

Три очерка по психоаналитической философии и антропологии

Першин Ю.Ю.

К.ф.н., старший преподаватель кафедры философии ОмГУ

Современная философия переживает период трансформаций, когда неизбежно и необходимо появление аналитических работ, выполненных на стыке традиционных парадигм, подходов, проблем и направлений. Возникающие при этом ситуации синтеза эвристически ценны как раз тем, что порождают новые повороты мысли, нетривиальные подходы к известным вопросам. Настоящая статья и является как раз такой попыткой переосмысления некоторых положений, входящих, помимо прочих, в основание целого ряда философских и социологических течений (Э.Фромм, Г.Маркузе и др.).

Дело в том, что психоаналитическая антропология З.Фрейда содержит целый ряд идей, которые выходят за рамки клинической практики психоанализа и претендуют на философское обобщение, так как смысл, который они несут в себе, гораздо глубже, чем может показаться на первый взгляд. Сам он, не будучи философом и публично отстраняясь от философии, считал её средством построения иллюзорных всеобъясняющих систем. Развивая свои метапсихологические интуиции, он никогда не проводил их философского анализа. Эти идеи до сих пор остаются дискуссионными, они вызывают понимание и непонимание, сочувствие и неприязнь. Но совершенно очевидно, что, тщательно анализируя тот латентный смысл, который в них вкладывал Фрейд, можно прийти к совершенно неожиданным выводам метафизического содержания. Вероятно, он имел в виду именно это, когда говорил, что его «открытия являются основой для вполне серьезной философии. Немногие поняли это, и немногие способны это понять» [19, Р.18]. Значит ли это, что здесь неявно проглядывает «запретное желание» Фрейда о создании некой философии психоанализа?

Тем не менее, следует заметить, что фрейдовские тексты пестрят противоречиями, которые при их поверхностном прочтении и неполноценном толковании способствуют рождению и воспроизведению некоторых распространенных стереотипов, иногда значительно искажающих не только теорию психоанализа, но и попытки ее философской рефлексии. Анализ подобных противоречий еще долго будут преподносить нам неожиданные открытия. Несколько таких взятых выборочно «сюрпризов», противоречащих распространенному мнению, я хотел бы проанализировать и представить вниманию читателей, интересующихся теорией и практикой психоанализа как учения, претендующего на объяснение природы человека.

По ту сторону влечения к смерти

Рассмотрение вопроса о соотношении деструктивной и креативной деятельности человека всегда было принципиально важным, так как от точки зрения на эти явления зависит точка зрения на человеческую природу в общем. Исторически сложилось так, что они противопоставляются, что привело к образованию множества философских и мировоззренческих точек зрения на деструктивность как на начало, равное креативности, причем в наше время такое противопоставление обосновывается даже тем, что деструктивность якобы является аналогом энтропии на человеческом уровне. Противопоставление деструктивности и креативности привело к тому, что человек, потакая своим низменным желанием, объясняет их порочностью человеческой природы, присущей ей агрессивностью и деструктивностью. Это делает человека марионеткой в руках им же самим создаваемых философий, мировоззрений, условий жизни и форм бытия. Выделение деструктивности как одной из основополагающих сторон природы человека способствовало тому, что она, пройдя философское

обоснование, превратившись в мировоззрение и утвердившись в обыденной психологии людей, выражается сейчас в стиле жизни человечества, результатом чего стал кризис человечности, поразивший современную цивилизацию. Этот кризис выражается в мировых войнах, росте насилия, распространении терроризма, наркомании, деградации культуры и ставит под вопрос само существование человека.

Обращаясь к истокам такого противостояния, следует заметить, что проблема противопоставления креативности и деструктивности исходит из морально-этической проблемы противостояния добра и зла, спора о том, является ли человек по природе добрым или злым. Ныне существующие философские точки зрения на проблему соотношения креативности и деструктивности в подавляющем своем большинстве имеют основой положения, получившие развитие в конце XIX и в начале XX веков в психоанализе, где деструктивность рассматривается как производная влечений к смерти, «Танатоса». Именно этот факт, по нашему мнению, заставляет нас в очередной раз обратиться к психоаналитическому учению для анализа истоков возникновения самого понятия «влечения к смерти».

Современные российские и иностранные исследователи психоанализа (См., например: [2], [4]) убедительно доказывают, что одно из основных влечений — *влечение к смерти* — пришло в классический психоанализ из России, где в психоаналитической литературе деструктивным компонентам в психике и поведении человека уделялось особое внимание [4, С. 22-24]. К проблеме деструктивности обращалось большинство первых российских психоаналитиков, а Сабина Нафтуловна Шпильрейн-Шефтель — молодой российский психоаналитик, пациентка и ученица К.Г. Юнга — в работах, посвященных комплексу проблем, связанных с деструктивным поведением, не только опередила З. Фрейда, но и повлияла на его дальнейшие разработки в этой области.

29 ноября 1911 г. С. Шпильрейн выступила перед членами психоаналитического общества с лекцией «О трансформации», посвященной своим идеям об инстинкте разрушения, на основании которой в марте 1912 г. вышла ее статья «Деструкция как причина становления». Фрейд в своем письме сообщал К.Г. Юнгу, что статья Шпильрейн и особенно ее идея о стремлении к разрушению ему не особенно нравится, так как, по его мнению, подобное стремление определяется личностью человека [37, Р. 494]. Юнг соглашался с Фрейдом в том, что статья Шпильрейн недостаточно обоснована, когда после весьма многообещающего начала следует беспомощное завершение. Более того, по мнению Юнга, работа Шпильрейн слаба не только потому, что она «слишком мало читала», но и потому, что «ее статья ужасно перегружена ее собственными комплексами» [37, Р. 498].

Тем не менее, по моему мнению, звучит удивительно, что неопытная Шпильрейн в свои двадцать пять лет пришла к открытию инстинкта к смерти, к которому не могли прийти искушенные психоаналитики. Это тем более удивительно, что Юнг, который был сначала лечащим врачом Шпильрейн, а затем другом и любовником, признал ее приоритет в «открытии» инстинкта смерти [37, Р. 183]. Вряд ли это открытие произошло под влиянием А. Адлера, который ввел понятие *влечения к агрессии* (См.: [18]), во-первых, потому, что введение такого влечения не одобрял сам Фрейд, а молодой Шпильрейн нельзя было с первых шагов в психоанализе портить отношения с его основателем. К тому же, в начале 1911 года, т.е. в том же году, в ноябре которого Шпильрейн сделала свой доклад, Фрейд подверг сокрушительной критике два доклада Адлера, и это несмотря на то, что влечение к агрессии в то время менее противоречило его теории, чем влечение к смерти. Во-вторых, в своем докладе и статье она оперирует терминологией Юнга и, так же как он, для доказательства своей теории обращается к мифологии, что также характерно для творчества Юнга.

Рассматривая истоки происхождения влечения к смерти, я считаю необходимым обратить внимание на некоторые факты, которые исследователи совершенно не упоминают. Так, С. Шпильрейн с детства говорит на русском, немецком, английском и французском языках и, в дополнение к домашним занятиям с репетитором, посещает ростовскую Екатерининскую женскую гимназию, которую заканчивает в 1904 г. с золотой медалью. В августе

1905 г. Шпильрейн поступает в Цюрихский университет на медицинский факультет, где весьма успешно учится. В мае 1911 г. Шпильрейн получает ученую степень доктора медицины за написанную вместе с Юнгом диссертацию — единственную до своего доклада в психоаналитическом обществе работу «О психологическом содержании одного случая шизофрении», которая в том же году под другим названием публикуется в «Психоаналитическом ежегоднике».

Учитывая блестящее образование Шпильрейн, отличную успеваемость и тягу к знаниям, следует заметить, что она, как студентка медицинского факультета Цюрихского университета, не могла не изучать работы И.И. Мечникова, который в 1908 г. стал лауреатом Нобелевской премии, а такая его работа, как «Этюды о природе человека» (1903) к этому времени выдержала три издания. В исследованиях И.И. Мечникова широко освещались проблемы танатологии и, по мнению исследователя А.В. Демичева, именно после работ Мечникова танатология стала серьезной медицинской дисциплиной [3, С. 161]. Для нас принципиально важен тот факт, что И.И. Мечников в своих работах не просто обращался к танатологии, но и пытался решить важный вопрос, связанный с естественной смертью, а именно: «сопровождается ли она у человека исчезновением жизненного инстинкта и появлением нового, инстинкта смерти?» [7, С. 227]. Этот инстинкт, как предполагает Мечников, в потенциальной форме гнездится в человеческой природе, и если бы цикл жизни человека следовал своему идеальному, физиологическому ходу, то инстинкт естественной смерти появлялся бы своевременно — после нормальной жизни и здоровой, продолжительной старости. Инстинкт смерти, по Мечникову, вероятно, «должен сопровождаться чудным ощущением, лучшим, чем все другие ощущения, которые мы способны испытывать. Быть может, тревожное искание цели человеческой жизни и есть не что иное, как проявление смутного стремления к ощущению наступления естественной смерти. В нем должно быть нечто сходное с неопределенными чувствами молодых девственниц, предшествующими настоящей любви» [7, С. 231]. Странное совпадение, по моему мнению, состоит в том, что С. Шпильрейн также пишет свою статью об инстинкте смерти, основанную на «опыте работы с девушками» [38, S. 465], а позднее Фрейд связывает инстинкт смерти с принципом удовольствия [29, S. 69].

Для нас интересен также тот факт, что инстинкт смерти, по Шпильрейн, является компонентом сексуального влечения [38, S. 465]. Спустя девять лет *влечение к смерти* упоминается в шестой главе работы Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия» (1920). С одной стороны, Фрейд считает это влечение присущим каждому живому существу побуждением вернуться в неорганическое состояние, так как живые существа возникли позже неживых [20, S. 71] и именно поэтому они обречены умереть по внутренним причинам [29, S.47]. Это и есть, по его словам, влечение к разрушению, влечение к овладению, воля к власти. Это влечение отчасти подчиняется сексуальной функции, и либидо предназначено обезоружить это влечение и направить его вовне [23, S. 376]. С другой стороны, влечения к смерти, по Фрейду, являются одним из полюсов второй дихотомии влечений, где они противопоставлены Эросу.

Однако следует вспомнить, что Танатос, как влечение к смерти, по Фрейду, «может восприниматься лишь в эротической окраске» [24, S. 479], а также «оказывается побегом Эроса» [22, S. 275] и содержится в инстанции «Оно» [30, S. 80], которое является «резервуаром либидо». Поэтому, на основании всего сказанного, можно заключить, что *энергия Танатоса, как и у Эроса — либидо, отличающееся только своей направленностью*. Следовательно, создавая дихотомию Эрос — Танатос, Фрейд создает еще одно противоречие, так как при анализе этой дихотомии оказывается, что Танатос не может противостоять Эросу, так как их энергия *либидо* едина.

Здесь возникает вопрос о необходимости и существовании влечений к смерти. Необходимость введения понятия влечений к смерти возникла из того, что Фрейд считал невозможным вывести и обосновать понятие ненависти из сексуальных влечений. Кроме того,

необходимо было объяснить ряд явлений, таких, как навязчивое повторение, которое он не мог объяснить поиском удовлетворения, так как оно причиняло мучения пациентам. Он видел в подобных завораживающих явлениях некую «демоническую силу», которая способна противостоять принципу удовольствия. Но эта склонность к своего рода романтизму сыграла с ним злую шутку: он приложил много сил для того, чтобы претворить гипотезу в реальность: «Поначалу я выдвинул эти мысли с единственным намерением — посмотреть, куда они приведут, но со временем они захватили меня, и я уже не мог думать иначе» [24, S. 478-479]. Очень слабым обоснованием этого дуализма является то, что Фрейд старался сравнить его с эмпедокловским противостоянием между любовью и враждой, говоря, что «два основных начала у Эмпедокла, «филия» и «нейкос», и по названию, и по функции равнозначны нашим первоначальным влечениям — эросу и разрушению» [25, S. 93].

Упоминания современными авторами, касающимися этой тематики, агрессивных влечений до сих пор носят налет ортодоксального психоанализа или сходны с ним в признании агрессивной природы человека (К. Лоренц, А. Гусейнов, А. Назаретян). В психиатрии, например, Э. Берн называет влечение к смерти, которое у него трактуется как стремление к разрушению и уничтожению (его энергия — мортидо от лат. *mors* — смерть), одним из двух самых мощных стремлений человека, которое к тому же, как и сексуальное влечение, подвержено сублимации [1, С. 66, 78-89].

Фрейд сохранял стойкую приверженность к сохранению дуализма влечений к жизни и смерти, несмотря на сопротивление широких психоаналитических кругов, которые, за исключением некоторых течений (к примеру, школы М. Кляйн, которая отводила влечениям к смерти главную роль в человеческом существовании), не признали введение понятия влечений к смерти, трактуя агрессию как своего рода способ реагирования на фрустрацию и утверждая, что она не является врожденной. Психоаналитики считали, что объект внешнего проявления влечения (инстинкта) к смерти не закреплен строго, нет источника энергии и органа, из которого он исходит. Я, со своей стороны, считаю, что агрессия может быть представлена как необходимая компонента любого влечения, которая проявляется в самый начальный момент деятельности, навязываемой субъектом объекту или даже простой манифестации субъектом своей позиции. Э. Фромм, подтверждая эту мысль, писал, что желание разрушать появляется тогда, когда не может быть удовлетворено желание созидать [16, С. 458].

Поскольку человек в течение всей своей жизни моделирует психическую реальность и в соответствии с ней пытается изменить окружающую его материальную действительность, то его можно определить как изначально творческое существо. Он постоянно творит, строит реальность в себе и вне себя — думая, планируя, предполагая, огорчаясь и, тем не менее, получая удовольствие от того, что хотя бы минимально, но управляет своим бытием. С этой точки зрения, существующее в психоанализе влечение овладения (*Bemächtigungstrieb*) и стремление к власти можно трактовать не как стремление овладеть и управлять определенным предметом, а чем-то более общим, например, ситуацией, или, в идеале, всей материальной реальностью. Поэтому влечение к овладению Фрейда и стремление к власти Адлера можно представить как составляющие еще более общего влечения — влечения или стремления к управлению реальностью. Таким образом, агрессию человека можно трактовать как другую сторону желания творить, это — стремление устранить препятствие к созиданию своей реальности, которое может быть экстраполировано на весь окружающий человека мир.

Отсюда очевидна необходимость разрушения еще одного мифа, сформулированного психоанализом — мифа об агрессивной природе человека, который стремится к смерти и на этом пути уничтожает свое бытие и себя, как его часть. Теоретические выводы о существовании принципа управления реальностью, к которым мы пришли в ходе анализа фрейдовского наследия, может послужить основанием методологии рассмотрения всей деятельности человека, включая художественное творчество. Наличие в креативности человека элементов деструктивности не является решающим в попытках определить природу человека и самого человека как

«человека разрушающего». Проявления негативной креативности случайны, они являются побочным результатом желания созидать.

Таким образом, еще раз подтверждается первичность креативных и вторичность деструктивных тенденций в деятельности человека. Более того, встречающееся противоположное утверждение о первичности деструктивности делает невозможным существование живой материи, которая стремилась бы к деструкции, еще не успев образоваться. Именно поэтому следует признать, что созидание, творчество, а не деструкция являются атрибутами материи, природы. Деструктивность же в разнообразии своих форм следует рассматривать как одно из средств креативности, как «побочный эффект». Иными словами, перефразируя слова Фрейда о том, что Танатос является «побегом Эроса», можно сказать, что деструктивность является побегом креативности.

Следует заметить, что человек сам оценивает свою деятельность, а также изменения, происходящие в окружающем его мире, как положительные или отрицательные. Одно и то же природное явление может иметь совершенно различную оценку, данную ему человеком: если оно полезно для человека — оно конструктивно, если оно вредно — деструктивно. Природа, в свою очередь, не может дать оценку самой себе, поэтому преобразования, проходящие в природе получают оценку как конструктивно-деструктивные именно с утилитарной точки зрения человека. Отойдя от подобной точки зрения, можно констатировать, что природа находится в диалектическом процессе развития, значимость которого не зависит от субъективной оценки человека. Тем не менее, сублимация природы, ее поступательное движение вперед само по себе является положительным. С этой точки зрения все преобразования, происходящие в природе можно рассматривать как явления, более или менее трансформирующие природу, но не как конструктивные или деструктивные.

Аналогично этому, все действия человека по преобразованию себя и своего бытия можно рассматривать не как конструктивные и деструктивные, как более или менее конструктивные относительно его самого и окружающего его мира. Иными словами, мы говорим не о том, что человек является добрым или злым по природе, а о том, что он по природе более или менее добр, причем мерой этой доброты, как и мерой всех вещей, является он сам. Сходную с этой позицию занимал в свое время Шеллинг, утверждая, что зла вообще не существует, и что «все действия в большей или меньшей степени положительны и различие между ними заключается в большей или меньшей степени совершенства, а поскольку такое различие не ведет к противоположности, то зло полностью исчезает» [17, С. 103]. Отсюда, то, что мы называем злом в природе человека есть «меньшая степень совершенства, которая выступает как недостаток лишь в нашем сравнении, в природе же вещей не является таковым» [17, С. 104]. Иными словами, креативность человека можно определить как более или менее позитивную, или как *креативность позитивную* и *креативность негативную*.

Актуальные мысли об инстинкте и влечении

Проблема инстинктивности в психоаналитическом учении выступает не только как философско-психоаналитическая, но и как лингвистическая проблема. В психоаналитической литературе не существует однозначного мнения в определении динамического процесса, при котором, по Фрейду, некое давление (энергетический заряд, движущая сила) подталкивает организм к некоторой цели. В частности, существуют два термина, обозначающие этот процесс — это *влечение* и *инстинкт*. Некоторые авторы-психоаналитики не различают термины *влечение* и *инстинкт*, другие проводят между ними различие, называя *инстинктом* устойчиво наследуемое поведение, присущее почти без изменений всем животным одного вида (См.: [35]). Сам Фрейд четко разграничивал употребление этих двух терминов. Говоря об *инстинкте*, он имел в виду биологически наследуемое поведение животных, характерное для вида в целом, развертывающееся по заранее определенным схемам и приспособленное к объекту.

Слово *Trieb*¹, которое переводится на русский язык терминами *влечение* и *инстинкт* — германского происхождения, оно более старое, чем *Instinkt* и связано по смыслу с «толчком» (*treiben* — толкать); при этом подчеркивается не какая-то конкретная цель или объект, но скорее общая направленность движения и невозможность противостоять толчку. В Standard Edition немецкое слово *Trieb* переводится как английское *instinct*, а другие значения, такие, как *drive*, *urge* отсекаются. По замечанию А.М. Руткевича, Фрейд ничуть не возражал против того, что на английский язык немецкое *Trieb* переводилось именно как *instinct* (другой вариант *drive* который буквально соответствует немецкому *Trieb* не был им одобрен) [9, С. 180]. До сих пор остается загадкой, почему Фрейд поступил именно так, но это привело к тому, что англоязычные авторы употребляли *instinct*, *instinctual* и т.п. вплоть до 60-70-х годов. В эти годы началась полемика, так как оказалось, что Фрейд не был «инстинктивистом», а *влечение* вовсе не является *инстинктом*. Тем не менее, термин *instinct* до сих пор употребляется в англоязычной психоаналитической литературе.

Термин *инстинкт* в русском языке имеет те же смысловые оттенки, что и *Instinkt* у Фрейда, и потому его можно сохранить только там, где сам Фрейд употребляет именно этот термин. Однако если термин *инстинкт* использовать для перевода *Trieb*, мысль Фрейда окажется искаженной². Выбор термина *instinct* в качестве английского и французского эквивалента для немецкого *Trieb* порождает путаницу между фрейдовской теорией влечений и психологическими концепциями инстинкта у животных, приводя к утрате оригинального момента фрейдовской концепции, связанного с утверждением относительной неопределенности побуждающей силы, случайности объекта, а также изменчивости целей влечения.

Использование современным психоанализом терминов «инстинкты», «инстинктивные формы психики» и «инстинктивные импульсы» закрепилось именно из-за того, что на русском языке некоторые работы Фрейда (и особенно К.Г. Юнга) появились в переводах не с немецкого языка, когда термин *Trieb* переводился как *влечение*³, а с английского, т.е. когда *Trieb* переводился на английский язык как *Instinct*, а затем уже на русский язык как *инстинкт*⁴. Такое искажение приводит к грубым смысловым ошибкам. К примеру, инстинктивная сущность агента сублимации задавала бы инстинктивную форму его удовлетворения, т. е. он должен был бы посредством биологически *строго закрепленных действий* достигать биологически *строго закрепленных цели и объекта*. В этом случае деятельность по достижению *инстинктивного* вторичного, т. е. социально ценного объекта не была бы творческой, а напоминала бы деятельность пчел при строительстве улья. Подобное искажение смысла приводит к тому, что

¹ В Немецко-русском словаре по психологии под редакцией Ю.Т. Рождественского термин *Trieb* переводится как *импульс, порыв, побуждение, инстинкт, влечение, склонность*. Причем *инстинкт*, по нашему мнению, не принадлежит данному синонимичному ряду, и скорее представляет собой описание субъективного ощущения человека при проявлении у него *порыва, побуждения, влечения* и пр.

² С такой точкой зрения также согласна и Н.С. Автономова, которая во вступительной статье «От переводчика» к «Словарю по психоанализу» Ж. Лапланша и Ж.-Б. Понталиса замечает, что подобная недоработка при переводе смешивает понятийные нюансы и приводит к «физиологизации» понятия. Поэтому в новейших английских переводах *Trieb* чаще переводится как *drive* — вариант, некогда отвергнутый при составлении Standard Edition. (См.: [5, С. 19.])

³ В старых переводах фрейдовских текстов на русский язык или в их пересказах русскими авторами использовались такие переводы термина *Trieb*, как *позыв, толчки со стороны сексуальных стремлений, влечения*. Употребление этих терминов перемежается с употреблением термина *инстинкт*. Этот факт может служить свидетельством того, что русские авторы в начале 20 века либо не делали таких значительных различий между этими терминами на русском языке, какие существуют сейчас, либо еще не поняли оригинальность психоаналитической теории влечений. (См.: [8, С. 91 - 111].)

⁴ Эта же проблема способствовала тому, что в переводах текстов К.Г. Юнга с английского языка повсеместно встречается термин *Instinct*. Юнг, будучи соратником Фрейда, прекрасно знал его теорию и труды, в которых Фрейд, во-первых, жестко разграничивал *влечение* и *инстинкт*, и, во-вторых, употреблял термин *Trieb*, говоря о сублимации *влечений*, а не *инстинктов*. Исходя из этого, вероятно, следует трактовать все юнгианские *инстинкты* (особенно в таких выражениях как «результат сублимации инстинктов» и «независимый креативный инстинкт») как *влечения*.

некоторые психоаналитики (К. Хорни, Дж. Браун, Э. Берн и др.), на мой взгляд, ошибочно говорят о сублимации определенных психосексуальных патологий человека в строго определенные виды социально приемлемой деятельности (например, садистские стремления сублимируются в склонность к хирургии). Следуя подобной логике, людей искусства можно было бы попросту «производить», аффективно воздействуя на них в детстве на определенной «стадии фиксации либидо».

Метафизические дополнения к учению о сублимации

В психоаналитической парадигме этот процесс несет ответственность за креативность человека. В психоаналитическом значении понятие сублимации введено З. Фрейдом, но в настоящее время используется не столько практическим психоанализом, сколько философией, привлекающей психоанализ, точнее «метапсихологию психоанализа» в качестве методологии. Современные исследователи используют это понятие в различных вариантах, не вдаваясь в то, какая «смысловая бомба» была заложена Фрейдом. Упоминания несуществующей теории (!) сублимации (См.: [6, 34]) и использование различных определений сублимации в «общепринятом» значении являются показателями того, что авторы не удосужились внимательно перечитать тексты Фрейда, следствием чего стало определение этого процесса как «загадочного» (См.: [9, С. 311]).

К примеру, определения сублимации из современной справочной литературы, выборочно приведенные ниже, трактуют сублимацию как:

— «преобразование вытесненного полового влечения в духовную деятельность, большей частью в сфере религии, метафизики или искусства» [10];

— «процесс, которым Фрейд объясняет формы человеческой деятельности, не имеющие видимой связи с сексуальностью, но порожденные силой сексуального влечения. В качестве основных форм сублимации Фрейд описывал художественное творчество и интеллектуальную деятельность. Сублимацией называется такое влечение, которое в той или иной степени переключено на несексуальную цель и направлено на социально значимые объекты» [5, С. 510].

В кратком словаре психоаналитических терминов, сопровождающем монографию З. Фрейда «Толкование сновидений», сублимация определяется как «перевод инстинктивного, сексуального либо агрессивного импульса в социально приемлемое русло. (...) При сублимировании полового влечения иногда употребляется термин «десексуализация». Десексуализация либидо — это трансформация энергии либидо, делающая возможной перенос этой энергии на несексуальные функции» (См.: [11]).

Сам Фрейд впервые упоминает о сублимации еще в 1900 году в «Толковании сновидений». О ней говорится как о феномене, когда бессознательные желания «налагают на все последующие стремления гнет, которому те должны подчиниться, однако, последние могут стараться отклонить его и направить на более высокие цели» [11, С. 314].

В другом нормативном определении сублимации Фрейд утверждает, что «масса энергии, затрачиваемая на культурный труд обеспечивается сексуальным влечением, которое способно изменять цель не ослабляя напора. Именно эта способность изменять первоначальную сексуальную цель на иную, несексуальную, но психологически ей близкую, и называется сублимацией» [26, S. 150].

В «Лекциях по введению в психоанализ» Фрейд дает более подробное описание сублимации, говоря о том, что «именно сексуальные влечения чрезвычайно *пластичны*, если можно так выразиться. Они могут выступать одно вместо другого, одно может приобрести интенсивность других; если удовлетворение одного отвергается реальностью, то удовлетворение другого может привести к полной компенсации. Они относятся друг к другу, как сеть сообщающихся, наполненных жидкостью каналов, и это — несмотря на их подчинение примату гениталий, что вовсе не так легко объединить в одном представлении. Далее, част-

ные сексуальные стремления, так же как и составленное из них сексуальное стремление, имеют способность менять свой объект, замещать его другим, в том числе и более легко достижимым; эта способность смещаться и готовность довольствоваться суррогатами должны сильно противодействовать патогенному влиянию вынужденного отказа. Среди этих процессов, защищающих от заболевания из-за лишения, один приобрел особое культурное значение. Он состоит в том, что сексуальное стремление отказывается от своей цели частного удовольствия или удовольствия от продолжения рода, и направляется к другой [цели], генетически связанной с той, от которой отказались, но самой по себе уже не сексуальной, а заслуживающей название социальной. Мы называем этот процесс «сублимацией» (Sublimierung), принимая при этом общую оценку, ставящую социальные цели выше сексуальных, эгоистических в своей основе. Сублимация, впрочем, является лишь специальным случаем присоединения сексуальных стремлений к другим, не сексуальным» [13, С. 220].

Очевидно, что приведенные определения отличаются от определений, существующих в настоящее время. Для выявления этих отличий проведем краткую систематизацию определения сублимации. Исходя из этой цели, мы введем термин «агент сублимации», обозначив им субстанцию, которая, согласно Фрейдю, изменяет направление своего движения, т.е. подвергается сублимации. Объект, к которому с самого начала стремится агент сублимации, обозначим как «первичный объект», а термином «вторичный объект» мы назовем «сублимированный» объект, к которому на завершающем этапе приходит «агент сублимации».

С введением подобной терминологии, определяющей элементы процесса сублимации, структура процесса будет выглядеть так: агент сублимации стремится к первичному объекту, а затем, встречая сопротивление со стороны моральных установок индивида, либо со стороны реальности отходит назад и направляется на вторичный объект. Однако агент сублимации определяется Фрейдом далеко не однозначно. Это «сексуальные силы влечений» [12, С. 154], «сексуальное стремление» [13, С. 220], «частные сексуальные стремления» [13, С. 220], то есть «извращенные элементы сексуального возбуждения» [26, S. 151] или «элементы полиморфной детской извращенности» [12, С. 154, 196-197.], «либидо» [13, С. 220.], «патогенное желание» [15, С. 246], «энергия инфантильных желаний» [15, С. 246], «сексуальные компоненты влечений» [15, С. 272], «компоненты сексуального чувства» [15, С. 245], «сверхсильные влечения» [13, С. 240], не говоря уже о «сексуальном объект-либидо» и «нарциссическом либидо» [14, С.434-435].

Первичный объект агента сублимации определяется Фрейдом как «первоначальная сексуальная цель» [26, S. 150]. О вторичном объекте Фрейд говорит как о цели «несексуальной, но психологически близкой» первичной [26, S. 150], при этом «далекой от непосредственного сексуального удовлетворения» [32, S. 161], а также «более легко достижимой» [13, С. 220], «социальной» [13, С. 220], «более отдаленною и более ценною в социальном отношении» [15, С. 246], «высшей, иногда несексуальной» [15, С. 246]. Это «все виды культурной деятельности» [12, С. 154], «культурный труд» [26, С. 150], «высшие культурные успехи» [15, С. 272].

Из многообразия характеристик агента сублимации можно сделать противоречащий распространенным стереотипам вывод о том, что *сексуальность не является обязательным элементом сублимации*. Дело в том, что подвергающиеся сублимации «частные сексуальные стремления», они же «извращенные элементы сексуального возбуждения», они же «элементы полиморфной детской извращенности» — это своего рода «смесь» из сексуального влечения и влечения к самосохранению. Эти «частные» или в нынешней терминологии «частичные сексуальные влечения», по Фрейдю, образуются при примыкании сексуальных влечений к влечениям к самосохранению. То есть это конгломерат влечений, одним из которых является влечение к самосохранению [21, S. 80].

Частичные сексуальные влечения, имеют своей подосновой гипотетическую энергию *либидо* [13, С. 220], которая одновременно является энергией сексуальных влечений, «резервуаром» которого является инстанция *Оно* [22, S. 258, 275]. Но «обширным резервуаром»

либидо, по Фрейду, также является инстанция *Я* [31, S. 231], обладающая *влечениями Я*, которые и есть влечения к самосохранению [27, S. 97-98]. Из этого логически следует, что либидо есть энергия влечений к самосохранению, и Фрейд сам подтверждает это в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) [29, S. 56]. Именно на этом основывается вывод о том, что *сублимации в психоаналитической парадигме помимо сексуальных влечений подвержены и влечения к самосохранению, то есть несексуальные влечения*. Поэтому те современные определения сублимации, которые в качестве агента сублимации называют только сексуальное или половое влечение, импульсы и т.д. можно считать неверными. Неверным следует также считать определение сублимации как десексуализации, так как, к примеру, при сублимации влечений к самосохранению (в их чистом или смешанном виде), которые не являются сексуальными, десексуализации быть не должно. Отсюда не удивительно, что Фрейд соединил все влечения, имеющие своей основой энергию либидо, такие как сексуальное влечение, влечение к самосохранению и влечения *Я*, а также влечения, «связанные с любовью к *Я* и любовью к объекту» в совокупность влечений к жизни — Эрос [20, S. 71].

Из этого можно сделать заключение, что сублимации подвергается уже вся совокупность влечений к жизни. Иными словами, агентом сублимации становится фрейдовский «Эрос», так как Фрейд отождествлял понятие либидо с понятием «Эроса», говоря, что эта энергия «совпадает с Эросом поэтов и философов как основой единства всего живого» [29, S. 66].

Подобный вывод входит в противоречие с непоследовательным пониманием сублимации, данным Фрейдом в определениях этого процесса. В частности, следуя фрейдовскому определению сублимации, мы будем вынуждены признать, что «Эрос» асоциален (т.е. асоциальны все влечения к жизни — сексуальные влечения и влечения к самосохранению), поскольку, в соответствии с ним, агент сублимации должен стать социальным только после столкновения с препятствием, мешающим его удовлетворению и последующей сублимации. Но Эрос уже, по сути, представляет собой нечто возвышенное, не подлежащее сублимации потому что, во-первых, как мы уже заметили, либидо сексуальных влечений совпадает с Эросом поэтов и философов как основой единства всего живого, а во-вторых, сексуальность, которую, по Фрейду, следует понимать как Эрос, не тождественна генитальной функции [28, S. 31-32].

Устранение этого противоречия невозможно без *устранения положительной моральной и социальной оценки* агента сублимации, который должен быть предельно общим. При этом он — в противовес внешнему миру как стороне конфликта, порождающей «принцип реальности» — должен подчиняться «принципу удовольствия». В работе «Я и Оно» (1923) Фрейд заявляет, что либидо, подвергающееся десексуализации и сублимации, «оставляет неприкосновенной главную цель Эроса — объединение и связывание, помогая созданию целостности и тенденции к целостности» [22, S.274]. Отсюда можно сделать заключение, что объединение и связывание — это направленность субъекта на объект, его интенциональность, которая может быть выражена *желанием* субъекта, и, следовательно, оно может быть агентом сублимации.

Современные исследователи, за редким исключением (Р. Холт, Дж.О. Уиздом, К.С. Хэлл, Дж. Линдзи (См.: [33, P. 245-319]), не замечают, что Фрейд сам в работе «О клиническом психоанализе» (1909) дает определение сублимации, где ее агентом, наряду с «сексуальным чувством» является «патогенное желание» [15, С. 246]. К такому же определению агента сублимации Фрейд возвращается в конце жизни в «Очерке психоанализа» (1938) называя его «недопустимыми желаниями» [20, S. 72], под которыми, по моему мнению, можно понимать как *любые желания, не имеющие удовлетворения*. Утверждение *желания* агентом сублимации методологически важно, так как вторичным объектом сублимации в этом случае мы можем считать не только искусство, но и всю креативную деятельность человека, которая, как я уже показал, может оцениваться как позитивная и негативная.

Фактически, здесь происходит смена парадигм с психоаналитической на философско-антропологическую, результатом которой является переход от понимания в качестве агента

сублимации *желания* вместо влечений, снимается обязательная социальная ценность вторичного объекта сублимации, признается, что человек способен к сублимации в течение всей своей жизни, снимается зависимость сублимации от пола, она перестает быть обратной стороной патологии, признается ее свободная и неинстинктивная природа. Все это дает возможность провести верификацию определения сублимации и теоретическую реконструкцию этого понятия. В результате реконструкции сублимация может быть определена как процесс адаптации любого желания, сформированного в психической (идеальной) реальности человека к требованиям материальной действительности для получения удовольствия. Она также понимается как принцип, в соответствии с которым строится не только художественное творчество, но и вся его креативная деятельность (позитивная и негативная). Отсюда сублимация является активной деятельностью человека по преобразованию мира, своего бытия, и таким образом самого себя и, следовательно, неотъемлемой частью процесса становления человека, характеризующегося многовариантностью форм креативности как источника и механизма этого становления. Такое понимание сублимации способствует рассмотрению человека как креативного существа, *Homo Creans*.

В заключение я хотел бы выразить надежду на то, что такое толкование метапсихологии психоанализа поможет читателям преодолеть робость перед общеизвестными «истинами» и сформировать свое собственное мнение относительно неоднозначных теорий, несомненно, относящихся к высшим достижениям человеческой мысли.

Противоречия, обнаруженные в ходе анализа фрейдовских текстов, на мой взгляд, соответствуют противостоянию двух личностей в одном человеке. Одна — личность Эдипа, Моисея, Отца первобытной орды, Лидера, Пророка, Сексуального Реформатора, Диктатора иерархически организованной «психоаналитической церкви», эпатазирующего пуританскую публику ранее запретным языком, подтасовывающего факты, ревнивого, честолюбивого и завистливого. Другая, преобладающая, — личность рационального и оригинального ученого и исследователя, не боящегося пересматривать свои идеи, идущие в разрез с фактическим материалом, прекрасного рассказчика, лектора и литератора. Своей задачей при проведенном анализе текстов я считал поиск идей, относящихся к выражению второй такой личности Фрейда - ученого, идеи которого действительно могут сложиться в определенную философскую систему. Насколько мне удалось исполнить «запретные желания» Фрейда — судить читателям.

[1] Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных. СПб., 1995.

[2] Ванинг А. Работы одного из пионеров психоанализа — Сабины Шпильрейн. См.: <http://www.voppsy.ru/956066.htm>.

[3] Демичев А.В. Ориентация — к смерти // Стратегии ориентации в постсовременности. СПб., 1996.

[4] Крылов А. Н. Проблема природы человека в российской психоаналитической традиции. Автореф. кандид. филос. н. М., 1998.

[5] Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М., 1996.

[6] Маркузе Г. Эрос и Цивилизация. Киев, 1995.

[7] Мечников И.И. Этюды о природе человека. М., 1961.

[8] Осипов Н. О психоанализе // Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. М., 1994.

[9] Руткевич А.М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: Курс лекций. М., 1997.

[10] Философский энциклопедический словарь. М., 1998.

[11] Фрейд З. Толкование сновидений / Под ред. Б. Г.Херсонского. Киев, 1991.

[12] Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности // Психология бессознательного. М., 1989.

[13] Фрейд З. Введение в психоанализ (лекции). М., 1989.

[14] Фрейд З. Я и Оно / Психология бессознательного. М., 1989.

[15] Фрейд З. О клиническом психоанализе. Избр. соч. М., 1991.

[16] Фромм Э. Пути из большого общества // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

[17] Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1989.

[18] Adler A. Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose. *In: Fortschritte der Medizin*. 1908.

- [19] Doolittle H. Tribute to Freud. Boston. 1974.
- [20] Freud S. Abriss der Psychoanalyse. 1940 – 1952. G. W., XVII.
- [21] Freud S. Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. 1940 – 1952. G. W., VIII.
- [22] Freud S. Das Ich und das Es. 1940 – 1952. G. W., XIII.
- [23] Freud S. Das ökonomische Problem des Masochismus. 1940 – 1952. G. W., XIII.
- [24] Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. 1940 – 1952. G. W., XIV.
- [25] Freud S. Die endliche und die unendliche Analyse. 1940 – 1952. G. W., XVI.
- [26] Freud S. Die “kulturelle” Sexualmoral und die moderne Nervosität. 1940 – 1952. G. W., VII.
- [27] Freud S. Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung. 1940 – 1952. G. W., VIII.
- [28] Freud S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1940 – 1952. G. W., V.
- [29] Freud S. Jenseits des Lustprinzips. 1940 – 1952. G. W., XIII.
- [30] Freud S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 1940 – 1952. G. W., XV.
- [31] Freud S. “Psychoanalyse” und “Libidotheorie”. 1940 – 1952. G. W., XIII.
- [32] Freud S. Zur Einführung des Narzissmus. 1940 – 1952. G. W., X.
- [33] Hall S.C., Lindzey G. The relevance of Freudian psychology and related viewpoints for the social sciences. *In: Historical introduction. Systematic positions.* 1968. Vol. 1.
- [34] Hartmann H. Notes on the theory of sublimation. *In: Psychoanalytical Study of Child.* No. 10. Pp. 9-29.
- [35] Hempelmann F. Tierpsychologie. Akademische Verlagsgesellschaft. Leipzig, 1926.
- [36] Jung C.G. Selected Writings. New York, 1989.
- [37] McGuire W. The Freud Jung letters. London, 1974.
- [38] Spielrein S. Die Destruktion als Ursache des Werdens. *In: Jb. für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen.* 1912. IV.