условиям формирования религиозного опыта как в формате культуры, так и в индивидуальной психической реальности. Хотя все названные субстанциальные моменты, безусловно, могут присутствовать в религиозном опыте, они не являются конститутивными. Один из основных конфликтов религиозного сознания вообще, по-видимому, состоит в разрыве между требованием достоверности, подлинности переживания, которое, раз случившись, может быть повторено, находится в распоряжении верующего¹, и признанием того, что вера не является чувством как таковым. Для того, чтобы попытаться прояснить этот конфликт и тем самым проникнуть в проблематику религиозного переживания, обратимся к трилогии Марселя Мосса, посвященной анализу форм религиозного опыта. В трех блестящих текстах Мосс выделил элементы

¹ Очень часто религиозные люди настаивают на собственном опыте откровения, который является для них точкой отсчета и важнейшим внутренним и коммуникативным аргументом: «вера — это дар небес и мы, христиане, молимся о даровании дара веры для человека».

драматизма, которые можно рассматривать как определяющие конструктивную интригу религиозного переживания.

В работе «Очерк о природе и функциях жертвоприношения» Мосс рассматривает жертвоприношение как фундаментальный ритуал, лежащий в основе культуры, но также как одну из первых форм религиозного опыта [см.: Мосс 2000а]. Он описывает этот ритуал как совокупность действий, имеющих своей целью *изменение* субъекта ритуала — жертвователя; реконструирует ряд необходимых условий, в который входят сложная intersубъективная конфигурация, специфические отношения между жертвователем и жертвой, жертвователем и жрецом, а также ритуальная непрерывность совершающегося, подчеркивающая различие сакрального и профанного времен [ibid., 26–29]. В ходе этого размышления явственно обозначается момент, эволюция которого как раз и будет нас интересовать, — жрец, исполняющий ритуал и ответственный за него, должен быть убежден в его эффективности, верить в то, что он делает. Эта убежденность не является некоей идеологической характеристикой («я убежден, потому что разделяю эту систему взглядов»). В некотором смысле не имеет никакого значения, каких взглядов на самом деле придерживается жрец. Важно, что в этой конкретной ситуации он исполнен решимости довести дело до конца, он внутри ситуации и должен хранить верность уже делаемому. Связь убежденности и действия в описании Мосса предстает отнюдь не в качестве пожелания или требования, но как специфический *технический* момент, что подчеркивает особый смысл технического в этом случае, — отличный от новоевропейского понимания техники как организации и преобразования пространства представления. Жрец верит в совершаемый им ритуал, но эта убежденность не имеет характера всеобщей истины, она вплетена в само действие [ibid., 29–60]. Выдвинем гипотезу об интенциональной природе этого отношения. Поскольку именно интенциональность предполагает принципиальную двойственность подразумеваемого и делаемого, исходящую из тесной связи между деланием и делаемым. По сути, этим ритуальное действие и отличается от любого другого практического действия, результат которого обладает самостоятельностью и может быть как больше, так и меньше намерения, а может и вовсе не совпадать с ним.

В следующем тексте «Набросок всеобщей теории магии» Мосс детально исследует инструментальный характер магического действия, также подчеркивая, что эффективность магического действия вплетена в саму его структуру

[см.: Мосс 2000б]. Однако феномен магии предполагает еще одно расширение, весьма существенное для формирования и развития религиозного переживания. Магия — это реактивное явление. Она всегда является ответом на запрос со стороны Другого. Это побуждает Мосса определить магию как социальный феномен.

Однако здесь возникает опасная эквивокация. Роль Другого в оценке деятельности мага требует весьма тонкой эпистемологической разработки. Обычно именно Другой рассматривается как условие включения иллюзионистской оптики и квалификации мага как лжеца. Никто не сомневается в том, что маг вводит Другого в заблуждение, вопрос сводится лишь к тому, делает ли он это сознательно. Специфическое эпистемологическое оправдание мага в этом случае состоит в том, что жертвой заблуждения становится также и он сам. В этой ситуации антропологи предлагают вернуться к вопросу о лжи и поставить под сомнение это «никто не сомневается». И Леви-Строс, и Мосс не исключают критической позиции как для самого мага, так и для потребителя магической услуги. С их точки зрения, дело вообще не в здравом смысле и не в способности сомневаться. Дело все в той же убежденности интенционального свойства, которая, на этот раз, смещается в интересубъективное поле, организуя уже не действие, как в случае ритуала, а субъектов. Здесь можно пронаблюдать это интенциональное отношение как нечто гораздо более конкретное. В работе «Колдун и его магия» К. Леви-Строс показывает, каким образом запрос социальной группы направляет и формирует магическое действие [см.: Леви-Строс 2008, 190–213]. Побуждая одного из своих членов признаться в совершении магического действия, группа требует от предполагаемого виновника создания содержательного и значимого мифа, она также требует, чтобы соплеменник (которого она считает на это способным) решился войти внутрь этого мифа и взять на себя ответственность за его использование. Другими словами, группа побуждает одного из своих членов стать магом. Если же маг уже включен в институцию, давление запроса связано с необходимостью постоянно заново изобретать магический миф, таким образом, чтобы его убедительность и требование быть убедительным находились в подвижном и напряженном отношении. Тем самым, потребитель магического обнаруживает высокую требовательность (часто выражающую себя в форме тревоги), ожидая от мага, что он сумеет превзойти любой скепсис. Сознание «заказчика» в этом смысле раздвоено. Он, с одной стороны, неизменно недоверчив и подозрителен, с другой, — предельно легковерен. Таким образом, сама предметность магического

действия оказывается смещена. Это уже не столько операции с магическим объектом, сколько работа с психической реальностью другого человека. Мосс характеризует мага как маргинального в психическом смысле, крайне возбудимого и высоко чувствительного истерика [Мосс 2000б, 119–136]. Эффективность магического действия опирается уже на два момента: веру мага, которая представляет собой понимание того, что используемые им средства суть то, что порождает конкретность психического мира, его интенциональную реальность, и веру заказчика — постоянно возрастающее напряжение требования предъявления символической конструкции [ibid., 179–224]. Иначе говоря, Мосс описывает потребителя магического как того, кто нуждается в подтверждении своего символического запроса, что, по сути, означает некое косвенное признание, — отсутствие символического измерения, недостаток бессознательного всегда связаны с глубоким безмолвным страданием или, точнее, болью.

Наконец, в третьей, незавершенной работе под названием «Молитва», Мосс обращает внимание на склонность теоретиков, работающих с этим феноменом, спиритуализовать его, т. е. рассматривать молитву как средоточие духовности и внутреннего опыта [см.: Мосс 2000в, особ. 249–278]. Принципиальная позиция Мосса состоит в том, что и молитва, так же, как жертвоприношение и магия, есть, прежде всего, социальный феномен. Разворачивая прежнюю логику, Мосс тематизирует молитву не как созерцание или медитацию, но вновь как действие, имеющее свою специфическую предметность — слово. Будучи предельно индивидуальным и интимным, оно, тем не менее, включено в символическую систему. Мосс неоднократно подчеркивает, что текст молитвы представляет собой лингвистическую реальность, которая невероятно устойчива и воспроизводится из века в век. Изменение одного слова или даже буквы в молитве может быть оплачено религиозными войнами и битвами соборов. В этом смысле, человек, который произносит молитву, хочет он этого или нет, оказывается причастен сложной, противоречивой, многообразной истории формирования религии, что, безусловно, является практикой образования и воспитания. Проводя время в молитве, он буквально совершает физическую, эмоциональную и духовную работу: в бесконечных актах произнесения он формирует слово и сам оказывается формируем им.

Вернемся к общей логике Мосса. Жертвоприношение представляет собой действие, нацеленное на достижение онтологического изменения, его предметность — это сакральный объект. Магия также представляет собой действие, изменяющее реальность, но его предметность уже иная, — все манипуляции

объектами совершаются целиком в психическом пространстве Другого, часто и сами объекты уже являются внутренними объектами этого психического мира. Принципиальный скачок совершается в контексте собственно религиозного опыта, который основан на молитвенном «умном делании» как бесконечном упражнении в произнесении слова, и в установлении с этим словом разнообразных отношений. Таким образом, религиозный опыт обнаруживает себя в качестве кульминации магического процесса. Он есть не что иное, как форма личного опыта по преимуществу, при этом легитимированная социумом. Но ни в этой высшей точке, ни в предшествующих Моисею не описывает веру как состояние души. Он видит в ней особый род активного делания, противоположного социальному действию и претендующего на особую эффективность. Необходимо также отметить, что результаты этого делания остаются необъективируемыми и тщательно охраняются. В современном мире это ощущается особенно остро. Вопрос о вере всегда переживается как нарушение личных границ и вторжение в сферу невыразимого личного опыта. То, что становится общедоступным и может широко транслироваться — это лишь абстрактная убежденность в том, что религиозный опыт организован вокруг личной метаморфозы. В сознании большинства образ верующего — это образ человека преображенного, оказавшегося в состоянии изменить свои жизненные обстоятельства и прийти к некой личной истине.

Для психоаналитика здесь возникает множество вопросов: о способе бытия этой личной истины, о самом ее характере и, конечно, о характере метаморфозы. Действительно, задача психоанализа — психологическое изменение. При этом Фрейд был лишен каких-либо иллюзий относительно мгновенности и радикальности внутренних перемен. Для него, стать другим — это временной опыт. «На аналитическое лечение уходят месяцы и даже годы, — пишет он в работе “Проблема дилетантского анализа”, — такое длительное колдовство теряет характер чудесного» [Фрейд 1998, 51]. Сохраним эту формулировку для дальнейших размышлений. «Чудо, утратившее характер чудесного» — со временем произошла буквализация этой формулы; теперь она претендует на то, чтобы быть строгим определением психоанализа.

Вернемся к религиозному опыту. Одна из актуальных философских концептуализаций опыта веры принадлежит Алену Бадью и представляет собой нечто вроде апперцептивного определения: «Вера есть заявленная мысль о возможной силе мысли. Она не есть еще сама эта сила» [Бадью 1999, 76].

Радикализм этой идеи — в убежденности: достаточно всерьез помыслить жизнь и смерть для того, чтобы изменить эту оппозицию. Очевидная новизна этого тезиса связана со специфическим пониманием мышления. Рефлексивная модель («помыслите стену; помыслите себя, помысливших стену; помыслите себя, помысливших себя, помысливших стену») здесь явно не работает. Бадью тяготеет к событийной интерпретации, когда мысль предстает чем-то вроде констатации необратимости совершающегося — в его полноте. Мысль — это то, что называет событие и что может говорить изнутри него. Собственно, только такое название и является терапевтическим для субъекта и культуры в целом, поскольку становится единственным основанием для *своевременного решения*, которое, по сути, и есть поступок. Вера же, не будучи самим этим названием, тем не менее, становится гарантией его ценности, провозглашает достоинство мысли и выступает ее страстным приверженцем. Вера — это нахождение при мышлении, на пороге мышления; это неотступная бдительность внимающего мысли присутствия.

У Бадью можно найти следующее принципиальное рассуждение: «Реальность веры есть действенная декларация, провозглашающая словом “воскресение”, что жизнь и смерть не соотносятся столь же неумолимо, как у “ветхого человека”. Вера исповедуется публично, ибо побуждаемая законом сборка субъекта не является единственно возможной. Исповедуя воскресение одного человека, вера лишь провозглашает *возможность* для всех. Чтобы новое соотношение жизни и смерти стало возможным, воскресение делает из него предмет веры, и именно его нужно декларировать» [Бадью 1999, 75].

Другое соотношение жизни и смерти — это не только тезис о бессмертии души и вопрос о том, что будет после. Речь идет о том, что жизнь и смерть *свободно* соотносятся друг с другом, что они как бы *неплотно* прилегают друг к другу. В современном кинематографе этот зазор породил целый жанр, в рамках которого описывается специфическая событийность, располагающаяся *между* «жил» и «умер», как, например, в фильме Джармуша «Dead man», где основные события фильма происходят именно в этом *между*. С большей степенью простодушия (и радикализма) это выразил Платон, сказав, что в мире идей противоположности не встречаются (*Phaed.* 103 b–c)². Душа как эйдос жизни

² «Тогда мы говорили, что из противоположной вещи рождается противоположная вещь, а теперь — что сама противоположность никогда не перерождается в собственную про-

просто не знает и никогда не узнает о смерти. В этом смысле те зоны, где жизнь и смерть предельно сближаются, приобретают некую логическую парадоксальность. Можно даже рискнуть предположить, что сама история Сократа есть не что иное, как попытка сделать смерть предметом веры. Кьеркегор в работе «О понятии иронии», размышляя над вопросом о том, почему Сократ не боялся смерти, проницательно заметил: «ирония *всерьез воспринимает ничто*, поскольку она *ничего не воспринимает всерьез*. <...> Это лучше всего видно из его понимания смерти. Он не знает, что есть смерть, и что будет после смерти — ничто или нечто — он тоже не знает; но это незнание он *не принимает близко*, наоборот, он чувствует себя свободным в этом незнании, то есть не относится к нему всерьез, но к тому, что он ничего не знает, он все-таки относится совершенно серьезно» [Кьеркегор 1993а, 183]. Для Кьеркегора важно, что Сократ *на самом деле не боится*. Не побеждает страх аргументом, не достигает абсолютного владения собой, но обнаруживает простодушие и невинность при столкновении с определенностью конечности. Он может присутствовать там, где присутствие истончается, *заканчивается*, именно потому, что, серьезно относясь к своему незнанию, он, когда дело доходит до самого важного, бережет его и заботится о нем особенно тщательно.

Бадью подчеркивает, что вера не противоположна мысли, напротив, это единственная последовательная расположенность-к-мысли, открытость ей. Он пишет: «Вера предписывает новую возможность, пока еще не действенную для всех, хотя реальную во Христе» [Бадью 1999, 76]. Драматизм ситуации состоит именно в этой «пока недейственности», знании о возможности, которая предписана, но еще не работает. Для субъекта веры из этого обстоятельства вытекает способ его существования. Если бы эта сила была действительной, можно было бы просто принадлежать ей в ее осуществлении — пребывать в полноте бытия. Но поскольку дело обстоит иначе, нет другого выхода, кроме как «провозглашать» (т. е. снова и снова очерчивать в слове содержательное поле возможностей мышления), «любить» (адресовать другим то, что было открыто в отношении самого себя) и «надеяться» (обнаруживать твердость в этой открытости совершающемуся). Эти христианские практики неотделимы

отивоположность ни в нас, ни в природе. Тогда, друг, мы говорили о вещах, несущих в себе противоположное, называя их именами этих противоположностей, а теперь о самих противоположностях, присутствие которых дает имена вещам: это они, утверждаем мы теперь, никогда не соглашаются возникнуть одна из другой» [Платон 1993, 63].

от страдания, однако же, как и в случае с бесстрашием Сократа, важно отметить, что страдание *на самом деле* является тем, чему *можно* радоваться. То, каким образом Бадью артикулирует опыт веры, позволяет увидеть, что страдание — это сущностный аспект любой из форм пребывания при мысли, всегда отмеченных беспомощностью, уязвимостью, безосновностью. И это значит, что там, где страдание, там всегда и то, *что именно оно не может отстоять*, то, при чем оно присутствует и что не так чтобы дает страдающему силы, но будучи первичным по сути, лишает страдание собственного основания, позволяет ему временами забывать о самом себе. В этом смысле, именно опыт веры позволяет впервые отличить страдание как обретенную нужду и привативную форму существования — от боли как изолированности и закрытости; боль — всегда моя и ничья больше.

Эквивокация страдания и боли определила развитие психоанализа во второй половине XX в. В последние два десятилетия жизни Фрейда серьезным теоретическим соперником психоанализа стал экзистенциальный психоанализ. Опора на феноменологию и фундаментальную онтологию, герменевтический потенциал психоанализа позволили Л. Бинсвангеру, М. Боссу, а позднее И. Ялому, В. Франклу и др., оформить собственный гуманистический проект, ориентированный на терапию страдания. Концептуальное расхождение с психоанализом возникло именно в этой точке. Экзистенциальная традиция видела в страдании онтологическое основание болезни и попыталась противопоставить ему смысл. Психоанализ не видел свою задачу в том, чтобы найти и предложить человеку достойный смысл, который позволил бы ему принять свою судьбу. Фрейд вообще не считал, что такой смысл есть. Рискнем предположить, что и идея страдания как экзистенции и онтологического основания болезни тоже была ему не слишком близка. Фрейд, как известно, был врачом и ученым. Для него точкой отсчета в случае невроза являлся симптом, а в случае психоза — бредовая конструкция. За тем и другим, полагал он, стоит проблема боли. В неврозе боль конвертируется в симптом, психоз же совершает с болью множество изощренных манипуляций, как бы пытаясь отыскать наиболее безопасный способ ее упаковки и хранения. Фрейд понимает невроз как форму отказа, уклонения от жизни, по причине невозможности вынести боль. Творческую силу невроза он видит в изобретении и создании специфических условий, где страдание станет предпочтительнее, чем боль. Невроз, по сути, политика боли. Поэтому вопрос о различении страдания и боли (а тем самым и спор

экзистенциальной психотерапии и психоанализа) становится принципиальным. С этим же различием связан и вопрос о позиции психоаналитика, цели и задачах аналитического процесса, о его рациональном или религиозном основании³. Спор о страдании и смысле переформулируется в онтологическом ключе как вопрос о боли и страдании [см.: Кляйн 1997; Блон 2008; Ферро 2007].

Эту работу прояснения взял на себя английский психоаналитик, ученик и последователь Мелани Кляйн, Уилфред Рупрехт Блон. Для него психоаналитическая теория есть, прежде всего, теория мышления. Процесс становления психической реальности может быть описан именно как научение «думанию мыслей» [Блон 2008, 105]. Будучи в течение многих лет погружен в психотическую реальность своих пациентов, Блон имел возможность наблюдать, как многообразные нарушения отношений с реальностью зависят от весьма тонких изменений в мышлении. Опять же, наблюдая психоз изнутри, Блон принял язык психотической мысли, поскольку полагал одно неотделимым от другого. Размышляя над природой психотической катастрофы и возникающего глубокого обоюдного непонимания между человеком и миром, опираясь на фрейдовскую мысль, Блон осуществил еще одну «бесшумную» эпистемологическую революцию. Опора на Фрейда была для него крайне важна, поскольку именно Фрейд провел значимую границу между неврозом как внутренним конфликтом и психозом как нарушением отношений с реальностью, когда «внешний мир или вообще не воспринимается, либо его восприятие остается совершенно бездейственным» [Фрейд 2006, 357]. Фрейд отнюдь не считал, что психоз изначально представляет собой разрушение психической реальности как таковой, способности мыслить и чувствовать. Напротив, он полагал, что бредообразование есть актуализация интеллектуальных способностей человека, а каталепсия, например, вполне мотивированное состояние, связанное с абсолютной сосредоточенностью на восприятии собственного тела. Катастрофа случается лишь тогда, когда процессы утраты реальности тотализируются и границы внутреннего мира затворяются навсегда. Но прежде чем это случится, достаточно долгое время психотическая реальность разворачивается в одновременности и плотной синхронии с внешним миром, и даже служит ему крайне чувствительным, хоть и анаморфическим, зеркалом. Что же происходит внутри этой

³ Под религиозным основанием в данном случае понимается опора на акт и опыт веры, а не теологический горизонт как таковой.

синхронии внутреннего и внешнего? Как случается, что мир, сначала внешний, а потом и внутренний, утрачивает свое значение?

Именно здесь различие боли и страдания играет свою определяющую роль. Бион реконструирует условия формирования психической реальности. Мысль для него — это то, с чем человек сталкивается уже в младенчестве. Первый опыт фрустрации, неудовлетворенного требования (например, голод и отсутствие материнской груди) представляет собой встречу с тем, чего нет, с отсутствием как таковым, с Ничто — Nothing, или, если быть совсем буквальными, — No-Thing, Не-Вещью. И если материнское молоко наделено несомненной реальностью, то отсутствующая грудь и «нет-молока» есть не что иное, как Идея, или мысль. Это логическое построение возвращает нас к Платону. Идея есть то, что существует само по себе, а мы вступаем с ней в отношения, которые обычно именуется такими терминами, как созерцание или мышление. Поэтому первая задача, которая возникает перед младенцем, состоит в том, чтобы как-то справиться с тем, с чем он прежде не имел дела — с идеальным существованием. Задача осложняется тем, что эта встреча происходит в условиях фрустрации, переживания невыносимых соматических состояний — голода, страха, гнева [Бион 2008, 46–52].

Бион полагает, что перед лицом этих непереносимых эмоций логически возможно несколько принципиальных решений. Во-первых, можно разорвать связи между мучительным переживанием и остальным полем внутреннего опыта, изолировать это переживание и таким образом обезвредить его. Такая операция становится основой защитной стратегии, которую Бион назвал «атакой на связи» [см.: Бiон 1959]. Эта стратегия весьма эффективна и приводит к тому, что весь внутренний опыт распадается на фрагменты, а связи между ними утрачиваются. Внутренний мир становится для меня принципиально непонятен, и поэтому я избегаю его, собирая те или иные фрагменты воспоминаний, эмоций, представлений лишь в зависимости от требований ситуации и решения тех или иных задач. Во-вторых, у меня всегда есть возможность отрицать сам факт мучительного переживания, я могу отказаться признать его существование, маниакально утверждая собственное всемогущество. Результатом этой стратегии становится не только непонятность внутреннего мира, но и полное отрицание его существования. В обоих этих случаях в роли переживаний и чувств выступают внешние и внутренние раздражения, физические ощущения и соматические состояния [ibid.].

«Атака на связи» и маниакальное отрицание фрустрации суть те защитные механизмы, благодаря которым разворачивается причудливая мистификация отношений между внутренним и внешним, иллюзией и реальностью. В итоге как будто бы создается искусственная психическая реальность, где основные человеческие связи (по Биону — любовь [L] и знание [K]) приобретают своих клонов-двойников — не-любовь [-L], не-знание [-K]. Из не-любви и не-знания возникает искусно собранная психотическая мозаика, состоящая из тысячи кусочков смальты [см.: Бион 2008, 57–120]. Заметим, что все эти кусочки должны быть очень точно подобраны и пригнаны друг к другу, чтобы и сам разум, задавшись вопросом о собственной идентичности, не смог усомниться в том, что не сделан из стекла. Поддержание целостности этой мозаики, а также работа по игнорированию разрозненности, несообразности, разнородности ее фрагментов, требует от человека постоянной бдительности и бодрствующего сознания. Психотик, для Биона, это тот, кто не спит [ibid., 21]. Платон в «Государстве» предлагал симметричное описание тирана как того, кто не просыпается (*Rep.* 574e–575a)⁴. Идея здесь одна и та же: и тот, кто не спит, и тот, кто не просыпается, не владеют различием между сном и бодрствованием, лишены возможности засыпать и просыпаться. Один из ключевых психоаналитических мифов для Биона — миф о Палинуре, рулевом Энея, который был уверен, что сможет не уснуть и все же был обманут Сном. Как Палинуру, неотрывно глядящему на звезды и упрямо держащему кормило, невозможно отличить волны воображения от волн реальности (потому что море — это не та стихия, где это легко сделать), также человеку может быть трудно различить боль и страдание. Когда кто-то говорит, что он страдает, возможно, он ошибочно принимает боль за страдание. Обращение с болью в этом случае имеет различные модальности. Интенсивная боль приравнивается к фрустрации; или человек может иметь

⁴ «Раньше, пока человек подчинялся обычаям, законам и своему отцу и внутренне ощущал себя демократом, эти желания высвобождались у него лишь в сновидениях; теперь же, когда его тиранит Эрот, человек навсегда становится таким, каким изредка бывал во сне, — ему не удержаться ни от убийства, ни от обжорства, ни от проступка, как бы ужасно все это ни было: посреди всяческого безначалия и беззакония в нем тиранически живет Эрот. Как единоличный властитель, он доведет объятого им человека, словно подвластное ему государство, до всевозможной дерзости, чтобы любой ценой удовлетворить и себя, и сопровождающую его буйную ватагу, составившуюся из всех тех вождельцев, что нахлынули на человека отчасти извне, из его дурного окружения, отчасти же изнутри, от бывших в нем самом такого же рода вождельцев, которые он теперь распустил, дав им волю» [Платон 1994, 364–365].

боль, но ее не чувствовать, не понимать, так же, как «не понимают планетарного движения, потому что еще не изобретено дифференциальное исчисление» [Бион 2010, 36]; или боль может быть сексуализирована, т. е. будет рассматриваться как то, что причиняют или претерпевают, но не как то, от чего страдают. Во всех этих случаях у человека нет уважения к боли, равно как и ко всем процедурам, связанным с существованием боли.

Эта мысль существенно модифицирует экзистенциальную постановку вопроса. Стрдание не является фундаментальным онтологическим фактом, таким фактом является боль, которая лишь в некоторых случаях может быть приведена к опыту страдания. Эти некоторые случаи Бион связывает с третьим, более сложным выходом из ситуации фрустрации. Он связан с возможностью грезить, связывать те или иные состояния между собой, создавать из них последовательности, соединять с ними образы, повторять их в воспоминании или в ожидании. По мнению Биона, мечтания (во сне или наяву) есть не что иное, как «думание мыслей», а последнее, по сути, и есть работа по производству бессознательного, или психической реальности. Важный момент в формировании способности мыслить (в терминах Биона, «альфа-функции») — роль Другого. Опираясь на модель отношений матери и младенца, Бион говорит о том, что первоначально мать берет на себя выполнение этой символической функции. И когда младенец проецирует в нее свои страхи и свое отчаяние, она принимает его проекции, сама испытывает страх, справляется или не справляется с ним, т. е. играет для него роль контейнера [Бион 2008, 50–52].

Описывая отношения матери и младенца, аналитика и анализанта, Я и Другого, Бион пользуется концептом «контейнер — контейнируемое» [см.: Бион 2010, 113–126, 157–180]. Что это значит? Идет ли речь о вмещении, хранении, переваривании? И да, и нет. Рискнем предположить, что вопрос доверия и уверенности, основы и бесосновности, а также вся проблематика дара, т. е. все то, что организует опыт веры, сосредоточено для Биона в этой интуиции. Отношения аналитика и анализанта становятся тем рабочим полем, где эти смыслы используются сознательно и бессознательно, и где они проясняются. Известно, что психоаналитическая техника Биона весьма радикальна и имеет свою специфику. Так, например, Бион исходит из того, что событие, которое происходит в кабинете, являет собой кантовскую «вещь-в-себе», или *O* — окончательную реальность [ibid., 55–138, особ. 132–138]. Ни аналитик, ни анализант не могут с уверенностью высказаться относительно события, которое здесь произошло. Вместе с тем, нет оснований сомневаться в том, что произошедшее реально,

хотя и не сводится ни к одному из предложенных для него описаний. Таково же отношение Биона и к тому, что *может* произойти. Он предполагает, что необходимо целиком подчинить восприятие и слушание аналитика установке, которая сделает его открытым «наступающему настоящему». Для этого нужно отказаться от двух привычных инструментов, с помощью которых аналитик обеспечивает себе идентичность — от памяти (дающей ему непрерывность материала и возможность удерживать другого человека в своем сознании как одного и того же) и желания (дающего мотив и обеспечивающего телеологию присутствия в кабинете)⁵. Отказавшись от этих инструментов, а также от интеллектуализаций рассудка, стремящегося говорить о реальном, но избегающего самого реального, аналитик оказывается лицом к лицу с этической необходимостью совершения «акта веры» [Бион 2010, 63].

Таким образом, основные линии нашего размышления сходятся. В психоанализе речь идет о том, чтобы стать другим. Не — добрым, справедливым, женственным, мужественным, ответственным, решительным, но всего лишь *живым*, в отличие от разнообразных искусно сделанных конструкций, имитирующих жизнь. Станным образом, то, что делает нас живыми — это возможность мыслить, которую не следует путать с возможностью сознавать, ибо мыслить означает, прежде всего, засыпать и просыпаться, видеть сны и их рассказывать, грезить и заставить себя в присутствии. Можно также сказать, что мыслить означает быть в состоянии выражать состояния и чувства в словах. Психоанализ живет убеждением, что произошедшая встреча между словом и чувством, возможность назвать нечто открывает доступ к истине события. Вместе с тем, аналитик не думает, что такое называние — лишь вопрос сопротивления или памяти. Назвать нечто означает впервые с помощью слова и чувства конституировать положение дел, которого не было прежде и которое является моей собственной возможностью. Именно так американский аналитик Томас Огден понимает «правду, которая всегда терапевтична» [см.: Огден 2001, 12–16].

Томасу Огдену также принадлежит следующий тезис: психоаналитическая ситуация лучше всего приспособлена для того, чтобы с человеком совершилось психологическое изменение [ibid., 65]. В этом смысле она близка

⁵ Подробнее о методологии психоанализа у Биона см.: Бион 2009, где представлен основной понятийный инструментарий теории Биона и формы символической записи его концептов.

пространству ритуала, а сама аналитическая работа может быть уподоблена работе жреца, творчеству мага или дифференцирующему молитвенному действию. И жест Авраама, и аналитическое контейнирование, по сути, есть не что иное, как тренировка одного и того же движения — подчеркнем, не того, которое дает нам *ощутить* себя свободными (ощущение себя свободным — это галлюцинаторный опыт, поскольку в логике психического развития галлюцинация неотличима от свободы), но того, которое позволяет свободными *быть*. Акт веры, т. е. тот акт, который исполняет жрец, маг, молящийся и психоаналитик, есть необходимая составная часть того делания, которым все они захвачены. Ситуация психоанализа лишь позволяет яснее увидеть, каким образом последовательная расположенность-к-мысли отличает себя от практик ее обесценивания, «свободная соотнесенность» — от «точной пригнанности».

Кьеркегор говорил, что, читая историю Авраама, легко можно принять его за сумасшедшего [см.: Кьеркегор 1993б]. В культурной мифологии от безумия веру отделяет лишь количественный момент. Подобным же образом постоянно ускользает от нас различие между безумием и разумом. Для Биона, различие веры и безумия является принципиальным и качественным. Вера основана на мысли, тогда как почвой безумия становятся многообразные практики избегания и имитации мысли. Бцион пишет: «“Акт веры”... имеет отношение к мысли, аналогичное отношению знания *a priori* к знанию. Он принадлежит не к системе ±K, а к системе O. Он сам по себе не приводит к знанию о чем-то, но знание о чем-то может быть результатом защиты от последствий “акта веры”» [Бцион 2010, 67].

Традиция экзистенциальной психотерапии прочерчивает путь от страдания к смыслу, наделяя страдание собственным основанием. Теми же риторическими фигурами часто пользуются религиозные мыслители и просто верующие люди, чтобы выразить религиозный опыт. Однако, возможно, здесь содержится онтологическая ошибка. Путая страдание с болью, его эротизируют с помощью знания, сакрализуют, понимая страдание как собственно человеческий опыт, экзистенцию, которую следует переплавить в алхимическое золото, но зачастую производя в результате лишь его рессентиментные и первертные формы. Экзистенциальная традиция в этом смысле не владеет критерием различения страдания как экзистенции и риторики страдания (K и -K в терминологии Биона).

Психоаналитическая традиция от Фрейда к Бциону и далее строит дружную траекторию — от боли к страданию, настаивая на том, что единственный

материал страдания — это боль, что страдание не самодостаточно и у него нет своего основания-причины. Страдание есть привативный способ бытия, оно имеет опору в том, к-чему и в том, ради-чего. Что, собственно, позволяет вернуться к апостолу Павлу: «Осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом». Как можно понять эти слова? Акт веры в отличие от магического действия больше не нуждается в идее эффективности. Напротив, я осознаю, что «воскресение и жизнь» для меня возможность «пока недейственная». Поэтому интенциональные опоры ритуала могут быть изъяты. Однако то, что было интенциональной связанностью, внутренней техничностью действия, теперь предстает как свободная (ничем не определенная) соотношенность частей, согласование сил и способностей, позволяющее мне иметь дело с «воскресением» как мыслью. Безопорное это противостояние или, точнее, со-присутствие, не находящее поддержки ни в памяти, ни в желании, ни в каких-либо других субстанциальных определениях, не оставляет мне другого шанса, кроме как снова и снова повторять момент близости с мыслью/событием, постепенно увеличивая собственную «способность переживать “акты веры”» [ibid., 66]. Акт веры конститутивен: он производит конкретность, созидает связи между словами, чувствами, вещами, ощущениями, состояниями, порождает отношения с другими и Другим. Возможно, в этом производстве проступает и другой образ эффективности. И осуществление ожидаемого заключено не в наличном бытии тех или иных вещей, начавших быть, но в действительности самого ожидания, как не ведающей о своем предмете готовности к встрече. Страдание не может быть избыто, с ним нельзя ни примириться, ни его полюбить, но мы видим, что оно постоянно забывает о самом себе и, будучи исполнено, является под другими именами, каковы — ждать, любить, надеяться.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Bion 1959 — *Bion W. R. Attacks on Linking // Bion W. R. International Journal of Psycho-Analysis, Vol. 40. 1959. P. 308–315.*
- Бадью 1999 — *Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.; СПб., 1999.*
- Бион 2008 — *Бион У. Р. Научение через опыт переживания. М., 2008 (Библиотека психоанализа).*
- Бион 2009 — *Бион У. Р. Элементы психоанализа. М., 2009 (Библиотека психоанализа).*
- Бион 2010 — *Бион У. Р. Внимание и интерпретация. СПб., 2010.*

- Кляйн 1997 — *Кляйн М.* Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. СПб., 1997 (Современный психоанализ).
- Кьеркегор 1993а — *Кьеркегор С.* О понятии иронии // *Логос.* Философско-литературный журнал. 1993, № 4. С. 176–198.
- Кьеркегор 1993б — *Кьеркегор С.* Страх и трепет // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993 (Библиотека этической мысли). С. 13–112.
- Леви-Строс 2008 — *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2008.
- Мосс 2000а — *Мосс М.* Очерк о природе и функции жертвоприношения // *Мосс М.* Социальные функции священного. Избранные произведения. СПб., 2000. С. 7–104.
- Мосс 2000б — *Мосс М.* набросок общей теории магии // *Мосс М.* Социальные функции священного. Избранные произведения. СПб., 2000. С.105–232.
- Мосс 2000в — *Мосс М.* Молитва // *Мосс М.* Социальные функции священного. Избранные произведения. СПб., 2000. С. 233–330.
- Огден 2001 — *Огден Т.* Мечты и интерпретации. М., 2001 (Библиотека психологии и психотерапии. Вып. 91).
- Платон 1993 — *Платон.* Федон // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 2, М., 1993. С. 7–80.
- Платон 1994 — *Платон.* Государство // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 79–420.
- Ферро 2007 — *Ферро А.* Психоанализ: создание историй. М., 2007 (Библиотека психологии и психотерапии).
- Фрейд 1995 — *Фрейд З.* Неудобства культуры // *Фрейд З.* Художник и фантазирование. М., 1995. С. 299–336.
- Фрейд 1998 — *Фрейд З.* Проблема дилетантского анализа, или Дискуссия с посторонним // *Фрейд З.* Интерес к психоанализу. Избранное. Ростов-на-Дону, 1998. С. 43–156.
- Фрейд 2006 — *Фрейд З.* Невроз и психоз // *Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 2006. С. 353–361.
- Хайдеггер 1998 — *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.