

Современная
психотерапия

ВНУТРЕННИЙ МИР ТРАВМЫ

DONALD KALSCHED

THE INNER WORLD OF TRAUMA

ARCHETYPAL DEFENSES
OF THE PERSONAL SPIRIT

ROUTLEDGE
TAYLOR & FRANCIS GROUP
LONDON—NEW YORK

ДОНАЛЬД КАЛШЕД

ВНУТРЕННИЙ МИР ТРАВМЫ

АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ЗАЩИТЫ
ЛИЧНОСТНОГО ДУХА

Новая редакция перевода

КОГИТО-ЦЕНТР
МОСКВА, 2015

УДК 159.9

ББК 88

К 17

*Все права защищены. Любое использование материалов
данной книги полностью или частично
без разрешения правообладателя запрещается*

All Rights Reserved.

*Authorised translation from the English language edition
published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group*

Перевод с английского и научная редакция
В. А. Агаркова

Калшед Д.

К 17 Внутренний мир травмы: Архетипические защиты личностного духа. – Пер. с англ. – М.: Когито-Центр, 2015. – 398 с. (Современная психотерапия)

ISBN 978-0-415-12329-7 (англ.)

ISBN 978-5-89353-440-5 (рус.)

УДК 159.9

ББК 88

В книге «Внутренний мир травмы» Дональд Калшед исследует мир сновидений и фантазий, который раскрывается в терапии людей, тяжело пострадавших в результате трагических событий их жизни. Он показывает, как защитные меры психики, призванные оберегать «неуничтожимый дух» человеческой личности, при некоторых обстоятельствах принимают обличье ужасных фигур, преследующих Эго в сновидениях и грезах. В книге приводится богатый клинический материал для иллюстрации действия комплекса ранних защит, или системы самосохранения. Предпринята попытка синтеза психоаналитических концепций психической травмы и ранних защит, созданных современными представителями теории объектных отношений, с классическим юнгианским подходом, основанным на идеях архетипического мира коллективного бессознательного и процесса индивидуации.

ISBN 978-0-415-12329-7 (англ.)

ISBN 978-5-89353-440-5 (рус.)

© Когито-Центр, 2015

Содержание

Благодарности	11
Введение	13

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава 1

Демоническая сторона внутреннего мира травмы	31
Взгляды Юнга на диссоциацию.	34
Клинический пример: человек с топором	37
Миссис У. и мужчина с дробовиком	45
Мэри и демон тревогуодия	64

Глава 2

Другие клинические примеры функционирования системы самосохранения	88
Маленькая девочка и ангел	88
Линор и крестная фея	90
Густав и его небесные родители.	98
Кэй и дельфины	113
Патриция и призрачный ребенок: когда дух возвращается в тело	120
Психосоматические расстройства и система самосохранения	126

Глава 3

Диалог между Фрейдом и Юнгом

о внутреннем мире травмы	136
Жане и даймоны внутреннего мира	136
Травма и открытие Фрейдом психической реальности	138
Теория соблазнения.	140
Теория комплексов Юнга и травма	141
Леди, которая жила на Луне	144
Травма и трансперсональный аспект в бессознательных фантазиях	151
Фрейд и Юнг о дαιμονическом сопротивлении психе исцелению.	153
Фрейд и дαιμονические защиты бессознательного	154

Глава 4

Вклад Юнга в теорию

системы самосохранения	163
Травма Юнга и Атмавикти.	164
Зрелые размышления Юнга о травме	169
Юнг и атакующий «ум».	176
Двойственная Самость Юнга: свет и тьма	182
Яхве и темная сторона Самости	185

Глава 5

Работы современных юнгианских аналитиков

Эрих Нойманн и страдающее Эго травмы	188
Лондонская школа и архетипические защиты	190
Американские юнгианцы	194
Популяризованные версии	203

Глава 6

Психоаналитическая концепция

системы самосохранения	213
Эдмунд Берглер и «даймонион», повреждающий я	214
Одайер и злобные/доброжелательные «великие существа»	217
Шандор Ференци и надличностная мудрость заботящейся Самости.	220
Представители теории объектных отношений.	226

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Введение к части второй:

Сказки и двухступенчатое воплощение Самости 253

Переходные процессы	
между человеческим и божественным	254
Вопросы психологии развития	257
Изображение переходных процессов в сюжетах сказок	260
Две стадии исцеления расщепления в сказках	261

Глава 7

Рапунцель и система самосохранения 264

Пациенты типа Рапунцель.	265
Рапунцель: часть 1.	268
Рапунцель: часть 2.	275
Рапунцель: часть 3.	282
Рапунцель: часть 4.	287

Глава 8

Психея и ее возлюбленный-даймон 295

Эрот и Психея: часть 1	297
Эрот как даймон.	301
Защита и плен даймона	304
Даймон как тюремщик.	306
Даймон-любовник и фантазия	308
Фантазия как защита от символического.	310
Индивидуация и столкновение с реальностью.	313
Эрот и Психея: часть 2	316
Ярость и сопротивление инкарнации	318
Добровольная жертва и воплощение.	321
Радость и отношения	
между человеческим и божественным	323

Глава 9

«Диковинная птица» и темная сторона Самости. 326

Диковинная птица.	328
Сюжет сказки: часть 1.	329
Любовь и агрессия в эволюции здорового Эго: Винникотт	336
Клинический пример	342

Двойственность жертвы при трансформации системы самосохранения	343
Диковинная птица: часть 2	346
Помощь символа в победе над волшебником	350

Глава 10

Принц Линдворм и трансформация

даймонического через жертву и выбор	355
Принц Линдворм: сюжет	355
Мотив бездетности и обретения ребенка	358
Отказ от выбора	360
Меланхолический мир фантазии в системе самосохранения	363
Юлия Кристева и «черное солнце»	364
Некоторые соображения о защитном использовании нуминозного	366
Принц Линдворм как близнец	369
Принц-змея и диада король (королева)/дитя	372
Дочь пастуха и старуха как позитивная диада Самости	372
Ярость и трансформация принца Линдворма	376
Момент сострадания	377
Заключительные замечания	379

Примечания	381
-------------------------	------------

Литература	387
-------------------------	------------

Посвящается Робин

Благодарности

Я признателен всем тем, благодаря кому я не сбился с пути и не оставил своих поисков, блуждая в изменчивых ландшафтах мира идей, которые в конце концов нашли воплощение на страницах этой книги. Однако, прежде всего, я хочу поблагодарить своих пациентов – тех, кто внес наибольший вклад в это исследование, тех, кто разделял со мной интерес к «присутствию» ангельского/демонического на сцене сновидений. Я хочу выразить особую благодарность тем пациентам, которые любезно позволили мне воспользоваться материалом своих сновидений и терапии при написании этой книги. Весь клинический материал, представленный здесь, почерпнут из реальных случаев, однако личные данные пациентов, а также некоторые детали контекста терапии были изменены из соображений конфиденциальности. В ряде случаев я позволил себе применить «художественный вымысел», объединив материал терапии разных пациентов в одном повествовании.

Наряду с пациентами я также хочу выразить глубокую благодарность преподавателям факультета, персоналу и участникам Программы повышения квалификации в области теории и практики юнгианского анализа, профессиональному исследовательскому сообществу, которое в период с 1988 по 1995 год получало спонсорскую поддержку от Центра глубинной психологии и юнгианских исследований в Катоне, Нью-Йорк. Я глубоко признателен участнику этой группы, моему со-директору Сидни Маккензи, благодаря усилиям и таланту которого было создано

поддерживающее и стимулирующее рабочее пространство, сделавшее интеллектуальную работу приятной. Я также благодарю других членов правления факультета: Эла Маттерна, Олтона Вэссона, Лорен Стэлл и Робин ван Лобен Селс – за их терпение и поддержку на протяжении многих лет, которые потребовались для созревания и оформления в той или иной форме моих идей при поддержке нашей учебной группы.

Я также должен выразить благодарность Марио Якоби из Института К. Г. Юнга в Цюрихе за поддержку моих идей, Давиду Стоунстриту из издательства Раутледж за его искренний интерес в ответ на предварительное предложение по поводу публикации этой книги, а также Эдвине Вельхам, выпускающему редактору, без чьей открытости и гибкости этот проект никогда бы не был завершен. И наконец, я выражаю глубочайшую благодарность моей жене Робин за ее понимание и поддержку даже во время многочисленных «испорченных выходных», которые случались на разных этапах работы над текстом книги и редакции окончательного варианта рукописи.

Введение

Эта книга о внутреннем мире психической травмы, каким этот мир раскрылся мне в сновидениях, фантазиях и перипетиях межличностных отношений пациентов, вовлеченных в психоаналитический процесс. Я надеялся, что через описание «внутреннего мира» травмы я смогу показать, каким образом психика *изнутри* реагирует на чрезвычайные жизненные обстоятельства. Что происходит во внутреннем мире в то время, когда жизнь во внешнем мире становится непереносимой? Что в действительности сообщают нам сны о внутренних «объектных образах» психики? Каким именно образом эти «внутренние объекты» возмещают ущерб, причиненный катастрофическим переживанием, вызванным действием «внешних объектов»? Какие элементы бессознательных фантазий помогают жертве травмы обрести внутренний смысл в ситуации, когда смысл во внешнем мире разрушен потрясением, вызванным некоторыми событиями? Наконец, что именно могут поведать нам эти структуры внутренних образов и фантазий об удивительных *защитах*, которые позволяют выжить человеческому духу, когда он оказывается на грани уничтожения, испытав сокрушительный удар психической травмы? Это только некоторые из тех вопросов, на которые я попытался ответить на страницах этой книги.

Я буду использовать слово «травма» для обозначения всякого переживания, которое вызывает непереносимую психическую боль или тревогу у ребенка. Переживание является «непереносимым» в том случае, когда оно оказывается сильнее обычных

защитных мер психики, которые Фрейд (Freud, 1920b: 27) охарактеризовал как «защитный барьер против стимулов». Травма такой силы – это и острое разрушительное переживание детского абьюза, о котором так часто говорится в современной литературе, и «кумулятивные травмы», вызванные неудовлетворенными потребностями в надлежащем уходе и отношениях зависимости, которые могут привести к катастрофическим последствиям в развитии некоторых детей (Khan, 1963), а также состояния более сильной депривации в младенчестве, которые Винникотт назвал «примитивными агониями», «немыслимым» переживанием (Winnicott, 1963: 90). Отличительной чертой такой травмы является переживание невыразимого ужаса, связанного с угрозой исчезновения целостного я*, то, что Хайнц Кохут (Kohut, 1977: 104) назвал «тревогой дезинтеграции».

Переживание тревоги дезинтеграции содержит угрозу полной аннигиляции личности, разрушения человеческого духа. Однако этот исход должен быть предотвращен любой ценой. Так как такого рода травмы, как правило, наносятся в период раннего детства, до того как сформированы связанное Эго (и его защиты), в действие вступает *вторая линия защит*, цель которых состоит в том, чтобы предотвратить переживание «немыслимого». Эти защиты и то, как их действие проявляется в бессознательных фантазиях, – главная тема моего исследования. В психоаналитической теории есть разные термины для обозначения этих защит: их называют «примитивными» или «диссоциативными» защитами и относят к ним, например, расщепление (*splitting*),

* Все постраничные примечания принадлежат научному редактору, концевые – авторские.

Здесь и далее в тексте я соответствует английскому *self* – понятию, принятому в психоаналитической теории, например, в эго-психологии и психологии самости. Часто «*self*» переводится на русский язык как «самость». Для того чтобы избежать путаницы с «Самостью», понятием, принятым в аналитической психологии для обозначения центрального архетипа коллективного бессознательного, мы переводим психоаналитическое понятие *self* как я. Там же, где автор вводит специальные термины психологии самости Кохута, например, *self-object*, мы используем предложенный А. М. Боковиковым в его переводах фундаментальных трудов Кохута вариант – «объект самости».

проективную идентификацию, идеализацию и обесценивание*, трансовые состояния, переключения между множественными центрами идентичности, деперсонализацию, психическое оцепенение (numbing) и т.д. Психоаналитикам уже давно стало понятно, что эти примитивные защиты не только выступают как *отличительные признаки* тяжелых форм психопатологии, но также (будучи активированными) являются их *причиной*. Однако в современной литературе эти защиты редко получают, так сказать, «признание» роли в сохранении жизни индивида, чье сердце сломлено потрясением психической травмы. И, если все согласны с тем, что эти защиты являются препятствием нормальной адаптации в дальнейшей жизни пациента, лишь немногие авторы признали удивительную природу этих защит – их функцию сохранения жизни или их архетипическую природу и значение.

Для раскрытия этой темы мы обратимся к Юнгу и к анализу сновидений, но не к классическим интерпретациям трудов Юнга и не к тому, как понимают образы сновидений многие современные клиницисты. Вместо этого в главе 3 мы обратимся к раннему диалогу между Фрейдом и Юнгом, в котором они прилагали значительные усилия для постижения «мифопоэтических»¹ образов фантазии, порождаемых психикой, испытавшей потрясение травмы. В течение этого плодотворного периода, предшествовавшего их трагическому разрыву, после которого каждый углубился в разработку своей собственной теории, и Фрейд, и Юнг подходили к постижению тайн психики с непредвзятостью исследователей; нам также следует придерживаться этого подхода, если мы хотим понять психическую травму и ее значение. В третьей главе мы проследим их диалог до того пункта, начиная с которого их пути разошлись, и увидим, что расхождения во взглядах было связано с вопросом о понимании «даймонических»[†]

* В английском тексте «diabolization», что можно было бы перевести и как «демонизация».

† К сожалению, при редакторской правке текста русского перевода книги Калшеда в первом издании (второе издание полностью повторило предыдущее без каких-либо изменений) было принято решение перевести слово «daimon, δαίμων» как «демон», что вносит существенные смысловые искажения в текст перевода.

В иудео-христианской традиции демоны – падшие ангелы, которых увлек в своем падении самый могущественный ангел – Люцифер. Демоны населяют ад и воздушную сферу, служат верховному дьяволу, исполняя его злую волю, помогая ему в его непрестанной борьбе с Богом, всегда действуя во вред человеческому роду.

Даймоны в древнегреческой мифологии в отличие от демонов иудео-христианской традиции являются духами, сверхъестественными существами (злыми или добрыми), обитающими в «переходной» срединной области между обителью бессмертных богов – небом – и землей, населенной смертными существами. Происхождение даймонов различно: это и души умерших героев, и отпрыски «низших» богов, и люди Золотого Века. См. диалог *Пир* Платона, в котором излагается легенда о посмертной участи людей Золотого Века, а также сказание об одном из даймонов – Эроте. Предназначение даймонов состоит в том, чтобы истолковывать и рассказывать о происходящем среди людей богам, а также доносить волю богов до людей. Даймоны также выступали руководителями и советчиками великих людей. В эпоху эллинизма был распространен культ гениев правителей, например, гения Александра Великого. В поздней римской традиции упоминается гений императора Августа. Сократа всю его жизнь сопровождала некая даймоническая фигура: «С раннего детства мне сопутствует некий гений – это голос, который, когда он мне слышится, всегда, чтобы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает» (Платон. *Федр* // ПСС. Т. 1. М.: Мысль, 1990, с. 122–123). В эллинистической традиции даймоны разделялись на добрых (эудаймоны или калодаймоны) и злых (какодаймоны).

Таким образом, определение «демонический» вряд ли может быть удачным выбором для характеристики всей системы защиты я, которая представляет собой один из аспектов диадической системы, сформированной в результате расщепления, которое Эго претерпевает при переживании травмы. Именно поэтому автор отнюдь не по небрежности или по ошибке повсюду использует слово «*daimon, daimonic*» – *даймон, даймонический* для описания прогрессирующей части разделенного Эго. Эпитет «демонический» встречается при описании злого, преследующего аспекта прогрессирующей части Эго. Для нас очевидно, что метафора «даймонического» как нельзя лучше передает и идею архетипической двойственности *защит второго эшелона*, и представление о посреднической функции прогрессирующей части Эго между

и «сверхъестественных» образов сновидений и фантазий, связанных с травмой.

Если мы в нашем исследовании сможем удерживать в фокусе внимания два аспекта воздействия травмы на психику: с одной стороны, обстоятельства внешних психотравмирующих событий, а с другой – сновидения и другие продукты спонтанной деятельности фантазии, которые возникают *в ответ* на внешнее травматическое событие, то нам откроются замечательные мифопоэтические образы, составляющие «внутренний мир» травмы, который так восхищал Фрейда и Юнга. Тем не менее *толкования* этих образов, предложенные Фрейдом и Юнгом, не могут быть признаны вполне удовлетворительными с точки зрения современных клиницистов, к которым относит себя и автор. Поэтому на страницах этой книги будет изложен новый подход к пониманию образов фантазии, связанных с травмой, сочетающий элементы теоретических построений Фрейда и Юнга. Это «новое» понимание в большой степени опирается на образы снов пациента, которые возникают у него сразу после того, как в его жизни произошло травматическое событие. Внимательное изучение опыта толкования таких сновидений в клинической работе с пациентами позволило нам сформулировать нашу основную гипотезу, согласно которой архаичные защиты, связанные с травмой, *персонифицированы в архетипических даймолических образах*. Другими словами, образы снов, связанных с травмой, представляют собой *автопортрет архаичных защитных действий психики*.

В клиническом материале, изложенном в этой книге, читатель найдет примеры того, как эти образы появляются в сновидениях современных пациентов, которые смогли справиться с катастрофическими последствиями удара травматического события, когда-то обрушившегося на них. Мы увидим, как в определенные критические моменты проработки последствий травмы, сновидения спонтанно раскрывают перед нами картину «второй линии

регрессировавшей частью и внешней реальностью. То, что Калшед придерживается именно этой точки зрения, он сам подтвердил в переписке с научным редактором.

Там, где в авторском тексте присутствует противопоставление «даймолическое – ангельское», мы переводим «daimonic» как «демонический».

защит», призванных предотвратить аннигиляцию человеческого духа. Создавая эти «автопортреты» защитных действий психики, сновидения помогают процессу исцеления через символизацию аффектов и тех фрагментов личного переживания, которые прежде не были представлены в сознании. Мы склонны слишком легко принимать как само собой разумеющееся то, что является в некотором смысле чудом в сфере психики, а именно то, что сновидения, по-видимому, могут создавать репрезентации деятельности диссоциированных частей психики и удерживать эти фрагменты в рамках единого драматического сюжета. Обычно сны выполняют эту работу тогда, когда некому выслушать повествование о личных драмах. В глубинной психотерапии мы стараемся выслушивать пациентов, слушать их.

Материал сновидений и последние клинические исследования показали нам, что воздействие психической травмы вызывает в развивающейся психике ребенка фрагментацию сознания, при этом организация этих «осколков» (Юнг называл их отщепленными частями психики, или комплексами) следует определенным архаичным и типичным (архетипическим) паттернам, обычно представляющим собой диадические структуры, или сизигии, составленные из персонифицированных «существ». Наиболее типичной динамикой является *регрессия* одной части Эго к инфантильному периоду и одновременно *прогрессия* другой части Эго, то есть слишком быстрое взросление, которое приводит к скороспелой способности к адаптации во внешнем мире, часто в качестве «ложного я» (Winnicott, 1960a). Вслед за этим *прогрессировавшая* часть личности начинает опекать *регрессировавшую* часть. То, что эта диадическая структура была независимо открыта клиницистами, которые придерживались различных теоретических подходов, – факт, косвенно подтверждающий ее архетипический базис. Мы более подробно остановимся на анализе работ этих клиницистов в главах 5 и 6.

Регрессировавшая часть личности обычно представлена в сновидениях как уязвимое, юное, невинное (часто женского рода) *детское* или *животное я*, которое часто стыдливо скрывается. Порой эта часть бывает представлена в образе любимого домашнего животного: котенка, щенка или птицы. Каким бы ни было конкретное воплощение этой «невинной» части, отко-

ловшейся от целостного я, по-видимому, именно она репрезентирует ядро неподвластного воздействиям несокрушимого духа личности, которое древние египтяне называли «душа Ба», а алхимики – крылатым оживляющим духом процесса трансформации, то есть Гермесом/Меркурием. Этот дух всегда был укрыт покровом тайны, представляя собой суть индивидуальности, он никогда не был постигнут вполне. Это неуязвимое ядро личности Винникотт обозначил как «истинное я» (Winnicott, 1960a) а Юнг, подыскивая понятие, которое отражало бы его трансперсональное происхождение, назвал *Самостью*². Повреждение этого внутреннего ядра личности *невозможно помыслить*. Когда другие защитные механизмы не справляются со своей задачей, архетипические защиты делают все возможное для того, чтобы защитить Самость, вплоть до убийства той личности, в которой обитает этот дух (самоубийство).

В то же время прогрессирующая часть личности представлена в сновидениях образами могущественных *благодетелей или злобных существ*, которые защищают или преследуют, а иногда удерживают в пределах какого-то замкнутого пространства другую, уязвимую часть. Иногда в своей ипостаси защитника это благожелательное/злонамеренное существо принимает образ ангела или чудесного дикого животного, например чудесного коня или дельфина. Однако чаще «заботящаяся» фигура предстает перед сновидческим Эго в ужасающем демоническом обличье. В клиническом материале, представленном в главах 1 и 2, мы рассмотрим случаи, в которых эта часть являет себя в образах дьявольской фигуры человека с топором, убийцы, сумасшедшего доктора, угрожающего «облака», соблазняющего «демона обжорства» или в виде самого Сатаны. Порой злобный мучитель показывает другое лицо, раскрывая другой, доброжелательный аспект своего существа, таким образом делая явной «двойственность» своей природы: защитник и преследователь являются двумя частями одного целого. Примеры можно найти в главе 2.

Совокупно «мифические» образы как «прогрессирующей», так и «регрессирующей» частей я изображают то, что я назвал *архетипической системой самосохранения психе*^{*}. Эта система

* Здесь мы сохраняем перевод центрального понятия концепции Д. Калшеда «psyche's self-care system», который был принят в пер-

может быть охарактеризована как архетипическая, поскольку внутренние маневры психе по обеспечению самосохранения, являются и архаичными, и типичными. Кроме того, поскольку они начинают действовать на более ранних этапах развития то они являются более примитивными по сравнению с обычными защитами Эго. Так как «координация» действий этих защит, по-видимому, осуществляется из центра личности, который расположен в более глубоких областях психики, нежели Эго, то о них говорят как о «защитах Самости» (Stein, 1967). Как мы увидим дальше, к преимуществам этого определения относится то, что в нем подчеркивается «нуминозный»³ характер этой «мифопоэтической» структуры, вызывающей чувство трепета, а также то, что злонамеренная фигура системы самосохранения наилучшим образом выражает *темную сторону амбивалентной Самости*, которую описал Юнг. Рассмотрев эти образы в сновидениях, в динамике переноса и мифах, мы увидим, что понимание внутренней динамики, связанной с переживанием тяжелой психической травмы, требует коррекции исходной концепции Самости Юнга как центрального регулирующего и руководящего принципа бессознательной части психе..

Система самосохранения берет на себя функции саморегуляции и функцию медиатора между внутренним и внешним миром, которые при обычных обстоятельствах исполняются структурой Эго. Здесь-то и возникает проблема. Дело в том, что одним из аспектов защит, которые активирует система самосохранения в ответ на переживание психической травмы, является «скрининг» всех отношений с внешним миром. Таким образом, то, что было признано защитой против дальнейшей травматизации, начинает играть роль главного фактора сопротивления любым спонтанным проявлениям я во взаимодействии с внешним миром. Личность выживает, однако не может жить творчески, ее креативность блокирована. Становится необходимой психотерапия.

вом издании «Внутреннего мира травмы». Возможно, более удачный вариант перевода – «система защит я» или «система защит самости». Однако далее мы будем придерживаться первого варианта для того, чтобы не создавать трудностей разночтения в отношении базовой концепции автора.

Однако психотерапия жертв ранней травмы является весьма трудным предприятием как для пациента, так и для терапевта. Сопротивление, возводимое системой самосохранения в процессе психотерапии пациентов, перенесших травму, – поистине легендарно. Еще в 1920 году Фрейд был поражен упорством, с которым в некоторых пациентах «даimoniческая» сила оказывала сопротивление изменениям и делала обычную работу в анализе невозможной (Freud, 1920b: 35). Пессимизм Фрейда в отношении к этим явлениям «понуждения к повторению» был столь сильным, что для их объяснения он создает концепцию инстинкта к смерти, которое присуще всем живым существам (Freud, 1920b: 38–41). Для клиницистов, которые в последующем работали с пациентами, страдавшими от последствий психической травмы или абьюза, различение «даimoniческих» фигур или тех сил, о которых упоминал Фрейд, не представляло труда. Так, Фэйрберн (Fairbairn, 1981) использовал термин «внутренний диверсант», а Гантрип (Guntrip, 1969) писал об «антилибидозном Эго», атакующем «либидозное Эго». Мелани Кляйн (Klein, 1934) описала ранние инфантильные фантазии о жестокой, нападающей «плохой груди». Юнг (1951) говорил о «негативном Анимусе», а Джеффри Сэйнфилд (Seinfeld, 1990) представил внутреннюю структуру, которую он назвал просто «плохой объект».

Большинство современных авторов-аналитиков склоняются к мнению, что эта атакующая фигура, «овладевшая» внутренним миром жертвы, представляет собой интернализованную версию реального человека, действия которого стали причиной психической травмы. Однако эта распространенная точка зрения верна лишь отчасти. То, что дьявольская внутренняя фигура превосходит любого насильника из мира внешней реальности в садизме и жестокости, указывает: здесь мы имеем дело с внутренним *психическим* фактором, высвобожденном в результате травматического переживания, а именно с архетипическим травматогенным агентом психе.

Страх, который внушает эта фигура, не столь важен, так как функцией этого амбивалентного стража, по-видимому, всегда является защита уцелевшего после травмы личностного духа и его *изоляция от реальности*. Он действует, если мы попытаемся представить себе его внутренние мотивы наподобие «Лиги защи-

ты евреев» (лозунг этой организации после событий Холокоста гласил: «Это никогда не повторится!»). «Никогда не повторится, – говорит наш тиранический страж, – ситуация, в которой травмированный личностный дух этого ребенка так тяжело страдал! Никогда больше не будет этой беспомощности перед лицом суровой реальности... Для того, чтобы это предотвратить, я подвергну страдающий дух фрагментации [диссоциация] или укрою и утешу его фантазиями [шизоидное дистанцирование], или оглушу его при помощи наркотиков и алкоголя [аддиктивное поведение], или буду докучать ему и тем самым лишу его всякой надежды на жизнь в этом мире [депрессия]... Таким образом я сохраню то, что уцелело от этого насильственно прерванного детства – невинность, так рано принявшей так много страданий!»

Несмотря на то, что в свих действиях наш Защитник/Преследователь исходит, в общем-то, из благих побуждений, архетипические защиты скрывают трагедию. Здесь мы подходим к самой сути проблемы, перед которой оказывается как переживший травму индивид, так и психотерапевт, пытающийся оказать ему помощь. Зерно трагедии кроется в том факте, что Защитник/Преследователь не способен к обучению. Ребенок вырастет, однако примитивные защиты ничего не узнают об угрозах окружающего мира. Эти защиты функционируют на магическом уровне сознания и с тем уровнем осознания, который был достигнут индивидом на момент травматического события. Каждая новая благоприятная возможность, открывающаяся на жизненном пути, ошибочно расценивается как опасность, как угроза повторного переживания травмы и подвергается атаке. Таким образом, архаичные защиты становятся силами, направленными против жизни, которые Фрейд вполне резонно соотносил с влечением к смерти.

Понимание внутреннего мира, которое было достигнуто благодаря этим исследованиям, помогает нам объяснить два момента, часто упоминаемые в литературе, посвященной травме, которые вызывают наибольшее беспокойство. Первый момент состоит в том, что *травмированная психика продолжает травмировать саму себя*. Травматический процесс не заканчивается с завершением внешнего акта насилия, но продолжается с неослабевающей интенсивностью во внутреннем мире жертвы насилия,

чьи сновидения и фантазии часто населены образами преследующих фигур. Второй момент относится к странному на первый взгляд факту: *люди, перенесшие психическую травму, постоянно обнаруживают себя в жизненных ситуациях, в которых они подвергаются ретравматизации*. Как бы сильно они ни желали измениться, как бы настойчиво ни пытались улучшить свою жизнь или отношения, в их внутреннем мире действует фактор, превосходящий силы их Эго, который постоянно подрывает прогресс и разрушает надежду. Внутренний мир, населенный преследующими фигурами, как бы находит свое внешнее отражение в «повторных разыгрываниях» актов причинения вреда самому себе*, так что создается впечатление, как будто бы индивидуум одержим некой дьявольской силой или преследуем злым роком.

В первой главе этой книги мы подкрепим идеи, общий набросок которых приведен выше, примерами из клинического материала трех случаев терапии, а также нескольких сновидений, которые проиллюстрируют демонический аспект Самости в случае раннего психотравмирующего переживания. Картину дополняют другие примеры (глава 2), в которых, помимо демонического аспекта системы самосохранения, представлен другой ее аспект, благодаря которому осуществляется регуляция аффекта, достигается эффект успокоения. В главе 3 мы проследим за ранними исследованиями Юнга и Фрейда внутреннего мира

* В английском тексте self-defeating «re-enactment». «Self-defeating» (англ.) иногда переводят как «мазохистический», например, в словосочетании «self-defeating personality disorder» – «мазохистическое расстройство личности», иногда – как «самосаботаж». В англоязычной специальной литературе термин «self-defeating» описывает поведение и внутренние тенденции, которые направлены на причинение ущерба себе в самом широком смысле и не сводятся к актам мазохизма, связанным с получением удовольствия от физического (само) повреждения. Так, «self-defeating» персона в благоприятной для себя ситуации испытывает напряжение и, как правило, незаметно для себя предпринимает некоторые действия, в результате которых благоприятная ситуация превращается в свою противоположность. Выгода оборачивается ущербом, реальные возможности успеха упускаются и т. п., при этом индивид, которому присуща тенденция к самоповреждению, испытывает облегчение.

травмы, а также покажем, что уже в 1910 году Юнг независимо «открыл» то, что мы называли диадической защитной структурой, хотя он и не пользовался этим термином. В главе 4 мы приведем компиляцию взглядов Юнга на природу травмы, начиная с описания личной травмы Юнга, которую он пережил в детстве, и влияния, которое это переживание оказало на его более поздние концепции. Глава 5 содержит обзор и критический разбор работ юнгианских авторов по клинической теории травмы, глава 6 посвящена психоаналитическим теориям, причем особое внимание уделено тем авторам, которые описали структуры, сходные с теми, которые представлены в нашей концепции защитных механизмов при травме.

К концу первой части в результате анализа различных теоретических подходов к решению этой проблемы у читателя должно сложиться довольно полное представление о том, как действует диадическая защита во внутреннем мире, а также о присущих ей устойчивых и универсальных чертах. После знакомства с мифопоэтическими чертами первичных защит Самости, описание которых приведено в первой части, для читателя не будет сюрпризом то, что мотивы этих защит часто появляются в сюжетах мифов и сказаний; вторая часть книги посвящена иллюстрации этого факта. Для того чтобы продемонстрировать, как именно персонифицированные образы системы самосохранения проявляются в мифологическом материале, в главах второй части мы представим толкование некоторых сказок, а также одной небольшой мифической истории об Эроте и Психее (глава 8). Читатели, не знакомые с юнгианским подходом, могут найти довольно странным, что в психологическом исследовании уделено такое большое внимание фольклору и мифологии, но мы должны помнить, что, как неоднократно указывал Юнг, *мифология – это то место, где «располагалась» психе до того, как психология сделала ее объектом научного исследования*. Привлекая внимание к параллелям между данными клинического психоанализа и религиозным образом мышления древности, мы хотим показать, что внутренние коллизии современных пациентов, страдающих от последствий травмы (а также тех из нас, кто пытается им помочь), ведут нас в более глубокие слои символической феноменологии человеческой души, которые не склонны признавать

ни недавние психоаналитические дискуссии о травме, ни описание «диссоциативных расстройств». Понимание этих параллелей поможет далеко не каждому пациенту, но некоторым, несомненно, поможет – такой «бинокулярный» взгляд на психические и религиозные феномены может способствовать раскрытию более глубокого смысла их страданий, и это само по себе может оказать целительное действие. Неслучайно наша дисциплина называется «глубинной психологией», и для того, чтобы психология оставалась глубинной, она не должна упускать из виду жизнь человеческого духа, превратности которой (включая и темные ее проявления) нигде так полно не отражены, как в великих символических системах религий, мифов и фольклора. Таким образом, психология и религия, так сказать, разделяют общий интерес к динамическим процессам, происходящим внутри человеческой психики.

В главе 7 мы встретим нашу систему самосохранения в образах невинной Рапунцель из сказки братьев Гримм и ведьмы, которая охраняет и защищает Рапунцель, и в то же время выступает в роли преследующей силы: мы исследуем, что может означать для нашей клинической практики метафора освобождения из заточения в башне «внутреннего дитя». В главе 8 приводится история, в которой также звучит мотив заточения, история Эрота и Психеи, и, наконец, в главе 9 мы исследуем образы особенно жестокого проявления темного аспекта Самости в сказке о Птице Фишера, входящей в популярный цикл сказок о «Синей Бороде». В десятой главе, которая завершает эту книгу, мы анализируем скандинавскую сказку о принце Линдворме и уделяем особое внимание роли жертвы и выбора в процессе освобождения от травматических защит. В этих последних главах, помимо мифопоэтического материала, приведены рекомендации по лечению пациентов, перенесших травму.

Сосредоточив наше внимание на исследовании *внутреннего* мира травмы, в особенности на бессознательных фантазиях, проявляющихся в сновидениях, явлениях переноса и мифологии, мы постараемся воздать должное той стороне *психической реальности*, которая в современной литературе, посвященной проблеме психической травмы, либо не упоминается вовсе, либо ей отводится лишь второстепенная роль. Здесь я имею в виду тот аспект

психической реальности, который понимается как некая переходная сфера переживания, которая служит связующим звеном между внутренним я и внешним миром благодаря протекающим в ней процессам символизации, создающим «смыслы». По моему опыту, чувство контакта с психической реальностью является крайне зыбким, и даже опытному психотерапевту чрезвычайно трудно поддерживать этот контакт, потому что это означает открытость неизвестности – тайне, составляющей сущность нашей работы, – а это очень сложно, особенно в отношении психической травмы, опыта, связанного с ситуациями, в которых слишком легко и грубо нарушаются нормы морали и нравственности и вместе с этим возникает требование простых ответов.

Пытаясь определить положение настоящего исследования в общем контексте, необходимо отметить, что психоанализ начинался с изучения травмы почти 100 лет назад, однако затем страдал от своего рода профессиональной амнезии относительно этого предмета. В последние годы появились некоторые признаки возобновляющегося интереса в профессиональном сообществе а к «парадигме травмы». Это возрождение интереса к травме обусловлено как «открытием заново» современной культурой явления сексуального и физического насилия в отношении детей, так и возвратом в сферу научной психиатрии диссоциативных расстройств, среди которых особенно следует отметить расстройство множественной личности*, а также и посттравматическое стрессовое расстройство†. К сожалению, за весьма малым исключением юнгианские авторы предпочитают избегать ссылок на эту литературу⁴. Такое положение дел тем более необычно, что Юнгом была предложена релевантная модель диссоциативности психе, в которой он подчеркивал «нераздельность» системы Эго–Са-

* В DSM-IV (1994) и DSM-V (2013) расстройство множественной личности (DSM-III (1980), DSM-III-R (1988)) фигурирует под названием «расстройство дислоцированной идентичности» (Dissociative Identity Disorder). В МКБ-10 сохранилось прежнее название – «расстройство множественной личности».

† При подготовке DSM-V (2013) критерии ПТСР (PTSD) были существенно пересмотрены. Введен диссоциативный подтип ПТСР, в клинической картине которого присутствуют диссоциативные симптомы деперсонализации и дереализации.

мость (индивидуации). Я убежден, что инсайты Юнга относительно *внутреннего* мира травмированной психе имеют особенное значение для современного психоанализа, однако вместе с этим современный опыт работы с травмой требует пересмотра теории Юнга. В настоящем исследовании мы хотели продемонстрировать значимость работ Юнга, а также предпринять попытку пересмотра некоторых его теоретических положений, необходимость которого, с моей точки зрения, продиктована новыми открытиями исследователей и клиницистов, работающих в области травмы, в особенности тех из них, кто придерживается подходов объектных отношений и психологии самости.

Следует предупредить читателя, что в данной книге используются, по крайней мере, два психоаналитических «диалекта»; нижеприведенная дискуссия свободно обращается к терминологии и того, и другого. С одной стороны, это смесь языка британской школы объектных отношений, главным образом, того, которым написаны работы Винникотта а также психологии самости, разработанной Хайнцом Кохутом, а, с другой стороны – мифопоэтический язык К. Г. Юнга и его последователей. Я счел средства выражения, присущие этим подходам, существенными для понимания травмы и ее лечения.

Некоторые приведенные в этой книге наблюдения были опубликованы в других моих работах (Kalsched, 1980, 1981, 1985, 1991), материал ряда работ был включен в курс лекций, прочитанных автором в Институте К. Г. Юнга в Цюрихе и в Центре глубинной психологии и юнгианских исследований в Катоне, Нью-Йорк. Однако мои ранние идеи относительно теории и лечения травмы нигде не были полностью изложены до недавнего времени. Несмотря на это, предлагаемая книга должна быть принята как нечто большее, чем просто предварительная попытка пролить некоторый свет на темные основания бессознательных образов, составляющих «внутренний мир травмы».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава 1

ДЕМОНИЧЕСКАЯ СТОРОНА ВНУТРЕННЕГО МИРА ТРАВМЫ

Оскорбленная невинность превращается в демона.

(Гротштейн, 1984: 211)

В этой и последующих главах я представлю читателю ряд клинических примеров и теоретические комментарии к ним для того, чтобы пролить свет на феноменологию «даймонической» фигуры, с появлением которой я неоднократно сталкивался в бессознательном материале пациентов, перенесших психическую травму в раннем детстве. Слово «даймонический» происходит от греческого слова *daíomai*, которое означает «делить», и изначально использовалось для описания состояний разделенного сознания, подобных тем, что проявляются в оговорках, ошибках внимания или в иных феноменах, связанных с прорывами содержаний из сферы нашего существа, которую мы называем «бессознательное» (см.: von Franz, 1980a). В самом деле, функцией этой фигуры, видимо, является разделение внутреннего мира. Юнг в этом случае использовал слово «диссоциация», и наш даймონ *выступает как персонификация диссоциативных защит психики в тех случаях, когда ранняя психическая травма сделала интеграцию психики невозможной.*

Я полагаю, что лучшим вступлением к изложению этой темы будет рассказ о том, как я сам ею заинтересовался. За последние двадцать пять лет клинической практики довольно много пациентов, проходивших у меня анализ, после начального периода, характеризовавшегося личностным ростом и улучшением

состояния, достигали своего рода плато. Казалось, что в их терапии наступал застой, а затем вместо ожидаемого улучшения в результате лечения они как будто застревали в «навязчивом повторении» ранних паттернов поведения, испытывая при этом чувства поражения и безнадежности. Это были индивиды, которых можно было бы назвать «шизоидами» в том смысле, что травматические переживания, которые они испытали в детстве, были слишком интенсивными для их высокой чувствительности и заставили их уйти вглубь себя. Внутренние миры, которые так часто служили им убежищем, были детскими мирами и, отличаясь богатством фантазии, несли на себе печать тоски и меланхолии. Пребывая в этом похожем на музей «убежище невинности», эти пациенты цеплялись за остатки своего детского опыта, волшебного и одновременно поддерживающего их, который, однако, оставался неизменным и не развивался вместе с другими частями их личности. Несмотря на то, что они пришли в терапию, потому что их потребности оставались неудовлетворенными, на самом деле они не хотели взрослеть или осуществлять такие изменения в себе, которые позволили бы им удовлетворять свои потребности. Точнее, какая-то часть их личности хотела изменений, но другая, более сильная часть *сопротивлялась* этим изменениям. Они были разделены внутри себя.

В большинстве случаев эти пациенты были чрезвычайно умными и чувствительными, страдающими, во многом в силу этой своей чувствительности от острой или кумулятивной травмы раннего детства. Все они в детстве преждевременно стали самостоятельными, отказавшись от искренних подлинных отношений со своими родителями в период своего взросления, заботились о себе сами, оставаясь в коконе своих фантазий. Они были склонны относиться к себе как к жертвам агрессии со стороны других людей и не были способны мобилизовать достаточно сил для того, чтобы эффективно отстаивать самих себя, когда наступала необходимость защитить себя, или для процесса индивидуации. Часто за непроницаемым фасадом их самодостаточности скрывалась тайная потребность в зависимости, которой они стыдились, поэтому в процессе психотерапии они обнаруживали, что им трудно отказаться от своей защитной самодостаточности и позволить себе зависеть от реального человека.

Постепенно, по мере того как я анализировал сны этих пациентов, мне становилось ясно, что они находились в плену некой внутренней фигуры, которая ревностно охраняла их от внешнего мира, в то же время безжалостно атаковала их, подвергая жесткой, неоправданной критике. Более того, эта внутренняя фигура представляла собой такую мощную «силу», что термин *даймоническая* вполне подходил для ее характеристики. Порой в сновидениях моих пациентов эта внутренняя даймониическая фигура с неистовой силой вносила разделение в их внутренний мир, активно атакуя Эго сновидца или те «невинные» части я, с которыми их Эго отождествляло себя. В других случаях казалось, что целью этой фигуры была инкапсуляция некой хрупкой, уязвимой части пациента, беспощадное «отгораживание» ее от контакта с реальностью, как будто бы для того, чтобы не позволить ей опять стать жертвой насилия. Иногда же даймониическое существо являлось в образе ангела-хранителя, оберегающего и защищающего детскую часть я изнутри, стыдливо укрывая ее от внешнего мира. Эта психическая сущность могла быть как защитником, так и преследователем, иногда меняя эти роли. Дополнительная сложность была связана с тем, что эта двойственная фигура обычно появляется в «тандеме», по выражению Джеймса Хиллмана (Hillman, 1983). Как правило, она появлялась не одна, но в паре с внутренним ребенком или с другим, более беспомощным или уязвимым «партнером». Этому невинному «ребенку» также была присуща двойственность – иногда он был «плохим» и «заслуживал», так сказать, наказания, в другой же раз он выглядел «хорошим» и обретал защиту.

Вообще говоря, эти двойные имаго, соединенные вместе во внутреннюю «структуру», составляют то, что я называю *архетипической системой самосохранения*. Как я надеюсь продемонстрировать на страницах этой книги, у нас есть основания полагать, что эта структура представляет собой универсальную внутреннюю «систему» психики, чья роль, по-видимому, состоит в защите и сохранении неприкосновенного личностного духа, находящегося в сердцевине истинного я индивида.

Тогда я заинтересовался следующим вопросом: «Каким образом организованы в бессознательном фигуры внутренних хра-

нителей этой „системы“ и их „клиентов“ – беззащитных детей – и каковы источники их ужасающей власти, которую они имеют над благонамеренным Эго пациента?».

Взгляды Юнга на диссоциацию

Реализация стратегии избегания ситуации, в которой действует повреждающий фактор, является нормальной реакцией психики на травматическое переживание. В том случае, когда физический уход невозможен, предпринимается попытка отвода какой-то части я, и исполнение этого внутреннего маневра требует разделения на фрагменты, или *диссоциации*, обычно интегрированного Эго. Диссоциация представляет собой естественный компонент защитных маневров психики в ответ на угрозу ущерба травматического воздействия, как это было продемонстрировано Юнгом много лет назад в его экспериментах с использованием теста словесных ассоциаций (Jung, 1904). Диссоциация является неким приемом, трюком, который психика разыгрывает в отношении самой себя. Жизнь может продолжаться благодаря тому, что непереносимые переживания дробятся на отдельные элементы, которые затем распределяются по различным отделам психики и тела, главным образом «бессознательным» аспектам психики и тела. Однако это ведет к нарушению интеграции обычно единых элементов сознания (например, когнитивных процессов, аффектов, ощущений, воображения). Переживание само по себе становится дискретным. Воображение может быть отделено от аффекта, или же образ и связанный с ним аффект могут быть диссоциированы от осознанного знания. Время от времени случаются состояния флэш-бэк, во время которых индивид переживает чувства, которые, на первый взгляд, никак не связаны с поведенческим контекстом в настоящем. В памяти появляются провалы, для индивида, чья жизнь была нарушена травматическим событием, становится невозможным создание полноценного рассказа о переживании, которое сопровождало это событие.

Диссоциация как защитный механизм психики позволяет человеку, пережившему невыносимую боль, участвовать во внешней жизни, однако это требует больших внутренних затрат. Хотя внешнее травматическое событие прекратилось, а связанные

с ним потрясения могут быть по большей части «забыты», однако психологические последствия травмы сохраняют свою внутреннюю активность. Для описания этой внутренней ситуации Юнг использовал понятие «чувственно окрашенные комплексы», составленные из определенных образов, группирующихся вокруг центрального элемента – сильного аффекта. Эти комплексы проявляют тенденцию к автономии и действуют во внутреннем мире как пугающие «существа», в сновидениях они представлены в образах атакующих «врагов», ужасных злобных зверей и т. п. В своем единственном эссе, полностью посвященном травме, Юнг писал:

Травматический комплекс приводит к диссоциации психики. Так как комплекс находится вне волевого контроля индивида, то он обладает качеством психической автономности. Его автономия заключается в его способности обнаруживать себя независимо от воли индивида и даже вопреки его сознательным намерениям: он тиранически навязывает себя сознательной части психики. Аффект со всей его взрывной мощностью полностью овладевает индивидуумом, набрасываясь на него, подобно врагу или дикому зверю. Мне часто приходилось наблюдать, что типичный травматический аффект представлен в сновидениях в образе дикого и опасного зверя, что является убедительной иллюстрацией его автономной природы, порожденной отщеплением от сознания.

(Jung, 1928a: par. 266–267)

В ранних работах Юнга природа и функционирование диссоциативных механизмов не были до конца прояснены, однако более поздние исследования пациентов, страдающих от так называемых «диссоциативных расстройств», показали, что этот процесс, посредством которого различные части психики утрачивают взаимные связи и «отдаляются» друг от друга, не является пассивным и доброкачественным. Напротив, по-видимому, существенным компонентом диссоциации является агрессия, то есть в случае диссоциации мы можем говорить об активной атаке одной части психики на другую ее часть: как будто бы некая сила нарушает интегративные тенденции, свойственные

психике в норме. Расщепление происходит в результате приложения разрушительного импульса – подобно расщеплению атома. Почему-то Юнг не уделил внимание этому моменту. Хотя он и указывал на то, что травматический аффект может быть выражен в сновидениях через образы «диких зверей», однако в его представлении о действии примитивных защит психики отсутствуют упоминания о разрушительном аффекте. Современные психоаналитики согласны с тем, что в тех случаях, когда внутренний мир индивида наполнен агрессией, мы вправе ожидать встречи с проявлениями действия примитивных защит. Точнее сказать, мы теперь знаем, что *диссоциация черпает энергию из этой агрессии*.

Описания сновидений пациентов, приведенные ниже, могут служить иллюстрацией аутоагрессивной природы диссоциативных процессов. Иногда в определенные моменты в ходе психотерапии создается впечатление, что происходит разрушительное вмешательство некой интрапсихической фигуры, или «силы» пациента, действие которой представлено в его сновидениях и приводит к последующей диссоциации психики. Появление этой фигуры обычно связано с теми событиями в терапии, когда оживает и становится осознаваемым невыносимое (травматическое) переживание детства или что-то в отношениях переноса напоминает об этом переживании. Кажется, что дьявольское намерение этой фигуры состоит в том, чтобы оградить Эго сновидца от переживания «немыслимого» аффекта, связанного с травмой. В приведенных ниже примерах сновидений, взятых из материала клинических случаев, эта фигура отсекает голову сновидицы топором, стреляет из ружья в лицо женщине, кормит беспомощное животное битым стеклом, «заманивает» сновидицу в ловушку в дьявольском «госпитале». По-видимому, целью этих действий, направленных на фрагментацию аффективного переживания пациента, является предотвращение осознания боли, которое уже есть или же готово появиться. По сути, демоническая фигура травмирует внутренний объектный мир для того, чтобы предотвратить повторное переживание травмы во внешнем мире. Допустив, что это впечатление верно, мы можем далее предположить, что травматогенное имаго овладевает психе пациентов и управляет диссоциацией, что напоминает нам одно из ранних

предположений Юнга о том, что «в сущности, фантазии могут быть такими же травматичными, как и реальное травматическое событие» (Jung, 1912a: par. 217). Другими словами, для того чтобы в полной мере оценить психопатологию, которая развивается в качестве реакции на травму, необходимо учитывать как внешнее событие, так и *психологический фактор*. Внешнее травматическое событие само по себе не приводит к расщеплению психики. *Расщепление возникает как результат активности во внутреннем мире некой фигуры,, вызванной к жизни травмой.*

Клинический пример: человек с топором

Я не скоро забуду пациентку, в работе с которой у меня впервые стали появляться все эти соображения. Моей пациенткой была молодая женщина, художница, которая, как выяснилось впоследствии, в ходе терапии неоднократно была жертвой физического и сексуального насилия со стороны своего сильно пьющего отца. В раннем детстве она лишилась матери и, глубоко любила отца как своего единственного оставшегося в живых родителя. На первую встречу с психотерапевтом эта женщина приехала на мотоцикле, одетая в черный кожаный костюм, весь час, отведенный на сессию, был наполнен ее издевательскими и ее презрительными рассуждениями о ее соседке по комнате, которая недавно вышла замуж и родила ребенка. Ее отношение к другим людям было крайне высокомерным, к жизни вообще – циничным; ее внутренняя броня делала для нее признание собственных страданий почти невозможным. Разговор о ее собственных трудностях сводился к перечню самых разнообразных психосоматических жалоб: хронические боли в спине, сильные спазмы перед наступлением менструаций, которые делали ее нетрудоспособной; приступы астмы; повторяющиеся припадки, похожие на симптомы эпилепсии, когда она полностью «выключалась» на несколько минут. Все это вызывало у нее страх, достаточно сильный, чтобы обратиться за помощью. Во внутренней жизни ее преследовало болезненное состояние, в котором она ощущала себя живым мертвецом. Ее также переполняла ярость, которая находила выражение в ее рисунках в образах увечий и расчленения. Эти образы ампутированных, отрубленных рук, ладоней

и голов неизменно и спонтанно появлялись в ее работах и наводили ужас на всех, кроме нее самой.

Сон, который я привожу ниже, приснился ей приблизительно через год после начала терапии; сразу же после сессии, на которой впервые эта пациентка, казавшаяся такой самодостаточной, позволила себе вновь соприкоснуться с чувствами маленькой и уязвимой девочки: так она реагировала на мой предстоящий отъезд в связи с летним отпуском. В какой-то момент ее самоконтроль несколько ослаб, она с кокетливой улыбкой девочки-подростка нехотя призналась, что будет скучать по мне и по своему терапевтическому часу. В ночь после этой сессии, после того как она написала мне длинное письмо, в котором сообщала, что не может больше продолжать терапию (!), потому что она становилась «слишком зависимой», ей приснился сон.

Я нахожусь в своей комнате, я лежу в кровати. Неожиданно я понимаю, что забыла запереть входную дверь в свою квартиру. Я слышу, как кто-то поднимается по лестничному маршу, подходит к двери моей квартиры и входит в нее. Я слышу шаги, приближающиеся к двери моей комнаты... дверь открывается. В комнату входит очень высокий человек с белым лицом призрака, на котором вместо глаз – черные дыры, в его руках топор. Он поднимает свой топор над моей шеей и опускает его!.. В ужасе я просыпаюсь.

Интерпретация и теоретический комментарий

Образ обезглавливания в этом сновидении изображает намерение разделить телесное и психическое. Шея, олицетворяющая интегрирующую и соединяющую связь между телом и душой, вот-вот будет разрублена. Комната, в которой разворачивается сюжет сновидения, – это спальня пациентки в квартире, которую она снимает вместе со своей подругой. Пациентка боится темноты, и она обычно всегда запирает свою спальню на два замка, перед тем как лечь в постель. Незапертая дверь во сне – это дверь, ведущая в квартиру, эту дверь пациентка также очень тщательно проверяет перед сном каждый раз, когда она остается дома одна. Несомненно, человек из сна, похожий на приведение, имеет до-

ступ к обоим дверям, как когда-то ее отец имел неограниченный доступ и в ее комнату, в которой она спала, и к ее телу. Моя пациентка часто слышала – когда ей было всего лишь 8 лет – шаги своего отца, приближавшиеся к ее комнате, предвещавшие его появление и акт сексуального насилия, ставшего для нее повседневностью.

Очевидно, что ее «забывчивость» относительно незапертых дверей в сновидении соответствует тому эпизоду «беспечности» во время сессии, когда в переносе проявились потребности пациентки и образовалась брешь в обычных защитах ее Эго. Через эту брешь проникает некий «дух смерти», образ невыразимого ужаса – человек-призрак с черными провалами вместо глаз. Пациентка признала, что этот сон был одним из вариантов повторяющегося детского кошмара, в котором она подвергалась нападению угрожающих фигур. Однако меня особенно заинтересовало, почему эта ужасная фигура появилась в ее сновидении именно этой ночью, после того, как на сеансе терапии она почувствовала себя эмоционально открытой и восприимчивой и в отношении ко мне и к ее терапии?

Исходя из нашей основной гипотезы о функции системы самосохранения, объяснение представляется довольно очевидным. По-видимому, некая часть психики пациентки (человек, похожий на приведение) восприняла переживание открытости и восприимчивости, которое сопровождало проявление во время сессии чувств, связанных с зависимостью как угрозу – угрозу повторения невыносимой боли травматического отвержения потребности во внешнем объекте (отце пациентки). Другими словами, чувства, которые пациентка в переносе испытала ко мне, были ассоциативно связаны с ее детскими травматическими переживаниями – невыносимыми страданиями, возникающие в контексте сильной глубокой привязанности к человеку, который истязал и насиловал ее. Осознание «любви» и потребности в эмоционально значимых отношениях, ассоциативно связанных с *немыслимым* отчаянием скрытых воспоминаний ее детства, вызвало неодолимую тревогу, которая, в свою очередь, актуализировала диссоциативные защиты. Именно поэтому она захотела «отщепить» и оставить терапию! Этот поведенческий паттерн «расщепления» в дальнейшем был представлен в ее сновидении

в образе топора, при помощи которого убийственная фигура человека-призрака готовилась обрушиться на связь (соединение) между ее телом (хранившим воспоминания о травматическом опыте) и ее разумом. Таким образом, фигура человека с топором из ее сновидения представляет *сопротивление* пациентки переживанию чувства зависимости, возможно, слабости и потребности в защите и помощи вообще. Этот образ представляет «вторую линию» защиты, которая оказывается задействована, когда обычных защит Эго оказывается недостаточно и уровень тревоги становится слишком высоким. Как воистину дьявольская фигура, он отсекает ее от телесного, чувственного я, связанного с внешним миром, для того, чтобы заточить ее в область преследующего «разума», где он обладал бы полным контролем над ее нереализованным личностным духом. Такова превратная «выгода», к которой стремится система самосохранения, когда в прошлом сердце жертвы не раз было разбито под ударами ранней травмы.

Система самосохранения и аутоиммунная реакция психики

За годы, прошедшие после описанного выше эпизода терапии, я убедился в почти аксиоматической верности того, что во внутреннем мире пациентов, перенесших травму, с большой долей вероятности можно обнаружить подобные демонические персонализации самодеструкции и насилия. В сновидениях пациентов, которых я анализировал в течение многих лет, демонический Трикстер совершал следующие действия: пытался отрубить голову сновидца при помощи топора, подвергал сновидца жестокому сексуальному насилию, превращал в камень домашних животных пациента, заживо погребал ребенка, склонял к участию в садомазохистических сексуальных играх, заключал сновидческое Эго в концентрационный лагерь, пытал пациента, ломая ему колени в трех местах, стрелял в лицо красивой женщине из ружья, а также выполнял много других деструктивных действий, единственная цель которых, по-видимому, состояла в том, чтобы погрузить сновидческое Эго пациента в состояние ужаса, тревоги и отчаяния.

Как мы можем это понимать? По-видимому, невыносимые страдания, причиненные травматической ситуацией, которую пережили наши несчастные пациенты в раннем детстве, пред-

ставляют для них проблему и в настоящем. Кажется, будто психика стремится увековечить травму в бессознательных фантазиях, это ведет к тому, что пациенты даже во сне остаются переполненными тревогой, напряжением и ужасом. Однако в чем состоит цель, или «телос» (telos), такого дьявольского самоистязания?

Подсказка в поисках ответа на этот вопрос может быть получена в результате анализа этимологии слова «дьявольский» (diabolical), которое образовано от греческих *dia* (раздельно, через, врозь, между) и *ballein* (бросать) (Оксфордский словарь английского языка, OED), таким образом, одно из его значений – «разбрасывать, разделять». Отсюда «diabolos», или дьявол, в общепринятом значении – это тот, кто препятствует, разрушает или дезинтегрирует (диссоциация). Антонимом слову «дьявольское» является «символическое» (symbolic) от греческого *symballein*, что означает «сводить вместе». Нам известно, что процессы разделения и соединения составляют основу психической жизни, что эти явно антагонистические тенденции образуют пару противоположностей, оптимальный баланс которых характеризует гомеостатические процессы саморегуляции психе. Без «разделения» невозможна дифференциация, без «соединения» невозможной была бы синтетическая интеграция, приводящая к образованию более крупных и сложных систем. Эти регуляторные процессы особенно активны в переходной области между психикой и внешней реальностью, которую можно сравнить с вратами, нуждающимися в охране. Таким образом, мы могли бы представить эти внутренние регуляторные процессы как *систему самосохранения психики, аналогичную биологической иммунной системе организма*.

Подобно иммунной системе организма, взаимодополняющие процессы дезинтеграции/реинтеграции выполняют охранную функцию на границе между внутренним и внешним мирами, а также и между внутренними системами сознания и бессознательного. Мощные потоки аффектов, прибывающие в психику по направлению от внешнего мира и из сферы телесного, должны быть метаболизированы при помощи процессов символизации, соотнесены с языковыми конструктами и интегрированы в повествовательную «идентичность» развивающегося ребенка. Элементы переживания «не-я» [«not-me»] должны быть отделены

от элементов «я» [me], агрессивно отторгнуты (во внешнем мире) и надежно вытеснены (во внутреннем мире).

В случае реакции на травму что-то, по-видимому, нарушается в этом естественном защитном процессе «иммунного реагирования». В литературе, посвященной психической травме, получил почти всеобщее признание тот факт, что дети, ставшие жертвами физического или сексуального насилия, не в состоянии мобилизовать агрессию для того, чтобы избавиться от вредоносных, «плохих» или «не-я» элементов травматического опыта, подобных ненависти нашей юной художницы к своему отцу-насильнику. Ребенок не может ненавидеть любимого родителя, поэтому он идентифицируется с «хорошим» отцом и посредством процесса, который Шандор Ференци (Ferenczi, 1933) назвал «идентификация с агрессором», ребенок принимает агрессию отца в свой внутренний мир и начинает *ненавидеть себя и свои потребности*.

Если мы посмотрим с этой точки зрения на клинический материал представленного выше случая, то мы увидим: как только в переносе пациентки появилось чувство уязвимости, связанное с ее потребностями в привязанности, область, в которой символически соединяются тело и душа, подверглась немедленной атаке со стороны интроецированной ненависти пациентки (теперь усиленной архетипической энергией), для того, чтобы разорвать установившиеся эмоциональные связи. Однако белолицый безглазый «терминатор» представляет во внутреннем мире пациентки нечто большее, чем интроецированный образ отца. Этот образ отражает примитивную, архаичную, архетипическую фигуру, персонифицирующую ужасающую разрушительную ярость, источник которой находится в коллективном бессознательном, представляя, таким образом, *темную сторону Самости*. Внешним катализатором появления этой внутренней фигуры мог стать реальный отец, однако ущерб, причиненный внутреннему миру пациентки, нанесен из глубин ее психики силой, которую можно уподобить ярости Яхве, обрушившейся на я пациентки. Именно поэтому Фрейд и Юнг были убеждены, что внешнее травматическое событие само по себе не может быть ответственно за расщепление психики. В конечном счете наибольший ущерб психике причиняет именно внутренний, психологический фактор, о чем свидетельствует история «Человека с топором».

Происхождение Темной Самости с точки зрения развития

Между тем, однако, следует признать, что первобытная амбивалентная Самость с ее светлыми и темными, добрыми и злыми сторонами с удивительным постоянством проявляется также и во внутреннем мире тех пациентов, которые не были жертвами явного физического или сексуального насилия. Почему так происходит? Ниже следует краткое изложение решения, которое я предлагаю для этого проблемного момента с позиций закономерностей развития человеческой психики и в свете своего клинического опыта работы с пациентами, имеющими много общего с нашей юной художницей с ее пугающим внутренним миром.

Прежде всего, в качестве отправного пункта мы должны принять, что во внутреннем мире маленьких детей происходит быстрое переключение между состояниями, связанными с болью, возбуждением или общим ощущением дискомфорта, и состояниями удовлетворения и чувства безопасности, так что в психике ребенка постепенно формируются два образа самого себя и объекта. Обычно эти ранние репрезентации я и объекта организованы в поляризованные структуры и заключают в себе аффекты с противоположным знаком. Один аспект таких структур является «хорошим», другой – «плохим», один – любящим, другой – ненавидящим и т. д. Аффекты на ранних этапах развития можно охарактеризовать как примитивные, архаичные, подобные извержению вулкана; они быстро угасают или уступают место противоположному аффекту в зависимости от того, что предлагает ребенку его окружение. Негативные аффекты, связанные с агрессией, ведут к фрагментации психики (диссоциация), в то время как позитивные и успокаивающие аффекты, сопровождающие восприятие материнской заботы, когда мать справляется с ролью посредника между ребенком и внешним миром, способствуют интеграции этих фрагментов и восстанавливают гомеостатический баланс.

В начале жизни механизмы, регулирующие взаимодействие ребенка с окружающим миром и впоследствии формирующие систему Эго, полностью сосредоточены в материнском я-объекте, который функционирует как некий наружный орган, назначением которого является переработка (метаболизация) переживаний младенца. Благодаря своей эмпатии мать чувствует

беспокойство и тревогу младенца, берет его на руки и успокаивает, называет чувственные состояния и придает им форму, восстанавливая таким образом гомеостатический баланс. По мере многократного повторения таких ситуаций в течение долгого времени происходит постепенная дифференциация психики младенца, он приобретает способность справляться со своими аффектами самостоятельно, то есть у него формируется Эго, способное переживать сильные аффекты и справляться с конфликтующими эмоциями. Однако до тех пор, пока этого не произошло, внутренние я и объектные репрезентации младенца остаются расщепленными, архаичными и типичными (архетипическими). Архетипические внутренние объекты обладают качеством нуминозности, неограниченной мощью и отражены в образах мифов. Они представлены в психике как антиномии или противоположности, через соединения которых в области бессознательного постепенно формируются парные структуры, объединяющие блаженство и ужас, как, например, в случае образа Хорошей Матери, выступающей в «тандеме» с образом Ужасной Матери. Среди множества *coincidenta oppositora*^{*}, обитающих на глубоких уровнях бессознательного, можно выделить один центральный архетип, который, по-видимому, символизирует принцип соединения антагонистичных элементов психики как таковой и принимает участие в динамике их «вулканической» активности. Этим центральным организующим элементом коллективной психики является, согласно терминологии Юнга, архетип Самости, обладающий и светлыми, и темными сторонами. Этот архетип наделен экстраординарной нуминозностью, встреча с ним может быть сопряжена и со спасением, и с гибелью в зависимости от того, какой стороной Самость обращена к переживающему Эго. Самость как «единство единств» выступает в некотором смысле представителем Бога в человеческой душе. В Самости воплощен образ Бога, *mysterium tremendum*[†], в котором совмещены любовь и ненависть, как в Яхве Ветхого Завета. Утверждение же цельной Самости требует определенного уровня развития Эго, однако, если констелляция этого архетипа произошла, то он становится свое-

* *Coincidenta oppositora* (лат.) – совпадение противоположностей.

† *Mysterium tremendum* (лат.) – ужасная тайна.

го рода «опорой, основанием» для Эго и «направляет» его в ритмичном процессе реализации врожденного потенциала личности индивида. Майкл Фордхэм (Fordham, 1976) назвал этот процесс циклом деинтеграции/реинтеграции Самости.

Для нормального, здорового развития ребенка критически важным является успешное протекание процесса гуманизации и постепенной интеграции архетипических противоположностей, составляющих Самость, в ходе которого младенец, а позже маленький ребенок научается справляться с посылными для него переживаниями фрустрации (или ненависти) в контексте достаточно благоприятных (но не идеальных) первичных отношений. В этом случае беспощадная агрессия ребенка не разрушает объект, он может двигаться дальше в своем развитии – к чувству вины и восстановлению объекта, то есть, согласно Кляйн, к этапу «депрессивной позиции». Однако если ребенок пережил психическую травму, то есть на него обрушились *непереносимые* переживания, связанные с объектным миром, то негативная сторона Самости остается архаичной, не персонифицированной. Тогда внутренний мир индивида оказывается беззащитным перед угрозой нашествия демонических нечеловеческих фигур, принадлежащим архаичным пластам психе. Агрессивные, деструктивные энергии, обычно используемые для адаптации во внешнем мире и для здоровой защиты от токсичных «не-я» объектов, теперь перенаправлены во внутренний мир. Это приводит к тому, что психическая травматизация и насилие продолжают в силу активности определенных внутренних объектов, несмотря на то, что внешняя травматическая ситуация уже давно завершилась. Теперь мы обратимся ко второму случаю, который представляет собой яркую иллюстрацию преследующих фигур во внутреннем мире.

Миссис Y. и мужчина с дробовиком

Миссис Y., привлекательная, приятная, профессионально состоявшаяся разведенная женщина немного старше 50 лет, искала помощи психоаналитика в связи с генерализованной депрессией и проблемами в отношениях, а также из-за тяготившего ее ощущения, что какая-то часть ее самой была изолирована, не принимала участия в отношениях, что, как ей казалось, было при-

чиной перманентного чувства одиночества. В ходе предыдущего курса терапии она узнала, что корни этой «шизоидной» проблемы спрятаны где-то глубоко в ее детстве, о котором у нее почти не было светлых, счастливых воспоминаний. Как следовало из ее воспоминаний о своей жизни, ситуацию в ее родительской семье можно было бы охарактеризовать как эмоциональную нищету на фоне материального сверхблагополучия и роскоши. Ее нарциссическая мать, находящаяся в симбиотических отношениях со своим первенцем, сыном (старше пациентки на 3 года), который страдал серьезным заболеванием мозга, уделяла мало внимания дочери порой и вовсе не замечала ее, между ними почти никогда не было физического контакта, за исключением строго регламентированных ситуаций кормления и обучения правилам гигиены. Младшая сестра пациентки родилась, когда ей было 2 года. Вся скудная эмоциональная жизнь миссис У., среднего ребенка в этой семье, была ограничена кругом общения с постоянно меняющимися друг друга няньками и воспитателями. Из отношений с этими людьми ей запомнилось только, как она рыдала, приходила в ярость, плевалась в них и оказывала им отчаянное сопротивление. Ничего подобного никогда не происходило между ней и ее матерью. Мать была «неприкасаемой» – отстраненной – привязанной к брату, младшей сестре или к отцу. В повторяющемся детском кошмаре пациентке снилось, что ее мать безучастно наблюдает с террасы, как грузовик, развозящий белье из прачечной, сбивает и переезжает пациентку на подъездной дороге, ведущей к дому.

Отец пациентки, которого она обожала, был погружен в свои дела без остатка. Что касалось его отношений с домашними, то, казалось, что он отдает предпочтение младшей сестре пациентки (которая была также любимицей матери), в остальном он следовал траектории орбиты, центром которой была нарциссическая контролирующая мать пациентки. Иногда, когда миссис У. заболела, отец ухаживал за ней, и они какое-то время проводили вдвоем, однако он в эти моменты становился объектом ее ужасающих яростных нападок. Когда миссис У. было 8 лет, у ее отца открылось тяжелое хроническое заболевание, уложившее его в постель на шесть лет, ставшее причиной его смерти. В течение всех этих лет пациентка опасалась обеспокоить свое-

го прикованного к постели отца. Переживания, связанные с его смертью, даже сам факт его болезни – отрицались. Таким образом, пациентка, будучи ребенком, так и не смогла донести до родителей то, что она чувствует, и сообщить им о своих потребностях. Однако для ребенка не иметь возможности выразить свои потребности родителям или тем, кто их замещает, – это все равно, что не иметь детства вовсе, и именно таким было у миссис Y. отношение к своим детским годам. Она удалилась в мир бессознательных фантазий, убежденная в том, что какой-то необъяснимый «изъясн» обрек ее на отчаяние в этом мире. По причинам, о которых она ничего не знала, она все время ощущала чувство стыда, и, несмотря на постоянные усилия доставить приятное другим людям хотя бы своими школьными успехами, она никому не принесла много счастья.

Результатом естественной анестезии психики как реакции на «кумулятивную травму» детства*, подобную той, что пережила Y., является неспособность пациентов вспомнить какое-то

* Разъясняя свою концепцию «кумулятивной травмы», Масуд Кан отмечает то, что такого рода травма состоит из микроскопических событий, которые качественно отличаются от переживания «больших» психотравмирующих ситуаций катастрофического характера. События, которые вносят «накопительный» вклад в кумулятивную травму в общем представляют собой «микроситуации» обыденной жизни, в которых мать не справляется функцией стимульного барьера. Эти ситуации, как правило, незаметны постороннему наблюдателю в отличие от «обычных» потенциально травмирующих событий, чреватых угрозой жизни, серьезным ущербом здоровью, таких, как физическое и сексуальное насилие, природные и техногенные катастрофы, участие в боевых действиях и т. д. Ситуации кумулятивной травмы вызывают у ребенка состояние фрустрации, напряжение в формирующемся Эго. Часто повторяющиеся промахи матери в регуляции взаимодействия ребенка с окружающей средой и собственными импульсами приводят в итоге к тому, что развитие Эго ребенка претерпевает деформацию – слишком ускоренное развитие одних функций Эго и торможение развития других. Кумулятивная травма, по Масуду Кану, «взрывается» в пубертате атакой на все, связанное с материнской фигурой, что находит внешнее выражение в делинквентном поведении, в том числе в злоупотреблении психоактивными веществами, промискуитете и т. д.

конкретное травматическое событие и еще в большей степени – неспособность к эмоциональному переживанию этого опыта в анализе. Таким был случай миссис У. Мы *говорили об условиях депривации ее детства, но не могли вскрыть ее эмоциональные переживания, относящиеся к тому времени.* Мой опыт показывает, что довольно часто бывает так, что до тех пор, пока какой-то аспект ранней травматической ситуации не проявится в *переносе*, ни пациент, ни аналитик не имеют эмоционального доступа к реальной проблеме. Как раз о такой ситуации в анализе миссис У. я и хочу сейчас поведать.

Однажды, находясь в доме своей матери, миссис У. нашла несколько старых домашних киноплёнок, которые были отсняты, когда ей было 2 года. Просматривая одну из этих плёнок, запечатлевшую семейный праздник, пациентка увидела себя, тощую двухлетнюю девочку ростом едва выше колен взрослого человека, с плачем отчаяния перебегающую от одной пары ног к другой. Ее взгляд умолял о помощи; отвергнутая, она устремлялась с мольбой к другой паре ног, пока, наконец, к ней, обуреваемой горем и яростью, не подошла нянька и не уволокла кричащего и отбрыкивающегося ребенка прочь. На следующий день она рассказала об этом во время сессии в своей обычной бесстрастной манере, юмор и сарказм скрывали ее грусть. Казалось, что в глубине души она очень расстроена.

Так случайно открылся доступ к ее сильным чувствам и, чтобы не упустить этот неожиданный шанс, я предложил ей провести особенную сессию, которая была бы посвящена совместному просмотру этой плёнки. Мое предложение понравилось ей и в то же время смутило ее (она никогда не слышала о подобных вещах в терапии). Уверая меня, что она никогда бы не посмела покуситься на мое время, прося о подобной услуге, приводя множество доводов в пользу того, что для нее было бы чересчур просить меня об этом, и т. д., она, тем не менее, согласилась с этим предложением, и мы договорились о дополнительной «кино-сессии».

Как и ожидалось, эта новая ситуация была в некоторой степени неловкой как для пациентки, так и для меня. Однако после того, как мы немного пошутили и посмеялись над нашей взаимной неловкостью, она успокоилась и свободно рассказывала о людях, появлявшихся на экране по мере того, как события на экра-

не постепенно приближались к эпизоду, о котором она говорила на предыдущей сессии. И вот мы вместе наблюдали за событиями отчаянной драмы, разыгравшейся около 55 лет назад и запечатленной на киноплёнке. Мы просмотрели эту часть фильма еще раз и при повторном просмотре миссис У. расплакалась. Я обнаружил, что и мои глаза полны слез, и эти слезы, как мне тогда показалось, остались незамеченными пациенткой. Самообладание довольно быстро вернулось к миссис У., однако тут же она вновь разразилась слезами. Мы переживали вместе подлинное горе и сочувствие ее детскому я, пребывавшему в отчаянии; ее борьбу за восстановление самообладания, которая сопровождалась самоуничижительными репликами о «слабости» и «истерии», ее неловкими попытками убедить меня в том, что с ней все в порядке и все скоро пройдет.

На следующей сессии, вначале которой то и дело возникали паузы, наполненные неловким молчанием, мы приступили к обсуждению того, что произошло.

«Вы были человечны в прошлый раз, – сказала она, – до того как вы предложили просмотреть вместе этот фильм и я увидела ваши слезы, я старалась держать вас на порядочной дистанции. Моей первой реакцией была мысль: «Боже мой, я не хотела... так огорчить вас. Простите меня, это никогда больше не повториться!» – Будто волновать вас каким-либо образом является чем-то недопустимым и ужасным. Однако в глубине души это сильно тронуло меня и было приятно. Вы были таким человечным. Я не могла выбросить это из головы», – она продолжала: «Вновь и вновь я повторяла себе: „Ты растрогала его! ты растрогала его! Он не равнодушен и заботится о тебе!“». Это было очень волнующее переживание. Я никогда не забуду эту сессию! Это было похоже на начало чего-то нового. Все мои защиты были отброшены. Я проснулась поздно ночью и сделала запись об этом в своем дневнике».

Однако миссис У. рассказала и о тревожном сновидении, которое приснилось ей той же самой ночью. В этом сновидении появляется жуткая зловещая фигура мужчины, которая уже была нам знакома по ее предыдущим сновидениям. Я привожу описание этого сновидения.

На фоне мрачного пейзажа появляются смутные мужские фигуры, скрывающиеся в тени. Цвета приглушены, доминирует цветовой фон сепии. Здесь должно состояться долгожданное радостное воссоединение двух женщин. Возможно, это две сестры, долгое время бывшие в разлуке. У меня приподнятое настроение радостного ожидания. Я нахожусь в холле, над которым возвышается балкон с ведущими к нему с двух сторон лестницами. В холле появляется первая женщина. На ней костюм невероятно яркого салатового цвета. Вдруг, какая-то неясная фигура, мужчина, выпрыгивает из-за портьеры и стреляет ей в лицо из ружья! Женщина падает, ярко-зеленый цвет костюма и красный крови оказывают шокирующее воздействие. Другая женщина, полная желанием встретиться со своей подругой, появляется слева на балконе. Она одета в ярко-ярко-красное. Она наклоняется, стоя на балконе, и видит тело – зеленое с красным. Она крайне потрясена и испытывает острое горе. Ее начинает рвать: целые потоки красной крови выливаются из нее, потом она падает на спину.

В эмоциональной реакции пациентки на этот сон преобладали ужас и отвращение. Она не могла истолковать его в свете переживаний, которые она испытала на предыдущей сессии, хотя она и предполагала, что сон и эти переживания каким-то образом связаны друг с другом. Я начал работу над этим сном, спросив пациентку о ее ассоциациях по поводу образа радостного воссоединения двух сестер и чувств, связанных с ним. Однако ничего не пришло ей в голову. Полагая, что она избегает появившегося в переносе на предыдущей сессии чувства «единения», я высказал вслух свое предположение о том, что ей, возможно, трудно позволить себе испытывать чувства ко мне, проявившиеся во время предыдущей сессии, или даже принять их в свое внутреннее пространство, что это и составляет сильный конфликт, в котором она сейчас находится. Она покрылась краской смущения и согласилась со мной, что это похоже на правду. Затем она попыталась войти в контакт с той частью своего я, которая уничтожала эти чувства, с презрением отвергая их (мужчина, стреляющий из ружья). Пугающий голос, принадлежащий этой части, порой обращался к ней с фразами, в которых звучала негативистская интонация: «Все это полная чушь – его чувства не настоящие –

это все его техника – в конце концов, вас связывают только деловые отношения – он провожает тебя, прощается, и приглашает в свой кабинет следующего пациента, проделывая с ним те же самые стандартные процедуры».

Потом появились новые ассоциации. Жестокость мужчины из сновидения, стреляющего в лицо надежде на воссоединение, напомнила ей другого мужчину, которого она видела во сне, приснившемся ей в прошлом году. Этот мужчина убивал какое-то первобытное, похожее на осьминога создание, которое так же старалось вступить в контакт. Конструкция из балкона и двух ведущих наверх боковых лестниц напомнила ей картину Рубенса «Избиение младенцев», изображающую царя Ирода, который, из зависти желая убить младенца-Христа, заставляет своих солдат уничтожить всех мальчиков младше двух лет. Всякий раз, когда она слышала об этом библейском сюжете или видела картину Рубенса, ее охватывал ужас, и от этого общее впечатление об истории рождения Христа бывало для нее отчасти испорчено. Кроме того, она отметила, что зеленый и красный являются взаимодополняющими цветами: если вы закроете глаза после того, как какое-то время смотрели на один из них, то в поле зрения появится изображение дополняющего цвета. И наконец, она вспомнила, что в детстве у нее были ярко-рыжие волосы и что ее мать запрещала ей носить одежду красного цвета.

Я забыл содержание ее давнишнего сновидения, о котором она упомянула, поэтому я сверился со своими записями. Это сновидение относилось к периоду, имевшему место примерно шесть месяцев назад. Тогда пациентка встретила интересного мужчину и была эмоционально и сексуально увлечена им. В тот момент мы не проработали это сновидение, однако в своих записях я нашел упоминание о сильных надеждах пациентки, которые она связывала с этими отношениями, а также о ее восторге по поводу ее воспламенившихся вновь сексуальных чувств. В ночь, следовавшую после первого свидания с новым знакомым, ей и приснился этот сон об осьминоге, описание которого я привожу:

Я лежу в своей детской кроватке. Мне приснился кошмар, и я кричу от страха. Я слышу очень слабый шепот, свидетельствующий о том, что кто-то услышал мои крики. Меня охватывает неодолимое чувство вины из-за того, что я разбудила кого-то

или побеспокоила своим криком. Затем огромный мусорный бак, имеющий какое-то отношение к ситуации этой сцены, оказывается опрокинутым. Я вижу внутри бака существо, похожее на слизня и осьминога одновременно. В первый момент я чувствую отвращение к этой твари, однако потом начинаю играть с ним. Я стучу по полу перед этой жестянкой, и снаружи появляются его щупальца, играя, как котенок, он дотрагивается до карандаша, который я держу в своих руках. В этот момент появляются два мужчины. На одном из них – темные очки с зеркальными стеклами. Он снимает свои очки, размазывает стекла на мелкие кусочки и скормливает битое стекло осьминогу, от этого осьминог умирает долгой мучительной смертью. Меня приводит в ужас такая жестокость. Я разворачиваюсь спиной к этому мужчине.

Интерпретация и теоретический комментарий

Итак, в этом материале представлены два важных аффективно заряженных события из жизни миссис У.: одно происходит в переносе, другое – в отношениях с ее новым другом. Оба эти события сопровождают драматические «высказывания» бессознательного в сновидениях: в первом случае мужчина стреляет из дробовика в лицо женщине, одетой в зеленый костюм и ищущей воссоединения с сестрой после долгой разлуки; во втором – мужчина скормливает осьминогу битое стекло. Пациентка отметила, что ужас, который вызывал у нее сон про выстрел из ружья, был настолько силен, что поверг ее в оцепенение, и она с большим трудом смогла припомнить содержание предыдущей сессии. Другими словами, сон сам по себе был травматическим событием, и результат его воздействия был подобен эффекту травматического события в реальной жизни, – речь идет о диссоциации аффекта. Это было похоже на повторную травматизацию фантазией. Для меня оставалось непонятным, почему ее сновидения оказали такое действие.

Аспекты развития

Для того чтобы разобраться в этом, мы должны вернуться к детской ситуации пациентки. И просмотр фильма, и воспоминания пациентки свидетельствовали о том, что ее родители отвергали

ее потребности, связанные с отношениями зависимости^{*}. Так как детство, по определению, является периодом зависимости, то это означает, что пациентка была вынуждена постоянно стыдиться своих потребностей, все время испытывать такую фрустрацию, которая приводила к вспышкам ярости. Такая ситуация была невыносима для нее, поэтому в ее внутреннем мире произошел раскол, в результате которого ярость, направленная на ее отвергающих родителей, теперь использовалась для подавления своих собственных потребностей, которые даже для нее самой стали невыносимы. В результате агрессивные энергии психики были обращены внутрь на все, что было связано с отношениями зависимости, так что и потребности зависимости пациентки подвергались непрерывным атакам аутоагрессии в ее внутреннем мире. Эти внутренние атаки стали тем, что Бйон (Bion, 1959) называл «атакой на связь». Так действуют архетипические агрессивные энергии, бушующие в психике, разрывая ее на части *для того, чтобы предохранить Эго от переживания невыносимой боли*.

Однако, если во внутреннем мире происходит атака на связь, то процессы интеграции через символизацию становятся невозможными. Психика не в состоянии переработать опыт и переживания, придать им смысл. Именно это имел в виду Винникотт (Winnicott, 1965: 145), когда говорил о том, что тяжелая травма превосходит способности детской психики перерабатывать переживания в сфере символического или в рамках иллюзии детского всемогущества. Сновидения солдат, испытывающих острую психическую травму во время боевых действий, иллюстрируют эту проблему. Примером такой травматической ситуации может послужить эпизод, когда солдат дает своему приятелю, с которым он сидит в одном окопе, прикурить и вдруг в этот самый момент вражеский снайпер буквально сносит тому голову. Ночные кошмары солдат в точности повторяют травматическую ситуацию без каких-либо изменений (см.: Wilmer, 1986). Иногда требуется довольно продолжительное время, прежде чем психика сможет переработать опыт переживания таких невыносимых ситуаций при помощи процессов символизации. Постепенно, если есть

* Потребности, связанные с отношениями зависимости (*dependency-needs*), или потребности зависимости: потребности в материнском уходе, пище, защите, любви, безопасности и т.д.

возможность для того, чтобы создавать и пересказывать истории о событиях травматической ситуации, в сновидениях начинается процесс символизации, при помощи которого в конечном счете завершается процесс переработки травмы. Однако в случае длительной детской травмы неизбежно актуализируется система архаичных защитных механизмов, которая разрушает архитектуру внутреннего психологического мира. Переживание утрачивает смысл. Мысли и образы отделяются от аффекта. Это приводит к состоянию, которое Джойс Макдугалл (McDougall, 1985) называет «алекситимия», или отсутствие слов для выражения чувств.

Эту динамику мы можем уподобить тому, как работает автомат защиты в электрической сети. Если нагрузка извне на электрическую цепь настолько велика, что провода могут перегореть, то срабатывает автомат, и связь с внешним миром прерывается. Однако, процесс, происходящий в психике, более сложен так как существует два источника энергии – из внешнего мира и из внутреннего мира бессознательного, поэтому, когда в случае перегрузки срабатывает «предохранитель» то разрывается связь с двумя этими источниками. Индивид должен быть защищен как от опасной стимуляции внешнего мира, так и от своих собственных глубинных потребностей и желаний.

Стыд и аутоагрессия

По мере того как я размышлял над этим материалом, у меня сложилось впечатление, что и мое предложение провести особенную сессию, и мои слезы сострадания при просмотре киноплетки способствовали раскрытию в переносе не только ее потребностей и неудовлетворенных желаний, но и бессознательного *чувства стыда по поводу ее потребностей* (то есть она чувствовала, что ее потребности были «плохими», свидетельствовали о ее слабости и т.д.), которое прежде было недоступно для анализа. В самом деле ее первой реакцией было сильное чувство стыда из-за того, что она «расстроила меня» своими «плохими» (так как они связаны с ее потребностями) печальными переживаниями. (Глубину чувства стыда, которое испытала пациентка, демонстрирует сновидение об осьминоге, в котором это чувство предстает как вина за то, что кто-то может услышать ее голос, что ее кри-

ки могут кого-то разбудить.) Между тем, непроизвольное проявление моих чувств (слезы) способствовало ослаблению чувства стыда пациентки, ей стало легче переносить осознание своей «плохой» уязвимости.

Однако она должна была заплатить за это определенную цену, и здесь сновидения предоставляют нам более полную картину ее внутреннего психического состояния. По-видимому, некой очень важной внутренней фигуре, связанной с ее стыдом, не понравилось открытое проявление чувства уязвимости, что этот персонаж внутреннего мира, возможно, ошибочно интерпретировал как сигнал, предвещающий новый виток внутренней травматизации. Другими словами, в детские годы пациентки за проявлением уязвимости должен был следовать удар травмы, поэтому теперь, пятьдесят пять лет спустя, переживание уязвимости служит для стража с ружьем предупреждающим сигналом, о том, что травма может произойти опять.

Итак, если мы понимаем «убийство» в этих сновидениях как уничтожение осознания или абсолютную диссоциацию, то, обобщая, мы можем сказать, что психика травмированных людей всеми силами старается уберечь частичную я-презентацию, с которой связано состояние уязвимости, от риска повторения того, что, по всей видимости, происходило в исходной травматической ситуации. Любой ценой должно быть предотвращено повторение переживания унижительного стыда. Однако за это необходимо заплатить разрывом с реальностью, потенциально способной оказать «корректирующее» влияние. Так действия системы самосохранения, направленные на защиту я, становятся безумием.

Подобно иммунной системе организма, система самосохранения активно атакует те элементы внутреннего мира, которые она распознает как «чужеродные» или «опасные». В нашем случае такими «опасными» элементами, ставшими объектом внутренней атаки, были признаны те аспекты переживания пациентки, которые были связаны с чувствами уязвимости. Эти атаки способствуют уничтожению надежды на установление реальных объектных отношений и более глубокому уходу в мир фантазий. Точно так же, как ошибки иммунной системы оборачиваются разрушением той самой жизни, которую она призвана защищать (аутоиммунное заболевание), система самосохранения может

превратиться в «систему саморазрушения», ввергнуть внутренний мир в кошмар преследования и аутоагрессии.

Как сновидение о выстреле из ружья, так и ассоциативно связанное с ним сновидение об «осьминоге» служит красноречивым свидетельством разрушительных актов аутоагрессии, которые обрушиваются на пациентку каждый раз, когда она предпринимает попытку установить отношения с объектом из реального мира, которые отвечали бы ее потребностям. Я полагаю, что многие аналитики интерпретировали бы фигуры «стрелка» и мужчины в очках как «интроекцию агрессора» (хотя в нашем случае агрессоров было несколько) или, возможно, как интроекции материнского садизма либо «негативного анимуса». Однако как мне кажется, ближе к истине является утверждение, что фигуры этих злобных убийц, скорее всего, представляют *мифологический уровень переживания пациенткой чувства стыда в детстве*. Окончательный образ сновидения является *архетипическим внутренним объектом*, элементом внутреннего мира травмы, и только привлечение теории архетипов поможет нам понять этот элемент наиболее полно и верно.

В сновидении со стрелком из ружья возрождение надежды миссис Y. на установление эмоциональной связи в отношениях переноса нашло отражение в символическом акте долгожданного воссоединения двух женщин, образы которых я интерпретировал как комплементарные аспекты ее женской идентичности (зеленый цвет – цвет мира растительной жизни, а красный – цвет крови, оба цвета являются символами жизненной энергии). Сновидение говорит нам, что они «принадлежат друг другу», но прежде были разлучены (ранняя сепарация от матери в младенчестве?). Это воссоединение, согласно сюжету сновидения, должно состояться в пространстве, организация которого напоминает матку, материнское лоно (два лестничных марша и балкон), что предположительно указывает на установление в отношениях переноса материнского контейнирующего аспекта. Реакция со стороны бессознательного на это ожидаемое восстановление связи шокирует – «убийство» фигуры, символизирующей незащищенную часть, которая ищет контакта (женщина в зеленом).

Эта же тема появляется и в ее ассоциациях в отношении зеленого и красного цветов с одной из тем Рождественской истории

(эпизод избияния младенцев царем Иродом): едва народившаяся новая жизнь уничтожена тираническим маскулинным «правлящим принципом», который не может допустить, чтобы чудесное дитя света угрожало его всемогущему контролю. Аналогично сновидение про осьминога (также приснившегося в преддверии новых обнадеживающих отношений) изображает попытки установить контакт существа из мусорного бака, символизирующего беззащитную архаичную, «отвратительную» часть я, повадки которого напоминают поведение котенка. И в этом случае этот образ выступает в роли сигнала, за которым неминуемо следует появление садистической мужской фигуры в кульминационный момент сновидения, которая несет с собой смерть, «травматически» завершая попытки «поиска контакта». Интересно, что делается это при помощи измельченного стекла разбитых «поляризующих» линз – линз, сквозь которые можно смотреть «вовне», но никто не может заглянуть через них «внутрь». Принимая во внимание, что слово «сознание» буквально означает «совместное знание, знание вместе с другими», наш убийца осьминогов, по-видимому, представляет некий фактор психики, действующий против сознания. Сновидица «поворачивается спиной» к этой сцене, то есть отделяет себя, диссоциирует, от насилия этого внутреннего процесса. Она не может смотреть на это.

*Травма и вынужденное повторение**

Мы не удивимся, памятуя об ужасающей садистической фигуре, таящейся в глубинах психического мира миссис Y., когда узнаем, что после того, как она провела романтический вечер со своим новым другом, она обнаружила, что ей трудно продолжать эти

* В данном контексте фрейдовский термин скорее выступает как метафора в структуре «мифопоэтического» языка автора, которая имеет особое значение. Концепция вынужденного повторения или понуждения к повторению [Wiederholungszwang – нем.; compulsion to repeat (repetition compulsion) – англ.] впервые появляется в работе З. Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия» и раскрывается Фрейдом в этой работе в двух аспектах: как общий принцип метapsихологии (наряду с принципами нирваны, постоянства, удовольствия, реальности), и как круг определенных явлений внутренней психической жизни и поведения, в том числе

отношения, при том что ее приятель с всегда выказывал к ней искренний интерес. Она не находила рационального ответа на вопрос, почему развитие новых отношений вызывает у нее такое сильное внутреннее сопротивление. Однако, благодаря совместной работе, мы пришли к пониманию, что мотивом этого сопротивления было предотвращение повторения переживания сокрушительного чувства стыда, которое она впервые испытала в «забытой» травматической ситуации детства. Как будто бы ее психика всегда «помнила» непомышляемое событие из далекого прошлого и старалась избежать всего, что хоть как-то напоминает о нем.

психопатологии. В системе метапсихологии вынужденное повторение, прежде всего, определено как принцип организации активности психического аппарата, онтогенетически предшествующий принципам удовольствия и реальности. Вынужденное повторение преследует цель поддержания наименьшего и постоянного уровня возбуждения в психическом аппарате через связывание энергии. Кроме того, вынужденное повторение предоставляет возможность для Эго индивида, оказавшегося в роли пострадавшего в психотравмирующей ситуации, повторно проживать эту ситуацию, сменив пассивную позицию на активную и становясь, таким образом, не беспомощной жертвой непредвиденных обстоятельств, но тем, кто инициирует события и управляет ими. На феноменологическом уровне действие принципа вынужденного повторения реализуется через повторное проживание в фантазии или схожих ситуациях во внешней реальности обстоятельств исходного, в некоторых случаях психотравмирующего события, связанных со страданием и болью. В метапсихологии Фрейда вынужденное повторение или понуждение к повторению определено также и как динамический фактор, который выражает общую для всех влечений направленность к консерватизму. В случае влечения к смерти понуждение к повторению направлено на достижение состояния «нирваны» – «нулевой» отметки энергетического потенциала для живого организма, абсолютного покоя неживой материи. В качестве конкретных примеров проявления принципа понуждения к повторению Фрейд приводит игры детей, симптомы травматического невроза (симптомы вторжения ПТСР), «невроз характера» (в частности, повторение коллизий эдиповой фазы в новых отношениях). Следует различать навязчивости, например симптомы обсессивно-компульсивного расстройства, и явления понуждения к повторению.

Возможно, читатель заметил, что сомнения и тревоги, которые появлялись у пациентки по поводу надежды на новую жизнь или новых отношений, созвучны мотивам, которыми руководствуется внутренняя фигура «терминатора» в ее внутреннем мире. Другими словами, внутренний акт уничтожения пациенткой своей собственной надежды продиктован «идентификацией с агрессором» – она как будто «одержима» этой внутренней фигурой. Так, охваченный тревогой внутренний мир травмы, в котором доминирует преследующие фигуры, воспроизводит себя в событиях внешней жизни. Поэтому человек, страдающий от последствий травмы, «приговорен к повторению» поступков, в которых он наносит ущерб самому себе.

Таков разрушительный потенциал циклической динамики травмы и сопротивления, которое она привносит в психотерапию. По мере того как мы с миссис Y. продвигались в работе над решением ее «травматического комплекса», мы вновь и вновь проходили цикл, в котором чередовались надежда, уязвимость, страх, стыд и аутоагрессия, за которыми всегда следовали предсказуемые приступы депрессии. Каждый раз, когда она переживала моменты интимности или личного успеха, ее дэмон нашептывал ей, что все это будет у нее отнято, что она не заслужила этого, что она воровка и мошенница и вскоре будет подвергнута наказанию и унижена. К счастью, мы смогли проработать этот повторяющийся паттерн в рамках наших отношений переноса/контрпереноса. Анализируя перемены настроения во время сессии, мы смогли «подловить» этого дэймона в ходе его проделок.

Без участия сознания, которое может быть обеспечено только через процесс проработки травматического опыта, внутренний мир травмы с его архетипическими защитами бесконечно воспроизводит себя в событиях внешней жизни пациента (вынужденное повторение). Фрейд справедливо назвал этот паттерн *демоническим*. Используя терминологию Юнга, мы могли бы сказать, что воспоминания об исходной травматической ситуации, в которой само существование личности было поставлено под угрозу, не сохраняются как *личностный опыт*, но трансформируются в *дэймоническую* архетипическую форму. Внутренняя посттравматическая динамика с участием архетипических энергий представлена в формах, которые Эго интерпретирует *не* *ина-*

че как повторную травматизацию. Для того чтобы Эго было в состоянии ассимилировать элементы, принадлежащие этому коллективному или «магическому» уровню бессознательного, необходимо, чтобы они были прежде «инкарнированы» в межличностном взаимодействии. Другими словами, для того, чтобы внутренняя система была «разомкнута», необходимо поместить паттерны бессознательного циклического повторения, которые безостановочно проигрываются в психике пациента, в контекст реального опыта отношений с объектом из внешнего мира.

Именно по этой причине тщательная проработка динамики отношений переноса/контрпереноса так важна в работе с тяжелой травмой. Пациент стремится к установлению контакта с аналитиком, он хочет положиться на него, изменить свою ситуацию к лучшему, отказавшись от «услуг» системы самосохранения. Однако, по крайней мере, в начале анализа мощь системы с подавляющим преимуществом превосходит силу Эго, и это формирует неосознаваемый мотив сопротивления пациента вовлечению в тот самый процесс, благодаря которому происходит восстановление спонтанности и чувства жизненности. Возложение всей тяжести ответственности за это сопротивление на сознательную часть Эго пациента было бы не только технической ошибкой со стороны терапевта, но и ошибкой со структурной и с психодинамической точки зрения. Пациентом уже владеет чувство вины за что-то «плохое» внутри него, что невозможно назвать, выразить словами, поэтому для него интерпретации, делающие акцент на отыгрывании пациента или на избегании им ответственности, имеют лишь смысл указания на его ошибки. Сопротивление терапевтическому процессу пациентов, перенесших психическую травму, исходит, главным образом, не от Эго, но от иных областей психе и сопротивляются, собственно, не «они», не пациенты. Образ поля битвы, на котором разыгрывается сражение между титаническими силами диссоциации и интеграции за обладание травмированным духом индивида, был бы более точной метафорой для психе человека, страдающего от последствий травмы. Конечно, терапия направлена на усиление ответственности и повышение уровня осознания пациента в отношении его тираничных защит, однако это должно быть дополнено смиренным признанием того, что Эго само по себе вряд ли может противостоят превосходящей мощи архетипических защит.

Именно доминирование архетипической системы защитных механизмов объясняет тот факт, что «негативная терапевтическая реакция» так часто встречается в нашей работе с этими пациентами. Мы должны помнить, что в отличие от обычных аналитических пациентов для индивида, обремененного диссоциированным травматическим опытом, интеграция или «целостность» воспринимается в начале анализа как самое наихудшее, что только можно вообразить. У этих пациентов не происходит увеличения энергетического потенциала или улучшения функционирования, когда аффект или травматогенное переживание, которые прежде были подавлены, впервые осознаются ими. Напротив, они погружаются в оцепенение или прибегают к внутреннему маневру расщепления, или отыгрывают в поведении, или соматизируются, или злоупотребляют психоактивными веществами. Целостность у этих пациентов зависит от примитивных диссоциативных маневров, которые *сопротивляются* интеграции травмы и ассоциированных с ней аффектов вплоть до формирования отдельных частичных личностей на основе «эго-состояний». Отсюда следует, что в аналитической работе с этими пациентами должны быть использованы более «мягкие» техники, по сравнению с интерпретациями и реконструкциями, которые мы традиционно рассматриваем как основные аналитические средства, которые ведут к изменениям в психике пациентов. Много внимания должно быть уделено как созданию безопасного физического пространства, так и безопасной межличностной атмосферы, в которых материал сновидений и фантазий может проявиться и быть проработан в более открытой и игровой манере, чем это позволяют обычные аналитические интерпретации. Все формы так называемой «арт-терапии» оказываются чрезвычайно эффективными для решения этой задачи, поскольку позволяют вскрыть травматический аффект более быстро, чем методы с акцентом на вербальной проработке.

Горе и процесс проработки

Возвращаясь к нашему случаю, отметим, что центральным элементом сновидения о стрелке из ружья было чувство острого горя, но не диссоциативная реакция (как в сновидении об осьминоге – разворот спиной). В этом сновидении женщина в красном (оче-

видно, фигура, с которой идентифицировала себя сновидица), являясь свидетелем того, как ее подругу застрелили из ружья, переживала горе по несостоявшемуся воссоединению. Если мы рассмотрим «пространство сновидения как образ а», о чем писал Масуд Кан (Khan, 1983: 47), то мы можем предположить, что горе, которое пациентка испытала во сне, и сюжет сновидения, соответствующий ее скорби по прошедшим мимо нее радостям жизни и неудовлетворенным потребностям детства. Эта скорбь никогда не переживалась как осознанное чувство. Теперь же, когда позитивные чувства в переносе вдохновили ее приоткрыть завесу над этими переживаниями, она смогла «увидеть» их и установить с ними внутреннюю связь. В ее горе, так сказать, сочтались надежда предвосхищения и отчаянное разочарование утраты. Обе стороны архетипа – «разрыв» и «соединение» – сошлись вместе под сводом символического повествования сновидения. Здесь мы видим важный пример исцеляющего действия сновидческого переживания, которое существенно отличается от того, что предлагает толкование сновидения в анализе.

Неспособность к скорби является наиболее красноречивым признаком ранней детской травматизации. В норме работа скорби требует присутствия идеализированного объекта самости, с которым происходит слияние и который служит центром для переживания собственного всемогущества ребенка. Впоследствии значимость этого объекта уменьшается благодаря опыту переживания ситуаций, которые Кохут (Kohut, 1971: 64) обозначает как «переносимые ошибки матери в эмпатии». Согласно Кохуту, нормативный процесс скорби приводит к построению внутренних психических структур и гуманизации архетипического мира. В том случае, если у ребенка отсутствует опыт взаимодействия с этим эмпатическим объектом самости или этот опыт был неадекватным, то идеализированные и демонизированные фигуры, представленные в архетипической форме, описание которых мы привели в этой главе, продолжают доминировать в его внутреннем мире и подменяют собой структуру Эго, консолидированную при ином ходе развития ребенка.

В предыдущих двух случаях демоническая фигура появлялась как истинный *посланец смерти*, предпринимая попытку уничтожить сновидящее Эго или объект идентификации.

Этот образ сновидения, по-видимому, представляет внутренний фактор вносящий нарушения и искажения в процессы психической жизни. Дизинтегрирующее влияние этого фактора присутствует и в труднопреодолимом сопротивлении психотерапии, а также, вообще говоря, любому проявлению личностных изменений, роста или действию витальных сил. Хотя я и не вижу необходимости во введении конструкта «влечение к смерти», я убежден, что Фрейд и Кляйн имели в виду именно этот демонический фактор психики, когда они разрабатывали концепцию интрапсихических сил, направленных против жизни (Танатос), и присущего им «вынужденного повторения» (см.: Freud, 1926).

Было бы не верно отождествлять юнговскую «Тень» и эту фигуру, несущую архаичные разрушительные энергии, во всяком случае, это не совсем соответствует замыслу Юнга, согласно которому Тень определена как альтер-личность, представитель темной стороны связанного Эго, отщепленная в ходе морального развития и позже интегрированная в интересах «целостности» личности. Несомненно, эта фигура принадлежит к более примитивному уровню развития Эго и соответствует «архетипической Тени» Юнга или «мистическому демону, наделенному сверхъестественными силами» (Jung, 1916: par. 153). Во всяком случае эта фигура, чьи жестокие смертоносные действия отражают процессы дезинтеграции в психе, ближе всего к воплощению зла в человеческой личности – к темной стороне Божества или Самости.

Помимо убийства, эта демоническая фигура достигает своих целей через инкапсуляцию и изоляцию некой части психики. Эта роль внутреннего даймона представлена в нашем следующем случае. Его действия по ограничению свободы «невинной» части личности, направлены на то, чтобы обеспечить ее защиту от продолжения насилия. Для того чтобы справиться с этой задачей, наш даймон теперь предстает в облики Трикстера и соблазняет Эго на аддиктивное поведение и другие виды дивантной, нарушающей концентрацию активности, что вызывает разнообразные «измененные состояния сознания». Персонифицируя подспудные регрессивные тенденции психики, он предстает как истинный «искателем забвения». Он становится внутренним

голосом, совращающим Эго к чревоугодию, злоупотреблению психоактивными веществами, в том числе алкоголем, отвлекающим его от активных действий во внешнем мире.

Мэри и демон чревоугодия

Юнг однажды сказал, что «навязчивости есть самая большая загадка человеческой жизни» (Jung, 1955: par. 151). Навязчивости – это силы психики, вне волевого контроля формирующие мотивы и варьирующие от умеренного интереса до одержимости злым духом. Фрейд также находился под глубоким впечатлением от проявлений «потусторонней» силы, которую он назвал «вынужденным повторением», силы, представляющей универсальную деструктивную тенденцию психики тех пациентов, которые оказывали наибольшее сопротивление терапии (см.: Freud, 1919: 238)*. В случае Мэри мы исследуем мир навязчивой патологической зависимости, а также рассмотрим демоническую фигуру, уже знакомую нам по описаниям двух предыдущих случаев, которая предстает здесь и в образе искушающего «демона чревоугодия» и дьявольского «доктора», который заманивает Эго пациентки в область забвения и заглушает ее страдания.

Мэри, женщина средних лет, католичка, страдающая от избыточного веса, обратилась ко мне за помощью в тот момент, когда неизлечимая болезнь ее матери вступила в финальную стадию. Помимо горя, которое она испытывала в связи с неизбежной утратой, Мэри жаловалась на охватывающее ее отчаянное оди-

* Видимо, приведенные в данном тексте соображения о навязчивостях Юнга и концепция вынужденного повторения Фрейда существенно имеют мало общего. См. примечание на с. 29. Очевидно, здесь автор ссылается на следующий пассаж из работы Фрейда 1919 г. «Жуткое»: «Дело в том, что в психическом бессознательном можно выявить господство навязчивого повторения, исходящего от импульсов влечения, которое, вероятно, зависит от внутренней природы самих влечений достаточно сильно, чтобы возвыситься над принципом удовольствия; оно придает известным сторонам душевной жизни демонический характер.... и частично подчиняет себе процесс психоанализа невротика» (Фрейд З. Сочинения по технике лечения / Пер. с нем. А. М. Боковикова. М.: ООО «Фирма СТД», 2006. С. 283).

ночество, усугублявшиеся тем, что она называла «безудержным обжорством». Также ее беспокоило, что у нее все еще не было сексуального опыта, и она, по сути, и не испытывала сексуального желания, по крайней мере, осознанного. Ее внешность была простой и грубоватой, но без изъянов, она обладала острым – однако с нотками самоуничтожения – чувством юмора. Я сразу же почувствовал к ней расположение. По профессии она была педиатрической медсестрой, довольно опытной и компетентной. В различных общественных группах она занимала обычно лидерские позиции. Однако в глубине души она сравнивала себя со слабой беспомощной птицей, лишенной оперения. Так как она была первым ребенком в большой семье рабочего из Пенсильвании, то на ней лежали заботы о младших братьях и сестрах. Кроме этого, она стала наперсницей своей матери, страдающей от алкоголизма и фобий, которая проводила все время в постели, рыдая и горько жалуясь на отсутствие денег и жестокость своего мужа. Таким образом, в детстве рядом с Мэри не было такой родительской фигуры, которая бы помогала ей справляться с тревогами и другими сильными аффектами, поддерживала ее и предоставляла зеркальное отражение развивающегося я Мэри. Напротив, это она была вынуждена зеркально отражать мать и заботиться о ней.

Это продолжалось до тех пор, пока по исполнению 16 лет она не ушла в женский монастырь. Там она вела аскетическую жизнь послушницы, прислуживая старшим по званию монахиням. Через двадцать лет, когда орден, к которому она принадлежала, покинули большинство его членов и она почувствовала, что в ней более не нуждаются, она покинула монастырь. За десять лет, прошедших после ухода из монастыря, к моменту нашей встречи она превратилась в законченного трудоголика, и когда она не работала, она заботилась о членах своей поредевшей семьи. Ее отец, добрый человек, не принимавший, однако, в ней никакого участия, умер несколько лет назад. Пациентка вскоре сформировала позитивный перенос, в котором мне была предназначена роль ее умершей матери – раз в неделю, эта прелестная женщина с замечательным чувством юмора приходила на сессию и «заботилась» обо мне. Она развлекала меня необыкновенно захватывающими историями из жизни своей неблагополучной семьи, а также рас-

сказами о происшествиях на ферме с явно выраженным инцестуозным содержанием, о которых время от времени становилось известно всем ее обитателям. Персонажами этих сюжетов были ее братья, сестры, дяди, тетки, племянники, племянницы и даже животные, живущие на ферме, причем каждый из них имел яркий характер и эксцентрическую личность. Эти истории перемежались рассказами о группе анонимной помощи людям, страдающим от переедания, которую она посещала, – всегда рассказы были о других людях – и ближе всего к ее внутреннему миру были описания ее попыток борьбы с избыточным весом.

После нескольких месяцев выслушивания этих семейных сплетен я очень осторожно начал делиться с Мэри своими впечатлениями и высказал предположение, что все эти разговоры о других людях, возможно, служат цели избегания контакта с более глубокими личными чувствами, которые и были главной причиной ее обращения за помощью к терапевту. Я вспомнил слова Винникотта о том, что такие пациенты, взаимодействующие с миром через свое ложное я, в чем-то напоминают медицинскую сестру, которая приводит доктору на лечение больного ребенка. Сестра и доктор бесконечно болтают и добродушно шутят о том, о сем, но терапия начнется только тогда, когда будет установлен контакт с детской частью пациента и ребенок начнет играть (см.: Winnicott, 1960a). Однажды я сказал ей, что ее рассказы напоминают мне птицу, которая, притворяясь, что у нее сломано крыло, уводит опасного чужака от гнезда, в котором она высиживает своих птенцов, и что, рассказывая мне свои забавные истории, она как бы «уводит» меня от *своей собственной* внутренней психической боли, от своей незащищенности. В ответ на мои слова она почувствовала себя критикуемой и даже униженной, она была растеряна и не понимала, что же от нее хотят. Что я хотел? Возможно, в конце концов терапия не помогла бы ей. Однако за ее протестами я разглядел, что другая, более здоровая ее часть с любопытством выглянула наружу и что этой части понравились мои комментарии.

Постепенно, по мере того как мы прорабатывали это чувство обиды в переносе, Мэри начала осторожный поиск средств выражения, которые позволили бы ей раскрыть весь массив недифференцированной психической боли, которая жила в ее теле. Сна-

чала она даже не могла осознать, что эта психологическая боль находится в *ней самой*. Единственным «местом», где обитала эта боль, были архаичные идентификации Мэри с эмоционально нарушенными и перенесшими насилие детьми, за которыми она ухаживала в больнице. Мы начали говорить об этих детях, о ее глубоких чувствах по отношению к ним. Я стал относиться к историям об этих детях так, как будто бы это были сновидения пациентки о некоторых аспектах ее самой. Другими словами, я стал толковать их как презентации разных аспектов ее внутреннего мира. Я говорил ей примерно такие слова: «Видите ли, вы сильно и глубоко сочувствуете этим детям, хорошо понимаете то, что они чувствуют, – создается впечатление, будто бы эти страдания были и в вашей жизни и некая часть вас самой хорошо знает о них». Только таким образом я мог приблизиться к ее боли. Обычно после таких интерпретаций она смотрела на меня с выражением оглушенной рыбы, она не могла припомнить из своего личного опыта ничего похожего на боль этих детей, однако постепенно к ней стало приходить понимание того, что в ее жизни, возможно, было еще нечто, о чем она никогда не думала.

В действительности у Мэри не было «воспоминаний» о своем детстве до 5–6 летнего возраста – она лишь испытывала смутное чувство тревоги, когда пыталась думать об этом периоде. Она знала от любимой Тетушки, что у нее в возрасте 2 лет была очень сильная экзема, родители часто срывали на ней приступы гнева, обрушиваясь на нее с побоями. Родители также часто запирали ее в комнате, оставляя в одиночестве на несколько часов в наказание за то, что она была «плохой». По словам других людей, Мэри самостоятельно научилась пользоваться горшком в возрасте 12 месяцев. Мэри расспрашивала свою мать перед ее смертью обо всех этих слухах, однако та все отрицала и настаивала на том, что у Мэри было счастливое детство. Я попросил ее принести детские фотографии и фотографии членов ее семьи, и с их помощью мы стали постепенно приближаться к воспоминаниям или «протовоспоминаниям» о том, что в детстве для Мэри отношения зависимости, в которых она, как и всякий ребенок нуждалась, оказались невозможны; о том, как, страдая от того, что в психологии самости называют «травмой неразделенной эмоциональности», она слишком быстро повзрослела, по-

жертвовав ради этого потребностями своего истинного я, а также внутренне отождествив себя со взрослыми, которые должны были бы заботиться о ней, и скрылась за ложным фасадом неуязвимости и «независимости».

Ее независимость скрывала хрупкий мир, где Мэри создавала *фантазии, в которых она компенсировала дефицит заботы о себе*. Она была меланхоличным ребенком и проводила много времени в одиночестве, читая книги или подолгу гуляя. Природа была для нее своего рода убежищем, и, по мере того как продвигался анализ, она стала припоминать содержание своих грез, в которые она погружалась, когда оставалась в детском саду: о Господе Иисусе и Деве Марии, которые живут на небесах на облаке и оттуда наблюдают за ней. Эти идеализированные фигуры ее фантазии были единственной внутренней опорой Мэри. Однако набожность и молитвы оказывали поддержку лишь на ограниченный период времени.

Вспоминания принесли с собой сильную печаль и осознание того, что в реальном мире у Мэри не было никого, кто мог бы удовлетворить ее потребность в зависимых отношениях, а также осознание эмоциональной отверженности, при всей заботе о ее физическом благополучии. Во время этой стадии аналитического исследования, ей приснился сон. Мэри рассказала мне его:

Я вижу, как маленькая девочка уплывает в открытое пространство прочь от космического корабля, кабель жизнеобеспечения, который связывал бы ее с кораблем, отсутствует, ее руки раскинуты в ужасе, глаза и рот искажены, будто в беззвучном крике, призывающем ее мать.

Когда Мэри позволила себе испытать чувства, связанные с этим пугающим образом, на нее обрушилось невыносимое чувство горя. Неслучайно при этом у нее вдруг появилось ощущение удушья, очень похожее на то, что сопровождало приступы астмы, которым она была подвержена в детстве. Каждый раз, когда мы приближались к ее тревоге и отчаянию, она прерывала контакт со своими чувствами, произнося какую-нибудь саркастическую фразу или впадая в «прострацию». Все стало еще сложнее перед моей поездкой продолжительностью один месяц, которую я планировал на время моего отпуска, так как к ужасу Мэри, к ней

впервые пришло понимание, что она сильно зависит от меня и уже начинает скучать по мне! Она считала это неприемлемым и «нездоровым».

Однажды во время сессии перед летним перерывом она была особенно расположена к тому, чтобы говорить о недавно осознанных ей собственных потребностях в зависимых отношениях, открыто выражая беспокойство по поводу того, что она может обнаружить себя закованной в панцирь старых защит, как это было прежде,, и это будет означать аннулирование результатов проделанной нами работы. Она просила меня разрешить ей связаться со мной во время моего отпуска в том случае, если она почувствует в этом необходимость. Я ответил согласием, и впервые ее броня грубоватой иронии расплавилась, а глаза наполнились слезами. Мы договорились о параметрах нашего контакта по телефону, и она заверила меня, что, конечно же, ни в коей мере не будет злоупотреблять возможностью связаться со мной, я сказал, что знаю об этом, и мы расстались в этот день с взаимным чувством глубокой связи, установившейся между нами.

На следующей сессии она выглядела обрюзгшей, располневшей и подавленной. Сильно смущаясь и опасаясь, что я стану осуждать ее, она рассказала, что покинув мой офис, сразу же зашла в кондитерскую и купила целый шоколадный торт и кварту* мороженого. Придя домой как будто в состоянии одержимости с сильным сердцебиением, она съела все это в один присест. После пятичасового обморочного сна она, проснувшись, пошла в местный гастрономический магазин, купила там еще еды и всю ее съела. Она ела всю ночь. За время, что прошло после нашей последней сессии, она набрала 10 фунтов веса. Она чувствовала отвращение и стыд. Во время приступа переедания у нее было настоятельное желание позвонить мне, но она боялась, что не сможет контролировать ситуацию, если позволит проявиться своей слабости и выразит свои истинные потребности.

Это было проявление *сопротивления* и мы, психотерапевты, обычно испытываем сильные реакции контрпереноса, когда в нашей работе возникают подобные ситуации. По мере того

* Кварта – мера жидкостей и сыпучих тел. В разных странах варьирует от 1,10 до 1,14 л.

как я размышлял о моей собственной реакции на акт самодеструкции Мэри, я стал осознавать свои чувства раздражения и даже гнева: ведь она разрушила то, что было очевидным важным шагом вперед, который стал возможен благодаря совместным усилиям. Это заинтересовало меня. Ведь прежде я никогда не испытывал подобных чувств по отношению к этой пациентке. Было очевидно, что послание «да пошел ты!..», которое прочитывалось в ее действиях, исходило совсем от другой части ее психики, нежели обычная установка ее Эго, направленная на то, чтобы снискать мое расположение. Я также стал осознавать, что за моим раздражением скрывается разочарование, в некоторой степени я чувствовал себя преданным, как будто она обманывала меня и «путалась с кем-то еще». Пока я так вот размышлял над своими «безумными» реакциями контрпереноса, Мэри тем временем произнесла примерно следующее:

Видите ли, это было так, будто я была одержима самим дьяволом. Еда – это единственное доступное мне чувственное удовольствие. Это единственное, в чем я могу ослабить свой контроль. Я смаковала каждую ложку шоколада, как будто бы это было прикосновение любовника. Я делала это будто под принуждением. Я искала этого – я ощущала какое-то темное возбуждение, когда я только подходила к кондитерской! Дьявол нашептывал мне: «Давай – ты справишься с этой работой, почему бы тебе ни позволить себе немного побыть „плохой“, ведь ты нуждаешься в этом. Нет никакого смысла сопротивляться этому, Мэри. Сопротивление бесполезно. Ты не можешь справиться со мной, я очень сильный. Ты же всегда сможешь избавиться от лишнего веса, если только по-настоящему этого захочешь, ты сделаешь это, когда будешь готова, но прямо сейчас тебе нужно расслабиться, оттянуться и ты знаешь об этом. Ты перенапряглась. Я хочу, чтобы сейчас ты принадлежала мне вся без остатка. Оставь свой мир и войди в мой. Ты знаешь, как он вкусен, ты знаешь, как в нем приятно. Давай же, Мэри. Ты принадлежишь мне. Хорошие девочки не говорят „нет“!».

Наверное, читатель в состоянии представить себе, насколько я был потрясен и обеспокоен, когда я услышал эти эротические

пассажи от моей асексуальной пациентки. Итак, она действительно спуталась с другим, подумал я про себя, но этот другой был персонажем ее *внутреннего* мира. Кто же говорил ее устами? Конечно же, отнюдь не ее «духовное», приятное во всех отношениях и ищущее расположения других людей Эго, постоянно озабоченное тем, чтобы угодить всем. Это был голос самого настоящего демона-совратителя – части ее внутреннего мира, о существовании которой ни я, ни она ничего до сих пор не знали. «Он» был весьма умен, настоящий иллюзионист, Трикстер. Он говорил правду насчет ее «праведности», но только для того, чтобы ввести в соблазн, стать «плохой». Очевидно, Мэри нуждалась в том, чтобы в ее жизни присутствовала доля риска. Однако всегда в итоге она еще острее переживала чувство собственной никчемности, после чего раскручивался порочный круг попыток быть еще более хорошей, чтобы загладить свое импульсивное поведение. Мой интерес вызвало то, с каким коварством ввергала Мэри в соблазн эта фигура. Он воплощал в себе плотскую чувственность, сексуальность и агрессию, которые придавали тусклому и заискивающему Эго Мэри, лишенному всего этого, так необходимые ему цвет и глубину. Только уступив своему «даймону-любовнику», Мэри могла позволить себе утратить контроль, а также, что было более важным, это было «капитуляцией» перед сильными плотскими желаниями, которыми она полностью пренебрегала, по крайней мере, это «говорил» ей ее внутренний дaimон, и так она оправдывала свое обжорство.

Однако ценой этих повторяющихся «капитуляций» было то, что Мэри никогда не получала «насыщения», которое она искала. Как раз, наоборот, ее полуночные свидания с демоном обжорства были равносильны повторяющимся актам сексуального и физического насилия. Приходя в себя на следующее утро, она чувствовала себя опустошенной, ее надежды были уничтожены, диета нарушена, ее отношение ко мне и к терапии находилось под угрозой чувства вины. Паттерн, который она проигрывала снова и снова, был поистине «перверсным».

На следующей сессии Мэри рассказала о важном сновидении (приведенном здесь от первого лица). Этот сон сообщает нам подробности о ее внутреннем даимоне-любовнике.

Я ложусь на лечение в больницу вместе с моей подругой Патти. (Патти – медсестра, которая помогает Мэри на работе, намного моложе Мэри и совсем без опыта.) Мы здесь для того, чтобы пройти какую-то процедуру, может быть, сдать кровь на анализ или что-то еще, я не помню эти детали. Повсюду сложная современная аппаратура, множество приборов и т. п. Доктор в белом халате, провожающий нас в здание больницы, очень любезен. Однако, как только мы входим в зал, там, где у нас должны взять кровь, я начинаю чувствовать беспокойство: здесь явно что-то не так с другими пациентами. Они все погружены в транс или что-то вроде этого – все они как зомби. Они как будто бы лишены своей сущности, души. Я понимаю, что нас провели! Доктор заманил нас в ловушку. Это место похоже на концентрационный лагерь! Вместо того чтобы взять у нас кровь на анализ, он собирается ввести нам внутрь какую-то сыворотку, которая превратит и нас в зомби тоже. Меня охватывает чувство безнадежности: отсюда нет выхода. Никто нас не услышит. Здесь нет телефонов. Я думаю: «Боже мой! Моя мамочка умрет, и они не смогут оповестить меня!». Я слышу приближающиеся шаги доктора, входящего в зал, и просыпаюсь вся в поту.

Интерпретация и теоретический комментарий

Итак, здесь мы имеем дело с последовательностью исторических и психологических «событий», которые указывают на раннюю травму и защиту от нее. Во-первых, имеется раннее травматическое отвержение, которое мы с Мэри обнаружили. С этим исследованием, видимо, связано сновидение о ребенке, лишенном матери, пребывающем в ужасе и улетающем в космос. После этого последовал «прорыв» в переносе запретных чувств, связанных с отношениями зависимости, потом – неистовое сопротивление этим чувствам (вводящий в соблазн голос демона) повлекло отыгрывание через переживание. И наконец, сновидение о докторе-Трикстере, заманившего ее в больницу с зомби. Это сновидение сопровождает мысль: «Мамочка умрет и... я не узнаю об этом». Я бы попросил читателя помнить обо всех этих темах, когда он

будет знакомиться с кратким обзором работ, посвященных природе тревоги и расщепления при ранней травматизации, который приведен ниже.

Природа тревоги Мэри

Прежде всего, для понимания представленной выше динамики в описании этого случая, нам потребуется разобраться с сущностью тревоги Мэри. Винникотт и Кохут указывали на то, что «непомышляемая» тревога, достигающая определенного уровня, присутствует уже на симбиотической стадии детского развития, когда ребенок всецело зависит от матери, которая играет для него роль своего рода внешнего органа, осуществляющего метаболизацию его переживаний. На данном этапе мать исполняет роль посредника между психикой ребенка и его переживанием, и это главным образом означает помощь в переработке тревоги. Это похоже на то, как будто бы ребенок дышит психологическим кислородом при помощи «легких», которые дает ему мать. Что же случается, когда мать внезапно исчезает? Винникотт так описывает эту ситуацию:

[Для младенца] ощущение присутствия матери длится x минут. Если мать отсутствует в течении более чем x минут, ее имаго слабеет и вместе с этим младенец теряет способность использовать этот символ связи и интеграции. Ребенок погружается в состояние дистресса, однако вскоре этот дистресс *устраняется*, потому что мать возвращается через $x+y$ минут. В следующие $x+y$ минут отсутствия матери ребенок остается спокойным. Однако если матери нет рядом с ним в течение $x+y+z$ минут, то ребенок становится *травмированным*. Через $x+y+z$ минут возвращение матери не улучшает измененного состояния ребенка. Иначе говоря, травма означает нарушение переживания ребенком неразрывности и целостности жизни. Так что, начиная с этого момента, примитивные защиты организуются таким образом, чтобы предотвратить повторение переживания «непомышляемой тревоги» или возвращения острого состояния спутанности, обусловленного дезинтеграцией формирующейся структуры Эго.

Мы должны согласиться с тем, что подавляющее большинство младенцев никогда не переживали $x+y+z$ единиц депривации. Это означает, что большинство детей не несут через всю свою жизнь груз опыта состояния безумия. Безумие здесь означает, по сути, *распад* всего того, что составляет личную целостность существования. «Восстановившись» после $x+y+z$ единиц депривации, ребенок, по-видимому, должен лишиться связи с тем, что обеспечивало непрерывность личного начала.

(Winnicott, 1971b: 97)

Что касается Мэри, то принадлежащее далекому прошлому переживание $x+y+z$ единиц депривации было представлено в ее сновидении в образе маленькой девочки, которая в беззвучном крике, раскинув руки, уплывала в открытый космос, лишенная снабжения кислородом из-за отсутствующей связи с «материнским» кораблем. Тревога по поводу утраты связи с матерью возвращается во втором сновидении, в котором она обманом завлечена в больницу с зомби. Здесь главной темой ее тревоги выступает мысль, что ее мать умрет и она не узнает об этом. Опять же Винникотт учит нас, что большинство *страхов* такого рода на самом деле являются закодированными *воспоминаниями* о некоторых событиях, которые происходили до того, как завершилось формирование Эго (см.: Winnicott, 1963: 87). Взглянув на содержание сновидения Мэри с этой точки зрения, мы можем предположить, что «смерть» ее матери является *чем-то, что уже много раз эмоционально переживалось ею*, даже если Мэри «не знала об этом», даже если ее реальная мать была все еще жива. Другими словами, больница с живыми мертвецами – это место, где ее ждет анестезия, которая заглушит боль утраты матери, место, где будут разорваны все связи, благодаря которым это событие становится фактом ее психической жизни, внутреннего мира. С этой задачей справится доктор-Трикстер: он сделает инъекцию сыворотки, которая изменяет сознание.

Переведя это на язык Юнга, мы могли бы сказать, что «непомышляемый» уровень тревоги является следствием краха попытки гуманизации архетипических энергий, когда ребенок оказывается во власти архетипов Ужасной и Хорошей Матери. Однако этот язык не позволяет отразить суть эмоционально-

го переживания ребенка, который теперь стал нашим пациентом. Хайнцу Кохуту удалось ближе подойти к пониманию этой сути в его определении «тревоги дезинтеграции». Он говорил, что эта тревога «является самой глубокой тревогой, которую может испытывать человек» (Kohut, 1984: 16). Она угрожает тотальной аннигиляцией самой человечности – полным разрушением человеческой личности. Мы могли бы сказать, что справиться с угрозой разрушения помогает некая архетипическая «сила». Эта архетипическая сила представляет защитную систему самосохранения, которая гораздо более архаична, чем обычные защитные механизмы Эго, и значительно превосходит их своей мощью. Мы могли бы представить эту фигуру как «Мистера Диссоциацию» собственной персоной – эмиссара темного мира бессознательного, воистину самого дьявола. Мы обнаруживаем его присутствие в двух эпизодах в материале Мэри: во-первых, это демонический «голос» ее пристрастия к перееданию, во-вторых, это доктор-Трикстер, заманивший ее в больницу с зомби, где она будет навечно отделена и от своей жизни, и от «смерти» матери. Мы вернемся к этим образам через некоторое время.

Два уровня внутреннего мира травмы

Мы должны понимать, что тревога дезинтеграции, которую испытывала Мэри на телесном уровне, берет свое начало в самом раннем детстве, когда структура связного Эго еще не сформирована. Поэтому эта тревога, возникая вновь, несет угрозу *фрагментации личности*. Диссоциация, призванная предотвратить эту угрозу, является более архаичной и глубокой по сравнению с «доброкачественными» формами диссоциации при невротическом конфликте. В случае невротика возвращение диссоциированного теневого материала тоже вызывает тревогу, однако это материал может быть осознан и интегрирован, что приводит к внутреннему *coniunctio oppositorum** и большей целостности личности. *Это происходит потому, что у невротика имеется психическое внутреннее пространство, в котором он мог бы хранить вытесненный† материал*. С людьми, перенесшими травму,

* Соединение противоположностей (лат.).

† В современной литературе, посвященной проблеме диссоциации и вытеснения, принято различать эти два механизма. Согласно

дело обстоит иначе. Что касается этих пациентов, отторгнутый материал не имеет у них психической репрезентации, но «*изгоняется*» в сферу телесного или подвергается дроблению на дискретные психические фрагменты, между которыми возводятся барьеры амнезии. *Никогда* этому материалу не будет позволено вернуться в сознание. В этом случае *coniunctio oppositorum* становится самым пугающим из всех возможных вариантов и диссоциация, которая необходима для того, чтобы уберечь пациента от этой катастрофы, представляет собой более глубокое, архетипическое расщепление в психике.

Атака на переходное пространство и его подмена фантазией

Мы могли бы представить, что это демоническое имаго действует в двух областях опыта, преследуя цель разделения переживания на раздельные элементы. Одной из этих областей является переходное пространство *между Эго и внешним реальным миром*. Вторая область – внутреннее символическое пространство *между различными частями внутреннего мира*. Действуя между Эго и внешним миром, наша демоническая фигура пытается заточить личность внутри капсулы самодостаточности, границы которой препятствуют установлению отношений зависимости. По-видимому, сферу действия этой фигуры можно понимать как «переходную зону» между я и внешним миром, поверхность контакта, через которую Мэри могла переживать свою тревогу до того, как было сформировано ее Эго. Благодаря Винникотту мы понимаем, что «непомышляемая» травма означает катастрофические последствия для этого переходного пространст-

Мортону Принцу, диссоциация представляет собой врожденный архаичный механизм регуляции активности «нервно-психического аппарата». Первенство в систематическом научном исследовании диссоциации принадлежит Пьеру Жане. Вытеснение, концептуальная разработка которого с позиций динамического бессознательного впервые представлена в трудах Фрейда, появляется в онтогенезе на более поздних этапах психосексуального развития и направлено на решение внутренних конфликтов, устранение тревоги. В контексте проблематики психической травмы и ее последствий более уместно говорить о диссоциации как об одном из ведущих защитных механизмов наряду с изоляцией и отрицанием.

ва, к которым относится не только расщепление Эго (типичная шизоидная позиция), но и соответствующее ему расщепление заданного полюсами иллюзии и реальности «пространства потенциалов», в котором обитает личность. Это «переходное пространство» представляет собой особую область, где ребенок учится игре и использованию символов.

Повторяющееся переживание травматической тревоги *закрывает возможность использования переходного пространства*, нарушает активность творческого воображения, создающего символы, подменяя ее тем, что Винникотт назвал «фантазированием» (Winnicott, 1971b). Фантазирование – диссоциативное состояние, которое не является ни воображением, ни жизнью во внешнем мире, но представляет собой нескончаемый уход в меланхолическое самоутешение – можно определить как защитное использование способности к воображению на службе у тревожного избегания. Соблазненная своим даймоном тоски и самоутешения, моя пациентка Мэри не раз оказывалась в этом «подвешенном» состоянии. В печальной области фантазии она создавала воображаемый идеализированный образ матери, какой та реально никогда не была, переписывая свою историю, отрицая, чего бы ей это ни стоило, глубинные чувства отчаяния и ярости.

Из вышесказанного следует, что психотерапевт должен быть очень внимателен, работая с пациентами типа Мэри, для того, чтобы уметь различать подлинное воображения от такого фантазирования, представляющего собой проявление демонического самоутешения. Это самоутешение, по сути, равносильно гипнотическому трансу – сокрытое в глубине бессознательного обратное соскальзывание к состоянию недифференцированности, бегство от осознания своих чувств. В данном случае тяжелая работа сепарации, необходимая для достижения «целостности»¹, подменяется уходом в «одиночество». Это не защитная регрессия на службе Эго, как нам хотелось бы думать, это «злокачественная регрессия»², которая удерживает часть я пациентки в аутогипнотическом сумеречном состоянии³ для того, чтобы (так полагает наша демоническая фигура) обеспечить выживание пациентки как личности.

В материале сновидений пациентов, перенесших психическую травму, оберегаемый личностный дух часто представлен

в образах невинного «дитя» или животного, которые появляются в тандеме с оберегающей стороной нашей системы самосохранения, например, умирающий ребенок, призывающий свою мать, или ночные свидания пациентки с ее демоном обжорства. С точки зрения выживания даже демон обжорства Мэри представляется неким ангелом-хранителем, который оберегает часть ее внутреннего мира, страдающую от депривации, и заботится о ней (питая ее суррогатами): лишь бы беззащитное существо никогда не пожелало освободиться из своего комфортабельного заточения и вступить во внешний мир (или вступить во владение телом). В данном случае мы имеем дело со структурой психики, которая является инфантильной и в то же время весьма зрелой, невинной и искушенной одновременно.

Психотерапевты, у которых есть опыт работы с пациентами, похожими на Мэри, согласятся с тем, что, с одной стороны, эти пациенты крайне уязвимы, безынициативны и инфантильны, а с другой – высокомерны, напыщенны, заносчивы, своенравны и проявляют сильное сопротивление. Внутренняя защитная структура типа «король-дитя» или «королева-дитя», являющаяся результатом внутренней инфляции, представляет неосвященный брак между заботящимся я и его инфантильным объектом. Для таких пациентов задача отказа от этих внутренних связей я/объект, заряженных всемогуществом, представляется крайне трудной в силу того, что у них не было опыта подлинно удовлетворяющих отношений зависимости⁴ в раннем детстве.

Применительно к нашему случаю это означает, что Мэри необходимо было отказаться от защитной системы своих иллюзий, в плену которых находилось ее я, – от мира фантазии, в котором она пребывала в некоем блаженном двойственном союзе со своей матерью, окруженная добротой и невинной «любовью», не нуждающаяся в ком-то еще (в том числе и в психотерапевте). Она должна была позволить войти в мир утешающей ее иллюзии переживанию, ужаса действительного отвержения ее реальной матерью, так не похожей на иллюзорную Хорошую Мать, которой у нее никогда не было и не будет. Она должна была также оплакать всю свою непрожитую жизнь, от которой она оказалась отрезана из-за действий ее системы самосохранения. Это означает двойную жертву: отказ от богоподобной самодостаточности

и связанных с ней претензий на невинность. По терминологии Мелани Кляйн, она должна была оставить свои маниакальные защиты и начать оплакивать утрату объекта, перейдя к «депрессивной позиции».

Однако нам известно, что для начала этого процесса требуется освобождения большого заряда ярости и агрессии; именно то, что я замечал в своей реакции контрпереноса на эпизод с передаванием Мэри. Мы могли бы сказать, что я вступил в схватку с ее даймоном, с нашей демонической фигурой. Я чувствовал хватку, с которой он удерживал Мэри, его ненависть и подозрение по отношению ко мне. Я «распознал» его в образе дьявольского врача-Трикстера из сновидения Мэри про больницу с зомби, который обманом завлек сновидящее Эго в место, выглядевшее как больница, но на проверку оказавшееся зоной концентрационного лагеря, в которой обитают обескровленные тени, утратившие свою человеческую сущность после отравления «зомбирующей сывороткой»⁵, уничтожающей человеческое начало.

Диссоциация и атаки на связь с внешним миром

В сновидении Мэри врач-Трикстер привлекает ее в больницу под предлогом сдачи крови для анализа, однако его «намерение» состоит в том, чтобы превратить ее в зомби – забрать ее «сущность», погрузить в транс. В этом состоит одна из основных целей диссоциативной защиты – временная фрагментация переживания, в том числе внутреннее отделение Эго или «де-катексис» его функций, отвечающих за взаимодействие с внешним миром, что приводит к состоянию психического оцепенения. Это требует внутренней атаки на саму способность к переживанию, что означает «нападение на связи» (Bion, 1959) между аффектом и образом, восприятием и мышлением, ощущением и знанием. В итоге переживание лишается смысла, связные воспоминания «дезинтегрированы», процесс индивидуации прерван.

Наиболее значимые современные теории, описывающие влияние травматического переживания на психический мир, учитывают тот факт, что для нас, человеческих существ, *переработка* некоторых аспектов нашего опыта является очень трудной задачей (см.: Eigen, 1995). Благодаря работам известных клиницистов: Генри Кристела (Kristal, 1988) о травме и аффекте, Джойс

Макдугалл (McDougall, 1989) о психосоматических расстройствах, Фрэнсис Тастин (Tustin, 1990) об аутизме – мы получаем представление о том, что «целостность» переживания требует единства действия многих факторов, а *интеграция* переживания не всегда легко достижима. Один ученый (Braun, 1988), например, описал четыре аспекта переживания, между которыми может иметь место диссоциация, а именно: *поведение, аффект, ощущение и знание* – эта концепция известна как модель диссоциации BASK*. При диссоциативном расстройстве происходит нарушение либо внутренней связности одного из этих аспектов, либо нормативных связей между отдельными аспектами.

В норме переживание характеризуется интеграцией *соматических и ментальных* элементов – аффектов и телесных ощущений, мыслей, образов, когнитивных механизмов, – к которым также относится и таинственное «смысловое» измерение, которое играет решающую роль в том, будет ли интегрирован некий опыт как часть личностной идентичности, как элемент исторического автобиографического повествования. С этим смысловым измерением соотносится редко обсуждаемый клиницистами живительный дух, являющийся ядром любого здорового существа. Этот дух, который мы описали как трансцендентальную сущность я, по-видимому, подвергается серьезной опасности при тяжелой психической травме. Пока человек жив, полное уничтожение этого духа невозможно, и, наоборот, гибель этого духа означало бы и физическую смерть индивида. Однако этот дух может быть «убит» в том смысле, что он не может больше обитать в Эго, которое тесно связано с телесной сферой. Он также может быть помещен в специальную область в бессознательном, в своего рода «рефрижератор», или может принимать причудливые формы при безумии.

Для того чтобы переживание обрело смысл, необходимо, чтобы при участии переходной родительской фигуре импульсы возбуждения в телесной сфере, а также и ранние архаичные аффекты, получили ментальные репрезентации, благодаря чему они, в конечном счете, могли бы быть выражены при помощи

* BASK – аббревиатура от английских слов: behavior, affect, sensation, knowledge (поведение, аффект, ощущение, знание).

средств речевой экспрессии и переданы в коммуникации другому индивиду. Этот процесс регуляции архаичных аффектов с последующей символизацией и выражением в общепринятых языковых формах является центральным элементом персонализации всех архетипических аффектов, включая также и те, происхождение которых связано с ранней травматизацией. Винникотт соотносит персонализацию (как противоположность деперсонализации) с постепенным процессом «вселения» я. «Вселение» происходит тогда, когда мать вновь и вновь «знакомит разум и душу ребенка друг с другом» (Winnicott, 1970: 271). Интересно, что Винникотт не уточнил, какая именно часть я «вселяется»; может быть, он имел в виду личностный дух?

В случае психической травмы чрезвычайная интенсивность аффективных переживаний делает их невыносимыми. Расщепление становится жизненно необходимым. Целостное переживание разделяется на части. Нарушена интеграция элементов BASK, которые подвергаются атаке со стороны архаичных защит. Разрушены связи между событиями и их смыслом, возможно, что при этом демоническому внутреннему тирану удастся убедить Эго ребенка в том, что его «я» («me») не принимает участия в этих невыносимых событиях, катастрофа происходит не с ним. В особо тяжелых случаях, переживание полностью утрачивает какую-либо связность. Ребенок уже не в состоянии придать вообще какой-либо смысл разрозненным элементам своего восприятия. Он больше не в состоянии создавать символические ментальные репрезентации для невыносимых инфантильных аффектов и телесных ощущений. В итоге внутренний мир наполняется архаичными аффектами с их фантастическими архаичными объектами, которые остаются неименованными и лишеными какого-либо личностного смысла или значения. Первичные аффекты не регулируются, не гуманизируются, не персонифицируются посредством обычного процесса проекции/идентификации, так хорошо описанного Винникоттом и другими авторами. Результатом этого является психосоматическое заболевание или то, что Макдугалл называла «алекситимией» (состояние, при котором у пациента нарушена способность использовать слова для выражения своих чувств, в результате чего он становится «де-аффектированным» или, в контексте наших рас-

суждений, мы бы сказали – «де-спиритуализированным» (см.: McDougall, 1985).

В менее тяжелых случаях действие диссоциации будет более умеренным, а внутренний мир не приобретет качества преследования. В психике доминируют архетипические фантазии, которые подменяют собой взаимодействие с внешним миром с участием воображения. Иногда этот процесс приводит к формированию сложного внутреннего мира, в котором возможен доступ к позитивному аспекту Самости, чьи нуминозные энергии поддерживают хрупкое Эго, хотя и выполняя функцию «защиты». Эта «шизоидная» картина является более благоприятной для аналитической терапии с прогностической точки зрения, поскольку это означает, что позитивная сторона архетипического мира нашла воплощение в опыте младенчества и раннего детства. Если удастся найти безопасное промежуточное «игровое» пространство и если при помощи метафор и символов открывается возможность вновь обрести контакт с *sanctum originis*^{*}, то создаются условия для начала процесса внутренних преобразований, а между терапевтом и пациентом может установиться достаточная степень доверия, так что пациент сможет справляться со своими негативными аффектами и прорабатывать их.

Таким образом, архетипические защиты способствуют выживанию ценой прекращения процесса индивидуации. Они гарантируют выживание личности за счет ее развития. Как я понимаю это, главной «задачей» этих защит является сохранение личностного духа, обеспечение его «безопасности», однако это достигается за счет его развоплощения, заточения в герметичном внутреннем пространстве исторжения из телесно-душевного единства тем или иным способом – лишения его возможности пребывания в реальном мире пространства и времени. Вместо процесса болезненной и постепенного вселения духа в связанное я во внутреннем мире устанавливается противоположно направленное и все подчиняющее себе течение динамики, организованной вокруг обеспечения защитных целей, результатом которой является формирование «системы самосохранения» индивида. Вместо индивидуации и интеграции психической жизни дейст-

* Подлинные святые (лат.).

вие архаичных защит, цель которых состоит в обеспечении выживания ослабленного и сокрушенного тревогой Эго, хотя бы и в качестве частично «ложного» я, приводит к дезинкарнации (развоплощению) и дезинтеграции.

Трикстер и архетипические защиты Самости

Как мы уже видели на примере аддиктивного пищевого поведения Мэри ее навязчивость была «персонифицирована» в бессознательном в демонических фигурах соблазняющего ее даймона обжорства, и врача-Трикстера. Юнга интересовало действие в психе энергий Трикстера и то, как они связаны с тенденциями навязчивостей и аддикции. Например, в своих работах, посвященных алхимии, он сравнивал одержимость «духом» навязчивости с серой алхимиков, веществом, ассоциируемым с преисподней, дьяволом, а также с Гермесом/Меркурием, коварным и вероломным алхимическим Трикстером. Как и все амбивалентные фигуры Самости, Меркурий, божество-Трикстер, также является амбивалентным, парадоксальным, он несет с собой одновременно и исцеление и разрушение (см.: Jung, 1955: par. 148). Этот факт символически отражен в атрибуте Меркурия: его крылатом жезле-кадуцее, который обвивают две змеи, головы которых смотрят в противоположных направлениях: одна из них несет яд, а другая – противоядие. Таким образом, согласно учению алхимиков, самые отвратительные, самые темные внутренние фигуры, персонификации зла как такового, «предназначены быть целителями, врачевателями» (Jung, 1955: par. 148). В этом состоит тайна амбивалентной фигуры Меркурия и всех так называемых «злых» сил в психическом мире. В течение всей своей жизни Юнг находился под впечатлением той парадоксальной роли, которую играет зло в избавлении людей от тьмы и страданий.

Трикстер хорошо известен как фигура, встречающаяся в примитивных культурах и как, возможно, наиболее архаичный образ божественного в мифологии (см.: Hill, 1970). Он присутствует от начала времен, поэтому часто изображается как старец. С одной стороны, существо его натуры представляется идеалистически донкихотским, амбивалентным, подобно Гермесу/Меркурию (одной из его персонификаций). С другой стороны, он убийца и носитель зла, он аморален и часто отождествляется

с могущественными даймонами и чудовищами потустороннего мира. Он несет ответственность за появление боли и смерти в райском мире, похожем на сады Эдема. Однако он может творить и великое добро. Нередко он выступает в ролях психопомпа*, посредника между богами и людьми, и часто именно присутствие его демонической сущности необходимо для нового начала, так, например, Сатана, в облике змея-Трикстера искал Еву в Эдемском саду совершить акт познания, что, в итоге, положило конец состоянию *participation mystique*† человечества и явилось началом (выражаясь мифологическим языком) истории человеческого сознания.

В парадоксальной природе Трикстера сочетаются два противоположных аспекта, что делает его божеством *преддверия* – божеством, если угодно, переходного пространства. Это верно, по крайней мере, в отношении древнего римского бога Януса, чье имя буквально означает «дверь», божества всех врат и проходов, обратившего оба лица на две стороны пути (см.: Palmer, 1970). Покровитель всех входов, он также является защитником и помощником любому *начинанию*; отсюда и название первого месяца года – январь. Однако он же – и бог всех выходов, его чествовали на празднике урожая, а в ранних культах, связанных с его именем, также поклонялись и Марсу, богу войны. В его храме на римском форуме были установлены два набора вращающихся дверей. Когда двери были закрыты, это означало, что в Риме царит мир. Если же двери были открыты, это означало, что идет гражданская война. Янус, как и все Трикстеры, заключал в себе пару противоположностей.

Мы находим ту же самую двуликость в самых ранних амбивалентных образах Яхве, Бога Ветхого Завета, который также является двуликим Трикстером. Своей левой рукой, рукой божественной ярости, ревности и мщения, Яхве насыляет потоп, а также болезни и смерть в наказание Израилю. Его правая рука, напротив, – рука милосердия, любви и защиты. Однако довольно часто правая рука Яхве не ведает, что творит его левая рука, и Израиль

* Психопомп – проводник душ умерших людей в потусторонний мир.

† *Participation mystique* (*фр.*) – мистическое соучастие.

больше страдает от его гнева, чем пребывает в его милости. Постепенно через страдания народа, особенно его избранных слуг: Моисея, Исаяи, Иакова, Ноя и Иова – Яхве достигает в некотором смысле «депрессивной» позиции и приходит к интеграции своих агрессивных и либидозных импульсов. Именно это значение имеет символ радуги в сказаниях о потопе и о заключении завета между Яхве и народом Израиля, хранимого в Ковчеге и «запечатленного в сердцах» его народа.

Проблема правой и левой руки Яхве, интеграции и диссоциации, отсылает нас к другому интересному аспекту фигуры Трикстера. Трикстер часто отделяет (диссоциирует) часть своего тела, которая затем ведет самостоятельное существование. В некоторых сказках он отделяет свой анус и дает ему задание, с которым тому не удастся справиться. Тогда Трикстер неосмотрительно наказывает эту часть собственного тела, причиняя тем самым самому себе сильнейшие страдания. В цикле сказок североамериканского племени индейцев Виннебаго правая рука Трикстера ссорится и борется с его левой рукой, в некоторых сказках он посылает свой пенис на особое задание, приказывая ему изнасиловать дочь вождя соседнего племени. В другой истории, он глупо ошибается и использует свой собственный огромный пенис в качестве флагоштока к вящему удовольствию и нескончаемому веселью собравшихся по этому случаю соплеменников, наблюдающих за его шутством.

Все эти мифологические традиции изображают Трикстера одновременно и как фигуру разделения, и как фигуру соединения*. Как божество преддверия он диссоциирует и ассоциирует различные внутренние образы и аффекты. Он связывает вещи вместе или разделяет их. По своему усмотрению меняя свое обличье, он становится либо созидателем, либо разрушителем; он либо трансформирует и защищает, либо отвергает и преследует. Он абсолютно аморален, как и сама жизнь, он следует инстинктам, он – недоразвитый, непроходимый тупица; джокер, вытворяющий свои трюки, герой, помогающий человечеству и изменяющий мир (см.: Radin, 1976).

* В английском тексте diabolical [разделения] and symbolical [соединения].

Воплощенный в образе демона обжорства в случае Мэри, он соблазнял ее Эго как к аддиктивному пищевому поведению, так и к другим видам девиантной отвлекающей деятельности, уводя прочь от практического решения проблем во внешнем мире. Закономерным результатом его усилий было то, что Мэри погрузалась в «измененное состояние сознания». В качестве ее даймона-любownika он имел доступ к архетипическим энергиям, служащим источником инфляции* во внутреннем мире. Совсем как Призрак Оперы, он вводит Мэри в соблазн своей «музыкой», неумолимо опутывая ее паутиной грандиозных мелодраматических фантазий, изолируя от творчества жизни с ее борьбой, неудовлетворенными желаниями и разочарованиями. Таким образом, мы можем представить, что в его «намерение» входило заточение личностного духа в мире иллюзий, что позволяло уберечь его тем самым от опасности, защитить от возможного распада в результате соприкосновения с беспощадной реальностью.

Само собой разумеется, что Трикстер выступает как весьма серьезный противник в процессе проработки в терапии с пациентами, подобными Мэри. Часто в этом процессе нам приходится преодолевать свои собственные демонические импульсы, концентрируя достаточно нейтрализованную† агрессию для того, чтобы

* В юнгианской аналитической психологии термин «инфляция» обозначает процесс контаминации («накачивания») Эго архетипическими содержаниями и энергиями коллективного бессознательного, в результате которого происходит «раздувание», «инфляция» Эго, что на субъективном уровне выражается в неоправданно и чрезмерно преувеличенной самооценке, идентификации с великими историческими персонками и даже с божественными фигурами. Впрочем, чрезмерно завышенная самооценка может компенсироваться самоуничижением. Крайним выражением инфляции Эго, по-видимому, можно считать бред величия. К клиническим проявлениям инфляции также относят чередование маниакальных и депрессивных эпизодов.

† Видимо, термин «нейтрализованная агрессия» заимствован автором из теории психологии самости Х. Кохута. Согласно Кохуту, в результате успешного протекания в детстве процессов интроекции формируется некая базисная структура психики (или Эго), функция которой состоит в нейтрализации влечений (либидинозных и агрессивных импульсов).

противостоять соблазнам Трикстера и в пациенте, и внутри нас самих, сохраняя, однако, при этом способность поддерживать «раппорт» с болью травмированной психе и подлинными нуждами пациента. Это противоборство приводит к тому, что в терапевтическом процессе возникают подлинные «проблемные моменты», и нередко терапия терпит крушение, уклонившись от срединного пути между Сциллой чрезмерной конфронтации и Харибдой излишнего сочувствия и соучастия в скрытой злокачественной регрессии пациента. Необходимо найти баланс между конфронтацией и сочувствием для того, чтобы вывести травмированное Эго пациента из его убежища и помочь ему вновь обрести доверие к миру. Поиск этого «срединного пути» представляет собой очень серьезную проблему, и если он найден, то в психотерапевтической работе с пациентами, перенесшими психическую травму, раскрываются колоссальные возможности.

Глава 2

ДРУГИЕ КЛИНИЧЕСКИЕ ПРИМЕРЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ СИСТЕМЫ САМОСОХРАНЕНИЯ

Ложный бог превращает страдание в насилие,
истинный Бог превращает насилие в страдание.

(Simone Weil, 1987: 63)

В кратких выдержках из описаний клинических случаев, которые приведены ниже, мы исследуем другие аспекты системы самосохранения, в особенности роль Защитника, стража, а иногда и тиранического тюремщика детского Эго, обуреваемого тревогой. После каждого клинического примера я помещаю краткий комментарий с интерпретацией представленного материала. В описании второго случая (Густав) я привожу подробное объяснение того, как происходит восстановление травматических воспоминаний в серии сновидений, разворачивающейся в ходе психотерапии. Последний случай (Патриция) в этой главе служит иллюстрацией «возвращения» в тело личностного духа на поздних стадиях проработки горя в анализе. Главу завершают некоторые теоретические рассуждения по поводу психосоматических заболеваний и роли системы самосохранения в расщеплении души и тела.

Маленькая девочка и ангел

Одна из самых трогательных историй о том, как система самосохранения выступает в роли хранителя духа и стража Самости, была приведена Эдуардом Эдингером в прочитанном им курсе лекций по Ветхому Завету в Институте Юнга, Лос-Анджелес, записан-

ных на магнитофон (см.: Edinger, 1986). По-видимому, авторство первоначального варианта этой истории принадлежит аналитику из Нью-Йорка, Эстер Хардинг, которая знала некоего человека в Англии, с которым все это и произошло. А произошло вот что:

Однажды утром мать послала свою маленькую дочь шести или семи лет в кабинет к отцу для того, чтобы передать ему важное письмо. Девочка быстро вернулась и сказала: «Мне жаль, мама, но ангел не позволил мне войти в кабинет». Когда мать послала дочь во второй раз, результат был таким же. Раздосадованная на разыгравшееся воображение своей дочери, мать сама отправилась с этим письмом в кабинет мужа. Когда она вошла, то обнаружила, что ее муж мертв.

Эта история наглядно демонстрирует нам, как психика находит способы справиться с непереносимыми эмоциями. Обычных ресурсов, доступных Эго, может оказаться недостаточно для того, чтобы переработать некоторые аффекты, и тогда требуется мобилизация ресурсов более «глубокого» уровня. Эти глубинные ресурсы представляют собой защиты Самости, которые стоят на страже жизни и блокируют активность Эго в те травматические моменты, когда мудрость этих защит подсказывает им, что необходимо, так сказать, пережечь предохранитель в психике для того, чтобы удар молнии не вывел из строя всю электрическую цепь в доме.

В описанном случае цель «ангела» Самости состояла в том, чтобы мать этой маленькой девочки была включена в общую картину происходящего. С травматическим переживанием такой интенсивности психический «аппарат» маленького ребенка справиться просто не в состоянии. Заряд молнии непереносимого аффекта слишком велик. Защиты Самости знают об этом и обеспечивают необходимый «разрыв контактов». Однако они не могут слишком долго компенсировать отсутствие нужных ресурсов. Необходим кто-то, действующий в переходной области и осуществляющий функции посредника для Эго, и в этот момент на сцене появляется мать девочки. Мы не знаем о том, как мать справилась с этой ситуацией, хотя и можем предположить, что ее реакция могла быть довольно острой. Она могла быть слишком сильно потрясена и охвачена своим собственным горем настолько, что вряд ли смогла бы помочь дочери. Вероятен и другой ис-

ход: дочь могла бы обрести «модель» для проявления своих собственных чувств и разрешение на их переживание.

Как бы там ни было, многие пациенты, ищущие помощь психотерапевта, пережили в детстве именно такого рода травму, в настоящем замаскированную многолетним действием защит и более или менее удачными попытками частичной переработки. Одна из наиболее эффективных моделей психотерапии для работы с последствиями травмы такого рода была предложена доктором Элвином Семрадом (Semrad, Buskirk, 1969) и позднее развита в работе Дэвида Гарфильда (David Garfield, 1995). Хотя эти авторы писали о применении своего трехступенчатого метода психотерапии в работе только с психотическими пациентами, но этот подход применим и к лечению пациентов с любыми диссоциативными расстройствами. Прежде всего, необходимо *идентифицировать* сильное аффективное переживание в истории пациента, которое (в случае психоза) освобождает от элементов бреда, галлюцинации и иных ментальных новообразований; на следующем этапе аффект должен быть *признан* (как «собственность») и пережит на телесном уровне; наконец, для аффекта должно быть найдено *вербальное выражение*, он должен быть выражен через речь и встроен в структуру повествовательной истории индивида – истории его жизни. Более подробное описание трудностей, с которыми приходится сталкиваться психотерапевту на каждой из стадий терапии с применением этого метода, можно найти в книге Гарфильда.

Линор и крестная фея

Маленькая девочка по имени Линор*, которая спустя годы стала моей пациенткой, родилась в состоятельной семье в Западной

* Видимо, выбор псевдонима для пациентки связан со стихотворением Эдгара По «Lenore» («Линор» или «Ленор»), сюжетной основой которого является смерть молодой женщины. Возможно, что это имя имеет отношение к главной героине серии комиксов Р. Дёрджа «Линор – маленькая мертвая девочка», повествующих о приключениях призрака девочки, умершей от пневмонии, душа которой застряла между миром живых и миром мертвых. Сюжет этих комиксов навеян стихотворением «Линор» Эдгара По.

Европе. Ее мать была алкоголичкой. Эта женщина по причине того, что в детстве у нее был серьезно нарушен эмоциональный контакт с ее собственной матерью, не могла осуществлять должный уход за своим маленьким ребенком. Вскоре после рождения Линоры ее матерью овладела послеродовая депрессия. Отец девочки, дипломат высокого ранга, служащий за границей, обычно выпадал из общей семейной картины. К концу первого месяца жизни Линор из-за неправильного питания она была близка к смерти. Она провела десять дней в больнице, где ей вводили питательные вещества внутривенно, после чего ее отдали под опеку матери ее отца. Когда ей исполнилось 9 месяцев, она воссоединилась со своей матерью, которая во время пребывания дочери в больнице обустроила детскую комнату, убрав ее в розовый цвет и населив ее множеством кукол, очень похожих на живых людей, которых она сама одевала и пела им песни. Линор заняла свое место в кукольной компании, заселившей эту комнату. Ее одевали и обращались точно так же, как и с другими членами кукольной «семьи» матери, впрочем, Линор не могла вспомнить, чтобы мать дотрагивалась до нее, хотя мать прикасалась к другим куклам и «играла» с ними.

К четырем годам Линор уже понимала, что с ней творится что-то по-настоящему неладное. Ее одолевало чувство собственной нереальности. В ней как будто бы было что-то, что делало ее другой, непохожей на обычных детей в ее окружении, поэтому она никогда не могла приноровиться к ним. Ее всегда тошнило во время семейных застолий, так что она стала прятать еду в своей детской комнате, чтобы питаться в одиночестве. Пытаясь объяснить все это, она думала, что у нее, должно быть, низкий коэффициент интеллекта или что она просто сумасшедшая, или что внутри у нее скрыта некая червоточина, и тому подобное. Когда ей исполнилось восемь лет, она приступила к планированию самоубийства. Она думала, что жизнь на небесах, о которой она слышала в воскресной школе, будет лучше ее теперешней жизни. Кроме того, туда ушел ее любимый дедушка, когда ей было четыре года. Она решила прыгнуть с балкона квартиры тети. Однако ночью перед запланированным самоубийством ей приснился следующий сон, повторившийся затем еще два раза:

Я нахожусь в своей розовой спальне и думаю о смерти. Неожиданно фея, моя крестная мать [воображаемая фигура, которая поддерживала ее] подходит ко мне и говорит очень суровым голосом: «Если ты умрешь, все будет кончено! Тебя похоронят, и ты станешь разлагаться. Ты никогда не станешь собой опять, все, что от тебя останется, – гниющая плоть и кости. И это навсегда! Навеки! Ты понимаешь это?! Ты никогда больше не будешь жить на земле. Ты никогда больше не будешь существовать!»

Интерпретация и теоретический комментарий

После пробуждения Линор охватил ужас от того, что ей приснилось, и она не стала приводить свой план в исполнение. Однако для того, чтобы продолжить жить, она должна была «убить» (то есть диссоциировать) часть самой себя. Она должна была расщепить себя надвое, подобно тому, как, согласно легенде, пересказанной Платоном, был разделен первый человек, после чего каждая половина вечно жаждала воссоединения. Одна из этих внутренних частей представляла собой неадаптированную, тощую, депрессивную девочку, страдающую астмой и язвой желудка, не способную совладать со вспышками ярости, терпящей побои от своей взбешенной матери. Однако другая часть Линор начала вести тайную жизнь, сотканную из фрагментов бродвейских мюзиклов, книг и образов собственного воображения. Каждый раз, когда Линор чувствовала унижение, когда ее дразнили в школе, когда мать грозилась отдать ее кому-нибудь на воспитание, она закрывалась в своей детской комнате и начинала петь самой себе песни о сотворенном ею фантастическом мире, в котором она жила в любимой семье среди обожаемых братьев. Она создавала образы своей воображаемой семьи и ее приключений, находясь под впечатлением от бродвейских мюзиклов, которые она смотрела: «Семь невест для семерых братьев», «Юг Тихого Океана» и «Питер Пэн». Эта «семья» жила в трудные времена на границе зоны освоения на Диком Западе, но Линор и ее собака обладали необыкновенной силой и были глубоко причастны к миру диких животных, деревьев и звезд. В этом фантастическом мире у нее была очень любящая мать, у которой была

очень плохая сестра (ее злая «тетя»), там был часто отсутствующий «отец» и множество обожаемых братьев, которым нравилось слушать ее пение.

Фантастический мир Линор стал временным пристанищем и защитой для нее. Я употребляю слово «временный», потому что тогда, когда она начала свою терапию, даже в этом ее внутреннем убежище стали появляться преследующие фигуры. Тем не менее эта фантазия служила ей поддержкой в течение приблизительно четырех лет, пока она пребывала в латентном возрасте, а обстановка в ее семье оставалась невыносимой. Каждую ночь она развлекала себя фантазиями для того, чтобы уснуть. Даже в школе во враждебной обстановке она продолжала жить в мире своих грез. Бывало, сидя на задней парте в учебном классе, отстранившись от происходящего на уроке, она представляла себя в центре внимания фотографов, которые должны были задокументировать этот этап ее жизни, пятый класс школы, знаменитой певицы, звезды, которая пела так прекрасно и жила такой сказочной жизнью в удивительной семье в окружении многих братьев. В другой раз, для того, чтобы утешить себя, Линор воображала, что ее «мать» из воображаемой семьи поет ей песню, и она тихо подпевала сама себе:

Ничто тебе не грозит,
Пока я с тобой
Демоны рыскают повсюду в наши дни.
Они убегут от меня прочь с воем!
Никто не причинит тебе боль,
Пока я с тобой...*

Благодаря работе с этой молодой женщиной я понял, что именно, с точки зрения клинической работы, подразумевал Юнг, когда упоминал «Самость» – личность высшего порядка. Охватывая более широкие пласты реальности, находясь в глубоком контакте с вселенной, Самость видела терзания Эго моей пациентки и то,

* В тексте приведены слова песни «Этого не случится, пока я с тобой» («Not While I'm Around»), автором слов которой является Стивен Сондхайм. Эта песня включена в репертуар Барбары Стрейзанд. Она также звучит в фильме-мюзикле режиссера Тима Бёртона «Суинни Тодд, демон-парикмахер с Флит-стрит» (2007).

как оно пытается найти рациональные объяснения собственного угасания, и вмешалась в этот процесс, послав сновидение, благодаря которому попытка самоубийства не состоялась. Затем Самость гипнотизировала изломанное, лишенное живительных соков, фрагментированное Эго, омыв его в фантастических грезах – погрузив его в поддерживающую матрицу архетипических образов. Самость привела эту надломленную женщину в терапию, преодолевая сильное сопротивление, так как, несмотря на ее героические усилия по изоляции и подпитке осажденного Эго, состояние Линор ухудшалось. Подобно тем растениям, что выросли лишенными почвы благодаря применению гидропоники, хрупкая идентичность этой маленькой девочки не увяла, оставалась «зеленой» при строгой диете иллюзий, но все же этого было недостаточно для роста. Несмотря на все свои усилия, позитивная сторона Самости не смогла справиться с угрозой нарастающего присутствия «рыскающих демонов».

Этот факт стал для меня очевиден, когда в фантазиях Линор раскрылась иная, более мрачная сторона. У девушки был пес по кличке Джордж, каждую ночь после отвратительных семейных ужинов они с Джорджем выходили на прогулку и вели долгие беседы о том, как они оба сбегут из этого дома и будут жить где-то в другом месте. Потом, если Джордж начинал себя плохо вести, Линор обуревал приступ ярости, она жестоко обходила с собакой, а после этого всегда чувствовала себя ужасно и старалась загладить свою вспышку.

Ее часто преследовали ненавидящие голоса, представляющие темную сторону внутренней фигуры, оберегающей ее. Однажды, по настоянию матери, она отправилась на школьный бал. Поздно вечером, когда она вернулась домой после бала, она допустила ошибку, рассказав своей матери о том, как сильно ей там не понравилось. Никто не пригласил ее на танец, и все время, пока продолжался бал, она сидела в темноте одна. Услышав это, уже изрядно подвыпившая мать впала в ярость и стала избивать ее: как она, Линор, могла так унижить ее? Что она скажет всем этим дамам из клуба и т. п.? По мере того, как мать чувствовала себя все более униженной, Линор овладел один из ее частых приступов гнева, однако под градом ударов и оплеух матери ее дух был сломлен. После этого, по воспоминаниям пациентки, она по-

лучила ужасную головомойку уже от *внутреннего* голоса, который бранил ее: «Ты, глупая маленькая сучка! Я же предупреждал тебя, чтобы ты никогда не говорила матери правду! Что ты творишь?! Мы никогда не поладим, если ты, наконец, не научишься пользоваться своей головой!».

Это был тот же самый голос, который внушал ей мысль ей о «червоточине», говорил, что она сумасшедшая и никогда не должна открывать свою душу, что ей нечего ожидать и не на что надеется. Голос был мужским и звучал зло. Он все отрицал: «Я хочу к моей мамочке!» – «Нет! Тебе не нужна твоя мамочка, у тебя есть я!». «Я хочу выйти замуж!» – «Нет! Тебе нужна свобода, чтобы сделать карьеру!». Он запугивал ее мрачными пророчествами: «Твой муж уйдет от тебя... ты станешь такой же пьяницей, как и твоя мать... ты станешь отщепенкой... ты станешь неудачницей!».

Итак, здесь мы видим две стороны системы самосохранения. Одна сторона – это ангел-хранитель или «фея-крестная», которая сохраняет жизнь пациентки, отвращая ее от самоубийства и помогая ей диссоциировать часть истинного я, изолируя ее в мире фантазий и в розовой детской комнате. Затем этот аспект появляется в образе волшебницы – архетипической рассказчицы, которая перед сном читает сказки обиженной и униженной маленькой девочке, поет ей песни и утешает ее, внушая иллюзорные надежды. Однако в том случае, если эти надежды обращаются на что-то в реальном мире, если пациентка предпринимает серьезную попытку установить подлинную связь с реальностью, Защитник как часть системы самосохранения предъявляет свой *демонический* аспект, атакуя Эго и его беззащитные внутренние объекты.

В сознании Линор обе эти фигуры, поддерживающая и атакующая демоническая, присутствовали в виде двух исключительно могущественных «голосов». С одинаковой основательностью они изрекали аргументы как в ее поддержку, так и против нее. Одной из важных задач, которую мы решали в анализе Линор было развитие ее способности к различению этих голосов (с которыми она полностью идентифицировала себя), то есть мы стремились к тому, чтобы эго-синтонные голоса стали эго-дистонными. Мы также старались культивировать некую позицию Эго Линор

по отношению к проявлениям как соблазнения, так и тирании, исходящим от ее внутренних фигур Защитника/Преследователя. В такой ситуации голос и отношение терапевта не должны быть только «приятными и понимающими», терапевт вынужден до некоторой степени усвоить себе силу и твердость тирана, то есть он не должен бояться задеть Эго пациента, раздутое инфляцией, его голос должен звучать веско. Постепенно в ходе анализа на смену «голосам», исходящим от системы самосохранения Линор, пришел более реалистический, модулированный и терпимый голос. Однако освободится от Защитника/Преследователя и его «голосов» оказалось гораздо более сложной задачей, чем я представлял себе в начале. Иногда Линор жаловалась, что она чувствует себя так, как будто предает старого друга, более того, старого друга, который спас ей жизнь. «Избавиться от этого голоса, – как-то сказала она мне, – все равно, что сказать моей маме, что я не люблю ее... *На самом деле, я люблю этот Голос...* так же, как люблю свою мать, наверное это звучит как безумие. «Она» помогла мне пройти через такое... вы понимаете, о чем я? По сравнению с этим Голосом, ваш голос кажется таким слабым! Где вы будете, когда мне понадобится помощь? Этот Голос спас мне жизнь. Пусть это безумие, но я не знаю, как я еще могу объяснить это».

Появление девочки из сновидения

На протяжении примерно четырех лет своей терапии, в жизни Линор были некоторые события, которые причинили ей страдания, и это вскрыло боль ее ранних детских переживаний. Она недолго была замужем за мужчиной нарциссического склада, который обращался с ней точно так же, как когда-то обращалась с ней мать в розовой комнате ее детства, как с неодушевленным объектом, как с куклой. В начале их брака он даже называл ее своей «живой куклой». Накануне сессии, которую я опишу ниже, он холодно и бесстрастно известил ее, что он больше ее не любит и хочет развестись. Естественно, Линор была в отчаянии от такого поворота событий, несмотря на то, что за все годы их совместной жизни, она не почувствовала близости к этому человеку.

К этому времени у нас с ней установились прочные отношения переноса, и самое интересное, что произошло за истекший год работы, – она начала припоминать содержание снов впервые

в своей жизни. Образ невинной, сердитой, отвергаемой маленькой девочки был одним из самых частых в ее сновидениях. Это дитя из сновидения стало очень важной фигурой для моей пациентки (и для меня), потому что каждый раз, когда эта маленькая девочка появлялась в сновидении и мы говорили о ней, Линор начинала плакать. Это было горе, которого она никогда прежде не чувствовала – горе, связанное с отвержением и насилием, которое ей пришлось пережить, будучи маленькой девочкой, вынужденной пережить раскол во внутреннем мире, в результате которого сформировались две части ее я. Именно с появлением этой девочки из сна Линор обрела способность горевать о потерянных годах детства, следовавших после внутреннего разделения я, пустых годах жизни в отсутствии души или психе. *Эта работа горя была ее «психотерапией».*

На сессии, которая последовала после жестокого заявления мужа, Линор стала жаловаться на ужасное ощущение узла, локального напряжения, в области желудка. Она опасалась, что это признак того, что у нее вновь открылась язва желудка, которой она страдала в детстве. Кроме того, ей трудно было поддерживать контакт, так как ей часто овладевало состояние оцепенения. На одной из сессий я попросил ее закрыть глаза, сфокусировать внимание на ощущении в желудке, как бы постепенно погружаясь в него мысленно, присоединившись к ритму своего дыхания, и рассказывать мне обо всех тех образах, которые возникают у нее в связи с этим болезненным ощущением. Я попросил ее позволить своему желудку сказать нам то, что он хотел выразить через это ощущение. Ей потребовалось несколько минут на то, чтобы расслабиться достаточно для того, чтобы начать этот процесс, однако внезапно Линор стала задыхаться, ее широко раскрытые глаза выражали чувство страха и волнение. Неожиданно для себя она «увидела» свою «маленькую девочку». В глазах девочки стояли слезы глубокого страдания, изредка она бросала застенчивый и отчаянный взгляд на пациентку. Увидев этот образ, Линор разразилась плачем, что было довольно необычно для этой уверенной в себе самостоятельной женщины.

Остальную часть этой очень важной сессии она просто рыдала, оплакивая свою утрату, обхватив голову руками, – маленькая девочка с разбитым сердцем, – я поддерживал ее, стараясь

помочь ей сохранять связь с этим чувством. После того как все закончилось, ее оцепенение куда-то ушло, напряжение в желудке исчезло, и то, что мы могли бы назвать ее личностным духом, вновь «поселилось» в ее теле. Мерой этого процесса воплощения была сила ее спонтанного аффекта. Когда она покидала мой кабинет, она чувствовала себя крайне утомленной, но вместе с тем существенно изменившейся. Были установлены связи с тем, что было диссоциировано от ее жизни очень долгое время, а теперь – интегрировано, воплощено. У нее также был очень важный инсайт относительно того, что ее травматические переживания, связанные с угрозой развода, были только самым последним изданием ее более ранней травмы – той, что не была пережита ей, когда она была маленькой девочкой, но была пережита сейчас, возникнув в контексте разрыва отношений с мужем, благодаря рабочему альянсу между нами. Это было не «облегчением», но переживанием сильнейшей боли, которая сопровождала обретение заново ощущения смысла. Подводя итоги, мы могли бы сказать, что на путях исцеления болезненного разрыва между телом и душой этой пациентки, произошло возвращение животворного духа. Спазм и судорога, охватившие ее тело и психику, ослабли, и Линор вновь обрела свою душу, свою психе. Это переживание не несет с собой решения всех проблем, но подобный опыт вдохновляет пациентов, служит им поддержкой в работе горя, которая иначе была бы связана с сильным чувством унижения у пациентов, страдающих от последствий психической травмы.

Густав и его небесные родители

Это история о потерявшемся маленьком мальчике, – я буду называть его Густав, – который впоследствии стал моим пациентом. Он родился в небольшом немецком городке накануне Второй мировой войны. Его отец воевал в нацистской армии и страдал от алкоголизма. Густав запомнил его жестоким тираном: приезжая домой на побывку, он таскал своего сына за уши и крутил их с такой силой, что доводил сына до слез и тот умолял отца прекратить это. Его мать была милой деревенской женщиной, работавшей в пекарне. Она пыталась, впрочем, без особого энтузиазма, защищать мальчика от нападок отца, хотя ей самой до-

вольно часто доставалось от мужа. Когда Густаву было шесть лет, начались бомбардировки немецких городов союзной авиацией. Он помнил первую бомбардировку, как он прятался в подвале и как потом вышел на усеянную битыми камнями и кирпичом улицу. Он помнил, что не чувствовал страха, когда рядом с ним была мать. Потом, когда бомбардировки стали более интенсивными, его увезли из города в деревню к тете, семья которой проживала на территории «психиатрической лечебницы». Его дядя работал мясником в этом заведении. Он и его мясницкий фартук, часто забрызганный кровью, наводил ужас на мальчика. Густав немного помнил о четырех годах, проведенных в деревне, только постоянный страх и смущение, невыразимый ужас перед психиатрической больницей, унижение от того, что он вынужден был справлять нужду на газеты под кроватью в своей комнате, потому что боялся ходить в туалет через темный коридор, ведущий мимо дядиной комнаты, постоянный плачь по отсутствующей матери и то, как она бранила его во время своих приездов за то, что он такой плакса.

Пять лет спустя, после окончания войны и возвращения отца из лагеря для военнопленных, он вернулся вместе с матерью в их разбомбленный дом, где провел первые шесть лет своей жизни. От их дома ничего не осталось, кроме четырех стен и старого стола, принадлежащего отцу. На улицах, усеянных битым камнем, господствовали банды мародерствующих подростков, которые часто избивали его, крали еду и сексуально домогались. Его мать также испытывала унижения и совершала набеги на фермерские поля, пытаясь добыть картофель. Густав постоянно боялся неразорвавшихся бомб. Вскоре, после того как отец вернулся домой, его забеременевшая мать попыталась сделать сама себе аборт при помощи вязальной спицы. Она потеряла много крови и была госпитализирована, оставив Густава на неделю одного вместе с постоянно пьяным отцом.

Это все, что он помнил о своем детстве. Тогда произошло что-то ужасное между ним и его отцом, но он не помнил, что это было. Кажется, его отец в ярости разрубил топором старый стол – или это ему только рассказывали. Он помнил, что мать была вынуждена встать с больничной койки для того, чтобы «спасти его». Смутно он припоминал психиатрическую лечебницу, в которую

он был доставлен в бредовом состоянии, бормочущий бессмыслицу. Он помнил, что после этого события уже ничего не было прежним. «Что-то сломалось во мне тогда, – говорил он мне сорок лет спустя, – Я умер для внешнего мира, стал как пустая оболочка, шелуха. С этого момента я никогда не мог сам подниматься по утрам. Ничто больше меня не интересовало. Так продолжалось до тех пор, пока я не приехал в Америку...»

И все же надежда не оставляла маленького мальчика на протяжении всех этих ужасных лет. Каждый день он с нетерпением дожидался времени, когда будет можно лечь в постель, потому что ночью в темноте своей комнаты в доме мясника он создавал в своем воображении фантастические сюжеты, в которых он сам был главным героем. Однажды он прочитал в одном немецком журнале об открытии археологами гробницы фараона Тутанхамона. Там же были фотографии произведений искусства и сокровищ, обнаруженных в гробнице. В своих фантазиях он был мальчиком-царем, который правил огромным Египетским царством, через которое проходили все пути на юг Африки. В этой фантазии у него было все, что он только мог пожелать. Он сверх меры был обеспечен едой, лаской, и всем, что пожелает его душа. Однако самым главным было то, что у него был особый наставник – верховный жрец, которого он любил и который любил его. Этот человек, обладавший сверхчеловеческим могуществом, бывший почти что богом, учил Густава всему, что ему необходимо было знать об этом мире: об астрономии, мире природы, таинственной власти богов и искусстве воина. Этот жрец также играл с ним в игры – сложные игры, правила которых были записаны странными иероглифами. Образ жреца/отца дополнял образ жрицы/матери – прекрасной женщины/богини, знакомившего его со всеми женскими искусствами, включая музыку и секс.

Густав называл эти фигуры своими «небесными родителями», и их утешающее присутствие в его жизни не было ограничено рамками фантазий о фараоне Тутанхамоне. Они приходили в его комнату в его сновидениях, когда он засыпал. Однако в сновидениях они вели себя несколько иначе, чем в фантазиях. Они никогда не вступали с ним в какие-то отношения, как это было в фантазиях – они просто находились «рядом» с ним – в своих длинных синих мантиях. Они появлялись всегда в тех сновиде-

ниях, в которых Густав чувствовал себя слишком напуганным или огорченным, чтобы самому справиться с этими переживаниями. Одного их присутствия было достаточно для того, чтобы успокоить его. Иногда они произносили слова утешения – Густав никогда не помнил, что это были за слова, но какими бы они ни были, они успокаивали его и приносили чувство безопасности.

Интерпретация и теоретический комментарий

Эти фантазии помогали Густаву сохранять надежду, они представляли ему внутреннее убежище, в котором он мог укрыться от убийственного отчаяния, которое преследовало его днем. С точки зрения классического психоанализа это можно было бы истолковать как начало серьезной психопатологии у ребенка – как первый признак базового раскола между одной частью я, вовлеченной в причудливые фантазмагии внутреннего мира, и другой частью, участвующей в событиях внешнего мира, жизнь в котором стала невыносима. В классическом психоанализе эта фантазия была бы интерпретирована как проявление защиты Эго и ее содержание было бы сведено к галлюцинаторным регрессивным отношениям мальчика со своими отсутствующими родителями, по которым он скучал. Со всем этим можно было бы согласиться и не выходить за границы этой интерпретации. В самом деле, когда этот маленький мальчик стал взрослым мужчиной и оказал мне честь, обратившись ко мне за психотерапевтической помощью, часто наша работа была сосредоточена на имago его реальных родителей. Однако ограничить работу с подобным материалом рамками сюжета личной драмы было бы отступлением от духа юнгианского подхода, который требует выхода за пределы редуccionистских интерпретаций и рассмотрения *телоса*, то есть цели этих фантазий, а также их архетипического содержания.

Рассматривая этот материал с позиций юнгианского подхода, следовало бы признать, что – принимая во внимание обстоятельства жизни Густава – способность психе создавать такие фантазии по праву может быть рассмотрена как своего рода чудо. Собственно, его фантазии и совершили чудо: они поддерживали его жизнь в физическом и психическом плане. Точнее, его дух,

подобно мальчику-царю в склепе, был сокрыт в мире фантазии для того, чтобы спустя какое-то время вернуться к жизни в реальном мире. Итак, мы видим, что одной из «задач», которые решают архетипические силы психики и ее центральный организующий архетип, который мы называем «Самость», является поддержание жизни в зародыше Эго, забота о нем при первых попытках жить в окружающем мире, а также сохранение личностного духа, когда он лишается какой-либо поддержки извне. В данном случае жизнь Эго сберегалась благодаря созданию историй – историй, в которых Эго обретало для себя особое «место» (хотя и магическое), что позволило сохранить смысл жизни и, следовательно, надежду. Мы могли бы к этому добавить в скобках, что архетипических сил психики не достаточно для выполнения этой задачи сколько угодно долго в одиночестве. Необходима связь с внешним миром и его поддержка. Поэтому, как правило, помощь из внутреннего мира, о которой мы говорили выше, в ситуациях, когда осажденное Эго лишено всякой поддержки извне, обходится индивиду очень дорого: он должен заплатить высокую цену за счет собственной адаптации в реальном мире. Шандор Ференци прекрасно описал этот процесс в связи с клиническим случаем, сходным со случаем Густава.

Поразительной, но, по-видимому, характерной чертой, присущей этому процессу внутреннего разделения, является резкий разворот от ставших невыносимыми объектных отношений к нарциссизму. Человек, отвергнутый всеми богами, полностью уходит от реальности и создает другой мир для одного себя, в котором он, свободный от земного притяжения, может достигнуть всего, чего бы он ни пожелал. Страдающий и нелюбимый, он отделяет от своего я некую часть, которая, в чем-то подобна телохранителю, в чем-то – няне, заботливо, с любовью и сочувствием к другой, истерзанной, части я, опекает ее и принимает за нее решения; и все это она делает с глубочайшей мудростью и тонким чувством такта. Она представляет собой саму доброту и ум, можно сказать, ангела-хранителя. Если этот ангел-хранитель, как бы наблюдая за ребенком извне, видит его страдания или даже смертные муки, то в поисках помощи он способен облететь всю Вселенную, он

создает для ребенка мир фантазии, как единственное место, где еще возможно спасение, и т. п. Однако если катастрофические потрясения травмы повторяются вновь и вновь, то даже ангел-хранитель должен признаться истерзанному ребенку в своей беспомощности и в своем обмане из благих побуждений, и после этого остается только одно – самоубийство, если только в последний момент не произойдут какие-то благоприятные изменения во внешних обстоятельствах. Таким благоприятным изменением могло бы стать чье-то присутствие, факт того, что в этот раз преодолевать травматическую ситуацию, перед лицом которой оказался ребенок, он будет не в одиночку – это могло бы предотвратить реализацию суицидального импульса.

(Ferenczi, 1933: 237)

Кроме того, мы хотели бы отметить, рассматривая этот материал с юнгианской точки зрения, что в фантазиях маленького мальчика присутствует универсальный мотив – архетипический образ, который мы находим в культурах примитивных народов, общий для них мотив «двойных родителей»: небесных и земных. Идея о том, что за фигурами реальных родителей стоят их духовные эквиваленты, является общераспространенной и в наши дни, и она живет в институте «крестных» отца и матери, принимающих ребенка при крещении, а затем участвующих в его духовной жизни. В этом обычае отражен тот психологический факт, что образ реального отца у ребенка нагружен чертами архетипа «Отца», то есть Самости со всеми ее духовными смыслами и образами, распространенными в культурах всего мира.

Данный случай представляет собой иллюстрацию того, как травмированное Эго не находит во внешнем мире фигуры доброжелательно настроенного отца, с которым были бы возможны теплые человеческие отношения так необходимые ему для собственного развития, однако оно получает помощь от воображаемого объекта, принадлежащего коллективной психе, который, так сказать, «появляется на сцене» с тем, чтобы подержать Эго в мире фантазии (система самосохранения). Объяснение этой динамики с позиций классической фрейдовской теории, согласно которой фантазия о небесных родителях, «со-

зданная» Густавом, служит исполнению желания, вряд ли можно назвать исчерпывающим. На это можно посмотреть иначе: Эго, сорвавшееся в бездну травмы, обнаружило там нечто, чем оно было «захвачено» – мир архетипов психе – уровень структурированного «бытия» в психическом, который не является продуктом деятельности Эго.

Подводя итог, мы могли бы сказать, принимая метафору раскопок гробницы Тутанхамона, мальчика-царя, что Густав обрел некую археологическую реальность, из которой он заимствовал формы для создания образов фантазии о своей собственной преждевременной «смерти», то есть утраты «духа» в множественных и многоаспектных травмах, которые он пережил в своей жизни. В египетских захоронениях с их тщательной подготовкой мумифицированного тела, множеством вложенных друг в друга саркофагов, запасами провизии, оставленной для ушедших в иной мир, – нам раскрывается воплощение детального плана посмертного устройства *Ба* и *Ка*: соответственно, духа и души умершего человека. Именно жрецы, то есть «люди бога», заботились о Самости, подготавливая место для сохранения личностного духа. В нижеследующем кратком описании хода терапии Густава мы увидим, как неистово «они» (элементы системы самосохранения) сопротивлялись тому, чтобы отпустить «дух» Густава, когда мы приступали к работе с его травматическими чувствами.

Терапия Густава: восстановление травматических воспоминаний

В течение первых трех недель терапии Густава между нами то и дело происходили изошренные словесные поединки, цель которых состояла в проверке надежности аналитического контейнера и обретении Густавом уверенности в том, что он может мне доверять. По мере того, как он стал «соглашаться» принимать поддержку, которую он чувствовал, начали появляться, подобно вспышкам пламени вокруг фитиля сновидений, чувства, долгое время находившиеся под спудом. Здесь я привожу первое рассказанное им сновидение, которое передает чувство невыносимой печали, скрытое в сердцевине его детского я, а также содержит архетипические фигуры Самости, защищающие его ранимый дух.

Я нахожусь в большом здании на третьем этаже. В воздухе витает страх начала Третьей мировой войны. Я захожу в туалет. Там я вижу кабинки и окно, из которого открывается панорамный вид. Какой-то 12-летний мальчик прислонился к перегородке, разделяющей кабинки, его тошнит, его глаза закрыты от страха, боли и отчаяния. Его рвет, выворачивает наизнанку. Через огромное окно я вижу вдалеке взрывы, и мои ступни ощущают дрожание, которое передается по земле от этих взрывов. Война началась. Я выбегаю прочь из туалета и устремляюсь вниз, чтобы попасть на нижние этажи и, если возможно, добраться до подвала и укрыться в бомбоубежище. Изнутри здание напоминает церковь – широкое и открытое пространство. На первом этаже толпятся люди. Над их головами, в воздухе, раздается взрыв. Однако вместо грибовидного облака, которое я ожидал увидеть, на месте взрыва разворачивается многоцветное видение, повергающее в трепет: появляется джокер, или клоун – на самом деле, ШУТ в одежде из разноцветных кусочков ткани, которая излучает люминесцентный свет. Я в ужасе. Я знаю, что это, должно быть, сам дьявол.

Это сновидение вызвало у Густава сильное беспокойство. Значит ли это, что он скоро умрет? А может быть, он на грани безумия? (На самом деле он уже пережил и «смерть», и нервный срыв, однако тогда я еще не знал об этом.) Я сказал ему, что образ 12-летнего мальчика, находящегося в отчаянии (в сочетании с темой начала Третьей мировой войны), вероятно, указывает на то, что ему, вероятно, довелось пережить какое-то событие в этом возрасте, сопоставимое по масштабу с катастрофой войны – что-то «уничтожившее его мир». Я спросил его, что он помнит о событиях, которые происходили с ним в этом возрасте, после чего начался медленный, болезненный процесс раскрытия ужасных событий, которые произошли в ту неделю, когда его мать находилась в больнице. Постепенно, шаг за шагом, из сессии в сессию мы понемногу преодолевали силы, выстроившие барьер*, который препятствовал осознанной проработке его трав-

* Автор использует термин вытеснение – repression. О вытеснении и диссоциации в контексте динамики психической травмы см. текст сноски на с. 40.

матического опыта, слой за слоем снимая саван, сковавший его мумифицированный дух. Наряду с переживаниями бездонной боли и печали, каждый шаг в этом направлении сопровождался огромным сопротивлением. Перед тем как перейти к описанию этого сопротивления и к окончательной реконструкции травматического события, необходимо сказать несколько слов о фигуре шута/дьявола.

Здесь мы встретились с образом, который не вызвал ассоциаций личного содержания, что является довольно обычным для архетипических образов. Если мы хотим понять, в чем состояло намерение психики, создавшей этот образ, необходимо проделать процедуру *амплификации* образа, то есть отыскать значения, которыми коллективная психика наделяла этот образ на протяжении жизни многих поколений. Итак, если заглянуть в любой из словарей символов в поиске толкований слова «Шут», мы обнаружим примерно следующее: шут часто играет для общества роль терапевта, являясь неким мостиком к бессознательному и безумию. Вызывая смех и освобождая подавленные тревоги, он переворачивает обычный порядок вещей с ног на голову, частично корректируя, таким образом, ригидность сознательной жизни. Отсюда его частые появления при средневековом дворе, где он облаченный в рубище или разноцветные одежды, фиглярствуя, подшучивал над королем и его правлением. Обычно он – искусный акробат, иногда – волшебник, и в средневековых мистериях и карнавалах его клоунада часто заканчивалась символической смертью и воскрешением. Время от времени он появлялся в образе дьявола в сопровождении взрывов петард, клубов дыма и зловония серы. Если вам выпадает во время гадания на Таро карта, изображающая шута, то это означает, что вам предстоит незамедлительное погружение в бессознательное (как раз то состояние, которое Густаву предвещал его сон, хотя, конечно, это не была в буквальном смысле смерть, как он того опасался).

Шут персонифицирует то, что Юнг называл архетипом Трикстера – идеалиста-донкихота; это фигура, постоянно меняющая свои обличья и нарушающая все границы, даже те, что пролегают между миром богов и миром людей. Один такой Трикстер, очень часто упоминавшийся Юнгом, изображался в одежде «*omnes colores*» – всех цветов. Это был Гермес/Меркурий, великий послан-

ник/посредник, бог алхимии. Только ему одному было позволено пересекать границу между обителью богов и миром людей. Его «цвета» подчеркивают роль Меркурия в алхимическом процессе очищении «черноты» – первой стадии алхимического делания. Юнг так сказал об алхимии:

Главное делание (*opus magnum*) алхимии преследует две цели: спасение человеческой души (ее интеграция) и спасение Вселенной.... Эта работа трудна и сопряжена с преодолением многих препятствий. В самом начале своего пути вы встречаете «дракона», хтонического духа, «дьявола», или, на языке алхимии, «черноту», нигредо, и эта встреча приводит к страданию. Страдание материи будет продолжаться до тех пор, пока не исчезнет нигредо, взойдет «заря» (*aurore*), предвестником которой является «хвост павлина» (*cauda pavonis*), и не наступит новый день.

(Jung, 1977: 228f)

Итак, мы видим, что фигура шута/дьявола сочетает в себе противоположности, он внезапно появляется из ядерного пламени, в тот самый момент, когда Густав начинает свое нисхождение к травматическому прошлому – все еще укрытому в бессознательном. Очевидно, что здесь мы имеем превосходный пример проявления системы самосохранения, то есть первичной амбивалентной Самости в двух ее аспектах – Защитника и Преследователя. Мы можем предположить, что этот свирепый защитник будет источником всего сопротивления, которое проявится впоследствии.

Три недели спустя, Густав рассказал о своем следующем сновидении:

12-летний мальчик похищен, и его увозят в автобусе. Я боюсь, что никогда больше не увижу его. У меня в руке пистолет, я начинаю стрелять в водителя автобуса, должно быть, я попал в него несколько раз, но автобус продолжает движение. Когда он проезжает мимо меня, я вижу двух охранников, сидящих на задних сидениях. Их ружья гораздо мощнее моего пистолета, и я должен прекратить свою стрельбу, иначе они наверняка убьют меня. Я испытываю ужасные муки от осознания

существования зла. Как жизнь может быть такой? Существует ли Бог? Почему никто не остановит это? Я просыпаюсь исполненный страха.

Это сновидение сообщает нам о том, что некая часть психики Густава восприняла ситуацию начала исследования его истории как угрозу для нее и предприняла попытку инкапсуляции опасного материала в металлическом контейнере (автобус) и удалении его навсегда (то есть гарантируя его диссоциацию от сознания). Однако в этом сновидении Густава и этого мальчика, по-видимому, связывают какие-то отношения. Густав боялся, что «никогда больше не увидит его», он чувствовал ужасные муки в связи с похищением этого мальчика, и он пытался освободить его, стреляя в похитителей.

По мере того как терапия продолжалась и Густав подходил ближе к невыносимому аффекту травматического переживания, в его снах он сам стал этим 12-летним мальчиком. Приведем пример такого сновидения:

Мне около 12 лет. Сумасшедший доктор вталкивает меня в подвал через дверной проем и бросает мне вслед ручную гранату. Позабывшись обо мне таким образом, безо всяких эмоций и волнения он уходит в другую часть здания, где он обычно проводит свой досуг. Однако я, укрывшись за дверью, ведущей в подвал, остаюсь невредимым и пытаюсь выбраться наружу. Я чуть было не застрял в узком пространстве; едва приоткрытой стальной двери, но мне удается выскользнуть. Я бегу на север по дороге, идущей вдоль пляжа. Я понимаю, как легко мог бы доктор, обнаружив мое исчезновение... догнать меня на своей машине, объявить меня своим сумасшедшим пациентом, поэтому я должен быть очень осторожен и направлять свой путь туда, где его появление маловероятно.

Травма

Вскоре после того, как Густаву приснился этот сон, нам удалось собрать из разрозненных фрагментов целостную картину его травматического переживания. Как я и предполагал, оно было связано с физическим насилием со стороны отца; мать также

играла в этом определенную роль. И в этот раз ключ к разгадке мы получили через сновидение:

Меня будит мать, которая говорит мне что-то, что ужасно сильно меня обижает. Едва проснувшись, совсем сонный, я начинаю кричать на нее, но она просто уходит прочь. Я все еще продолжаю кричать... «Как я смогу кем-то стать, как я буду жить?» Последовав за ней, я вхожу в другую комнату, где на кровати лежит какая-то огромная, бесформенная масса, чем-то смутно напоминающая мою мамочку.

В то время как он размышлял об этом сновидении, в его голове будто бы вскрылся нарыв и он вдруг вспомнил, что, когда ему было 12 лет, он случайно увидел в ванной комнате мать, которая сделала себе аборт, сидя на унитазе. Он вспомнил, что за месяц до этого события она сообщила ему, что ждет ребенка, и он был очень взволнован, воображая себе брата или сестру, чье появление означало бы конец его бездонному одиночеству. И вот он увидел, как она делает нечто ужасное по отношению к самой себе, ее руки были в крови. Она крикнула ему, чтобы он убирался. Смущенный и охваченный стыдом, он умолял ее вынуть спичку из своего тела. Мать же кричала, что не хочет этого ребенка, когда же ее истерический приступ достиг высшей точки и Густав выскочил из ванной, хлопнув дверью, он услышал ее крик, что *она сделала бы то же самое и с ним, если бы только смогла*.

В эту ночь, после того как мать увезли в больницу, а он рыдал в своей комнате, к нему зашел отец и приказал ему замолчать. Между ними завязался разговор. Густав узнал, что его отец тоже не хотел появления этого ребенка, что он вообще ненавидит маленьких детей, что он ненавидит плачущих детей вроде Густава и что он не желал рождения Густава. После этого его лицо налилось, как обычно, кровью от овладевшей им ярости, в его глазах застыла ненависть, он начал крутить ухо мальчика, Густав закричал... и это было все, что он запомнил, следующие воспоминания были связаны с тем, что происходило после его возвращения из психиатрической больницы.

Густав почувствовал огромное облегчение, после того как онотреагировал глубоко подавленные чувства ярости и печали, связанные с этим диссоциированным воспоминанием. Его депрес-

сия, кажется, исчезла, и он даже думал о завершении терапии. Однако, как только мы начали подводить итоги нашей работы, готовясь почтить на лаврах, в сновидениях Густава началась «проработка» другой, более ранней травмы. Теперь героем его новых сновидений стал 6-летний мальчик, как в сновидении, приведенном ниже:

Я еду в машине, которую ведет террорист/похититель. Я сижу на заднем сидении. Вместе со мной в машине находится мой сын, которому в этом сновидении 5–6 лет. Террорист хочет взять нас в заложники, однако я оказываю ему сопротивление и выпрыгиваю из машины. Мой сын остается внутри. Я прошу и умоляю террориста отпустить моего сына, однако тот обещает вокруг меня на машине пару раз, я вынужден стоять и беспомощно наблюдать за ним.

Здесь мы имеем другой случай репрезентации детской части я пациента, которую контролирует тираническая фигура Защитника/Преследователя. (На самом деле к тому времени сын Густава был уже взрослым человеком, поэтому мы сошлись во мнении, что этот 5-летний «сын из сновидения» представляет аспект личности самого Густава.) По мере того как мы, постоянно пересматривая его воспоминания, приближались к его раннему переживанию, Густаву стали сниться сны, подобные приведенному ниже, которые как бы заверяли нас в том, что мы находимся на верном пути:

Сына (которому примерно 5 или 6 лет) владельца фабрики (обозначенного во сне как некое незримое присутствие, а не в виде конкретного образа) находят на улице, лежащим на земле под толстым слоем снега, он провел в таком положении много времени. Мы выкапываем его из сугроба и спрашиваем его о его чувствах, предполагая, что он, должно быть, сердит, разочарован и даже, может быть, в ярости от выпавшей на его долю участи: так долго оставаться забытым на улице. Мы думаем, что его отец, видимо, не слишком уж сильно переживал о его пропаже и легко отказался от продолжения поисков, если он вообще заметил его отсутствие и предпринял хотя бы какие-то шаги для того, чтобы разыскать его. Однако мальчик слишком слаб и напуган, чтобы испытывать сильные чувства.

Он сильно заикается, поэтому ему очень трудно говорить, я полагаю, что его заикание, видимо, вызвано с серьезным повреждением мозга, причиной которого стал недостаток кислорода из-за долгого пребывания под слоем снега.

Этот сон помог нам подойти ближе к его детским переживаниям отвержения со стороны отца (в то время как он тосковал по матери). Это, в свою очередь, вызвало из забвения любовь, которую Густав поначалу испытывал к своему дяде-мяснику, а также то, что его ужас перед этим человеком был вызван не видом его окровавленного мясницкого фартука, а событием, которое произошло вскоре после того, как Густав переехал в этот деревенский дом. Однажды поздно ночью его дядя вошел в его спальню... Детали этого события проступили в финальном сновидении этой серии:

Кажется, это сновидение начинается с того, что на шее ребенка сомкнулись руки взрослого мужчины. Мне около 6 лет и я живу в небольшом городке в сельской местности. В мир пришло какое-то невидимое облако, которое поглощает людей. Время от времени это облако, встречая кого-то на своем пути, обычно мужчину, обволакивает его ноги и человек начинает растворяться в этом невидимом облаке.

Я еду в город на поезде. Я рад, что мне удалось убежать из района, в котором это облако охотится на людей, но я беспокоюсь о том, что оно последует за мной в город и начнет пожирать людей там. Потом я оказываюсь на главном железнодорожном вокзале, там я вдруг ощущаю холод и как будто покалывания на коже от мороза, я понимаю, что облако рядом, и я вот-вот попаду в него. Я пытаюсь отступить, но оно преследует меня. Ядвигаюсь по направлению к другим людям в надежде, что оно зацепится за кого-то другого и отступит от меня, но облако не отстает. Жестами я прошу рабочих, чтобы они дотронулись до меня. Один из них подходит и прикасается к моему пенису, вслед за ним другой рабочий делает то же самое, они смеются надо мной. Они продолжают трогать меня. Их прикосновения отгоняют ощущения, вызванные близостью облака, однако некоторые из этих ощущений все же остаются. Низ живота и половые органы сковывает холод, как будто бы на них наложено колдовское заклятье или в них вселился бес.

На этой сессии Густав вспомнил, что произошло потом в его комнате: дядя лег на него и стал трогать его пенис. Густав сопротивлялся, но дядя для того, чтобы заглушить его крики, сдавил его горло руками, сильно испугав Густава.

Здесь мы должны прервать изложение истории Густава. Нет ничего удивительного в том, что сопровождаемые чувствами деперсонализации и дереализации, раскрытие и отреагирование травмы, которую он пережил в 6-летнем возрасте привело нас к более ранним травматическим ситуациям, произошедшим с ним в 2- и 3-летнем возрасте. Густав и я с изумлением следовали за сновидениями, которые последовательно, шаг за шагом подвели нас к раскрытию тех деталей жизненных ситуаций Густава,, среди которых таился его диссоциированный аффект. Однако эта работа была возможна при условии, что в отношениях переноса Густав чувствовал себя в достаточной степени безопасно. В течение этого процесса он становился чрезвычайно «обидчивым» и наша работа его раздражала, временами им овладевало убеждение, что все это копание в прошлом – лишь пустая трата времени! Это *сопротивление* было похоже на смену облиций, которую приносила в процесс терапии фигура Хранителя системы самосохранения (шута/дьявола, водителя автобуса, сумасшедшего доктора, террориста/похитителя, владельца фабрики, облака). Очень медленно и крайне неохотно эти фигуры ослабляли свой контроль над «ребенком» из сновидений, благодаря чему мы постепенно приближались к раскрытию аффекта, связанного с травмой.

В психотерапии пациентов, испытывавших травматические переживания, разрушившее привычный ход их жизни, мы всегда встречаем персонифицированное *сопротивление*, возведенное системой самосохранения. Прибегая к терминам теории объектных отношений, можно сказать, что эти люди демонстрируют глубокую привязанность к своим внутренним персекуторным «объектам». Фрейд был первым (1923: 4а), кто подметил это явление. Он назвал его «негативной терапевтической реакцией», поскольку, все его попытки вселить надежду в этих пациентов только неизменно ухудшали их состояние. Фрейд был убежден, что это ухудшение было результатом атак «садистического Супер-Эго» на «мазохистическое Эго» пациента. Однако Фрейд кое-что

упустил. Сопротивление росту и изменениям пациентов, перенесших психическую травму, только отчасти может быть объяснено нападками садистического Супер-Эго. Сложность состоит в том, что садистическое Супер-Эго одновременно выступает и как заботящееся Супер-Эго, то есть как «высшая» внутренняя фигура, которая, в сущности, спасает психическую жизнь пациента, что является своего рода чудом, за которое пациент бессознательно может быть очень ей благодарен. Под водительством этой внутренней фигуры пациент получает доступ к измененным состояниям сознания (и, как мы можем предположить, к измененным психофизиологическим состояниям), которые оказывают смягчающее, успокаивающее действие и от которых не так-то легко отказаться именно потому, что в прошлом они позволяли сохранить то, что для пациента, безусловно, является неоспоримой ценностью, а именно его неуничтожимый личностный дух.

Кэй и дельфины

Тем психотерапевтам, кто работал с пациентами, перенесшими психическую травму, довольно часто доводилось переживать счастливые мгновения, когда им приоткрывалось действие удивительных сил психики, направленных на защиту жизни, или, точнее, они могли наблюдать то, как нуминозная психическая реальность приходит на помощь травмированному Эго. В описании нижеследующего клинического случая как раз приведены примеры таких «мгновений».

Женщина, которую мы назовем Кэй, пришла ко мне на консультацию для того, чтобы обсудить возможность психотерапии после серьезной автомобильной аварии, в результате которой она провела на больничной койке несколько недель, а ее руки остались обезображенными и изуродованными. В то время как она залечивала тяжелые раны, полученные в аварии, ее жених «утратил к ней чувства» и разорвал помолвку, а ее друзья, ближе которых у нее никого не было на целом свете, неожиданно скорострительно скончались. Ее положение к тому же осложнялось тем, что она могла потерять место работы, так как больше не справлялась со своими обязанностями из-за искалеченных рук. Для восстановления функционирования ее рук в полном

объеме необходимо было провести много болезненных операций, однако состояние ее финансов ставило возможность этого курса лечения под вопрос. Вполне понятно, что после этой множественной травматизации Кэй впала в депрессию и очень тревожилась о своем будущем.

Постепенно, по мере того как я знакомился с ней и обстоятельствами ее жизни, я понял, что переживание сильного страха, достигающего уровня психической травмы, не было чем-то новым для Кэй. В силу того, что в детстве она была исключительно чувствительным ребенком, она воспринимала острые грани жизни весьма болезненно. Первые месяцы жизни она провела в кувете, так как она родилась недоношенной и у нее были проблемы с дыханием. Позже, хотя она и была во всем остальном счастливой и хорошо адаптированной девочкой, ее постоянно одолевал страх смерти, преследовавший ее и ночью во время внезапных пробуждений, когда она думала обо всех тех ужасных вещах, о которых рассказывали в новостных программах: угрозе ядерной войны, кошмаре концентрационных лагерей в нацистской Германии. Больше всего ее волновали вопросы, связанные со смертью как таковой. Как это так: ты «есть», а потом тебя «нет»? Как вообще возможна такая «вещь» как смерть? Бывало, она лежала всю ночь напролет без сна, размышляя над подобными вопросами. Когда же она попыталась задавать эти вопросы своим родителям, ей давали понять, что она слишком «чувствительная». Тогда она начала думать, что с ней что-то не так. Когда ей исполнилось три года и ее старший брат, которого она обожала, пошел в школу, она плакала целыми днями – она ведь была такой чувствительной! Когда умер ее щенок и она была в отчаянии, вердикт суда был все тем же – «слишком чувствительная».

Эта эмоциональная ранимость не очень-то соответствовала семейным ценностям, среди которых стоическому самоконтролю и религиозной жертвенности отводилось главное место. Если вопросы Кэй становились совсем уж «неуместными», то мать, бывало, промывала ей рот при помощи мыла, а папа, любивший пропустить рюмочку-другую, изводил ее своими уничижительными замечаниями перед тем, как отшлепать, что он проделывал регулярно. Положение вещей усугублялось приобретенной неспособностью обучаться (как же ты можешь быть такой глу-

пой!). Позже, уже в средней школе, она отставала в развитии, у нее был слегка избыточный вес (мама всегда следила за ее весом), она чувствовала себя неприспособленной к жизни уродиной. Постепенно у нее сформировалось внутреннее уничижительное отношение злокачественного характера к самой себе. Всю вину за все трудности, с которыми она сталкивалась, она стала возлагать на себя. Одно из ее первых сновидений, которое она принесла в анализ, открыло преследующую сторону ее зрелой системы самосохранения:

Я в концентрационном лагере. Мы наблюдаем за людьми, которых ведут на казнь. Какая-то женщина хватается меня за руку и уводит меня прочь из нашей группы. Она говорит мне, что я должна все время держаться спиной к охранникам и не оборачиваться. Она сказала, что меня точно отправили бы в печь из-за моих рук, потому что я несовершенно, а они оставляют в живых только тех, у кого нет изъянов.

Став подростком, Кэй все глубже уходила в свой внутренний мир по мере того, как в этом возрасте «нацистский режим» ее перфекционистской системы самосохранения укреплял свои позиции. Все больше времени она проводила в одиночестве, оставаясь в своей комнате или подолгу гуляя одна. Она стала писать стихи – очень много грустных стихов. В своем дневнике она записывала фантазии и рассказы, она развила в себе способность «быстрой отключки». В том случае, если обстоятельства были настолько печальны, так что она ничего не могла предпринять, она просто «отключалась», покидала свое тело и «парила» над ним. Эта способность «выходить» из своего тела помогала ей в свободной игре с образами, рождаемыми ее воображением. Это было подобно снам наяву с тем, однако отличием, что она могла управлять своими грезами. В созданном ей фантастическом мире своих фантазий она устанавливала особую коммуникацию с самой собой и с таинственным внешним миром природы. Чем-то это напоминало ей плавание, которое она любила и в котором добилась исключительных успехов, поэтому ее частный «парящий мир» часто представлял в ее воображении как мир подводный. В этой подводной стране чудес у нее были очень близкие отношения с дельфинами, к которым она питала особые чувства.

Примерно после восьми недель нашей работы, Кэй перенесла еще одну травматическую ситуацию. Она оказалась под угрозой «сокращения кадров» в своем учреждении, что ставило под угрозу финансовое обеспечение серии хирургических операций, так необходимых ей. Это сокращение было инициировано волонтаристским образом руководителем учреждения, в котором она работала. Руководство оценивало ее случай как страховой риск для компании. Кэй была вне себя от отчаяния и страха по поводу этой ситуации. Она чувствовала себя слишком зависимой от своей работы и страховых выплат, которые обеспечивала ее компания, поэтому не находила в себе силы вступить в борьбу в этой ситуации, как она поступила бы, если бы чувствовала себя более независимой. Чем больше она старалась угодить своему боссу, тем ситуация становилась хуже, тем сильнее было ее унижение, которое в какой-то момент стало невыносимым. Тогда ей приснился сон, в котором появились дельфины.

Я присутствую на общем собрании персонала. Босс ворчит на меня и поворачивается ко мне спиной. Я огорчена и спрашиваю его, что он имеет в виду. В ответ он только саркастически вращает глазами. Я следую за ним на улицу. Он оборачивается ко мне и спрашивает: «В чем твоя проблема?» И опять я не понимаю его. Внезапно его облик меняется, и он становится похожим на мальчишку из Латинского квартала – злобного и задиристого. Он оставляет меня на углу улицы, он просит подождать его. Я в отчаянии. Неожиданно я замечаю, как мимо меня начинают проплывать рыбы, я думаю, что я внутри большого круглого аквариума. Дети останавливались на углу улицы и указывали руками на этих рыб. Затем появились два дельфина с похожими на бутылку носами и, обогнув угол, оказались прямо передо мной. Они внимательно смотрели на меня, когда проплывали мимо. Я хотела поплыть вместе с ними, но должна была дожидаться своего босса. Дельфины еще раз проплыли мимо меня. На этот раз их было уже девять, и все они смотрели на меня. Они выглядели очень озабоченными, совсем не так, как обычно выглядят дельфины – радостными и счастливыми. Мой босс вернулся. Он говорит, что были проведены проверки и что он не может больше сотрудничать со мной. Я спрашиваю его почему. Я напугана и начинаю дрожать. Он говорит,

что я ставлю его в неловкое положение, что мне не следовало никогда выступать на собраниях и жаловаться на что бы то ни было. Мимо проплывает дельфин. Я спрашиваю, уволена ли я. Я начинаю плакать, но сдерживаю себя. Мой босс говорит мне, что я могу идти. Дельфин возвращается. В этот раз он плывет медленнее. В моей голове звучит голос, который повторяет снова и снова: «Дельфины, дельфины!» Я не могу больше сдерживать слезы. Я чувствую, что я начинаю задыхаться. Я просыпаюсь вся в слезах.

Рассказывая о своих ассоциациях по поводу этого сна, Кэй сообщила, что в последние годы ей часто снились сны про дельфинов. Обычно дельфины появлялись в ее снах, когда она сталкивалась с трудноразрешимыми проблемами. «Я всегда чувствовала себя защищенной, – сказала она. – Я всегда чувствовала себя чересчур уязвимой и в то же самое время странным образом защищенной, будто какая-то другая реальность находится совсем рядом со мной». Две недели спустя Кэй в самом деле была уволена с работы по распоряжению ее босса, и в эту ночь дельфины опять появились в ее сновидении, однако на этот раз они взяли ее с собой.

Я работаю в аквапарке вместе с менеджером, с Дэннисом [человек, который в действительности имеет взрывной характер и которого Кэй побаивается]. Мы выполняем какую-то работу в бассейне, вода доходит нам до пояса. Вокруг нас много дельфинов. Некоторые из них мне знакомы. Я хотела бы уплыть вместе с ними, но я должна помогать Дэннису, который как раз в этот самый момент вдруг обнаружил, что он что-то забыл. Он очень рассердился и стал обвинять меня. Он расхаживает туда-сюда и кричит на меня. Дельфины опять появляются на поверхности, приглашая меня уплыть вместе с ними. Я хочу присоединиться к ним, но опасаясь, что не смогу нырнуть так глубоко, как они. Я боюсь, что мне не хватит кислорода. Дэннис, который теперь наверху бассейна, злится все больше и больше, приходит в неистовство. Я вижу, как дельфин подплывает ко мне, он подныривает под меня, потом подхватывает и увлекает меня с собой так быстро, что я вынуждена крепко ухватиться за его плавник. Мы погружаемся все глубже и глубже. Все остальные дельфины плывут вместе с нами. Я в панике,

потому что мне не хватает воздуха, но тут же мы вновь оказываемся на поверхности. Дельфин показывает мне, как дышать через отверстие для дыхания, которое находится у меня сзади на шее. Я впервые узнаю, что у меня есть это отверстие. Мы ныряем очень глубоко, и дельфин говорит мне, чтобы я продолжала держаться за него, пока мы плывем.

Дэннис опять спускается в бассейн и сердито зовет меня. Мы уплываем прочь от него. Я не вижу, куда мы плывем. Дельфин говорит мне, чтобы я держалась, тогда со мной все будет в порядке. Нам пора, я берусь крепче за его плавник, и мы стремительно уносимся прочь, рассекая воду.

Интерпретация и теоретический комментарий

Сновидения Кэй демонстрируют нам, как посланцы трансперсональной системы самосохранения в ее позитивном аспекте (образы дельфинов) приходят на помощь сновидящему Эго, которое охвачено сильной тревогой из-за того, что негативный аспект этой же «системы» (образы босса и Дэнниса) отвергает его и/или обрушивается на Эго с яростной атакой. Другими словами, травма Кэй вызвана не только внешними обстоятельствами. Ситуация, в которой оказалась Кэй, становится для нее травматичной в результате воздействия внешнего события которое было бы тяжелым потрясением для любого человека, усиленного критическими нападками ее внутренних архетипических фигур. Из сновидения Кэй про концентрационный лагерь, мы знаем, что ее страх не сводится к одной только реакции на внешнюю угрозу, он связан с «нацистской», карающей частью ее «перфекционистского» я, усвоенной из семейного окружения, в котором она росла. Внешнее событие само по себе не является решающим фактором психической травмы. Проблема вызвана тем, что ее Эго интерпретирует внешние события как некое *доказательство* истинности того, что она «ненормальна» и вызывает отвращение, – сокрушительных для ее самооценки выводов, к которым она пришла когда-то в детстве. Видимо, именно это имел в виду Генри Кристал (Krystal, 1988), когда сказал, что травма – это не просто перегрузка в цепи. Травма связана со *смыслом* – в нашем случае, речь идет о негативном и искаженном смысле, убеждении, кото-

рое сформировалось у Кэй на основе ее раннего детского опыта отношений, то, что именно она каким-то образом несет всю тяжесть вины за все те «плохие» события, которые с ней случались.

Образ дельфина в мифологии

Интересно, что система самосохранения приходит на выручку Кэй в образе дельфина. Образ дельфина, возможно, как никакой другой мифологический образ, подходит для олицетворения, аватара, позитивных целительных энергий Самости и функции хранителя личностного духа в ситуациях чрезвычайной опасности; в самом деле, дельфины часто спасают людей, находящихся в смертельной опасности (см.: Graves, 1955). Пример такого сюжета мы находим в греческом мифе об Арионе, сыне Посейдона. Арион, будучи искусным музыкантом, в совершенстве владел лирой. Путешествуя на корабле, он был приговорен к смерти моряками, которые захотели избавиться от него для того, чтобы завладеть его богатством. Допев свою последнюю песню, Арион прыгает за борт корабля, и все уверены, что он погиб в морской пучине. Однако дельфин спасает его и доставляет в Коринф прежде, чем туда прибывает корабль, на котором плыл Арион. В Коринфе, после того как ему был оказан царский прием, он обличает своих самозванных судей и палачей, которых осуждают и приговаривают к смерти, так что они предают казни сами себя. Есть очень много подобных историй. Например, дельфин спасает Энола, который, будучи охвачен отчаянием, прыгает за борт корабля, чтобы на дне океана воссоединиться со своей утонувшей возлюбленной. Возлюбленную Энола спасает брачный партнер дельфина, который спас Энола. Другой дельфин спасает Палантуса, когда тот тонет на своем пути в Италию, и, наконец, сам Аполлон в поисках подходящего места для своего оракула, прыгает за борт критского корабля, превратившись в огромного дельфина, и направляет путь изумленных моряков к Дельфам. Здесь он предстает перед ними в истинном своем облике и повелевает учредить в этом месте святилище Аполлона Дельфийского (вышедшего из дельфина), назначив их хранителями своего оракула (см.: Trapp, 1970: 62).

Другие связи между темой возрождения духа и образом дельфина мы можем найти у Павсания, изложившего предание,

согласно которому Тарент, сын Посейдона и дочери Миноса Сатирейи (произошедшей от сатира) был Новогодним Ребенком, которого приносил дельфин в Дорийский город Тарент. Исходя из других сюжетов, изложенных Павсанием, Грэйвз предполагает, что в Коринфе в церемониях кануна празднеств, посвященных Новогоднему Ребенку, разыгрывались мифологические сюжеты с участием дрессированного дельфина, которого обучали жрецы бога Солнца.

Эти мифологические сюжеты укрепляют символическую взаимосвязь между тем разумным «центром» бессознательной психики, который Юнг назвал Самостью, и дельфином – удивительным, умным, веселым обитателем подводного мира, способным вступать в особые отношения с людьми. По-видимому, эта связь и ее первичный смысл охраны личностного духа так же стары, как и само человечество.

Патриция и призрачный ребенок: когда дух возвращается в тело

Патриция – женщина средних лет, юность которой прошла в бедности на стоянках трейлеров и в мотелях; семью Патриции постоянно изгоняли с очередного места жительства, ее мать была пьяна большую часть времени. Отец отсутствовал дома, когда она родилась, так как был призван в армию и воевал на фронте. Отец, возвратившийся домой после окончания войны, когда Патриции уже исполнилось 2 года, принес с собой в дом пламя войны, которое бушевало во время его попок, когда его одолевали приступы ярости и он избивал мать. Однажды отец чуть было не задушил мать до смерти прямо на глазах у Патриции, после чего она заставляла Патрицию спать вместе с собой для защиты от отца. Все свое детство Патриция провела в страхе. Она старалась изо всех сил, чтобы семья не развалилась: заботилась о других детях, желая дать им детство, которое постепенно, с годами уходило от нее. Она стала маленькой мамой этого семейства: готовила пищу, убирала постели, волокла пьяную мать из баров домой и т.д. Однако наступил такой момент – ей было между 4 и 5 годами, – когда эта маленькая храбрая девочка, позже ставшая моей пациенткой, просто сдалась. Ее дух просто покинул ее.

Все краски в ее жизни померкли. Остаток ее детства, по ее словам, был окрашен буквально в черно-белый цвет.

До начала нашей терапии Патриция приняла участие в групповом тренинге, на котором было предложено упражнение с применением техники активного воображения. Патриция проделала это упражнение и образ, появившийся во время этой работы, отчасти повлиял на ее решение поиска терапии для себя. В ее видении к ней подошел мужчина-гид и отвел ее в храм. Глубоко внутри этого каменного святилища, в затемненной комнате, на возвышении, похожем на алтарь, лежала маленькая девочка. Однако тело этой девочки было окаменевшим. Патриция осталась с ней и просто стояла рядом, и та медленно оживала. Потом девочка раскинула руки, внутри нее сияла звезда. Эта прекрасная звезда из золота сверкала всеми цветами, но постепенно она приняла форму значка шерифа – и видение закончилось.

Ассоциации моей пациентки указали на важную связь между образом шерифского значка и сновидением, которое я приведу ниже. В начале своей карьеры она работала в приюте для детей с нарушениями в развитии, от которых отказались родители. Она часто принимала участие в процедурах по оформлению приема этих детей в приют. В том числе, в круг ее обязанностей входило составление и визирование у шерифа официальных документов, в которых фиксировалось лишение матери, сдававшей ребенка в приют, всех прав на этого ребенка. Патриция ненавидела эту процедуру, она воспринимала это как оскорбление этих женщин, которое усугубляет их страдание.

Все это всплыло позднее. Когда Патриция работала со своим видением, она поняла, что эта каменная девочка в храме – она сама. Она также нашла определенный смысл в том, что тело девочки было каменным: ведь сама Патриция чувствовала, что внутри она как будто бы заморожена, отделена от своих эмоций, своей сексуальности. Ее состояние можно было охарактеризовать как депрессию.

Во время последующего курса терапии, после многих сессий, которые мы провели, исследуя ее детство, в переносе появилось действительное переживание травмы. Патриция испытывала чувства ярости и горя по поводу того, что «любовь», которую она чувствовала к своему аналитику, не может быть прожита

в «реальном» мире, что взаимность наших отношений, которую она себе вообразила, является иллюзорной. Это привело к тому, что на сессиях мы переживали циклы притяжения и отталкивания, ухода и восстановления связей, которые ретроспективно я рассматриваю как этапы процесса постепенной трансформации защит ее системы самосохранения. Бывало, ее дэмон нашептал ей: «Видишь, я предупреждал тебя об этом: ему наплевать на тебя, ты для него просто еще один «случай»!» – и он блокировал ее участие в наших отношениях. Потом когда она была в состоянии вернуться к нашим отношениям, мы каким-то образом восстанавливали контакт и наша работа могла продолжаться. Каждый раз, раскрывая свои чувства таким образом, она отвергала своего дэймона и позволяла себе участвовать в отношениях и открыться своему истинному я.

Процесс, в который мы с Патрицией были вовлечены, с некоторыми допущениями можно назвать «работой горя», и здесь важно отметить, что было «работой горя» для меня самого. Прежде чем приступить к «соответствующему фазе» раскрытию действий и целей защитных механизмов, связанных с травмой, необходимо проработать позитивную связь в переносе/контрпереносе, доставляющей обоим сторонам много приятных переживаний и возможностей для потворствования себе *ad infinitum**. Часто демонический «голос», источником которого служит система самосохранения, до такой степени деморализует пациента, что сочувствующий терапевт легко впадает в соблазн использования своего собственного голоса просто в качестве позитивного «противовеса» с тем, чтобы утешать и подбадривать пациента. На самом деле это необходимо лишь на первых фазах психотерапии. Для прогресса в терапии одного лишь подбадривания не достаточно: это не поможет ослабить хватку дэймонов пациента, поэтому для продвижения в работе необходимо, чтобы в переносе появился хотя бы какой-то аспект исходной травмы, а это означает, что неизбежна *конфронтация* с пациентом. Для выполнения этой задачи требуется чрезвычайная деликатность, так как внутренний дэймон спекулирует на межличностной природе терапии, внушая пациенту изнутри, что надежда

* Ad infinitum – (лат.) до бесконечности.

на «реальные отношения» с терапевтом тщетна, подрывая таким образом мотивацию пациента к необходимому для успеха терапии вовлечению в терапевтические отношения. В самом деле очень часто можно услышать сомнения в том, может ли терапевт компенсировать, оставаясь в рамках терапевтических отношений, дефицит взаимности в детских отношениях пациента, что является ядром переживания ранней депривации у большинства пациентов, страдающих от последствий психической травмы. Этот вопрос обоснован, так как, конечно же, есть люди, которым в их младенчестве был нанесен такой ущерб, что они не могут использовать терапевтические отношения себе во благо и получить помощь в терапии именно в силу парадоксального сочетания тенденций к близости и сепарации, которое они демонстрируют в отношениях.

Однако это не было проблемой Патриции. Она стойко встречала каждое новое разочарование во мне и в ситуации в целом. Она отдавала себе отчет в том, что работа с подобными переживаниями является очередным шагом на пути восстановления ее подлинной жизни в реальном мире, к чему она так отчаянно стремилась. Каждый раз, когда мы искренне обсуждали трудные вопросы, связанные с границами терапевтических отношений, то, что приносилось в жертву на одном уровне (иллюзии), возрождалось на другом уровне (отношения). Именно поэтому *жертвоприношение* (sacrifice) означает освящение, буквально «сделать священным» (make sacred). Во время этого сложного периода с Патрицией стало происходить нечто, что я могу назвать не иначе как возвращением ее духа в ее тело. Я хочу привести здесь одно сновидение, благодаря которому мы получили образ того, как когда-то в детстве ее дух оставил ее. Как это ни парадоксально, этот сон приснился только тогда, когда возвращение духа стало возможным.

Сюжет этого сновидения помещен в контекст воспоминаний о ее первой работе в детском приюте. Я перескажу его от первого лица, так как он был рассказан Патрицией.

Я нахожусь в доме, где, по-видимому, живет маленькая девочка, в этом доме полно юристов самых разных мастей. Так как девочка живет вместе с родителями в травмирующем ее окру-

жении, то к производству принято дело о том, чтобы изменить условия ее проживания... и о лишении родительских прав ее родителей. Старший юрист рисует на стене некую диаграмму, в которой показан усиление тревоги ребенка каждый раз, когда мать или отец находятся рядом с девочкой. Неподалеку стоит ее бабушка, которая очень сильно ее любит, бабушка здесь для того, чтобы защищать девочку от матери и отца. В этой ситуации я исполняю обязанности социального работника. Я вижу, что бабушка хочет, чтобы ребенка забрали из этой семьи. При этом она сильно душевно страдает, но не подает вида. Она должна притворяться грубой и бесчувственной для того, чтобы создать впечатление, что в этой семье у ребенка нет никакой эмоциональной поддержки, так как она хочет, чтобы старший юрист вызволил ребенка из этой семьи. Я вывожу бабушку этой девочки из комнаты, сжимаю всю ее в крепких объятиях, потому что я хочу, чтобы она дала волю своим чувствам. Мы обе начинаем плакать. Я понимаю, что сейчас она должна переживать всю полноту своего горя. Она отдает себе отчет в том, что единственный способ спасти жизнь девочки для нее самой означает утрату.

Потом я поднимаю глаза и вижу маленькую девочку, которая смотрит вниз из верхнего окна, и в этот момент я понимаю, что этот ребенок также – я сама. Мне/ей около 4 или 5 лет. Я машу ей рукой, чтобы она спускалась вниз, и по мере того как она спускается вниз, я понимаю, что она не настоящий ребенок, а своего рода дитя-призрак. Она вся как бы соткана из эфира и воздушных пузырьков. Она спускается к нам. Я передаю ее в руки бабушки. Она может почувствовать всю нашу любовь к ней, она свободна и в безопасности.

Когда Патриция рассказывала мне об этом сне, она чувствовала невероятную грусть, но она не знала почему. Она предполагала, что это может быть связано с каким-то случаем на ее работе. После долгого молчания я просто высказал предположение, что этот сон, возможно, поведал нам о том, что случилось с ней, когда ей было 5 лет... что, вероятно, в то время она была вынуждена пожертвовать целостностью своей личности, отделить и «поместить» некую часть себя в убежище. Я сказал ей, что для нее это было переживанием настолько тяжелой утраты, что она не могла

горевать о ней до настоящего времени, и этот сон парадоксальным образом приснился ей именно теперь, после нашей совместной работы, потому что, вероятно, эта девочка возвращается в ее тело. Теперь она достаточно сильна, чтобы пережить чувство утраты и позволить этому переживанию обрести «смысл».

Она согласилась с моими комментариями, и это повлекло большее раскрытие ее чувств, которым было посвящено остальное время сессии. Здесь мы видим пример того, как, при условии готовности к этому психики, при помощи сновидения может быть сформирована связь между аффектом и образом, благодаря чему создается *смысл*, который, в свою очередь, открывает дорогу дальнейшему страданию – на этот раз осмысленному – страданию, которое может быть инкорпорировано в глубинную повествовательную историю индивидуального жизненного пути. Так действует трансцендентальная функция: восстанавливая способность воображения, возрождая возможность символической жизни.

Я истолковал этот сон и предыдущее видение с ребенком из камня следующим образом. Когда в возрасте 4–5 лет все надежды этой девочки, спустя много лет ставшей моей пациенткой, на изменения невыносимых жизненных условий рухнули, она отказалась от своего духа. Ее личностный дух был захвачен пробудившимися в этот момент силами, которые ранее я определил как архетипические защиты Самости. Я предположил, что сила архетипических защит обратила этот дух в камень и вложила в его руки звезду – звезду, которая являлась символом несокрушимой, неизменной сущности, а также – значок шерифа – «знак», подтверждающий, что отказ от духа этого ребенка был «оформлен официально».

Сновидение рисует картину освобождения этого духа. Образы старшего юриста и бабушки я бы проинтерпретировал как разные аспекты фигуры Трикстера-охранника, принадлежащей системе самосохранения пациентки. Вместе они «облапошивают» семью. Старший юрист и бабушка действуют заодно для того, чтобы обеспечить безопасное возвращение духа, представленного в образе ребенка, а пациентка, в чье тело нисходит дух, делает все, чтобы по «возвращении» этот ребенок понимал, что его любят. «Крепкие объятия» свидетельствуют о вновь обретенном пациенткой воплощении.

Мы можем сказать также, что в этот момент Самость слагает с себя исполнение защитных функций ради возвращения к ее истонной работе психопомпа и посредника в процессе индивидуации. Вышеизложенное является, по крайней мере, одним из вариантов толкования этого периода в терапии, который ознаменовался потрясающим углублением нашей работы. В последующие недели ее сновидения начали группироваться вокруг конкретного телоса* или направления, сессии проходили в атмосфере большего сотрудничества и взаимопонимания, постепенно темп работы стал более размеренным, и возникло чувство признательности за то, что было достигнуто благодаря нашей работе.

Этот пример может быть иллюстрацией высшего парадокса, с которым мы сталкиваемся в нашей работе с психикой. Те же самые внутренние силы Самости, что, казалось, сводят на нет все наши терапевтические усилия, с такой очевидностью служат смерти, разрушению и уничтожению сознания, становятся тем источником, из которого берут начало новая жизнь, более полная интеграция и подлинное просветление. Это происходит в том случае, если эти силы подвергаются процессу трансформации в «достаточно хорошем» психоанализе. Здесь мы подходим ближе к пониманию слов, которыми Мефистофель описывает себя в трагедии Гете «Фауст». Отвечая на вопрос «Кто ты?», он говорит:

Часть вечной силы я,

Всегда желавший зла, творившей лишь благое†.

(И. В. Гёте)

Психосоматические расстройства и система самосохранения

Далее я использую примеры из случаев Линор и Патриции для иллюстрации взаимосвязи между разумом, телом, психе* и духом

* Телос (τήλοσ, telos) – понятие древнегреческой философии, конечная цель чего-либо.

† Пер. Н. Холодковского.

‡ Психе, согласно взглядам Юнга, представляет собой сознательное-бессознательное целое, сущность, расположенную на континууме между органическим уровнем биохимических процессов

как в случае психического здоровья, так и в случае психических нарушений, связанных с травматическим опытом. Мы знаем, что наши пациенты, перенесшие психическую травму, были вынуждены прибегнуть к диссоциации тела и души. В итоге они страдают от депрессии и утрачивают связь со своим духом. Как мы можем понять этот разрыв связи с духом, его утрату, и какое влияние эта утрата оказывает на разум, тело, психе и душу? Как мы можем помочь этим людям восстановить утраченную связь? Какую работу необходимо проделать для того, чтобы подготовить их для возвращения духа?

Ум*

Д. В. Винникотт предположил, что в случае нарушений в окружении ребенка, которое создается и поддерживается матерью, ум, который в благоприятных условиях интегрирован с психосоматическим уровнем переживания, *становится «вещью в себе»* (Winnicott, 1949: 246). Это приводит к тому, что «ум (сформировавшийся преждевременно) узурпирует функции внешней среды, в итоге происходит образование патологической структуры „ум-психе“ „ум-как-объект“» (там же: 247). Эти патологические структуры (см.: Corrigan, Gordon, 1995) «ум-психе» и «ум-как-объект» тождественны предложенной нами конструкции системы самосохранения. Вместо того чтобы формировать смысл на основе актуального чувственного восприятия, ум *придает новой ситуации тот смысл, которым он наделил исходную травматическую ситуацию*. Как мы уже видели, обычно эта динамика обыгрывается в сюжетах, где фигура, представляющая детскую часть я, предана тиранической власти Защитника/Преследователя.

Обычно понятие «ум» включает в себя представления о рациональных чертах мышления, которые в основном связаны с активностью левого полушария мозга, с тенденциями к оперированию абстракциями, умозрительными конструкциями и правилами логики. В сфере значений этого понятия также включены

организма и высшими уровнями духовной жизни. Термины «психе» и «психика» часто являются взаимозаменяемыми.

* Здесь «ум» соответствует английскому «mind».

представление о способности рефлексии и выхода за пределы непосредственного содержания сознания благодаря процессу преобразования нейронных и гормональных сигналов телесной сферы в ментальные репрезентации, такие как слова и концепты. В терминологии Юнга это соответствует функции логоса – способу, которым наш ум придает форму и образует репрезентации потоку недифференцированной информации, которая поступает из тела и органов чувств. Речь является центральным аспектом функции логоса. Благодаря формированию речи как системы репрезентаций, наше переживание может быть понято как нашим я, так и другими индивидами. Однако, расширяя наше представление об уме, дополнив его рассмотрением функций правого полушария, мы видим, что репрезентации не сводятся к одним лишь сухим словесным оболочкам, но включают в себя и живые образы, слова связанные с телесными ощущениями, как, например, в поэзии.

Дух

Ранее мы писали, что в психике Линор и Патриции произошел раскол, когда переживания ранней травмы стали для них невыносимыми. Их личностный дух покинул единство ум/тело и основался в области бессознательного, где погрузился в мир меланхолических фантазий особого типа. Этот мир можно уподобить небесной обители, однако он, как ясно показал нам Винникотт, не тождествен воображению. Отражение этих клинических фактов мы можем найти в древней энергетической системе алхимии, которой так интересовался Юнг. Старое алхимическое изречение гласит: «В человеческом теле есть некая эфирная субстанция... небесной природы, известная очень немногим, которой не потребны лекарства, так как она сама есть истинное лекарство» (Jung, 1955: 114n). Это «оживляющее начало», согласно учению алхимии, является *natura abscondita* (скрытой природой), доступной восприятию только внутреннего человека. В алхимии этот «живительный» дух тела имеет два аспекта – земной и небесный. Небесный аспект представлен в образе крылатого существа, которое может достигать пространств эфира и восходить на Олимп, общаться там с богами и затем доставлять их послания человеку. Алхимики называли этот двуликий дух Гермесом или Мер-

курием. Природа Меркурия двойственна, он соединяет в себе противоположности: ум и тело, свет и тьму, женское и мужское. Как воплощенный дух, Меркурий представляет собой то, что Парацельс назвал «*lumen naturæ*» (свет естества). С другой стороны, как бесплотный чистый небесный дух, он представляет «*numen**», или сияние небесного света. Парацельс напоминает:

...Как в человеке ничто не может существовать без божественного нумена (*numen*), так же в человеке ничто не может существовать и без света (*lumen*) природы. Только *numen* и *lumen* – только они – делают человека совершенным. Все берет свое начало из этих двух, и они присутствуют в человеке, без них же человек есть ничто.

(Jung, 1954: par. 388)

То, что Парацельс назвал сосудом люмена, или «*lumen naturæ*[†]», философы-неоплатоники называли «тонким телом». Они считали, что это тело состоит из материи более тонкой природы, чем та, которая известна физическим наукам, в то же время тонкое тело не является исключительно духовным по своей природе. Для обозначения духовного эти философы использовали слово «пневма» [*pneuma*], так что переходную область они называли «сома пневматикон» [*soma pneumaticon*], эфирным телом или духом–телом, что, конечно же, представляет собой парадокс. В учениях этих философов тонкое тело или дух–тело отождествлялось с жизненным внутренним образующим принципом каждого индивида. Достижение совершенства этого тела было главной темой алхимии (см.: Mead, 1967: 34ff.). Это соотносится с тем, что нам известно под именем «психе».

Психе

Понятие тонкого тела, или духа-тела, весьма близко к тому, что Юнг обозначил как психе, иногда он даже отождествлял эти понятия. Клинический пример, который привел Юнг, показывает,

* *Numen* (лат.) – божественное, божественная сила/воля.

† *Lumen naturæ* (лат.) – свет природы.

как болезненный процесс может быть ограничен одной только областью – психе индивида, тогда как его тело или ум остаются в полном здравии.

Пациентом Юнга был интеллигентный, успешный мужчина, одержимый идеей, что у него рак кишечника, при этом анализы не подтверждали этот диагноз. Доктора часто пытались убедить этого мужчину в том, что в физическом плане с ним все в порядке и ему не о чем беспокоиться, то есть он не страдает «настоящим» онкологическим заболеванием. Однако эта болезненная идея преследовала его и овладевала им, пока, наконец, вся его жизнь не оказалось поглощена ею – при всем при том, что на рациональном уровне, умом он «понимал», что его раковое заболевание было только плодом его воображения (Jung, 1937b: par. 12). Далее Юнг приводит следующие комментарии:

Боюсь, что привычная нам материалистическая концепция психе вряд ли будет особенно полезной [в этих случаях]. Если бы только душа была наделена тонкой телесной субстанцией, тогда можно было бы, по крайней мере, сказать, что это подобное дыханию или пару тело страдает от вполне реального рака, хотя в некотором смысле неземного происхождения, точно так же, как наше грубое материальное тело может быть подвержено онкологическому заболеванию.

(Там же: par. 13)

Юнг продолжает свои рассуждения, указывая на то, что этот человек был болен, но *не физически и не умственно* – он знал, что у него нет рака, – однако больной была его *психе*, в каком-то смысле третья переходная область. В этом пассаже Юнг подчеркивает реальность психе. Он говорит, что болезнь психе настолько же «реальна», как заболевания тела или расстройства ума даже при том, что психологическая реальность тонка и ее трудно уловить. Вот что Юнг однажды сказал о психе:

...согласно лежащей в основе этого представления о психе как о субстанции, наполовину телесной, наполовину духовной, *anima media natura*^{*}, как ее называют алхимики, о существ-

* Anima media natura – душа промежуточной природы.

ве-гермафродите, соединяющем в себе противоположности, но никогда не достигающем полноты в индивиде, если тот не связан отношениями с другим индивидом. Человеческое существо вне отношений с другими людьми лишено целостности, ибо достичь ее возможно только посредством души, а душа не может существовать без своей противоположной стороны, которую она всегда находит в «Ты». Целостность является комбинацией Я и Ты, представляющих собой части трансцендентного единства, сущность которого может быть передана только символически, как это представлено в символе *rotundum*^{*}, розы, колеса или *coniunctio Solis et Lunae*[†].

(Jung, 1946: par. 454)

Итак, мы помещаем психе в области, которую Винникотт назвал «переходным пространством». Развития патологии, причиной которой является психотравмирующее переживание, повлекшее за собой разрыв связей между умом и телом, может протекать в рамках сферы психе и не затронуть тело или ум. Человек, страдающий от последствий психической травмы, может иметь блестящий «ум». Он может быть весьма одаренным или эффективным в интеллектуальной деятельности (обычно такие люди чувствуют себя в своей тарелке, когда они заняты видами деятельности, требующими абстрактного мышления или принадлежащими области утонченной эстетики, но не в сферах, где необходима личностная вовлеченность). Аналогично индивид, перенесший психическую травму, может обладать здоровым телом. Он может заниматься экстремальными видами спорта, демонстрировать незаурядные физические навыки и чудеса выносливости: участвовать в марафоне, в десятиборье, заниматься бодибилдингом и т.д. Однако при внимательном рассмотрении мы увидим, что в телесных переживаниях этих людей нечто отсутствует, и мы можем дать лишь расплывчатое определение этому недостающему компоненту: личностный дух, ощущение жизненности, интимности, восприимчивости. Эта утрата вызывает навязчивое чувство неудовлетворенности, которое за-

* *Rotundus* (лат.) – круглый.

† *Coniunctio Solis et Lunae* (лат.) – соединение Солнца и Луны.

ставляет пускаться на поиски более интенсивной стимуляции. На самом деле эти люди ищут психе, или душу, – место, где ум и тело встречаются друг друга и соединяются в любовном союзе. Если человек выдержит это напряжение, то может состояться подлинное рождение личностного духа, однако прежде необходимо обрести психе или душу. Исходя из этих соображений, мы говорим о психопатологии или о психотерапии.

Понимание того, что психе является наполовину телесной и наполовину духовной (или ментальной) сущностью, имеет некоторые следствия для практики психотерапии. Одна из опасностей психотерапии заключается в том, что она может стать слишком «умственной» (словесной), что может привести к нарушению контакта со сферой телесности, что, в свою очередь, влечет за собой также и утрату связи с психе. Однако слишком сильный акцент на работе с телом таит в себе опасность высвобождения слишком большого массива соматической энергии при том, что этот «сырой» аффект остается недоступным умственной переработке, так как отсутствуют соответствующие ему репрезентации в форме образов, слов, которые необходимы для понимания аффекта. Если аффект, переживаемый на уровне только телесных ощущений, не может быть выражен через средства вербальной коммуникации или при помощи символов, то он не может достичь уровня «смысла», области, где обитает психе. По этой причине терапевты, работающие только с телом, могут потерять психе, и если это происходит, то будет утрачена всякая возможность работы по достижению подлинной трансформации.

Расщепление ума, тела и духа при травматическом переживании

В предыдущей главе мы обсуждали причины, по которым система самосохранения ранней психической травмы стремится предотвратить одновременное представление всех элементов целостного переживания, а также ее атаки на связь между ментальными и соматическими компонентами переживания, которые она для этого предпринимает. Так как соматические и ментальные компоненты отличаются друг от друга «по определению», то мы предположили, что защита системы самосохранения использует

это несоответствие между умом и телом в целях фрагментации переживания. Аффективные и чувственные компоненты переживания удерживаются в границах телесной сферы, а отщепленная ментальная составляющая репрезентации помещается в «ум». Такой человек не в состоянии позволить своим соматическим ощущениям и телесным состояниям возбуждения стать осознанными, то есть его ум не может выразить телесные импульсы при помощи слов или образов. Вместо этого сообщения, исходящие от тела, направляются по каналам разрядки и поэтому остаются на досимволическом уровне. Индивид не в состоянии использовать слова для описания своих чувств, и это ставит его в чрезвычайно невыгодное положение. Он не может психически переработать чувственный аспект переживания, играя с символическими значениями, и это лишает его переживание чувства реальности и полноты жизни – ужасное состояние, известное как деперсонализация.

Например, опыт постоянного материнского отвержения, которое Линор переживала в детстве, не мог быть «сохранен» как воспоминание, но только как ощущение очень сильного напряжения в области желудка, которое положило начало ее ранней язвенной болезни. Только когда чувства, связанные с опытом раннего отвержения, ожили в отношениях с ее мужем, она смогла восстановить «зависящие от состояния» воспоминания о травме раннего детства, однако необходимыми условиями этого припоминания были образ ее детского я и поддерживающие терапевтические отношения. Юнг однажды сказал, что отреагирование травмы само по себе не является исцеляющим фактором: «переживание должно быть воспроизведено и пересказано в присутствии врача» (Jung, 1928a: par. 269). По-видимому, присутствие свидетеля переживания необходимо для констелляции той самой «инаковости», которая вводит в действие *психе* в качестве «третьего» фактора.

Обычно *психе* является тем органом переживания, который создает связи и ассоциации между элементами личности в интересах интеграции, целостности и единства личности. Однако в случае травмы мы видим, что *психе* уже не связывает, но разъединяет – расщепляет или диссоциирует. Мы могли бы представить диссоциативные защиты *психе* как «маленького человечка»,

который следит изнутри за тем самым предохранителем в электрической цепи в доме и разрывает цепь, как только в цепи возникает перегрузка из-за удара молнии. Это обеспечивает личности выживание – в условиях травмы психе заботится не об индивидуации, а о выживании. Защитное действие психе спасает жизнь, однако позже оно приобретает характер навязчивости, когда психе ошибочно принимает каждую новую «вспышку света» за катастрофический «удар молнии», когда-то пережитый в прошлом, и разрывает цепь. За это приходится платить очень высокую цену – утрату духа. Когда ум и тело разделены, уходит живительное начало психической жизни или то, что мы назвали бы духом.

С этого момента положение вещей несколько усложняется, так как возникает вопрос: «Где это место, куда уходит дух?» Как мы видели на примере наших случаев, одним из таких «мест», куда уходит дух, могут быть зоны напряжения в желудке как «вспоминания», зависящие от состояния. Другими словами, он инкапсулирован в неких «соматических» бессознательных состояниях. Однако мы также видели на примере Линор, что ее дух был инкапсулирован и в «уме», – в этом поврежденном и повреждающем внутреннем мире, сплетенном из архетипических фантазий – в том, что Винникотт (Winnicott, 1971a: 32) назвал «фантазированием», противопоставив это воображению. Мы могли бы назвать его «ментальным», или «духовным», бессознательным. В случае Линор картина выглядела так, будто бы существовало два «места», где была инкапсулирована энергия: одно в ее теле и другое в ее уме. Оба были «бессознательными». Однако вместо того, чтобы говорить о «бессознательном» во множественном числе, мы, следуя Юнгу, скажем, что бессознательное имеет два аспекта или «полюса»: один полюс соотносится с влечением* и с телом, а другой связан с духовным измерением бытия.

* Перевод на английский язык и редакция перевода трудов З. Фрейда английским врачом и психоаналитиком Джеймсом Стречи создал ряд серьезных проблем и даже негативно повлиял на развитие некоторых аспектов психоаналитической теории. Одной из таких проблем является избранный им вариант перевода на английский язык немецкого слова *Trieb*, которое Фрейд использовал для термина, обозначающего влечение. Стречи, проигнорировав иные аутентичные варианты такие, как «urge» и «drive», остановился

В аналогии Юнга психе располагается в видимой части спектра. Восприятию человеческого глаза доступен диапазон, заключенный между областями спектра, соответствующими красному и фиолетовому цветам. На каждой из сторон спектра есть «цвета», которые являются «бессознательными», так сказать, вечно вне области осознания. На одной стороне – инфракрасные лучи, а на другой – ультрафиолетовые. Мы можем соотнести инфракрасную область с хтоническим, или «психоидным», уровнем, – бессознательным влечений и телесности, а область ультрафиолета с духовным, или «высшим», ментальным измерением бессознательного. По-видимому, психе использует крайние области спектра тело/ум как «депозитарий», «место», где может быть спрятан личностный дух. Видимо, покидая единство тело/ум, дух отправляется одновременно в оба места. «Возвращается» же он также из двух мест одновременно. Личностный дух не только нисходит с небес, наподобие голубя, символизирующего Святой Дух на средневековых образах Благовещения и Богоявления. Он также появляется и снизу – из телесного нижнего мира как распрямляющаяся змея Кундалини. При встрече этих двух аспектов духа происходит то, что можно было бы назвать рождением души, или психе, и воплощением в ней духа или приходом в мир божественного ребенка. «*Nunen*» и «*lumen*» воссоединяются (Jung, 1949: par. 259–305).

на «instinct». Между тем Фрейд в своих трудах различал влечение как базовый элемент психической жизни человека и инстинкт как то, что относится к сфере поведения животных. Здесь мы переводим «instinct» как «влечение».

Глава 3

ДИАЛОГ МЕЖДУ ФРЕЙДОМ И ЮНГОМ О ВНУТРЕННЕМ МИРЕ ТРАВМЫ

Ужасно то, что красота есть не только страшная,
но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется,
а поле битвы – сердца людей.

(Ф. М. Достоевский. «Братья Карамазовы»^{*})

Жане и даймоны внутреннего мира

Глубинная психология начинается с открытия того факта, что человеческая личность содержит в себе не один, а два (и даже больше) центров организации и идентичности. К середине XIX века последователями Месмера, практикующими гипноз и «животный магнетизм», было опубликовано множество замечательных работ с яркими описаниями случаев раздвоения личности или множественной личности, состояний сомнамбулической одержимости, каталепсии и других форм «дипсихизма» (см.: Ellenberger, 1970: 112–147). Эти исследования наглядно продемонстрировали, как в измененном состоянии сознания вторичное эго-состояние, обладающее своей собственной полноценной жизнью, берет контроль над повседневной личностью индивида.

Вторичная личность, обнаруженная в этих ранних исследованиях, рассматривалась как «даймоническая», то есть считалось, что в ней обитал «дух» (обычно злой), который овладевал

^{*} Достоевский Ф. М. Собр. соч. В. 12 т. М.: Правда, 1982. Т. 11. С. 128.

личностью изнутри. Часто в состояниях гипнотического транса этот дух одержимости называл себя дαιμόном. Задолго до работ Жана и Фрейда было известно, что источник власти дαιμόна во внутреннем мире индивида находится в тяжелом травматическом опыте и что дαιμόнический «транс» каким-то образом блокирует доступ к травматическому опыту как к воспоминанию. Например, в ранних работах Шарко и Жана приведено описание того, как с дαιμόнами пациентов устанавливалась коммуникация, они приобретали черты самостоятельной личности, в том числе собственные имена. Для того чтобы вовлечь их в процесс терапии, использовались лесть и уговоры. Так что их гипнотическая власть над Эго пациента «переносилась» на врача, благодаря чему открывалась возможность восстановления травматических воспоминаний.

Жане особенно нравилось обвести вокруг пальца этих внутренних дαιμόнов. Один из его пациентов, которого он назвал Ахиллом, был «одержим» самим Дьяволом и извергал потоки богохульства и проклятий до тех пор, пока Жане хитростью не вовлек этого внутреннего дαιμόна (используя метод автоматического письма) в сотрудничество с ним в процессе лечения, и тот загипнотизировал пациента изнутри! После этого пациент рассказал травматическую историю о том, как он, будучи в деловой поездке, изменил своей жене. Ему часто снился Дьявол, и внезапно им овладело состояние одержимости. Бред пациента прекратился в тот момент, когда Жане удалось заполучить рассказ об этой глубоко конфликтной ситуации. Внутренний дαιмон пациента оказывал сильнейшее сопротивление лечению до тех пор, пока он не был вовлечен в сотрудничество. Подводя итог, Жане резюмировал по поводу этого случая, что причиной болезни этого пациента был не дαιмон, а муки совести (см.: Ellenberger, 1970: 370)*.

В этом случае Жане продемонстрировал свое истинно «современное» понимание того, что источником «настоящей болез-

* Эллиенбергер Г. Ф. Открытие бессознательного. История и эволюция динамической психиатрии. Часть 1: От первобытных времен до психологического анализа / Пер. с англ. Д. И. Скородумова, М. М. Скородумовой, И. П. Соколенко. СПб.: Академический проект, 2001. С. 440–441.

ни» является внутренний психический конфликт (бессознательные чувства вины/раскаяния), вызывающий слишком сильное страдание, с которым не может справиться Эго пациента. Психе, защищая себя от непереносимой боли, посылает архетипического даймона, представителя системы самосохранения, чтобы помочь пациенту диссоциировать его чувства стыда/тревоги. Этот даимон «думает» и «говорит», придавая форму бессознательной боли *интерпретациям* пациента. Глагол «интерпретировать» близок к греческому *hermeneuein*, то есть к тому, что исходит от Гермеса, бога коммуникации и герменевтики, мудрого посредника между божественной и человеческой сферами. Бог границ и перекрестков («переходного пространства» по Винникотту – Winnicott, 1951), Гермес также является «небесным» покровителем глубинной психологии. Итак, мы видим, что внутренний мир травмы населен креатурами Гермеса, являющегося, кроме всего прочего, еще и Трикстером. Его сообщения часто – ложь и обман (см.: Radin, 1976). Из всех вероятных вариантов Гермес, возможно, служит лучшим олицетворением того, что я назвал архетипической системой самосохранения психе, и во второй части книги мы познакомимся с множеством его обликов.

Травма и открытие Фрейдом психической реальности

В то время, когда стали появляться первые работы Фрейда в области психотерапии, в описаниях случаев, подобных случаю Ахилла Жане, было показано, что исцеление может быть достигнуто через гипнотически индуцированное «вторичное», измененное состояние сознания, контролируемое «даймоном». Однако механизм этих исцелений оставался непонятым. Обычно считалось, что причиной раздвоения Эго психиатрических пациентов было некое врожденное «поражение» мозга или некая патологическая психическая слабость пациента, поэтому тот факт, что вызывание (и изгнание) даймона оказывает на пациента целительное действие, оставался без объяснения.

Применив гипнотические техники Шарко к своим истерическим пациентам и получив от них подробные описания своих травматических историй, Фрейд сделал открытия, приведшие его к созданию первой психоаналитической теории травмы и, что са-

мое важное, к открытию психической реальности *per se**. Фрейд обнаружил, что за фасадом истерических симптомов его пациентов находится некий болезненный аффект, который удерживается в «удушенном» состоянии, и этот аффект связан с некоторым воспоминанием, которое остается изолированным от сознания. Эта «удушенная» связка аффект-воспоминание, согласно Фрейду, становится ядром «вторичной психической группы» (Freud, 1894: 49) или «предсознательным комплексом идей» (Freud, 1893: 69n). Однажды образовавшись при переживании «травматического момента», это ядро служит причиной уменьшения сопротивляемости психики при повторении травматических ситуаций, схожих по силе воздействия. Отсюда следует, что успех в терапии невозможен, если не будет вскрыто переживание исходного травматического момента *наряду с аффектом*, который с ним связан. Вывод, к которому приходит Фрейд, он подытоживает в ставшей знаменитой фразе: «Истерические пациенты страдают главным образом от воспоминаний» (Freud, 1893: 7).

Однако возникает вопрос «Воспоминания чего?» Что это такое – травматические моменты и ассоциированные с ними «удушенные аффекты»? В этой работе Фрейд дает ясный ответ, какой именно момент он считает травматическим. «Во всех случаях, которые я анализировал, – пишет он: корни болезненного аффекта лежат в сексуальной жизни субъекта» (Freud, 1894: 52). В 1896 году Фрейд сделал еще более сильное заявление:

Поэтому я заявляю, что в основании каждого случая истерии лежит событие (одно или несколько) преждевременного сексуального опыта... Я убежден, что по своей значимости для нейропатологии эта находка является столь же важной, что и открытие *caput Nili* (источника Нила).

(Freud, 1896: 203)

Подводя итог размышлениям на эту тему, Фрейд предположил, что результатом травмы является не повреждение мозга, а повреждение психики (расщепление Эго). Именно это приводит к образованию «вторичной психической группы», которая становится источником сопротивления исцелению.

* Как таковой.

Теория соблазнения

В своих ранних исследованиях Фрейд вскоре столкнулся с необходимостью поисков ответов на самые разные вопросы, что потребовало от него пересмотра положений теории и практических методов. Во-первых, многие травмированные пациенты отказывались от гипноза и другими разными способами сопротивлялись попыткам аналитика добиться доступа к их диссоциированному материалу. Во-вторых, Фрейд обнаружил, что отреагирование некоторых из его пациентов были связаны скорее с *фантазиями* о травматическом сексуальном абьюзе, чем с реальной ситуацией сексуального соблазнения. Фрейд жалуется в своем письме к Флиссу: «Вначале я определил этиологию [неврозов] слишком узко; фантазии здесь занимает гораздо большее место, чем я думал прежде» (Freud, 1959).

Это не было отказом от теории соблазнения, как Мэссон (Masson, 1986) утверждает в ряде своих работ (см.: Kugler, 1986). Скорее, эти слова отражали растущее сомнение Фрейда по поводу того, действительно ли причиной невроза может стать одно лишь объективное травматическое событие, без участия более глубоких слоев души, а в особенности это касается участия *бессознательных фантазий* и ассоциированных уровней бессознательной тревоги. Признав тот факт, что не сама по себе травматическая ситуация приводит к расщеплению психики, а пугающий *смысл*, который это событие приобретает для индивида, Фрейд занялся поисками психологического фактора, который формирует этот смысл. Он пришел к выводу, что этот смыслообразующий фактор представляет собой универсальную бессознательную фантазию – своего рода ядро или «*Kernkomplex*», лежащий в основании всех неврозов (см.: Kerr, 1993: 247ff).

Случай Маленького Ганса дает нам неоспоримые свидетельства этого. Фрейд обнаружил у своего юного пациента четко выраженные сексуальные чувства ревности к матери и гнева по отношению к своему отцу как к «сопернику» – темы, которые мы находим в сюжете мифа о царе Эдипе, который Фрейд объяснил чем-то вроде универсальной травмы. Принимая во внимание эту мифологическую историю, можно сказать, что ситуация,

* Kernkomplex – (нем.) ядерный комплекс, эдипов комплекс.

в которой отец бранит своего сына за игры с пенисом, не является травматичной для ребенка сама по себе; скорее, нападки отца *означают* угрозу кастрации, и этот смысл, в свою очередь, вызывает травматическую тревогу. Именно тревога, основанная на бессознательной фантазии, расщепляет психе. Здесь подчеркивается решающая роль психической реальности. Внешнее травматическое событие само по себе теперь не рассматривается как патогенный фактор, скорее, его внутренняя репрезентация, *значение*, усиленное аффектом, теперь выступает в роли источника психопатологии.

Теория комплексов Юнга и травма

Юнг был полностью согласен с Фрейдом, когда тот расширил дискуссию о травме, добавив в нее измерение смысла, представления о бессознательных фантазиях и бессознательной тревоге. Особый пункт, явившейся своего рода водоразделом, пролегшим между их теориями травмы, заключался в точном понимании того, *что именно* составляет смысл ситуации, *что именно* представляют собой бессознательные фантазии. Однако Юнг разделял и считал очень важной идею том, что травма – это не просто «перегрузка в цепи», но нечто, имеющее отношение к бессознательному *смыслу*. Даже в преддверии окончательного разрыва с Фрейдом в 1912 году Юнг в своих лекциях, которые он прочел в Фордэмском университете, говорил о своей согласии с взглядами Фрейда:

Очень много... людей пережили травму либо в детстве, либо во взрослом возрасте, однако у них нет невроза... [в то время как другие, очевидно, страдают от невротического расстройства.] Из этого, на первый взгляд обескураживающего наблюдения следует, что этиологическое значение сексуальной травмы падает до нуля, поскольку, как оказалось, совершенно не важно, была травма в действительности или нет. *Опыт показывает нам, что фантазии могут быть такими же травматичными по своим последствиям, как и реальное травматическое событие.*

(Jung, 1912a: par. 216–217)

У того, кто читает утверждение Юнга о том, что «*совершенно не важно*», была травма в действительности или нет», может создаться впечатление, что Юнг здесь преувеличивает (и это было в целом присуще ему). Разумеется, клиническая практика не подтверждает этого, да и Юнг на самом деле вовсе не настаивает на этом. В других своих работах, например, он весьма красноречиво излагает свое понимание важности реального события, произошедшего в прошлом пациента и содержания травматической ситуации для процесса психотерапии (см.: Jung, 1963: 117).

На этом этапе истории психоанализа Фрейд и Юнг – в противовес более популярной в то время теории «повреждения мозга» – настаивали на потенциально *травматогенном эффекте бессознательных фантазий*. Они наблюдали в работе со своими пациентами, как часто на смену воспоминаниям о реальном травматическом событии приходили конфабуляции, содержанием которых были бессознательные фантазии, что делало трудноразличимой грань между фактами и выдумкой и усугубляло травму. Оба были согласны с тем, что эти фантазии могли быть по своим последствиям такими же травмирующими, как внешнее травматическое событие, расширяя, таким образом, временные границы травмы далеко за пределы временных рамок внешнего события (поздняя фрейдовская концепция «вынужденного повторения»). Другими словами, они придерживались точки зрения, что само по себе травматическое событие не является (обычно) причиной тех глубоких изменений в психике, которые оно вызвало. Для того чтобы понять процессы, происходящие в травмированной психике, необходимо учитывать компонент фантазии. Но о какой фантазии идет речь? Именно в этом вопросе Фрейд и Юнг не пришли к согласию. Именно этот вопрос спустя восемьдесят лет после их трагического разрыва все еще является источником разногласий и путаницы.

Юнг еще до своей встречи с Фрейдом в 1907 году и независимо от него исследовал свою собственную версию фрейдовской «вторичной психической группы» идей, образующейся в результате «удушения аффектов». В своих исследованиях Юнг использовал метод словесного ассоциативного теста для поиска внутренних факторов, вызывающих нарушения в функционировании Эго. В этом тесте использовался принцип неограниченного по-

тока ассоциаций на предъявляемые слова-стимулы. Юнг обнаружил, что свободному потоку ассоциаций испытуемого обычно препятствуют различные аффекты – отсюда появился его термин «чувственно окрашенный комплекс». Когда Юнг впоследствии группировал связанные с аффектом слова-стимулы вместе, то они, казалось, выдавали некую общую тему, *но эта тема далеко не всегда была связана с сексуальностью*. В некоторых случаях эксперимент действительно фиксировал увеличение латентного времени реакции на слова-стимулы, отражающие различные аспекты эротической активности, что служило указанием на комплексы эротического содержания. Однако наряду с этим данный метод регистрировал и наличие других комплексов (например, комплекса неполноценности, комплекса власти, родительских комплексов) или комплексов, образованных вокруг какого-то поступка, вызывающего сильное чувство вины, как в случае с пациентом Жане, вступившим в сексуальную связь на стороне.

С точки зрения Юнга, следовательно, не одна только сексуальная травма запускает формирование вторичных эго-состояний, воплощенных в комплексах, но также все те уникальные события человеческой жизни, располагающиеся в диапазоне от трагедии до обычной неприятности. Юнг не меньше Фрейда был увлечен попытками найти «универсальный» центральный комплекс, стоящий за травматическими неврозами*. Однако собственное исследование «удушенных аффектов» в диссоциативных состояниях привело его к пониманию *множественности* травмы, к мысли о существовании множества разных индивидуальных историй и фантазий (комплексов) об этой травме. Не удивительно, что его теория либидо, появившаяся позднее, была плюралистичной и множественной и не была связана только с одним влечением, с эдиповым сюжетом, с его (универсальной) кастрационной травмой, принуждающей к отказу от инцестуоз-

* Идея Фрейда о «центральном комплексе невроза», или эдиповом комплексе, относится скорее к динамике так называемых «неврозов переноса» (фобии, истерии, невроза навязчивости), а не травматического невроза (см. лекции 22–24 в «Лекциях по введению в психоанализ»). Центральным динамическим фактором травматического невроза Фрейд считал пробой стимульного барьера (см.: «По ту сторону принципа удовольствия»).

ного сексуального желания. Глубоко погрузившись в изучение мифологии, Юнг пришел к убеждению, что человеческая сексуальность является только одним из возможных путей, на которых универсальные бессознательные фантазии могут стать проблематичными (травматическими) для развивающегося Эго.

Исходя из своего открытия, Юнг разработал плюралистическую модель, описывающую диссоциативную способность психе отщеплять множество различных комплексов, каждый из которых в своей сердцевине содержит определенный набор архетипических мотивов или образов. Эти архетипические образы сформированы более глубокими «стратами» бессознательного, придающими им «нуминозный» характер. Как носители нуминозности они участвуют в исконном глубинном переживании человеком сакрального, являясь источником и благоговения, и ужаса, то есть потенциально травмирующими. Согласно Юнгу, именно среди этих нуминозных амбивалентных архетипических образов и ассоциированных с ними комплексов необходимо было бы предпринять поиск универсальных, связанных с травмой фантазий в случаях неврозов. Другими словами, Эдип и сексуальность не были единственными «даймонами» для Юнга. Множество других «богов» могут причинить травму развивающемуся Эго, особенно та темная сторона даймонической реальности, с которой Юнг столкнулся в работе с пациенткой, случай которой описан ниже.

Леди, которая жила на Луне

Открытие Юнгом религиозного измерения бессознательных фантазий и их связи с травмой является интересным эпизодом в истории психоанализа. Особый интерес Юнга вызвали фантазии одной пациентки, перенесшей психическую травму, в которых разворачивался целостный сюжет тайной драмы. В этой истории она жила на Луне и старалась спасти детей от крылатого вампира, угрожавшего их стране. Юнг полностью излечил эту пациентку от ее психоза, что потребовало от него в отношениях переноса предоставить себя в качестве носителя архетипического образа дьявольского «даймона-любownika», который был центральным персонажем в ее фантазии, похожей на сказочную

историю. В проекциях этой фигуры Юнг распознал исходящую от психе «интенцию» искупления, для интерпретации которой не годилась фрейдовская редукция подобного материала к сексуальным желаниям или «дневным грезам».

Когда Юнг впервые увидел эту молодую женщину, ей было 17 лет, и она находилась в состоянии кататонии. Она родилась и жила в небольшом городке, где получила лишь самые азы образования и не имела совершенно никакого представления о мифах и мифологии. За два года до их встречи ее соблазнил старший брат, доктор, а потом изнасиловал одноклассник. Эти травматические события фрагментировали ее психику, и она погрузилась в полную изоляцию: она общалась только со злобным сторожевым псом, который принадлежал семейству, жившему по соседству. Брат в отчаянии привел ее к Юнгу и предоставил тому полную свободу действий (*carte blanche*) сделать все, что возможно в человеческих силах для того, чтобы помочь ей, невзирая на очевидный риск суицида. На первом приеме она была совершенно недоступна контакту, отказывалась от пищи, и слышала голоса. Юнг так описывает первое ее появление:

Ее руки были холодны и имели синий оттенок, ее лицо было покрыто синюшными пятнами, а зрачки были расширены и слабо реагировали на свет. Я поместил ее в соседнем ближайшем санатории, откуда ее приводили ко мне на ежедневную часовую консультацию. После нескольких недель постоянных усилий я, наконец, стал получать от нее ответы на вопросы, которые я постоянно задавал ей: она произносила шепотом несколько слов в конце каждой сессии. В тот момент, когда она начала говорить, ее зрачки сузились, а пятна на лице исчезли. Вскоре ее руки потеплели и приобрели нормальный оттенок. В конце концов она стала – вначале постоянно обрывая свою речь – рассказывать мне о содержании симптомов своего психоза. Она рассказала мне длинную мифологическую историю со сложным сюжетом. Она описала мне свою жизнь на Луне, где она играла роль женщины-спасительницы лунного народа. Как и другие мифологические мотивы, звучащие в ее рассказе, ей была неизвестна классическая ассоциация Луны и «лунатизма».

(Jung, 1958: 571)

Ниже приведено содержание фантазии, о которой она, в конце концов, рассказала Юнгу:

...Она жила на Луне. Луна, видимо, была населена людьми, однако на первых порах она встречала только мужчин. Однажды они взяли ее с собой и поместили в убежище под лунной поверхностью, где были спрятаны их жены и дети. Где-то там, в высоких лунных горах, жил вампир, который похищал и убивал детей и женщин, так что лунный народ находился под угрозой вымирания. Именно поэтому женщины этого народа не показывались на поверхность, проводя свою жизнь в подлунных убежищах.

Моя пациентка хотела помочь лунному народу и стала вынашивать план убийства вампира. И вот после долгих приготовлений она ждет вампира на площадке башни, которую специально возвели для этой цели. Проведя много ночей в ожидании, она, наконец, видит монстра, летящего к ней издалека, подобно огромной черной птице. Она берет длинный жертвенный нож, прячет его в складках своей мантии и замирает в ожидании вампира. Неожиданно вампир возникает прямо перед ней. У него несколько пар крыльев. Вся его фигура и лицо закрыты этими крыльями, так что она может видеть только их оперение. Она изумлена и охвачена любопытством: ей интересно, как же он выглядит на самом деле. Она приближается, положив руку на рукоять ножа. Неожиданно крылья раскрываются, и перед ней предстает мужчина неземной красоты. Он заключает ее в железные объятия своими крылатыми руками, так что она больше не может удерживать нож. Она настолько очарована внешностью вампира, что не в состоянии сражаться. Он поднимает ее с площадки на башне и улетает прочь вместе с ней.

(Jung, 1963: 129)

После того, как она рассказала Юнгу свою историю, она смогла разговаривать более свободно, без зажимов. Однако, выдав свой секрет, она вдруг поняла, что уже не сможет возвратиться на Луну, и ее симптомы вернулись с прежней силой, так что ее опять необходимо было поместить в больницу, и она оставалась

там до тех пор, пока не вышла из состояния кататонии. После двухмесячного перерыва она вернулась в санаторий и была в состоянии возобновить посещение терапевтических сессий. Постепенно, как пишет Юнг, она начала понимать, что жизнь на земле неизбежна. Она не может вернуться на Луну. «Она отчаянно боролась с этим выводом и его последствиями», снова и снова уступая своему даймону и попадая в больницу. «Почему я должна вернуться на землю?» – вопрошала она: «Этот мир не так прекрасен, как Луна, жизнь на Луне полна смысла...» (Jung, 1963: 12a).

В один прекрасный день она смирилась с уготованной ей судьбой остаться в этом мире, так сказать, навеки: она устроилась медсестрой в санатории. Вскоре обнаружилось, что она тайно носит с собой револьвер. Когда однажды молодой доктор стал с ней заигрывать, она выстрелила в него. Во время последней беседы с Юнгом она вручила ему заряженный револьвер и сказала, к его изумлению: «Я бы застрелила Вас, если бы Вы предали меня!». После того как история со стрельбой улеглась (молодой доктор остался жив), она вернулась в свой родной город, вышла замуж, родила детей и в течение последующих тридцати лет регулярно оповещала Юнга в письме о состоянии своего здоровья, которое оставалось превосходным все это время (см.: Jung, 1963: 130 и Jung, 1958: 571–573).

Юнг следующим образом интерпретирует фантазии Лунной Леди:

В результате инцеста, жертвой которого она стала в подростковом возрасте, она почувствовала себя опозоренной перед всем миром и никчемной, но в мире фантазии она наполнялась возвышенной значимостью своей персоны. Она была перенесена в сферу мифов, ибо инцест традиционно является прерогативой царственных особ и божеств. Последствием этого была полная отчужденность от внешнего мира, состояние психоза. Она превратилась, так сказать, в «потустороннее» существо и утратила контакт с людьми. Удалившись на огромную дистанцию, ринувшись в открытый космос, она повстречала там крылатого даймона. Как это обычно и бывает в таких случаях, она *проецировала эту фигуру на меня во время лечения*. Таким образом, не ведая того, я подвергался смертельной опасности, как, впрочем, каждый, кто попытался бы убедить ее вернуть-

ся к нормальной человеческой жизни. Рассказывая мне свою фантастическую историю, она в каком-то смысле отрекалась от дэймона и вступала в реальные отношения с земным человеческим существом. По этой причине она смогла вернуться к земной жизни и даже выйти замуж.

(см.: Jung, 1963: 130)

Интерпретация, данная Юнгом, нуждается в дополнении для того, чтобы мы могли поместить ее в контекст настоящего исследования. Да, пациентка Юнга в самом деле проецировала своего вампира-дэймона на Юнга, но не только одну лишь опасную, деструктивную сторону этой фигуры. Она также проецировала его «прекрасный», внушающий благоговение аспект, позитивную сторону дэймона, во власти которого было очаровать ее. Вряд ли она рассказала бы свою историю, предавая дэймона, если бы в ее переносе на Юнга не было любовных чувств, а также любопытства к внешнему объекту и к тому, что он предлагал как нечто реальное. Этот процесс, как мы знаем из описания случая, вызывал сильнейшее сопротивление со стороны дэймона. Только благодаря невероятному участию Юнга, в то время еще молодого психиатра, в ее ситуации система самосохранения ослабила контроль над внутренним миром пациентки.

В своей переписке с Фрейдом Юнг описывал свою работу с этой пациенткой в течение всего времени, что продолжалось лечение. Из его писем можно понять, насколько важным был этот случай для эволюции его взглядов. Например, в сентябре 1910 года Юнг пишет Фрейду:

Я работаю как лошадь и сейчас погружен в археологию Ирана. Я полагаю, моя догадка о том, что фантазии Миллер означают таинство искупления, может быть полностью подтверждена. Только вчера пациентка с так называемой *Dem. грæс.*^{*}, которую опять я уже почти что поставил на ноги, разразилась действительно грандиозными, до настоящего момента старательно оберегаемыми лунными фантазиями, литургические

* *Dementia грæсох* (лат.) – преждевременное слабоумие, один из ранних медицинских терминов, служащий для обозначения группы шизофренических расстройств.

образы которых сложились в картину таинства искупления. Необыкновенно красивый случай, но очень трудный, в основе которого лежит инцест с родным братом... Интересно... что ее знаний было совершенно не достаточно, чтобы придумать такое специально; эта фантазия берет начало в ее раннем детстве (примерно в 7-летнем возрасте). Сейчас ей 18½ лет, она еврейка. Как я уже сказал, я погряз в изумлении.

(McGuire, 1974: 356)

В марте того же года, Юнг сетует:

Уже больше года я испытываю невероятные трудности. Я анализирую случай Dem. праес., который уже принес довольно странные плоды; я пытаюсь найти этим результатам какое-то объяснение, параллельно изучая инцестуозные фантазии в их отношении к «творческим» фантазиям. Как только мои мысли, которые я все еще вынашиваю, созреют, я буду вынужден просить Вашего совета. Я все еще размышляю над этим.

(Там же: 407)

В июне 1911 года он пишет:

Все, над чем я сейчас работаю, вращается вокруг содержания и форм бессознательных фантазий. Я полагаю, что у меня уже есть некоторые действительно хорошие результаты.... Часто меня одолевает желание, чтобы Вы были здесь и я мог бы обсудить с Вами этот чрезвычайно трудный случай Dem. праес., в котором обнаружено то, что с полным правом можно назвать колоссальной системой фантазий, которую я извлек на дневной свет, что стоило мне невыразимых усилий и терпения. Вдобавок к этому – постоянная опасность суицида. Воистину адский случай, но чрезвычайно интересный и поучительный... Видимо, в случаях Dem. праес. во что бы то ни стало необходимо вывести на поверхность внутренний мир, являющийся продуктом интровертированного либидо... [эта] интроверсия приводит не только к оживлению инфантильных воспоминаний, как в случае истерии, но также к высвобождению исторически обусловленных уровней бессознательного, что дает тол-

чок к появлению опасных новообразований, которые выходят на свет только в экстраординарных ситуациях.

(Там же: 426–427)

Фрейд не понравились намеки на архетипический уровень бессознательного. Он поспешно отвечает Юнгу:

То, что Вы рассказали мне о системе бесс. фантазий в случае D. pr., представляется мне очень интересным. Эти образования знакомы мне из случаев истерии и неврозов навязчивости; *они представляют собой не что иное, как тщательно культивируемые дневные грезы*. Я признаю их значение, когда говорю, что симптомы происходят не напрямую от воспоминаний, но от фантазий, основанием которых являются воспоминания... В тех случаях, когда я сталкивался [с такой системой фантазий], ее продукция была не более важна, чем этиология, мотивы и выгоды, предлагаемые реальной жизнью.

(Там же: 429–430)

Здесь Фрейд подвергает атаке самую суть волнующей Юнга гипотезы о мифопоэтическом аспекте бессознательного – аспекте, который позже он назовет архетипическим, или «коллективным», уровнем. Юнг отвечает на выпад:

Мне представляется весьма странным предположение, что попытки узнать о латентных фантазиях пациентов не представляют большой терапевтической ценности. Бессознательные фантазии содержат в себе очень много значимого материала, как ничто другое они могут недоступное сделать доступным, поэтому у меня сохраняется все-таки слабая надежда при помощи этого метода проникнуть даже в «непостижимые» случаи. В эти дни мой интерес все в большей степени становится захвачен бесс. фантазиями, поэтому весьма вероятно, что я возлагаю слишком большие надежды на изыскания в этом направлении. Бесс. фантазии – это удивительный колдовской котелок: «Формация, трансформация, вечное возрождение Вечного Разума...»

(Там же: 430–431)

Травма и трансперсональный аспект в бессознательных фантазиях

Итак, Юнг полагал, что в фантазиях «искупления» Лунной Леди ему открылось более глубокое понимание того, как психе пытается исцелить себя после непереносимой травмы. Юнг задавался вопросом, может ли эта поистине мифическая история быть просто замаскированной «сексуальной дневной грезой», как думал Фрейд. Мог ли образ пернатого тела крылатого даймона быть, например, возможной подменой фигуры брата, обнаженное тело которого, вероятно впервые открылось пациентке во время акта насилия? Или эта фигура, обладающая «нуминозной» энергией, символизирует нечто большее? Не представляет ли она часть системы самосохранения пациентки, которая пришла для того, чтобы спасти ее – заколдовать, заключив в мир «лунатизма» для того, чтобы предотвратить повторную травматизацию, то есть не позволить возродиться ее доверию к людям. Здесь мы имеем дело с телеологической интуицией Юнга в отношении этого материала. По-видимому, психе использует «исторический уровень» бессознательного для того, чтобы придать форму или «отобразить» в противном случае невыносимое страдание – страдание, для которого нельзя найти иных форм выражения, кроме мифопоэтических.

Мудрость интуиции Юнга становится более очевидной, если мы слегка изменим угол зрения и рассмотрим взаимоотношения между религией и травмой. Грег Могенсон (Mogenson, 1989) в книге, которая называется «Бог есть Травма», развивает мысль, о том, что мы склонны воспринимать травматические события, смиряясь с выпавшим на нашу долю потрясением, так, как будто бы они ниспосланы нам свыше, потому что, по Винникотту, травма вызывает страдания такой непреодолимой силы, что они не могут быть пережиты в сфере всемогущества, то есть не могут быть символизированы (см.: Winnicott, 1960b: 37). Вот что пишет Могенсон:

Если мы не можем справиться с каким-то переживанием психологическими способами, то мы смиряемся, прибегая к религиозным формам поведения. И дело не в том, что Бог не-

познаваем и невообразим, скорее, это про то, что мы вернее достигаем «Бога», когда воображение отказывается нам служить... предстать перед лицом события, для которого у нас нет метафор, означает предстать перед скинией Господа.

(Mogenson, 1989: 7)

Тем не менее, говорит Могенсон, постепенная эволюция символических метафор, видимо, является единственным способом исцеления тяжелой психической травмы.

Сокрушительный удары событий, событий, которые невозможно инкорпорировать в свою жизнь, какой мы себе ее представляем, заставляют душу сворачиваться внутрь себя, совершать «инцест» с собой, возвращаясь к еретическому образу действия *первобытного начала*. Подобно абсцессному процессу, благодаря которому заноза выводится из ранки, воображение пережившего психическую травму человека разрабатывает и перерабатывает свои метафоры до тех пор, пока событие «застывшее как заноза», не приобретет доброкачественное значение. Травмированная душа – это теологизирующая душа.

(Там же: 156 и 159)

Юнг полагал, что в травматическом переживании пациентки ему раскрылось именно это «первобытное начало». Он почувствовал, что крылатый дaimон был «религиозной» фигурой, принадлежащей мифопоэтическому пласту бессознательного, более «глубокому», чем уровень иллюзий, предназначенных для обслуживания я и маскирующих сексуальное желание к родителям или в нашем случае к старшему брату. Это уровень бессознательного, где наши объектные отношения скрываются в тени того, что Юнг назвал мифическим или «имаго» уровнем (Jung, 1912a: par. 305). На этом уровне личностное имаго отца погружается в тень более архаичного, двуликого, подобного Янусу, «Бога-Отца» – ненавидящего и любящего одновременно. Поэтому крылатый дaimон и защищает хрупкое Эго пациентки, унося его прочь во внутренне убежище, и в то же время разрушает ее жизнь во внешнем мире. Воистину, он – и дьявол, и божество – «дaimон-любownik».

Фрейд и Юнг о дaimоническом сопротивлении психе исцелению

Подойдя к темным сторонам нуминозности открыто (и даже с признательностью), раскрыв значение внутренней фигуры вампира, представителя системы самосохранения пациентки, олицетворявшего диссоциативные защиты, действующие в отношении невыносимой психической боли и тревоги, Юнг в итоге добился успеха: эта женщина была освобождена от хватки вампира и вернулась в мир реальности. То, что для Фрейда было всего лишь «тщательно культивируемыми дневными грезами», чем-то несущественным по сравнению с выгодами реальности, для Юнга представляло удивительный мир бессознательной фантазии, за которой открывалась потрясающая перспектива религиозной иконографии и мифологии. Отдав должное мифопоэтической основе фантазий Лунной Леди, Юнг проявил подлинный интерес к внутреннему миру травмированной психе своей пациентки, и мы должны помнить, что это стало существенным элементом психотерапии, позволившей пациентке в конечном счете покинуть свое демоническое убежище, в котором обитал вампир.

Необходимо отметить, что в этом случае Юнг описывает свою работу с куда как более нарушенными пациентами, чем испытывавшие психическую травму истерики, за «удушенным аффектом» которых Фрейд (Freud, 1894: 49) обнаружил сексуальную травму и «тщательно культивируемые (эдиповы) дневные грезы» (см.: McGuire, 1974: 429). Юнг считал, что более тяжелая травма приводит к более сильной фрагментации Эго, актуализации примитивных защит и к «одержимости» личности демоническим имago, приходящим из коллективной психе. Такие рассуждения подводили слишком близко к оккультизму, что вызывало у Фрейда беспокойство. Для Фрейда это было регрессией от научного психоанализа ко взглядам Жана, Шарко и ранних последователей Мессмера, в то время как Юнг относился к ним как к повторному открытию огромной важности или, по его собственному определению, как к «реинкарнации древней мудрости в психоанализе» (см.: McGuire, 1974: 439).

Фрейд не понравилась версия «реинкарнация древней мудрости» Юнга, и к 1912 году напряжение, уже заметное в их цити-

рованной выше переписке, усилилось настолько, что это привело к окончательному разрыву между ними. Это был трагический разрыв в ткани развивающейся теории и практики, и я полагаю, что от последствий этого события психоанализ не оправился до сих пор. Далее Юнг пошел своей дорогой и разработал диссоциативную модель «плюралистичной» психе, которая во многом созвучна современным данным о пациентах, перенесших тяжелую психическую травму, особенно это относится к пациентам с диагнозами нарциссического, пограничного или шизоидного расстройства личности, а также к тем, чьи диссоциативные защиты приобретают крайние формы симптомов расстройства множественной личности. В этой модели учтены религиозные или нуминозные основания образов психе, которые, как мне кажется, являются наиболее значимыми для понимания тяжелых форм патологии характера и примитивных защит (операций, направленных на самосохранение), представляющих собой главную особенность этих расстройств.

Между тем Фрейд и сохранившие ему верность психоаналитики продолжали придерживаться редукционного подхода к религиозным образам в бессознательном материале, сводя их значение к фантазиям исполнения желаний, с оптимизмом сосредоточив свое внимание на тех умеренных формах психической травмы и психопатологии, которые могли быть объяснены на основании представлений о вытеснении как защитном механизме (в противоположность диссоциативным защитам). Только включив в рассмотрение так называемые доэдипальные нарушения, с появлением работ Кляйн, Фэйрберна, Винникотта и Гантрипа, посвященных архаичным формам бессознательных фантазий, традиционный фрейдистский психоанализ обратился к рассмотрению внутреннего мира травмы и его демонических представителей (см. главу 6). Однако к этому времени разрыв с Юнгом и заложенной им традицией был уже настолько велик, что диалог стал невозможным.

Фрейд и дaimонические защиты бессознательного

После разрыва с Юнгом «дaimонический» элемент психе все же находился в сфере внимания Фрейда. Было бы интересно проследить, насколько близки его открытия к нашей концепции сис-

темы самосохранения и архетипических защитных механизмов, регулируемых Самостью. Этот дaimонический элемент представлен у Фрейда в двух моментах: (1) в его сомнениях относительно его первоначального оптимизма по поводу аналитических интерпретаций *сопротивления*; (2) в его поздних теоретических разработках концепции «жесткого Супер-Эго». В заключительной части этой главы мы рассмотрим последовательно каждый из этих моментов.

Фрейд и «дaimоническое» сопротивление

Фрейд, к своему ужасу, обнаружил, что некоторые «примитивные сопротивления» его пациентов, как оказалось, не отступают после того, как он предпринимал попытку при помощи интерпретации сделать осознанными их предположительные либидозные импульсы. Фрейд обнаружил тождество между этими «дaimоническими» внутренними силами и архетипическим образом вампира и духами одержимости, о которых писал Юнг, хотя Фрейд никогда бы не признал этого. В умоглядных построениях Фрейда относительно этой области, лежащей «по ту сторону принципа удовольствия», были заложены предпосылки для психоаналитических теорий, обзор которых приведен в главе 6 (см.: Freud, 1920b).

Фрейд ввел понятие сопротивления в своей ранней работе, посвященной истерии, для обозначения феномена, с которым он столкнулся в терапии 24-летней пациентки фрейлейн Элизабет фон Р., а именно ее трудностей с припоминанием и ее неудач в установлении отношений сотрудничества с врачом. Фрейд понимал, что за сопротивлением стоит та же психическая сила, которая ответственна за начальное образование симптома, поэтому он рассматривал эти феномены как сопротивление Эго. Причина сопротивления и вытеснения одна, а именно отказ Эго позволить некоторым запретным (лежащим в основе бессознательных фантазий) либидозным импульсам достичь осознания. Аналитику не остается ничего другого, как только проявить терпение и «прорабатывать» сопротивление в ожидании позитивного результата. Это замечательно срабатывало в случае невротических пациентов. Однако впоследствии оптимизм Фрейда отно-

сительно анализа сопротивления начал угасать. За процессом проработки не следовало исцеления. Сопротивление оказалось чем-то более сложным, чем «антикатексис» эротических желаний со стороны Эго, то есть вытеснение. К 1926 году Фрейд стал интересоваться сопротивлениями, источник которых находился вне Эго, в Ид и Супер-Эго (Freud, 1926: 160). Эти сопротивления были более архаичными, в большей степени даймолическими и гораздо труднее поддавались терапии. Если пользоваться терминами, принятыми в данной книге, то можно сказать, что *они представляли собой архаичные защиты, регулируемые бессознательным «центром», «даймолическим» по своей сути.*

Первое из этих примитивных сопротивлений (исходящих из Ид) Фрейд назвал *вынужденным повторением*. Фрейд был потрясен тем фактом, что и при прохождении анализа, и в обычной жизни многие люди оказываются в тисках постоянных повторов паттернов саморазрушительного поведения – некой скрытой силы, кажется, преследующей их как злой рок. Фрейд объяснял вынужденное повторение ошибкой психе, которая принимает новую благополучную ситуацию за травматическое событие прошлого. Например, молодая женщина, в детстве пережившая травматический опыт отвержения любимым отцом, будет интерпретировать похожие ситуации в отношениях с другим мужчиной, которого она полюбит (так же и в переносных отношениях), как столь же опасные, поэтому она отвергает мужчину и опять переживает травму «отверженности» (см.: там же: 153).

Это созвучно с замечанием Леопольда Стейна (Stein, 1967), согласно которому Самость действует подобно иммунной системе организма и дает сбой аналогичным образом. Другими словами, в поздних, более благоприятных ситуациях система самосохранения автоматически повторяет те же самые диссоциативные защитные действия, которые она активировала в первичной травматической ситуации. Она не поддается обучению.

Демоническая природа вынужденного повторения произвела на Фрейда настолько сильное впечатление, что он связал это явление с влечением к смерти.

Я прихожу к заключению, что, помимо инстинкта, призванного сохранять живую материю и способствовать ее объединению в более сложные системы, должен существовать другой,

противоположно направленный инстинкт, стремящийся разрушить эти системы и свести их к первичному неорганическому состоянию. То есть наряду с Эросом существует и стремление к смерти.

(Freud, 1920a: 118–119)

Итак, «даймоническая» интенция вынужденного повторения состоит не в чем ином, как в уничтожении самой жизни – низведении ее к исходному неорганическому состоянию. Таков пессимистический вывод Фрейда.

Другой тип сопротивления, который Фрейд относил к Супер-Эго, он охарактеризовал следующим образом:

Есть определенный тип пациентов, которые во время анализа ведут себя очень необычно. Когда кто-то высказывает свои надежды или выражает удовлетворение в связи с прогрессом, достигнутым ими в лечении, они проявляют признаки неудовлетворенности и их состояние неизбежно становится хуже... вместо того, чтобы улучшать, лечение лишь усугубляет их состояние. Они демонстрируют негативную терапевтическую реакцию.

(Freud, 1923: 49)

Фрейд далее добавляет, и этот отрывок мог бы принадлежать перу современного аналитика, сторонника теории объектных отношений: *«Без сомнения, в этих людях есть нечто, настроенное против их выздоровления, близость которого ужасает как приближение опасности»* (там же).

Другими словами, бессознательный внутрипсихический «комплекс» этих людей функционирует как активный внутренний фактор, пытающийся предотвратить изменения и рост. Фрейд назвал этот демонический внутренний психический фактор «архаичным Супер-Эго», он был уверен, что он действует в людях, страдающих от глубокого чувства бессознательной вины (сегодня мы сказали бы – стыда), ощущения своей «негодности», которое вынуждает их слепо повторять паттерны саморазрушительного поведения, как будто бы наказывая себя за какое-то безвестное преступление. Фрейд был убежден в том, что эта устойчивая тенденция:

Она имеет то же происхождение, [что и совесть,] то есть соответствует части агрессии от той порции агрессивности, которая ушла вовнутрь и принята Сверх-Я... При первом появлении действия Сверх-Я для снабжения этой инстанции, безусловно, используется та часть агрессии против родителей, которой ребенок... не смог дать внешнего выхода*.

(Freud, 1933: 109)

Если бы Фрейд продолжил эту линию рассуждения до ее логического завершения, он пришел бы к созданию теории внутренних объектных отношений и (возможно) обратился бы к корням таких «преследующих» внутренних объектов, как «внутренний саботажник» Фэйрберна или «плохая грудь» Кляйн, составляющих основу динамики психической травмы. Однако Фрейд стоял на позициях метапсихологии влечений (как и Юнг), его догадка относительно того, что «даимоническое» качество примитивных сопротивлений происходит от невыраженной агрессии ребенка в момент травматической ситуации, послужила основой для более поздней теории «демонических» внутренних объектов психики. Что касается Юнга, то он не рассматривал роль агрессии в архаических защитах. Мы увидим далее в главе 6, как много фрейдовских идей было вобрано другими теориями, посвященными системе самосохранения, и как это повлияло на пересмотр юнгианского подхода к внутреннему миру травмы.

Жесткое Супер-Эго Фрейда

В первоначальной теории Фрейда диадическая структура, которую мы здесь описывали, состоящая из «невинной» части и другой, либо выступающей как садистический мучитель, либо проявляющей свой благожелательный аспект, сведена к взаимоотношениям Супер-Эго (включающего в себя эго-идеал) и Эго. Первая теория Фрейда, в которой Супер-Эго рассматривается как интроекция поощряющих и запрещающих родительских установок, не объясняла той крайней враждебности и даже са-

* Фрейд З. Введение в психоанализ / Пер. с нем. М. В. Вульфа, Н. А. Алмаева. М.: Фирма СТД, 2003. С. 544.

дизма Супер-Эго по отношению к Эго, которые он наблюдал у многих своих пациентов. Строгость родительской критики – подчас оскорбительная, даже унижающая брань некоторых родителей – на самом деле всегда находит отражение в установке Супер-Эго по отношению к Эго, однако часто садизм Супер-Эго далеко превосходит даже самые худшие образцы родительского негативизма.

В своей работе «Печаль и меланхолия» (1917) Фрейд ввел еще один элемент для объяснения феномена садизма Супер-Эго. Он предположил, что крайние формы самоуничужения, свойственные меланхоликам, являются производными от амбивалентного отношения к утерянному объекту любви. Один аспект этой амбивалентности, ставшей теперь частью внутреннего мира, связан с идентификацией Эго с утраченным объектом любви, а другой аспект представляет подлинную ненависть и упреки, направленные на отвергающий объект. Однако теперь эта ненависть бьет рикошетом по Эго, внося, таким образом, свой вклад в садизм Супер-Эго. Далее из этой теории следует, что худшим аспектом внутренней атаки на самого себя является дериват агрессии, изначально направленной вовне, бессознательно, подобно «бумерангу», обратившейся против Эго. Мазохизм Эго в отношениях с Супер-Эго предваряет садистическое отношение к отвергаемому объекту. Однако даже это объяснение не удовлетворяло Фрейда. Оно не объясняло многие случаи как крайнего проявления агрессии Супер-Эго, так и навязчивого повторения некоторыми пациентами паттернов саморазрушительного поведения: как будто бы они повиновались некоей деструктивной «даймонической» силе, находящейся внутри них.

Как мы поняли из рассуждений Фрейда по поводу сопротивления, он был настолько поражен саморазрушительным «вынужденным повторением» некоторых пациентов, а также их «негативной терапевтической реакцией», что в своей работе «По ту сторону принципа удовольствия» он предлагает идею «влечения к смерти» (Танатоса), силы, наравне с либидо или инстинктом жизни (Эросом) действующей в сфере бессознательного*. Вле-

* В работе «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд различает инстинкт смерти, которым обладают все живые существа и который выражает общее для всей живой материи стремление

чение к смерти проявляет себя в деструктивной агрессии, силе психе, старающейся разрушить или растворить все те интегрированные «целостности», которые стремится создать Эрос. Такова была дуалистическая теория влечений Фрейда, восходящая к системе древнегреческого философа Эмпедокла, суть которой состоит в том, что и вселенной и человеческой душой управляют два основных принципа, находящиеся в вечном противоборстве: любовь и вражда (см.: Freud, 1937: 244f).

В окончательной попытке объяснить садизм Супер-Эго по отношению к Эго Фрейд (1924) связал концепцию влечения к смерти со своей теорией Супер-Эго, выдвинув идею *первичного мазохизма* Эго, усиливающего садизм Супер-Эго (см.: Freud, 1924: 163–170). Этот «исходный», или первичный, мазохизм (*Ur-Masochismus*) обязан своим происхождением той части влечения к смерти, которая не может быть конвертирована Эросом во внешнюю агрессию или садизм и остается внутри организма, смешиваясь с эротическими энергиями (сексуальное удовольствие от боли). В результате, утверждает Фрейд, «садизм Супер-Эго и мазохизм Эго дополняют друг друга» (там же: 170), и это приводит к тому, что мазохистичное Эго и провоцирует Супер-Эго на садистическое наказание и в то же время получает от этого удовольствие (вынужденное повторение).

В этой формулировке Фрейд опускает позитивные аспекты Супер-Эго, за исключением одного: Супер-Эго несет в себе «модель» совершенства для Эго в виде «эго-идеала». Впоследствии психоаналитики подчеркивали позитивный, любящий аспект Супер-Эго, в особенности его проявление в эго-идеале. Нунберг (Nunberg, 1932) был одним из первых, кто указал на то, что способность Супер-Эго ограничивать жизнь влечений основана на любви ребенка к родительским объектам, интроецированных как эго-идеал, и их идеализации. Моделл (Modell, 1958) указывал на то, что звучащие «голоса» Супер-Эго могут быть не только

вернуться в равновесное состояние неживой материи, с одной стороны, и влечение к смерти как элемент бессознательной психической жизни человека – с другой. То же самое верно и в отношении инстинкта жизни и группы влечений, которую он обозначил как Эрос, направленных на поддержание жизни, воспроизводство, в целом – на соединение и усложнение системы.

обвиняющими, но и любящими и поддерживающими, а Шэфер (Schaefer, 1960), в свою очередь, привел примеры упоминания «любящего и любимого Супер-Эго» в структурной теории Фрейда, отстаивая свой взгляд на отвергаемую другими идею о успокаивающей и поддерживающей природе Супер-Эго.

В нижеследующем кратком резюме мы можем увидеть три аспекта теории Супер-Эго, которым мы можем найти параллели в концепции Юнга о первобытной амбивалентной Самости, которая первоначально принимает на себя проекцию родителей.

1. Супер-Эго формируется вокруг исходных родительских имago, позитивных и негативных одновременно. Именно с этими имago впоследствии связано влияние учителей и других фигур, наделенных властью, несущих эго-идеал или угрозу наказания для индивида (см.: Freud, 1924: 168). Помимо персональных имago, позитивный аспект Супер-Эго также простирается в область бессознательных фантазий, отражаясь в образах любящей и защищающей фигуры Бога, который несравненно более могущественен, чем реальный отец, негативный же аспект Супер-Эго совпадает с образом «темных сил Судьбы» (там же: 168). Таким образом, Супер-Эго, подобно архаичной амбивалентной Самости Юнга, использует первобытные, магические или «трансперсональные» энергии бессознательного – благие и злобные, либидинозные и агрессивные, Эрос и Танатос.
2. Супер-Эго (в норме) исполняет регуляторную (руководящую) функцию по отношению к Эго, оказывает ему поддержку, постоянно напоминая ему об идеальных образах, к которым оно должно стремиться, а также амортизируя те импульсы, которым не суждено быть удовлетворенным, оберегая, таким образом, ребенка от ненужных лишений и фрустрации. Эта регуляторная или «защитная» функция зависит от оптимального баланса между силами Эроса, которые сообща действуют в целях объединения элементов психе, и силами Танатоса, несущими угрозу фрагментации, диссоциации или растворения для того, что интегрирует Эрос. Этот оптимальный баланс, в свою очередь, зависит от многих факторов, но особенно от интеграции ребенком любви и ненависти в отношении его первичных объектов,

то есть от персонализации архаичных инстинктивных элементов примитивной психе. И наконец, утрата Эго поддерживающего отношения со стороны Супер-Эго может переживаться Эго как отвержение и отчуждение (сходное с тем, что на языке юнгианской психологии мы описали бы как утрату оси Эго–Самость). Регуляторные или защитные фрейдовские аспекты Супер-Эго соответствуют «защитам Самости» Стейна и Фордхэма (см. главу 5).

3. Проекция позитивных аспектов Супер-Эго (эго-идеала) на аналитика оказывает стабилизирующее влияние на психе пациента и выступает основанием позитивного переноса, делая возможной постепенную модификацию более архаичных, негативных аспектов Супер-Эго, поскольку они также проецируются на аналитика и впоследствии подвергаются проработке в анализе при условии преобладания позитивного переноса. Это соответствует представлениям Юнга о том, как архаичная идеализированная Самость, спроецированная в процессе психотерапии, приводит к карикатурной идеализации доктора и, в конечном счете, к интернализации этого имago в качестве сокровенного «центра» во внутреннем мире пациента (см.: Jung, 1934a: par. 206–220).

Глава 4

ВКЛАД ЮНГА В ТЕОРИЮ СИСТЕМЫ САМОСОХРАНЕНИЯ

В большинстве случаев у пациента, который обращается к нам за психиатрической помощью, есть сокровенная история, которую, как правило, он никому никогда не рассказывал. Я считаю, что терапия, по сути, начинается только после внимательного изучения всей личной истории пациента. Она скрывает тайну пациента – подводный камень, который стал причиной его крушения.

(Jung, 1963: 117)

В этой главе мы дополним наши знания о поздних объяснениях Юнга «присутствия дaimонических сил», которые населяют систему самосохранения индивидов, страдающих от последствий сокрушающей жизненные основы травмы. В следующей главе мы рассмотрим идеи других исследователей в русле аналитической психологии. Мы начнем наше изложение с описания личной встречи Юнга с дaimоническими силами, с его бессознательных ритуальных «попыток» сохранить то, что мы назвали неуничтожимым личностным духом перед лицом раннего травматического события и его «темного Бога». Нет ничего удивительного в том, что эти переживания сделали Юнга более восприимчивым к «подводным камням и историям», о которые «разбивались» жизни его пациентов.

Травма Юнга и Атмавикти

В автобиографии «Воспоминания, сновидения, размышления», созданной Юнгом в возрасте 83 лет (Jung, 1963), он описывает свое детство, которое прошло в добропорядочной религиозной швейцарской семье, в которой мать и отец вели обособленную жизнь, а чувства никогда не обсуждались. Он был очень впечатлительным, серьезным мальчиком с развитым воображением. В детстве его начали мучить ужасные кошмары, содержание которых повергало его в стыд, и он чувствовал себя «невыносимо одиноким». Все попытки обсудить эти внутренние переживания с отцом, догматичным протестантским священником, или с постоянно расстроенной депрессивной матерью, только ухудшали его самочувствие, так что он перестал говорить о своих чувствах и замкнулся в себе. Когда он достиг латентного возраста, он стал осознавать, что в нем живут две личности. Одна из этих личностей, писал Юнг, мальчик:

...он ходил в школу и был менее смысленный, внимательный, трудолюбивый, благонравный и чистоплотный, чем большинство мальчиков. Другой был взрослым человеком – даже старым – скептически настроенным, недоверчивым, удалившимся от мира людей, но близким к природе, земле, солнцу, луне, сменам погоды, ко всякому живому созданию, но, прежде всего, близким к ночи, к сновидениям, к «Богу» (неважно, что под этим понималось), который непосредственно действовал в нем. Как только я оставался один, я мог погрузиться в это состояние. В такие моменты я знал, что я чего-то стою.... Поэтому я искал мира и одиночества этого «Другого», второй личности.

(Там же: 45)

Однажды, когда Юнг учился в начальных классах школы, он принял участие в конкурсе сочинений на тему, глубоко взволновавшую его. Учитель, который высказывал свои замечания о работах учеников в порядке их достоинства, отметил его работу самой последней. Юнг был уничтожен. Взяв в руки сочинение Юнга, учитель сказал: «Здесь есть одна работа, которая по праву заслуживала бы первого места, если бы, к сожалению, не была

плагиатом. Откуда ты списал это, Карл? Поведай нам правду!». Юнг вскочил на ноги, потрясенный и охваченный яростью, он пытался доказать свою невиновность, однако его усилия были тщетными. Учитель с презрением отвернулся от него, а одноклассники бросали на него многозначительные взгляды, в которых читалось: «Ага, вот оно значит как». «Я почувствовал в этот момент, – писал Юнг – что заклею позором, и не было способа избавиться от этой печати» (там же: 65).

Боль, причиненная этим событием, терзала его, он был, буквально, одержим ею, но ему было не с кем поделиться своими переживаниями. Это продолжалось в течение ряда дней.

И потом во мне произошло нечто, что я прежде уже переживал несколько раз: внезапно внутри наступила тишина, как будто бы захлопнулась звуконепроницаемая дверь, отделившая меня от шумной комнаты. Будто состояние спокойного невозмутимого любопытства (и отрешенности) снизошло на меня, и я спросил себя: «Да что такое, на самом деле, здесь происходит? Ладно, ты возмущен. Конечно, учитель – идиот, который совершенно не понял, кто ты такой – вообще-то ты разобрался во всем не на много лучше его. Каждый будет возмущен, когда чего-то не понимает.

(Там же: 65–66)

Далее Юнг упоминает о моментах, подобных этому:

Это было так, будто дыхание огромного мира звезд и бесконечных пространств касалось меня, будто незримый дух входил в комнату – дух давно умершего человека и все же неизменно пребывающего там, где нет времени, дожидаясь своего часа в далеком будущем. Обычно такого рода развязки окружает ореол нуминозности.

(Там же: 66)

В этот период внутренний разлад Юнга и его тотальное недоверие к миру вовлекло его в ритуальное разыгрывание фантазии, значение которого он тогда не понимал.

В то время у меня был желтый лакированный пенал, какие обычно были тогда у учеников начальных классов, с маленьким замочком и обычная линейка. На конце этой линейки я выре-

зал небольшую фигурку человека длиной примерно в два дюйма, на этой фигуре был сюртук, цилиндр и сияющие черные ботинки. Я раскрасил его черными чернилами, отпилил от линейки и спрятал его в своем пенале, где приготовил для него кровать. Я даже сделал для него пальто из лоскута шерстяной ткани. В этот пенал я также положил гладкий продолговатый камень черного цвета из Рейна, который я раскрасил акварельными красками, так что он казался разделенным на верхнюю и нижнюю части, я долго таскал его в кармане своих брюк. Это был его камень. Все это хранилось в страшной тайне. Тайком я отнес пенал наверх, на чердак, куда мне запрещали лазить, и спрятал его, испытывая величайшее удовлетворение, под одной из балок крыши. Я чувствовал себя в безопасности, и мучительное чувство разлада с собой оставило меня. Во всех трудных ситуациях, когда я делал что-то не так или был обижен, или когда раздражительность отца и немощь моей матери угнетали меня, я вспоминал своего маленького человечка, укутанного и заботливо уложенного в постель, и его гладкий, красиво раскрашенный камень... Обладание этой тайной оказало мощное влияние на формирование моего характера, я считаю это самым значительным фактором моего детства.

(Там же: 21–22)

Во всех этих трогательных детских переживаниях Юнга мы видим зерна его будущих произведений. Сначала происходит травматическая диссоциация психе: невыносимая боль, с которой не могло справиться уязвимое Эго маленького ребенка, привела к защитному отщеплению и инкапсуляции части я, которую мы могли бы назвать личностным духом Юнга, обретшим безопасность в «ином» мире бессознательного. Затем происходит удивительное самоисцеление, когда коллективная бессознательная душа «заботится» о Юнге, предложив ему символический ритуал. Этот ритуал исполнил функцию объединения распадающейся на составные части психе маленького мальчика, через сокрытие образа его духа, спрятанного в безопасности в пенале, вместе с круглым камнем, который, как и душа мальчика, был разделен на две части – светлую и темную. Этот камень, как Юнг осознал позже, был символом Самости, *coniunctio oppositorum*. Исполни-

ние ритуала, в котором был найден творческий способ спасения духа Юнга через его помещение в изолированное и безопасное место, не прекратилось после того, как была вырезана человеческая фигурка. Много времени спустя, в 1920 году, когда Юнгу было 45 лет, будучи в Англии, он вырезал две очень похожие фигуры. Позже одну из них он воспроизвел в камне и поставил в своем саду в Кюснахте. «Только когда я был занят этой работой, – говорил Юнг, – бессознательное сообщило мне имя. Оно назвало фигуру Атмавикти – „дыхание жизни“». Дыхание жизни, конечно же, означает «дух».

Из этого примера мы видим, как творческое бессознательное со своим замечательным символическим ритуальным процессом приходит на помощь травмированной детской психе Юнга. Этот, по-видимому, наделенный своим разумом внутренний мир Юнг описывает как «нуминозный», имея в виду ощущение сверхъестественности, которое он порождает, и несомненную мудрость его символических откровений – то, что позднее Юнг назвал «трансцендентной функцией». В этих своих детских переживаниях спасения и самоисцеления, Юнг приобрел опыт реальности психе и увидел смысл своего страдания: смысл, искупивший его боль и позволивший посмотреть на нее *sub specie æternus* – с точки зрения вечности. Это помогло вынести страдание, что было бы недостижимо, не покидая узких границ Эго.

Был и другой аспект нуминозного мира Юнга, который мы до сих пор обходили молчанием. Этот аспект мы находим в его ужасающих кошмарах, особенно в одном из них, сновидении, – как писал Юнг, – преследовавшем его всю жизнь. Это был сон о подземном фаллическом божестве, питающемся человеческой плотью, подземной противоположности Господа Иисуса, сидящего на троне на небесах. В этом сновидении Юнг, гуляя по лужайке, видит в земле отверстие, похожее на могилу. «Испытывая колебания и страх», он спускается в эту нору по нескольким каменным ступеням.

В самом низу был вход с круглой аркой, закрытый зеленым занавесом... Охваченный желанием узнать, что за ней скрывается, я отбросил его в сторону. Я увидел перед собой в сумраке прямоугольной [каменной] камеры, в центре, красный ковер, простирающийся к основанию платформы. На этой платфор-

ме стоял удивительный роскошный золотой трон... Нечто стояло на нем, что сначала я принял за ствол дерева двенадцати или пятнадцати футов высотой и около полутора или двух футов толщиной. Этот предмет был огромным и достигал почти до потолка. Однако было нечто любопытное в его строении: он был из кожи и обнаженной плоти. Вверху он заканчивался чем-то вроде круглой головы без лица и без волос. На самой маковке головы был немигающий глаз, неподвижно уставившийся вверх... Этот предмет оставался без движения, и все же меня не оставляло чувство, что в любой момент он, подобно червю, может сползти с трона и двинуться по направлению ко мне. Я был парализован страхом. В этот момент я услышал снаружи, откуда-то сверху, голос моей матери. Она кричала мне: «Да только посмотрите на него. Это людоед!». Это еще больше усилило мой ужас. Я проснулся в поту и перепуганный до смерти. Довольно долго после этого сна я боялся засыпать по ночам, мне было страшно, что мне еще раз приснится что-нибудь в этом роде.

(Jung, 1963: 11–12)

Это сновидение приснилось Юнгу, когда ему было 3 года. По его словам, это была его «инициация, посвящение в область тьмы», его первый опыт встречи с темной стороной нуминозного, «иным лицом Бога», с темной стороной образа Бога. Образ фаллоса, представляющий его нарождающееся осознание своей собственной сексуальности, ее могущественная «инаковость», несла в себе, по выражению Юнга, «хтонический дух». Размышляя об этом много времени спустя, он писал:

Общераспространенной ошибкой является мнение, что я будто бы не признаю значения сексуальности. Напротив, сексуальность занимает важное место в моей психологии как существенное, хотя и не единственное выражение психической целостности. Однако главной своей задачей я считал исследование духовного и нуминозного аспектов сексуальности, находящихся над, поверх ее роли в жизни отдельной личности и как биологической функции... Величайшая ценность сексуальности состоит в том, что она является выражением хтонического духа. Этот дух является «иным лицом Бога», темной

стороной образа Бога. Вопрос о хтоническом духе стал занимать меня с тех пор, как я начал свои изыскания в области алхимии.

(Там же: 168)

Приближаясь к концу своей жизни, Юнг был особенно увлечен темой амбивалентности, присущей божеству и Самости, другими словами, сущностной реальности зла. Основным трактатом Юнга, посвященным этому вопросу, является «Ответ Иову» (1952), где он приводит описание садистической тиранической стороны Яхве Ветхого Завета и ее медленной трансформации через страдания Иова в любящего Бога Нового Завета, воплотившегося в Христе. Итак, сначала Яхве предстает как Защитник и как Преследователь в одном лице, постепенно эволюционируя к своему позитивному аспекту. Несмотря на этот «прогресс», Юнг всегда сетовал на то, что христианство отдало все темные проявления жизни в ведение дьявола и исключило его из Троицы, которая, таким образом, предстает как своего рода незавершенная мандала или образ Самости. Он предпочитал темное, приземленное мышление алхимии, которая учила искать Самость (жемчужину или философский камень) *in stecore* – в дерьме. Юнг всегда предпочитал Христу в качестве Божественного посредника Меркурия Двойственного, доброго и злого, спасителя и разрушителя одновременно, демонического Трикстера и посланца богов, спасающего жизни.

Зрелые размышления Юнга о травме

Теперь мы обратимся к поздним размышлениям Юнга о системе самосохранения и ранней травме. Нижеприведенный текст является компиляцией различных элементов теории Юнга, относящихся к этой теме.

Роль аффекта в образовании комплекса

В начале своей карьеры Юнг сделал вполне определенное заявление о своем понимании психе: «Центральным базисным элементом нашей личности является аффективность. Мысли и поведе-

ние являются, так сказать, только симптомами аффективности» (Jung, C. W., 3, par. 78). Из этого утверждения следует, что отправной точкой психологии Юнга является, прежде всего, аффект, несмотря на тот факт, что поздние юнгианские авторы в своих работах много внимания уделяют «духовным» и ментальным функциям – особенно поискам «смысла» – отклоняясь, таким образом, в сторону от аффективных оснований подхода Юнга. Юнг считал, что аффект является *центральным организующим принципом психической жизни*, так как он связывает воедино разнородные ментальные элементы (ощущения, идеи, воспоминания, суждения), наделяя каждый из этих элементов общей для всех «чувственной окраской». В том случае, если жизненное событие сопровождается сильным аффектом, как, например, при инфантильной психической травме, все ассоциированные с этим событием ментальные элементы и элементы восприятия этого переживания будут аккумулярованы вокруг аффекта, образуя, таким образом, *чувственно окрашенный комплекс* (см.: Jung, 1907, par. 82). Чувственно окрашенные комплексы являются базовыми единицами психе и в силу того, что человеческие аффекты обладают качеством универсальности, эти комплексы склонны в наиболее регрессивных проявлениях принимать определенные «архаические», «типические» – отсюда «архетипические» – формы. По терминологии известных современных юнгианских теоретиков, у комплексов различают личностную «оболочку» и архетипическое «ядро» (Whitmont, 1969: 65). Архетипическое ядро придает комплексу его типичный, универсальный характер, например, комплекс «неполноценности/власти», «родительский комплекс», различные сексуальные комплексы (Эдипа, Электры) и т. д.

Я намеренно начал этот параграф с того, что отметил то центральное значение, которое придавал Юнг аффекту, поскольку тяжелая психическая травма всегда оставляет после себя «нарушения аффективности, проходящие через всю жизнь» (Krystal, 1988: 142). Для того чтобы понять психическую травму и ее «внутренние объекты», мы должны рассмотреть то, какое влияние травма оказывает на развитие аффективной сферы и толерантность к аффекту. Несмотря на то, что Юнг не разработал законченной теории аффекта в своих поздних работах, которые в большей степени касались архетипических образов, придающих

аффекту *смысл*, его теория аффектов и их связи с внутренними объектами вполне очерчена, в особенности в его ранних работах.

По существу, Юнг начал с рассмотрения «архетипических аффектов», с того, что Генри Кристел (Krystal, 1988) назвал «предшественниками аффекта», обычными для периода младенчества и регрессионных состояний взрослых. Эти «вулканические», недифференцированные «протоаффекты», проявляющие свойство биполярности, отражаются в своих психосоматических дериватах удовлетворения (любовь) или дискомфорта и боли (ненависть). Эти аффекты достигают уровня сознания в образах, имеющих архаические и типичные (архетипические) формы, которые обладают качеством «трансперсонального», то есть являются религиозными, грандиозными, гротескными или как-то иначе усиленными мифологическими мотивами. Эти образы складываются в первичные нарративные темы, которые продуцирует бессознательная фантазия, также мифологическая. Другими словами, аффекты находят свое отражение в «образах» первичного нарратива. Постепенно эти недифференцированные аффекты созревают и становятся все более дифференцированными в отношениях с человеком, который осуществляет уход за ребенком и помогает «метаболизировать» аффекты посредством идентификации, наименования и интерпретации детского переживания через контейнирование хаотического возбуждения ребенка (благодаря действию механизма проекции), нейтрализуя токсические состояния и помогая отыскать пластические и вербальные «формы» для воплощения бессознательных фантазий ребенка – все это в рамках теплых поддерживающих отношений. Данный диалектический процесс приводит к дифференциации специальных эмоций, которые постепенно при помощи речи превращаются в *чувства*, которые, в свою очередь, открывают возможность для индивида сообщать другим людям о состояниях своего я, в том числе и о тех аффектах, что свойственны первичным религиозным переживаниям человечества (экстаз, благоговение, мистическая идентификация, благодарность). Юнг считал религиозный опыт определяющим аспектом человечности.

Одной из причин, по которой его аффективный подход был недооценен, явилась путаница в употреблении им слова «чувства». В своих поздних работах он отводил «чувствам» роль оцен-

ки и использовал это слово для обозначения одной из основных ориентирующих функций сознания наряду с ощущениями, интуицией и мышлением. Однако когда он писал о «чувственно окрашенных комплексах», слово «чувства» употреблялось им по отношению к эмоциям и аффектам. К несчастью, популярность, которую обрела впоследствии типология Юнга, с ее «чувственными типами», «мыслительными типами» и т.д., до некоторой степени затмила аффективное основание его психологии.

Замечания Юнга по поводу одержимости комплексом

Роль комплекса в том, что мы называли системой самосохранения и в функционировании ее внутренних объектов защитника/преследователя, становится ясной, когда мы принимаем во внимание то, что, согласно Юнгу, комплексы обладают универсальной тенденцией *выражать себя в образах* живых существ (личностей), динамически взаимодействуя с Эго в сновидениях и в другом фантазийном материале. Естественные символообразующие функции психе (в том случае, если их развитие проходило нормально в условиях «достаточно хороших» родительских отношений) автоматически *персонифицируют аффект* в форме узнаваемых образов. Каждый комплекс представляет собой неразрывное единство динамического энергетического фактора, являющегося производным от базовой сферы влечений и соматического (аффект), и формообразующего, организующего, структурирующего фактора, делающего комплекс доступным сознанию в виде ментальной репрезентации (образ). Таким образом, каждый комплекс является «аффектом-образом» (см.: Perry, 1976: 28) или, как однажды назвал его Юнг, «образ персонифицированного аффекта» (Jung, 1926: par. 628). Комплексы служат источником «персонажей» наших снов, «голосов», звучащих в наших головах, образов видений, появляющихся в стрессовых ситуациях, «вторичных личностей» при неврозах, даймонов, привидений и духов, которые населяют и освящают так называемую примитивную душу.

Комплексы оказывают более или менее тревожащее влияние на Эго в зависимости от степени их «автономности», в свою очередь, зависящей от силы *аффекта* комплекса (см.: Jung, 1913:

1352), а также от того, является ли аффект *переносимым* или нет. Если комплекс берет свое начало в тяжелой или ранней психической травме, то аффектом, лежащим в его основе, будет *тревога*. Такая тревога оказывает диссоциативный эффект на Эго, потому что она нарушает гомеостатический баланс телесных ощущений, которые определяют связность Эго (см.: Jung, 1907: 82–83). В самых крайних случаях Эго может быть полностью замещено или «ассимилировано» вторичным комплексом, что приводит к состояниям «одержимости» этим комплексом, в которых от Эго остается только «аффективное Эго», фрагмент первоначального Эго (см.: Jung, 1934b: 204). Юнг обозначил следующие позиции на континууме патогенности комплексов:

Некоторые комплексы образуются за счет переживания боли или страдания в личной истории индивида, переживаний эмоциональной природы, которые оставляют после себя долго не заживающие раны в психике. Негативные переживания такого рода часто разрушают ценные качества индивида. Все это приводит к образованию бессознательных комплексов личностной природы. Множество автономных комплексов возникают таким образом. Однако есть и другие, приходящие совсем из другого источника... из коллективного бессознательного. В самом их основании лежит иррациональное содержание, о котором индивид никогда прежде не догадывался... Насколько я могу судить, эти переживания имеют место... когда с индивидом случается нечто настолько разрушающее его, что ломается вся прежняя система его жизненных установок.

(Jung, 1928b: par. 594)

Далее Юнг рассматривает разницу в проявлениях этих двух видов комплексов и то, как эти комплексы переживаются первобытным человеком:

[Если комплекс из сферы личностного бессознательного диссоциирован,] то индивид переживает чувство утраты... (Первобытный человек справедливо сказал бы, что он потерял душу, так как некоторая часть психе действительно исчезает.) И наоборот, когда комплекс [такого типа] становится опять осознанным, например при помощи психотерапии, индивид

испытывает прилив силы и энергии. Так часто происходит при исцелении невроза. Однако возможна иная динамика, когда с Эго соединяется комплекс из коллективного бессознательного... что переживается как нечто странное, сверхъестественное... восхитительное... [но вместе с тем и опасное]. Присоединение содержания из коллективного бессознательно к Эго всегда приводит к состоянию отчужденности или помешательства. Вторжение этих чуждых содержаний является характерным признаком, который часто свидетельствует о начале психического расстройства. Пациент захвачен причудливыми и грандиозными мыслями, ему кажется, что весь мир изменился, лица людей ужасны и искажены и т. д. [Первобытные люди переживают комплексы этого уровня как *состояние одержимости духом*.]

Таким образом, мы должны теоретически допустить наличие тех бессознательных комплексов, которые в норме принадлежат Эго (потеря этих комплексов является патологичной), а также тех комплексов, которые в норме не должны быть соединены с ним (их диссоциация от Эго ведет к выздоровлению). В понимании первобытных людей эти два уровня патологии, соответственно, имеют своей причиной утрату души и одержимость духом.

(Там же: par. 587–591)

Согласно гипотезе, которую мы проверяем на страницах этой книги, «дух одержимости» «коллективными» комплексами Юнга в точности соответствует «даймонической» фигуре, исполняющей роль защитника/преследователя, «представителя» системы самосохранения, с которой мы так часто встречались в предыдущем клиническом материале. «Даймон» приходит из архаических слоев психе, и именно по этой причине Эго воспринимает эту фигуру как сверхъестественную, вселяющую ужас и уступает ее силе.

Архетипы как аффекты-образы коллективного уровня психе структурируют наиболее архаичные и первобытные (примитивные) эмоциональные переживания в образах и темах, типичных для мифологии и религий всех народов мира. Если бы мы смогли вообразить себе неистовство вулканического извержения аф-

фекта в психе травмированного отвержением или чрезмерной стимуляцией младенца, то нам хотя бы отчасти стало понятно, почему формы персонификации этого аффекта сами по себе являются архаичными, то есть, принимая образы демонов или ангелов – титанических, богоподобных «великих существ», угрожающих разрушить незрелое Эго. Усиленные тяжелой психической травмой, эти внутренние фигуры продолжают травмировать внутренний мир.

Положение ухудшается тем, что комплексы из личностного бессознательного склонны «мифологизировать» себя посредством процесса, который Юнг назвал «самоамплификацией» комплекса. Он отмечал, что изменения в новом комплексе протекают иначе в том случае, когда он, став автономным, сместился в область бессознательного по сравнению с тем, когда он сохраняет связь с сознательной частью Эго, так как диссоциация бессознательного комплекса препятствует корректирующему влиянию внешней реальности. В этом случае он остается изолированным от влияний внешнего мира и приобретает черты навязчивого автоматизма, вбирая в себя все больше и больше «сверхъестественного» или «нуминозного» содержания (см.: Jung, 1947: 383).

Наконец, такие комплексы – предположительно пропорционально их удаленности от сознания – присваивают себе путем амплификации архаические и мифологические черты, и, следовательно, нуминозность, как это со всей ясностью демонстрирует нам шизофренический процесс. Нуминозность, однако, всецело находится за пределами сознательной волевой регуляции, ибо она переносит субъекта в состояние экстаза, которое является состоянием безвольной капитуляции.

Эти особенности бессознательного состояния разительно отличаются от того, как комплексы ведут себя в сфере сознательного. Здесь они могут быть подвергнуты коррекции: они утрачивают черты автоматизма и могут быть существенно преобразованы. С них сходит оболочка мифологического налета и, вступая в процесс адаптации, продолжающийся в сознании, они персонализируют и освобождают себя от иррациональных содержаний, создавая почву для ведения диалектического диалога.

(Там же: par. 383–384)

Для того чтобы понять, каким образом комплексы и связанные с ними архетипы овладевают индивидом и формируют структуру системы самосохранения, мы должны рассмотреть два других элемента концепции Юнга. Первый касается его анализа психопатологической динамики превращения «вышестоящего» ума (который аналогичен фрейдовскому Супер-Эго) во внутреннего агрессора, атакующего «подчиненное» ему *чувствующее я*. Второй элемент – это подчеркивание Юнгом важности двойственной природы всех архетипов, особенно – центрального архетипа Самости.

Юнг и атакующий «ум»

Согласно Юнгу, все архетипы представляют собой биполярные динамические структуры, сочетающие в себе противоположности. Один полюс архетипа представляет *влечения* и связанные с ними *аффекты*, укорененные в теле индивида. Другой полюс представлен формообразующим *духовным* компонентом, присутствующим в ментальных образах. *Психе* находится между этими двумя противоположностями и представляет собой «третий» фактор, который объединяет влечение/аффект и дух в *бессознательных фантазиях*, порождающих *смысл* (см.: там же: pag. 407). По словам Юнга, «образ представляет смысл влечения» (там же: pag. 398). В случае здорового функционирования, полюса архетипа опосредованы процессом символизации, который обогащает гибкое Эго и питает его энергией.

Однако одним из последствий тяжелой психической травмы, является *расщепление структуры архетипа*. Мы могли бы сказать, что в этом случае один полюс (ментальный) атакует другой (аффективный), разрушая, таким образом, психологическую структуру и оставляя без подпитки уже достаточно хрупкое Эго. *Травма, с одной стороны, вызывает вулканический аффект, а с другой, вырывает его из образной матрицы*. Непереработанное травматическое переживание младенца не опосредуется участием родительских фигур, не получает образного представления, а следовательно, лишено смысла. Способность фантазирования уничтожена. Переживание девальвирует в соматические ощущения или пустые умственные построения и идеи. Джойс

Макдугалл, придерживаясь подхода объектных отношений, описывает пациентов с тяжелыми психосоматическими расстройствами, для которых «смысл остается на досимволическом уровне, за пределами словесного выражения»:

По-видимому, мыслительный процесс психосоматических пациентов часто лишает речь ее эмоционального содержания, [в то время как] тело, кажется, ведет себя неким «бредовым» образом, функционируя настолько избыточно, что с точки зрения физиологии его активность представляется лишенной смысла. Невольно испытываешь искушение сказать, что тело сошло с ума.

(McDougall, 1989: 18)

Похоже, но, придерживаясь юнгианского подхода, Мара Сидоли описала пациентов, которые соматизировались в критические моменты психоанализа, когда инсайт или изменения были уже осязаемо близки. Сидоли предположила, что эти пациенты *не могут позволить инфантильным аффектам обрести символическую ментальную репрезентацию*, потому что «мать не придавала какого-либо смысла некоторым младенческим переживаниям ребенка» (Sidoli, 1993: 175).

Согласно моим наблюдениям, такие пациенты нормально продуцируют архетипические образы, но их образы лишены связи с аффектом (как это бывает в случае алекситимии). Эти пациенты являются как бы отстраненными наблюдателями своих собственных образов. Они защищают самих себя от ужаса, паники и отчаяния, когда личное переживание вызывает архетипический образ. Они склонны рассматривать эти образы как своего рода произведение искусства.

(Там же: 175)

Макдугалл и Сидоли описывают пациентов, диссоциативные защиты которых разрушили их способность к интеграции переживания. По-видимому, это обусловлено атакой одного «полюса» архетипа на другой, то есть атакой «духа» на аффект/влечение или ментального на сферу телесного я. По нашей терминологии, «архаичная защита», видимо, нарушает интегративное функ-

ционирование архетипа, разрывая связи между аффектом и образом, лишая переживание смысла. Если приближается инсайт или становится вероятной интеграция, над Эго нависает угроза возможного повторного переживания невыносимого аффекта, тогда в ответ начинает действовать защитное расщепление.

И во многих ранних случаях, и в своей поздней концепции архетипа «негативного анимуса», Юнг описывает, как интеллект пациента, обладающий дифференцированными функциями логоса, становится источником атак на незащитное чувствующее с позиции превосходства, которое всегда оказывается «неполноценным» по отношению к идеалу разума. Со свойственной ему пронизательностью клинициста Юнг приводит следующее описание подобной «одержимости» атакующим Супер-Эго, или «вышим разумом», у пациента, молодого мужчины.

На первый взгляд, пациент произвел на нас впечатление полностью нормального, он справлялся со своими должностными обязанностями, занимая значимый доходный пост, так что мы не могли ничего заподозрить. Наше общение с ним было вполне адекватным, и в какой-то момент мы позволили себе употребить слово «масон». Неожиданно веселое выражение его лица на глазах изменилось, на нас устремился пронзительный взгляд, полный крайнего недоверия и нечеловеческого фанатизма. Он стал похож на затравленного зверя, опасного, окруженного невидимыми врагами: иное Эго вынырнуло на поверхность.

Что же произошло? Очевидно, в некоторый момент, идея преследуемой жертвы взяла верх над Эго, стала автономной и сформировала второй субъект, который временами полностью замещал здоровое Эго.

(Jung, 1928c: par. 499–500)

Юнг был твердо убежден в том, что такого рода инкапсулированная параноидная система имеет психогенную, а не биологическую или физическую причину, то есть ее истоки находятся в более ранней психотравмирующей ситуации (или ситуациях). Более того, эти ситуации оказались психотравмирующими из-за того, что определенные поддерживающие бессознательные фантазии пациента, возникшие в силу его повышенной эмоцио-

нальной чувствительности, были уничтожены атакой его рано оформившегося интеллекта. Критический травматический момент для молодого пациента Юнга произошел, когда «духовная форма, в которой нуждались его эмоции для того, чтобы жить, была разрушена. Она не разрушилась сама по себе, ее разрушил пациент» (там же: par. 501).

Это произошло следующим образом. Будучи чувствительным юношей, при этом, уже обладая развитым мощным интеллектом, он страстно влюбился в свою невестку, и это, естественно, вызвало неудовольствие ее мужа, его старшего брата. Мальчишеские чувства, сотканые главным образом из несбыточных фантазий, требовали материнского участия, как и все незрелые психические импульсы. Эти чувства на самом деле нуждались в материнской поддержке, в длительном инкубационном периоде для того, чтобы укрепнуть и выдержать неизбежное столкновение с реальностью. В этих чувствах не было ничего предосудительного, но простому, прямолинейному уму они показались подозрительными. Грубое истолкование, которое старший брат дал его юношеским переживаниям, произвело разрушительный эффект, *так как пациент внутренне согласился с тем, что его брат прав.* Его мечта была уничтожена, однако это одно не было бы таким пагубным, *если бы вместе с мечтой не были убиты и его чувства. Ибо тогда его интеллект присвоил себе роль старшего брата и с неумолимостью инквизитора стал уничтожать любой намек на чувства, устремляя его к идеалу хладнокровной бессердечности.* Менее страстная натура со временем смирилась бы с этим, однако эмоциональная, чувствительная натура пациента, ищущего близкого человеческого участия была сломлена. Со временем ему представилось, что он достиг своего идеала. Но в ту пору ему стало казаться, что официанты и прислуга проявляют к нему странное любопытство, понимающее ухмыляясь друг другу, – и вот однажды он сделал потрясающее открытие: они считают его гомосексуалистом. С этого момента параноидная идея стала автономной. Можно легко увидеть глубинную связь между безжалостностью интеллекта, хладнокровно уничтожившей все чувства и непоколебимой параноидной убежденностью этого пациента.

(Там же: par. 501–502)

Этот клинический случай является выдающимся примером того, что Корриган и Гордон (Corrigan & Gordon, 1995) обозначили как атакующий «ментальный объект» (см. главу 6), с которым связана система фантазий. Юнг приводит описание более ранней травматической ситуации, после которой ум пациента приступил к формированию системы фантазий. Призрачная «любовь» молодого человека (несбыточная фантазия) и его бессознательная идентификация со старшим братом заставили его испытать травматическое чувство унижения. Его «мечта» потерпела крах, и в вакууме, образовавшемся после распавшейся иллюзии, пациент спасает любящую идентификацию со своим братом, разделив с ним чувство ненависти, обращенное на себя (идентификация с агрессором). Эта ситуация породила не меньше фантазий, чем несбыточная любовь, однако место, которое прежде занимала любовь, теперь принадлежало ненависти и с ней пришла другая «история». Ненависть к самому себе потребовала от него внутреннего расщепления. Нет сомнений, что его аффективное переживание унижения и разочарования было невыносимо для него. Тем не менее его «ум» вмешался и «отыскал смысл» за пределами этого невыносимого переживания, хотя и низменный смысл. В итоге эта фантазия позволила ему сохранить в качестве объекта любви своего жестокого брата, тогда как сам пациент усвоил себе образ объекта ненависти. «Ум» пациента, идентифицировавшийся с совершенством и идеальным образом брата, третировал хрупкое чувственное я как «плохое», недостойное любви, «маменькина сына», неспособного любить настоящую женщину в реальном мире. В рамках этой защитной структуры любовь и ненависть не могли быть испытаны по отношению к одному объекту, то есть амбивалентность оказалась невозможной. По крайней мере в его тайном чувствующем я старший брат был «хорошим», а сам он должен был оставаться «плохим». Для пациента стало одинаково невыносимо и неприемлемо как испытывать ненависть к идеализированному брату, так и допустить переживание сочувствия к своей собственной (отвратительной) слабости.

В итоге это расщепление, произошедшее в репрезентации его я, получило внешнее «подтверждение» в реакциях официантов, которые начали принимать его за гомосексуалиста. Теперь его тайная мерзость была подтверждена «реальностью». Персе-

куторная фантазия получила «подтверждение». Это пример того, как комплексы постепенно разрастаются, втягивая в свою орбиту все больше и больше элементов «реальности», подобно черной дыре в космическом пространстве, перемалывая фрагменты переживания в «системе» разрушительных смыслов.

Травма и «смысл» в клиническом примере Юнга

Клинический случай Юнга является превосходным примером того, что травма не сводится к одному лишь прорыву стимульного барьера, но имеет непосредственное отношение к «смыслу» или к психической реальности. *Неврозы возникают не как реакция на травму per se, а в ответ на фантазии, посредством которых она обретает присвоенный ей смысл.* Также и защитные механизмы сами по себе обладают значением в свете неизбежной задачи сохранения человеческого духа, на выполнение которой они направлены. Сплетая унижительную негативную фантазию о его собственной мерзости, ум пациента, так сказать, «старался» сохранить его контакт с реальностью, стоящей того, чтобы в ней жить и любить, пусть даже его Эго само при этом оказалось недостойным любви. Что касается психе, то, по-видимому, для нее негативный смысл предпочтительнее, чем отсутствие смысла; негативные фантазии лучше, чем отсутствие всяких фантазий. Его непреклонный перфекционизм (несмотря на свойственные для него атаки против самого себя) стал панцирем, который удерживал пациента от окончательного распада в условиях отсутствия тех «переходных» процессов, которые могли бы сохранить истинное я. Кроме того, если я-репрезентация «плохая», то ее можно улучшить, и для этого необходима работа.

К сожалению, однако, способность выдерживать невыносимый аффект только подрывается этими архаичными защитами. Предназначенная для того, чтобы защитить личностный дух от аннигиляции при столкновении с неумолимой реальностью, система самосохранения создает фантазии, которые «придают смысл» страданиям, но одновременно с этим они разрывают единство ума и тела, духа и влечения, мысли и чувства. «Ум» становится тираничным перфекционистом, преследующим более слабое чувственное я, скрывая его как позорного тайного партнера, до тех пор,

пока не будут утрачены все контакты между Эго и этим преследуемым я, и не прозвучит ужасное пусковое слово («масон»). Теперь место Эго во внутреннем мире занимает отвратительное хилое существо, которое становится единственным представителем я, а весь мир теперь оказывается тираничным, преследующим и перфекционистским. Эго становится «одержимо» отщепленным «преследуемым я». Здесь мы наблюдаем окончательный итог действия системы самосохранения – постепенная амплификация комплекса приводит в итоге к тяжелым формам психопатологии.

Двойственная Самость Юнга: свет и тьма

В большинстве своих ранних работ Юнг говорит о Самости как об упорядочивающем принципе, который объединяет разные архетипические содержания и уравнивает противоположности психе в течение аналитического процесса, направляя его течение к достижению «целей» индивидуации или «самореализации». Юнг пришел к этой гипотезе через эмпирические наблюдения. В его собственных сновидениях и в сновидениях анализандов присутствовал мотив встречи с источником неоспоримой мудрости, находящимся в бессознательном, который, казалось, предлагал сновидцу совершенно иной образ его подлинной жизни, который отличался от восприятия Эго. Создавалось впечатление, что этот «центр» в бессознательном компенсирует односторонность установок Эго, как будто бы в его «намерения» входила коррекция несбалансированной установки пациента и создание представления о «предназначении», которое не ограничено Эго, но охватывает всю личность пациента в целом. Более того, этот «центр» мудрости в бессознательном «являет себя» в сновидениях через нуминозные образы, несущие в себе священную «инаковость», нерушимость, разрешение конфликта, целостность и неописуемую красоту.

Исходя из этого, Юнг пришел к выводу, что подобно тому, как Эго является центром сознания*, Самость является субъектом всей психе, охватывающей сознание и бессознательное.

* Согласно структурной теории Фрейда, Я (Эго) не сводится к сознанию, в нем присутствуют сектора, которые в терминах первой топике принадлежат областям предсознательного и бессознательного.

Теоретически Самость представляет собой не более чем психологическое понятие, конструкт, служащий для обозначения неведомой сущности, которую мы не в состоянии постичь как таковую, так как, по определению, это превосходит возможности нашего разума. Самость вполне можно было бы также назвать «богом внутри нас». Основания всей нашей психической жизни, видимо, прочно укоренены в ней, и, кажется, на ней сходятся все наши высшие и конечные устремления.

(Jung, 1934a: par. 399)

Исходя из этих определений, многие последователи Юнга были склонны подчеркивать преопределенное «раскрытие» Самости в процессе индивидуации, а также побуждающее действие, которое Самость оказывает на порой сопротивляющееся Эго, с тем, чтобы Эго следовало принадлежащему ей предначертанному «плану» целостности индивида. Эти авторы признают, что такое «побуждение» может вызывать у Эго несогласие и даже ужасать его, однако подразумевается, что Самость лучше знает, что принесет пользу Эго (см.: Whitmont, 1969). Иногда Самость представлена голосом оракула, звучащего изнутри, подводящего «хозяина» к моральному конфликту с общественными ценностями – неизбежному этапу на пути к осознанию уникальной истины о самом себе (см.: Neumann, 1969). Другие, следуя идее Юнга, заключающейся в том, что Самость является «прообразом Эго», делают акцент на диалектическом взаимодействии между Эго и Самостью, на связующей «оси», медленно появляющейся между ними. Здесь в качестве аналогии для индивидуальной динамики можно привести отношения между воплощенным Христом и его надличным Отцом (см.: Edinger, 1972). Во всех этих подходах Самость представлена как высшая сила, жаждущая единства жизни, объединения противоположностей через трансцендентальное, схождения во время извечного Единого.

Однако как мы можем согласовать эти концепции с образами убийцы с топором, стрелка с дробовиком, зомбирующего доктора из наших предыдущих клинических примеров? Кажется, что все эти фигуры мало похожи на «трансперсональных проводников», ведущих по пути индивидуации. И все же на этих стра-

ницах мы делаем предположение, что все эти жуткие деструктивные образы тоже являются образами архаичной Самости и ее защитной функции.

Ответ на этот вопрос довольно очевиден. Описание я, благополучно проходящего процесс индивидуации, мы находим в изложении тех клинических случаев, в которых пациенты обладали относительно хорошо сформированным Эго, более того, довольно часто Эго бывает слишком хорошо развито, то есть односторонне гипертрофированно. В ходе анализа компенсаторные диалектические процессы между сознанием и бессознательным этих пациентов разворачиваются именно так, как описано у Юнга и его последователей. Дело обстоит иначе, если Эго был нанесен урон в результате переживания тяжелой психической травмы, в результате этого оно становится уязвимым, его позиции шатки, оно переполнено тревогой и находится в постоянной борьбе за выживание. Такие пациенты живут в постоянном страхе ожидания повторения исходной травматической ситуации. Сверхбдительное тестирование окружения заменяет им игру, они все время ожидают полного краха всей своей жизни, и это на самом деле часто случается. В таких случаях по причинам, не всегда вполне ясным, в психе господствуют ужасающие и деструктивные образы Самости. Мы могли бы обозначить эту Самость как *Самость, обеспечивающую выживание*, для того, чтобы отличать ее от *Самости индивидуации* в случае психического здоровья. Видимо, *Самость, обеспечивающая выживание*, – это *ипостась Самости, энергии которой, предназначенные для процесса индивидуации, тем или иным образом оказались задействованы для исполнения задачи выживания индивида на ранних этапах развития*. Мы уже видели из предыдущих клинических примеров, как эта Самость выживания атакует диссоциируемое Эго, отщепляет аффект от образа, подвергает переживание фрагментации. Мы предположили, что эти атаки сами по себе представляют «попытки» Самости (часто в ошибочном направлении) защитить личностный дух индивида от повторного переживания невыносимого аффекта исходной травмы, угроза которой, как теперь кажется, маячит за каждым углом. По крайней мере, так мы могли бы объяснить наличие в психе импульса, который очевидно направлен на дезинтеграцию,

что часто можно встретить в описаниях случаев, которые Юнг (1928b: par. 591–597) обозначил как комплекс «одержимости духом».

Яхве и темная сторона Самости

Юнг показал, что с точки зрения развития примитивная первичная Самость является суммой чрезвычайно мощных энергий (любовь и ненависть, творчество и разрушение). Мы видим отражение этой примитивной Самости в образах древнееврейского Яхве, самых ранних образах, сохранившихся в традиции западной монотеистической культуры. Юнг указывал на то, что в Яхве мы «видим» не только примитивную биполярную Самость, но и *процесс ее трансформации* (гуманизации) в отношениях с ее «иной» стороной, представленную в сюжетах отношения Яхве с народом Израиля. На первых порах Яхве ведет себя как тиран. Он проявляет свирепость по отношению к людям, рукой гнева преследует их, убивая их первенцев, насылая потопа и болезни им в наказание, даже без повода, садистски пытается их и все время требует кровавых жертвоприношений, которые смягчили бы его гнев. И все же этот ужасный смертоносный Бог мог быть и любящим, хотя и проявления его любви несли черты примитивности. После того как его гнев стихает, он заключает с людьми завет, обещая им никогда более не уничтожать их. Он предоставляет свое водительство и защиту во время Исхода своего избранного народа из страны рабства. Согласно Юнгу (Jung, 1952), все эти коллизии (по-видимому) проистекают из «желания» Самости воплотиться в человеке! Похоже, что Яхве не может «получить доступ» к любящему аспекту своего существа, пока не увидит последствий своей деструктивности. Вот здесь-то и оказывается востребованным Иов (и все человечество), чтобы своими страданиями, связанными с противоречивой натурой Яхве, помочь его воплощению. Если бы мы воспользовались кляйнианской метафорой, мы сказали бы, что всемогущее Это, идентифицирующее себя с Богом, не может вступить в жизнь, реализоваться, пока его любовь и ненависть не будут пережиты по отношению к одному и тому же человеку. Эдуард Эдингер в его комментариях на книгу Юнга говорит о том же, не прибегая к метафорам теории объектных отношений по поводу развития:

Яхве одновременно и добр и гневлив, справедлив и несправедлив, он совмещает эти противоположности без противоречия, потому что нет сознания, в котором противоречия могли бы быть отражены. Иов, встретив Яхве, становится этим сознанием, постигает противоречия и ставит, таким образом, перед Яхве вопросы, требующие решения.

(Edinger, 1992: 12)

Суть высказывания Эдингера состоит в том, что, столкнувшись с жестокостью Яхве, Иов не выдвигает встречного обвинения (желание возмездия – «око за око»), но он, пережив крушение всей своей жизни и унижение, также не падает духом. Он не отказывается от своей человечности, *страдая перед лицом Бога, так как Бог сам не может страдать*. Он высказывает свой гнев, но и покорность перед лицом мощи Яхве, и он никогда не упускает из виду потенциальную доброту Яхве. Здесь мы можем найти подсказку, которая поможет нам понять, как следует работать с архетипическими защитами Самости в психотерапии. В своей работе «Ответ Иову», Юнг писал:

Возможно, самым главным в притче об Иове является то, что он, столкнувшись с трудностью [принятия того, что Яхве может быть несправедлив], нисколько не усомнился в единстве Бога. Он ясно видел, что Бог не в ладах с самим собой – и этот внутренний разлад Яхве настолько силен, что он, Иов, довольно уверенно нашел в Боге своего помощника и «адвоката», который встал бы на его защиту перед лицом самого Бога. Он ясно видит злое в Яхве, но он также ясно видит и его доброту... Он [Яхве] преследователь и защитник в одном лице, и один его аспект так же реален, как и другой. В Яхве нет расщепления, но в нем есть противоречия – он есть тотальность внутренних противоположностей – и это представляет собой необходимые условия для его невероятного динамизма.

(Jung, 1952: par. 567)

Согласно Юнгу, первобытная Самость, или образ Бога коллективной психе, испытала трансформацию в ходе исторического процесса через аналогичные стадии проходит и трансформация

Самости при *развитии* каждого индивида (филогенез повторяется в онтогенезе). Как мы видели, это движение осуществляется по направлению к гуманизации и воплощению в сфере телесности. Юнг пошел дальше в своих рассуждениях и предположил, что страдание Иова перед лицом противоречивого Бога привело к воплощению Бога в Христе, то есть к появлению «Богочеловека». Мы могли бы сказать, что этот мифологический сюжет отражает этап развития, в котором трансперсональные энергии «смирились» (Бог, по общепринятому мнению, «смирился на коленях Девы») и в своих умеренных проявлениях стали доступны Эго. С этого момента проблема добра и зла больше не локализована «внутри Бога», «Бога, который так возлюбил этот мир, что отдал своего единственного возлюбленного сына», – Бог Нового Завета стал исключительно любящим и благоволящим, как и Его Сын. Проблема зла теперь стала прерогативой темного двойника Христа, Антихриста или дьявола.

Юнгу никогда не нравился путь, которым пошло развитие христианства. Он считал, что человеку слишком легко далось освобождение от борьбы и страданий. Он предпочитал, чтобы его Бог оставался двойственным.

Все противоположности от Бога, следовательно, человек должен смириться с этим бременем. Поступая таким образом, он обнаруживает, что Бог со своей «противоречивостью» вселился в него, воплотил себя в нем. Он становится вместилищем божественного конфликта (Job, par. 659). Кто-то должен справиться с бременем Бога. И это становится самой главной задачей для мыслящего человека.

(Jung, 1973: 65)

Глава 5

РАБОТЫ СОВРЕМЕННЫХ ЮНГИАНСКИХ АНАЛИТИКОВ

Цель терапии состоит не в избавлении от страданий,
а в восстановлении взаимоотношений с реальностью.

(Anonimus)

В этой главе мы рассмотрим работы тех юнгианских теоретиков, которые предприняли попытку объяснения нашего благодетельного/злобного дэймона в терминах аналитической психологии. Авторы, на работах которых мы остановимся, представляют собой лишь некоторую выборку из многочисленной когорты всех тех, кто обращался к проблеме ранней травмы и ее психологических защит. Я отобрал работы тех авторов, которые так или иначе расширяют представление о нашей основной концепции диадической системы самосохранения и принадлежащей ей амбивалентной фигуре Самости, взявшей на себя функции контроля за взаимодействием между Эго и внешним миром.

Эрих Нойманн и страдающее Эго травмы

Один из наиболее одаренных последователей Юнга, Эрих Нойманн обозначает нормальные отношения в диаде мать/младенец как «двойственное единство», а первый год жизни ребенка как «постутробная эмбриональная стадия», на которой мать осуществляет психологические контейнирование ребенка, который находится в состоянии тотального мистического слияния с ней и все еще не существует как отдельная личность (см.: Neumann,

1976). На этой фазе локализация Самости, которую Юнг определил как высший центр и полноту личности, распространяется на две области: тело ребенка и [психика] матери. Постепенно, по мере усиления контакта с реальностью часть Самости, которая находится в матери, «мигрирует» в ребенка, отчасти завершая состояние мистического слияния. При этом устанавливается ось «Эго–Самость» как внутренний фактор поляризации детской психе, обеспечивающий нормальное развитие Эго. Нойманн подчеркивает, что благополучные первичные отношения и формирование надежной оси «Эго–Самость», являются основой всех переживаний религиозного или любого другого вида экстаза, в котором нуминозному позволено растворить границы Эго, и Эго, отказавшись от своей доминирующей роли, временно возвращается в Самость.

В том случае, если травма нарушает первичные отношения, нуминозное инсталлируется в негативном образе Ужасной Матери, и Эго, подверженное этому негативному влиянию, испытывающее дистресс, несет на себе отпечаток страдания или обреченности. Центральной чертой нарушенных отношений в период младенчества, является первичное чувство вины. Ребенок в этих условиях чувствует себя ненормальным, больным, «прокаженным» и «проклятым» (там же: 86). В паре с «плохим, мерзким» ребенком выступает маскулинный дух даймона (патриархальный уроборос), представляющий жестокое Супер-Эго, теперь ошибочно принимаемое за Самость, постоянно атакующее «плохого» ребенка, который никогда не соответствует его требованиям.

В построениях Нойманна центральное место занимает представление о «мифической апперцепции» – уровень функционирования, который главным образом присущ детской психике. Таким образом, травматический разрыв первичных отношений обретает для ребенка целостное мифическое измерение, постичь которое, опираясь на денотативное значение слов, невозможно. Как пишет Нойманн, фигура Великой Матери в контексте первичных отношений,

...представляется богиней судьбы, которая, руководствуясь своими чувствами расположения или неприязни, решает вопро-

сы жизни и смерти, позитивного или негативного развития. Более того, ее отношение является высшим судом, так что ее отступничество тождественно несказанному чувству вины со стороны ребенка.

(Там же: 86–87)

«Отступничество» матери ведет к изъятию в развитии оси «Эго – Самость» и, соответственно, к образованию «негативной фигуры Самости», то есть образа Ужасной Матери (там же: 49).

Нойманн не приписывал защитных функций негативной фигуре Самости, скорее он считал защиты прерогативой функционирования Эго. Другими словами, в его теории отсутствует понятие «примитивные защиты», есть только «примитивный негативный образ», берущий свое начало в нарушенных первичных отношениях с реальной матерью и позже уступающий место фантазиям-имаго Хорошей Матери или Плохой Матери.

Лондонская школа и архетипические защиты

Леопольд Стейн

Стейн был первым, кто предложил идею архетипических защит (Stein, 1967); он использовал аналогию с иммунной системой организма для раскрытия положения о том, что Самость, как «конфедерация архетипов», осуществляет защитные операции на более базовом уровне [чем Эго] (там же: 103). Стейн предложил захватывающе интересную идею, согласно которой крайний негативизм и самодеструкция, свойственные индивидам, использующим примитивные защитные механизмы, могут быть поняты как атака первичной Самости на те части Эго, которые она ошибочно принимает за нарушителей границ, захватчиков. Он подчеркивал, что адекватность и эффективность реакции иммунной системы зависит от способности этой системы точно определять инородные элементы, нападать на них и уничтожать. В отношении психе Стейн предположил, что защиты Самости действуют так, будто некоторые части личности ошибочно принимаются

за чужеродные элементы и подвергаются атаке, что приводит к саморазрушению, к расстройству психе по аналогии с заболеванием, вызванным дисфункцией иммунной системы (СПИД). Стейн, однако, не ответил на вопрос, почему психосоматическая Самость прекращает нападать на свои собственные части, он заметил только, что адекватное функционирование «иммунной системы» Самости зависит от «соответствия» архетипических ожиданий ребенка условиям окружающей среды. Когда имеет место психотравмирующая ситуация, «соответствие» нарушается, Самость ребенка становится «иммунно некомпетентной».

Майкл Фордхэм

В своем классическом труде «Защиты Самости» Майкл Фордхэм (Fordham, 1974) исследует значение аналогии иммунной системы Стейна для клинической практики. Фордхэм пришел к предположению о существовании защитных механизмов, появляющихся до того, как формируется Эго, в своих ранних публикациях, посвященных раннему детскому аутизму, который Фордхэм рассматривал как «защитную меру» против катастрофического воздействия невыносимых вредоносных стимулов (таких, например, как материнское желание смерти своему ребенку). Результатом действия этих защит был тотальный уход в аутистическую инкапсуляцию уже в первые дни жизни, то есть до того как началась консолидация Эго младенца. Этот клинический факт, видимо, означает, что цель архетипических защит Самости состоит в том, чтобы оградить травмированного ребенка от опасных воздействий, оборвав все его связи с внешней реальностью.

Фордхэм, например, отмечает, что если ребенок подвержен влиянию вредоносных стимулов патогенной природы,

...то избыточная реакция системы защит может приобрести характер устойчивости; действие механизма проективной идентификации приводит к тому, что [наряду с не-я объектами] могут быть подвергнуты атаке и я-объекты, так что происходит закрепление некой реакции, чем-то похожей на аутоиммунную. Именно так мы можем объяснить то, что активность защит сохраняется уже после того, как пагубное воздействие

прекратилось. [Когда это происходит] ...внутренний мир перестает или почти перестает развиваться; процессы интеграции я утрачивают гибкость и становятся косными... итогом процессов развития, разворачивающихся под давлением потребностей созревания, является не де-интеграция*, а дезинтеграция, преобладание же защитных систем способствует аккумуляции насилия и враждебности, отщепленных от всех либидинозных и эротических коммуникаций с объектом, которые могут иметь место.

(Fordham, 1976: 91)

Комбинация идей Стерна и Фордхэма всегда казалась мне чрезвычайно важной и многообещающей для понимания нашей демонической фигуры и ее роли архетипического защитника личностного духа в психотравмирующей ситуации. Например, если мы допустим, что инсталляция защит Самости произошла слишком рано, то мы можем предположить, что действие этих защит может состоять в атаке на все элементы переживания и восприятия, которые имеют отношение к «выходу» ребенка в мир объектов, травмировавших его. В результате потребность ребенка в объектах как таковая становилась бы целью внутреннего преследования, поэтому любая попытка пересечения границы между я и другими подвергалась бы атаке. Это также означало бы атаку внутри психе, направленную на все интегративные связи между компонентами переживания для того, чтобы уничтожить желание ребенка. Здесь мы имеем то, что Бион назвал «атакой на связи» (Bion, 1959), – нечто, что он соотносил с влечением к смерти. Такое объяснение дало бы возможность понять, почему внутренний мир людей, перенесших психическую

* Термин деинтеграция (*deintegration*) имеет особое значение в трудах Фордхэма. У Фордхэма термин *deintegration* (де-интеграция) наделен специальным смыслом и означает постепенное развертывание архетипического потенциала внутри психе. Деинтеграция, по Фордхэму, является важным аспектом нормативного протекания процессов развития, имеет позитивную коннотацию и противопоставляется дезинтеграции – внутреннему распаду (см.: <http://www.thesap.org.uk/post-jungian-developmental-theory>).

травму, имеет неослабевающую негативную окраску, почему эти люди непрестанно вредят сами себе, вплоть до повторной ре-травматизации (вынужденное повторение). Если к тому же мы добавим, что защиты Самости, вероятно, не поддаются обучению, то есть, как предположил Юнг в отношении всех комплексов, опыт их ничему не учит, то мы очень близко подходим к аналогии аутоиммунного заболевания Стерна. Другими словами, Самость «ошибочно» принимает все последующие благоприятные изменения в отношениях между я и внешним миром лишь как новое издание прежнего опыта травматических «попыток» ребенка взаимодействовать с его внешним окружением и реагирует в соответствии с этой оценкой. Так мы получаем защиту, которая служит главным сопротивлением изменениям, индивидуации и психотерапии.

Другие представители лондонской школы

Защиты Самости и сопутствующие им «негативные терапевтические реакции» впоследствии стали предметом исследования других представителей лондонской школы, таких, как Пронер (Proner, 1986), подчеркивающий, как и Кляйн, что внутренние атаки зависти этих пациентов портят хороший объект; и Хаббэк (Hubback, 1991), исследовавший архетипическую основу вынужденного повторения. Самюэльс (Samuels, 1989) посвятил много работ критике монистического/перфекционистского образа Самости. Джейн Банстер (Bunster, 1993) предположила, что травмированные, следовательно, трудные для установления контакта пациенты остаются деперсонализированными внутри аутистического ядра. Розмари Гордон (Gordon, 1987) рассматривала психический мазохизм как теневую сторону универсальной потребности поклонения и благоговения перед трансцендентным и капитуляции перед ним; и, наконец, Джозеф Редферн (Redfearn, 1992) привел описание особенного примитивного защитного «комплекса», зарождающегося при психотравмирующей ситуации и действующего между двумя субличностями, одна из которых – беззащитный ребенок, а другая – «субличность всемогущего Бога апокалипсиса», который угрожает всеобщим уничтожением, взорвав «бомбу».

Американские юнгианцы

Среди юнгианцев в Америке наша даймолическая внутренняя диада обсуждалась многими аналитиками. Эти теоретические концепции будут приведены в кратком изложении наиболее популярных версий защитных механизмов, описанных в книгах, попавших в Америке в список бестселлеров.

Джеймс Хиллман и расщепление пары Сенекс/Пуэр*

Особый интерес с точки зрения «рекомендаций для лечения» последствий ранней травмы (хотя для этого и требуется кропотливая «очистка» от мифологических идиом автора) представляет собой «архетипическая психология» и ее талантливый создатель – Джеймс Хиллман. Очень полезной для наших рассуждений является идея Хиллмана о том, что большинство архаичных образов, приходящих в психе из бессознательного, не обладают унитарной структурой, подобно Великой Матери, но организованы как танделы, диады, пары, полярности или сизигии (Hillman, 1983: 166), например, мать/дитя, жертва/преследователь, Сенекс/Пуэр. Он отметил тенденцию юнгианцев игнорировать этот факт и рассматривать статический образ архетипической фигуры наподобие Великой Матери, Пуэра Этернуса, и т. д. Хиллман обращал внимание на то, что такой подход игнорирует пафос, сюжет и динамику отношений между полюсами, что представляется весьма существенным для мифа и воображения.

Есть и другая тенденция, которую порицал Хиллман. Полярности, как он утверждает, естественным образом склонны к противопоставлению, например: «хороший» ребенок, «плохая» мать. «Внутренне присущее архетипу противоположение становится расщеплением на противоположные полюса, когда он вступает в область эго-сознания» (Hillman, 1979: 12), так что двойственность любви и ненависти присутствует всегда, приводя к бессознательным повторам, спорам или односторонности.

Из всех танделов, которые изучает Хиллман, его анализ диады Сенекс/Пуэр особенно близок нашей теме даймолических

* Senex (лат.) – старец, старый мудрый человек; Puer æternus (лат.) – вечный юноша (ребенок).

внутренних фигур (см. там же: 20). Сенекс может быть поставлен в соответствие тиранической стороне нашей даймоической пары. Взятый сам по себе (вне обязательной связки в паре с Пуэром), Сенекс представляет образ Старого Короля – его тираническое правление, патриархальную структуру, все, что холодно, сухо, дистантно, абстрактно, оцепенело. Он мастер розыгрышей и обмана, таинственности и одиночества, он – консервативен, ограничен и пессимистичен. Эта негативистичность, говорит Хиллман, отражает расщепление первичного архетипа на Сенекса и Пуэра. «Негативный Сенекс – это Сенекс, разделенный со своим аспектом Пуэра. Он утратил своего „ребенка“» (там же: 20). Это «дитя», в свою очередь, является «аваторой духовного аспекта Самости», «призрачным образом нашей исконной природы... нашего родства с красотой, нашей ангельской сущности как посланца божественного, как божественное послание» (там же: 26).

Так как Пуэр дает нам связь с духом, он всегда имеет отношение к аспекту вечности в нас самих и в мире. Когда это отношение становится только прерогативой одного Пуэра, исключительного и недоброжелательного, мир как таковой находится в опасности растворения в области потустороннего. Эта опасность, представленная и в психе, и в истории, особенно отчетливо проявилась на изломе нашей эры. Поэтому распознавание и оценка Пуэра представляет собой огромную важность, так как от него зависит наше будущее – позитивное или негативное.

(Там же: 28)

Без сомнения, архетип Сенекс – Пуэр является одной из формообразующих структур, стоящих за архетипическими защитами, – предметом нашего исследования, хотя Хиллман и не обращается к темам травмы или психической защиты, кроме того, он убежден в «нормальности» расщепления внутри этого архетипа, в то время как мы рассматриваем это как функцию психопатологии. Например, он утверждает, что «внутренне присущее архетипу противоположение становится расщеплением на противоположные полюса, когда он вступает в область эго-созна-

ния» (там же: 12). Согласно нашему анализу, так не происходит с теми индивидами, развитие психе которых проходило в условиях «достаточно хорошей» родительской заботы. В психике этих людей функционирование архетипа является нормативным, то есть архетип связывает аффект и образ. Расщепление, к которому Хиллман обоснованно относится с неодобрением, является функцией травматогенного окружения, в котором господствует расщепляющая ярость, а вместе с ней и описанные нами защиты.

Натан Шварц-Салант и садомазохистическая диада

Натан Шварц-Салант приводит описание того, как в случаях пограничных пациентов негативная сторона нуминозного создает и, согласно Юнгу, использует образ Яхве Ветхого Завета, а также мотив противостояния Яхве и Иова в качестве модели архетипической диады, которая организует внутренние атаки на собственное я пограничных пациентов. До своей трансформации эта структура представляет собой садомазохистическую диаду. Аннигилирующий аффект вызывает у «имманентного я» пограничных пациентов состояние беспомощности, подобное смерти, которое похоже на стадию *nigredo* алхимического процесса (см.: Schwartz-Salant, 1989).

Внимание Шварца-Саланта сосредоточено на области переноса/контрпереноса. Он приводит описание того, как в случае констелляции садомазохистической диады происходит быстрая смена ролей между терапевтом и пациентом, которые попеременно разыгрывают роли Иова и Яхве (там же: 24), в другом варианте развития терапевтических отношений терапевт отщепляет негативные энергии и предается анализу ложного я пациента. Однако есть и другая альтернатива, в которой терапевт реализует возможность «привнести в отношения третий элемент: осознание посредством образов причиняющих страдание диадических отношений Иов – Яхве и глубокое чувство обеспокоенности за внутреннее состояние пациента» (там же, 26). Осознавание через образы терапевта ведет к потенциальным «процессам *coniunctio*» между терапевтом и пациентом, а также в конечном счете к позитивной констелляции нуминозного.

Анализ Шварца-Саланта важен для нас, потому что он считает негативно констеллированное нуминозное (и его тиранический интроект) критическим фактором внутреннего мира травмы, который необходимо принимать во внимание. Однако его предположение относительно того, что пограничные пациенты обладают поразительным «внутренним потенциалом... установления трансцендентной связи с архетипическими процессами и нуминозными энергиями, с трансцендентальной Самостью», а также его доверие к переживаниям образного «coniunction»^{*} в би-персональном поле терапевтических отношений, являются, с моей точки зрения, проблематичными. Мой опыт говорит мне, что пограничных пациентов вовсе не «устрашает привлечение позитивной нуминозности» (там же: 33), скорее, я обнаружил, что эти пациенты питают пристрастие к позитивной (одухотворенной) стороне нуминозности, выступающей в роли защиты, они зависимы от нее и будут прибегать к ней, когда только это возможно. Чего они боятся больше всего, так это своей зависимости от терапевта как реального объекта или ярости, вызванной фрустрацией потребности в этой зависимости. Я не знаю случаев негативной терапевтической реакции у этих пациентов, если происходит констелляция негативных архетипических энергий в результате переживаний фрустраций в аналитической ситуации. Мой опыт подтверждает, что постепенно эти бурные процессы действительно ведут к более позитивной окраске внутреннего мира, как это описывает Шварц-Салант и, возможно, еще и к более позитивному отношению к нуминозному. Однако мой опыт также свидетельствует о том, что это всегда требует огромной работы горя в переносе и в других сферах (см. главу 7). Безусловно, эта работа скорби требует того, чтобы постоянно поддерживалась теплая и человеческая связь с терапевтом, при этом, однако, переживания воображаемого «coniunctio» не делают легче необходимое решение задачи «separatio»[†].

* Coniunction (лат.) – конъюнкция, алхимический термин, используемый в аналитической психологии. В алхимии конъюнкция обозначает химическое соединение, комбинации веществ, рождение нового элемента.

† Separatio (лат.) – отделение, разделение, сепарация.

Шерри Салман и рогатый бог-хранитель

Шерри Салман (Salman, 1986) увидела нашу демоническую фигуру в образе кельтского рогатого божества, архетипического образа священной мужской силы и защиты (а также Трикстера). Вот что она говорит о нем:

Рогатое божество представляет собой хранителя, целителя и того, кто меняет обличья, посредника объективной психе. Он является неуловимой, преобразующей субстанцией самой психе – врагом (дьяволом или антихристом), и спасителем, который, с одной стороны, защищает Таинства от разрушительных влияний, а, с другой, оберегает человеческую душу от контакта с тем, чего она не может вынести. Столкновение с ним сопряжено с конфронтацией объективной психе и наших собственных ограничений, то есть с одной из главных задач психотерапии.

(Salman, 1986: 7)

Салман утверждает, что этот образ активируется всякий раз, когда затрагивается психойдный уровень психе. Рогатое божество имеет одну постоянную функцию – защиту (там же: 11). В мужской психе эта фигура часто компенсирует неадекватные отношения с отцом и сначала предстает в образе могущественного и опасного мужчины, часто демонического, иногда в виде хтонической фигуры заросшего волосами лесного человека, наделенного добротой и умом. Рогатый бог – шаманическое существо, меняющее внешний облик, – может принимать облики животных, его теневой аспект иногда представлен в образе вервольфа. В том случае, если эта энергия вытеснена или отщеплена в жизни индивида, рогатый бог предстает как король Иного мира, как Гадес, похитивший Персефону через расщелину в земле, открытой для него самой Геей. В качестве такового он представляет силы, порождающие жизнь, сущностную фаллическую энергию творчества психе, он прорывает границы и увлекает Эго во тьму. В христианстве он правит преисподней в аду. С другой стороны, как Люцифер*, он приносит свет и служит связующим звеном с бессознательным в позитивном смысле.

* Люцифер (Lucifer – лат.) – светноносный.

В своем негативном проявлении, пишет Салман, этот образ сопровождает нас в отыгрывании насилия, наркомании, в навязчивых паттернах перверсной сексуальности и в злоупотреблении психоактивными веществами. Будучи интегрированной, эта фигура дает мужчине эффективное маскулинное Эго, *управляющее своей собственной деструктивностью* (там же: 16); женщина же обретает эффективный анимус, связанный как с внешним миром, миром тела, так и с «иным» миром психе.

Санднер, Биби и их демонический Трикстер

В своей важной клинической работе Дональд Санднер и Джон Биби (Sandner, Beebe, 1982) развивают идею Юнга о двух характерных видах комплексов: с одной стороны, это эго-сопряженные комплексы (комплексы, в которых спроецированное содержание являлось частью Эго и вытеснялось) и, с другой стороны, эго-проективные комплексы, то есть те, что обычно переживаются не как часть идентичности Эго, а скорее, как спроецированные качества в других людях. Эти комплексы «находятся на более глубоких уровнях бессознательного, чем комплексы тени» (там же: 304). По утверждению авторов, эго-проективные комплексы, также обычно являются биполярными, «расщепляясь» на такие качества, как «властная жестокость и незащитная ранимость». Каждый из этих полюсов может быть представлен в сновидении» (там же: 305). Здесь мы встречаем нашу диадическую структуру.

Вслед за Юнгом авторы рассматривают, каким образом одержимость Эго эго-проективными комплексами приводит к архетипическим аффектам и примитивным формам проекции и проективной идентификации. Видимо, основание таких форм проекции лежит в архетипическом ядре комплексов. Например, в центре мужского отцовского комплекса (если отец был алкоголиком, социопатом, жестоким и аморальным) лежит архетип «демонического Трикстера». Пациент до такой степени идентифицирует себя с этой фигурой, что в конце концов убивает сам себя (ср. там же: 311–312).

Развивая тему архетипа Трикстера, авторы предполагают, что «мания часто представляет собой одержимость Эго архетипическим аспектом тени, который вполне уместно называют

Трикстером» (там же: 321). Это приводит к основным манипулятивным маневрам расщепления, которые «должны быть поняты как дαιμονическое влияние действующего архетипа Трикстера... Трикстер приносит с собой безумие, поэтому пациент, находясь во власти приступа мании, постоянно пытается свести с ума других людей, включая аналитика» (там же: 322).

В согласии с нашими представлениями авторы подчеркивают, что... демонические манифестации [Эго-проективных комплексов] ... исходят от темной стороны Самости и являются защитами Самости. По-видимому, функция этих мощных защит состоит в том, чтобы, в противовес вскрывающим усилиям аналитика, поддерживать вытеснение, что становится необходимым на ранних этапах развития для обеспечения, по крайней мере, частичного выживания Самости перед лицом сокрушительных требований и вторжений родителей. Как демонические защиты эти отвергающие аспекты Самости приводят к проекциям анимы или анимуса, что может быть весьма разрушительно.

(Там же: 326–327)

После совместной публикации с Дональдом Санднером Биби предложил расширить (Beebe, 1993) конструкцию «защиты Самости» Фордхэма, включив в нее менее аутистичную, уязвимую самость [я] («самость» с маленькой буквы), которая может как присоединяться к Самости, так и отстраиваться от нее. Возможно, эта интересная идея «диалога» будет уместна в контексте материала тех сновидений, приведенных в этой книге, в которых атакующий внутренний объект (Самость) всегда выступает в сопровождении беспомощного уязвимого двойника, которого ненавидит и «любит» одновременно.

Джозеф Хендерсон и низшая/высшая Самость

Джозеф Хендерсон, один из немногих живущих аналитиков, интенсивно сотрудничавший с самим Юнгом, уделил много внимания юнговской концепции Тени в ее личностном и внеличностном (архетипическом) аспектах. Хендерсон (Henderson, 1990) полагал, что идеи Юнга о Тени зарождались не в Эго, но в Са-

мости, то есть были связаны с его опытом переживания темных деструктивных сторон жизни и Бога. Это хорошо согласуется с известными нам фактами биографии Юнга, когда он бывал ошеломлен и испытывал растерянность перед проявлениями абсолютного зла деструктивного аспекта жизни (и Бога). Позже как психиатр он выслушивал рассказы своих пациентов о темных фигурах, воплощавших, как казалось, неисправимое зло, которые они встречали в своих сновидениях, и ему стоило больших усилий толкование этих образов. Хендерсон говорит:

Юнга интересовал вопрос, почему Тень проявляется в таких деструктивных формах. Ответ заключался в том, что, отвергая Бога, мы можем найти его там, где менее всего ожидали: в тени [в образе дьявола]. Если некто не боится Бога, то есть избегает риска, – его будет терзать жуткий аспект того, что обычно казалось совершенно безвредной личной Тенью. Чем больше индивид рационализирует личную Тень, тем больше вырастает внеличностная Тень, которая, в конечном счете, охватывает и заключает в себе всю Самость, создавая впечатление целостности сознания и бессознательного. Я придерживаюсь той точки зрения, что обретение согласия с подчиненной функцией требует встречи с деструктивным аспектом этой внеличностной Тени.

(Там же: 65–66)

Собственный клинический опыт убедил Хендерсона, как и Юнга, в том, что в психе должна существовать некая абсолютная сила зла, для которой невозможно найти рационального объяснения, а также в том, что эта архетипическая тень «неотделима от универсальной религиозной проблемы» (там же: 97). Он ссылаясь на специалистов по Ветхому Завету, которые показали, что изначально идея сатаны не была персонифицирована в конкретной фигуре, а выражалась в глаголе «препятствовать». Фигура «врага» появилась значительно позже, и еще позднее этот образ был включен в Божественное (Самость) как «другая рука» (гнев) Бога. Хендерсон считает:

Исходная формулировка Юнга может быть перефразирована следующим образом: [истинной] индивидуальностью является

тот, в ком первичный эго-комплекс замещен или радикально изменен манифестацией Самости. Это означает, что расширение границ сознания происходит через ассимиляцию содержаний коллективного бессознательного при помощи трансцендентной функции. На этом пути развития индивид встречает две первичные архетипические фигуры – наверное, можно было бы даже назвать их личностями – и знакомится с множеством обличий, которые они принимают. Одной из этих фигур является *высший аспект Самости*, изображенный Гете в образе Фауста и Ницше – в образе Заратустры. Другой – *низший аспект Самости*, переданный Гете в образе Мефистофеля и Ницше – в образе самого безобразного человека. Тот, кто прошел через процесс индивидуации, знает, что одна фигура скрывает другую... находя в этом основание для поговорок: «Если здесь присутствует Бог, то и дьявол где-то неподалеку».

(Там же: 64–66)

Вклад других американских авторов

Продолжая в этой главе исследование роли «даймонической» фигуры в психической жизни, мы сошлемся на хорошо известные открытия других исследователей, однако в силу ограничения объема публикации у нас нет возможности остановиться на них здесь подробно. Все же мы упомянем наиболее важные для основной темы этой книги работы американских авторов: Джэффри Сатиновер (Satinover, 1985) приводит одно из первых описаний архетипической защиты, а также уход в эти защиты Юнга во время болезненного разрыва с Фрейдом; концепция смертельного аспекта Самости в плохих детско-/родительских отношениях Питера Мадда (Mudd, 1989); выразительное описание Кэрол Савитц (Savitz, 1991) ужасного минотавра, заключенного в центре лабиринта шизоидного внутреннего мира пациента, а также изображение архетипа ведьмы-кровопийцы, и предостережение об опасности идентификации с образами психе, несущими угрозу жизни Энн и Барри Улановых (A. & B. Ulanov, 1987). Здесь можно было бы упомянуть и о многих других работах. Мы приводим ниже некоторые популярные версии, потому что в них исследо-

вано значение демонической фигуры по отношению к повседневным проблемам, варьирующимся от аддиктивного поведения до компульсивной креативности.

Популяризованные версии

Мы начнем этот раздел с работ трех наиболее влиятельных авторов-женщин, принадлежащих миру юнгианской психологии: Мэрион Вудман, Линды Шайерс Леонард и Клариссы Пинколы Эстес, а завершим раздел новой важной работой Джона Хаула о «божественном безумии» романтической любви. Каждый из этих авторов широко использует примеры из литературы, мифов и сказок в разработке феноменологии нашей архетипической системы самосохранения или «диады».

Мэрион Вудман и даймонический любовник

Мэрион Вудман назвала нашего амбивалентного хранителя самости «даймоническим любовником», она охарактеризовала его как дериват злокачественного отцовско-дочернего комплекса. Этот даймон-любовник действует как внутренний соблазнитель и встает между [женщиной] и реальным мужчиной из внешнего мира. Вудман пишет:

В центре отцовско-дочернего комплекса находится отец-бог, которому она поклоняется и в то же время ненавидит его, потому что на каком-то уровне она знает, что он соблазняет ее и тем самым уводит от ее собственной жизни. Не имеет большого значения, обожает ли она его или ненавидит, так как в любом случае она привязана к нему, не обладая необходимой энергией для поиска ответа на вопрос, кто она на самом деле. До тех пор, пока она фантазирует о своей любви, она идентифицируется с позитивной стороной своего отца-бога; однако, если ее фантазии терпят крах, то у нее отсутствует Эго, которое могло бы поддержать ее, и она соскальзывает к противоположному полюсу и переживает внутренний распад, попав в полную власть к богу, который теперь стал враждебен к ней.

(Woodman, 1982: 136)

Вудман внесла важный вклад в исследование этой темы, указав на то, что комплекс даймона-любовника у женщины обычно служит компенсацией и защитой от неадекватной интернализации матери, вызванной нарушениями в психосоматической связи между ней и ее матерью в первые годы жизни. Это приводит к неадекватному соматическому «наполнению» женской Самости и к навязчивым проявлениям «духовности» и сексуализации ее более глубокой хтонической природы – проблема, которая является весьма показательной в случае творческих женщин и в случае женщин, пытающихся разрешить свой комплекс при помощи мужчин – аналитиков и наставников (см.: Woodman, 1985).

Линда Леонард и «Старый извращенец»

Линда Леонард, также исследуя отцовский комплекс «женщины-пуэллы»*, привела описания действий внутреннего «старого извращенца», представляющего критичную, порицающую внутреннюю мужскую фигуру, которую Юнг назвал «негативным анимусом».

Так же как у каждой Персефоны есть свой Гадес, похищающий ее и увлекающий под землю, так и в психе Пуэллы обитает болезненная манифестация авторитарной ригидной стороны маскулинности. Потенциально это мудрый старый мужчина, который стал больным и злобным из-за того, что его отвергли. С моей точки зрения причиной этого отвержения является нарушение отношений с отцом в детстве, в которых отец не проявил себя как преданный и ответственный человек.

(Leonard, 1985: 87)

В более поздней работе, Леонард описала сходный внутренний комплекс, используя тему Дракулы/Вампира и связанный с ней оральный эротизм (еще одна версия даймона-любовника), указывая на то, что эта фигура имеет доэдипово происхождение (Leonard, 1986). Наконец, в двух следующих работах Леонард

* Puella – (лат.) молодая девушка, дочь.

исследует различные фигуры Трикстера, играющие роль в ее собственной борьбе с аддитивным поведением (Leonard, 1989 и 1993). В первой из этих работ она приводит автобиографический комментарий:

До того как я достигла поворотного пункта в моей жизни, у меня было несколько рецидивов подряд. В каждом единичном рецидиве появлялась коварная и мощная архетипическая фигура, действующая против меня вместо того, чтобы войти в союз с творческими силами моей психе. Это был Трикстер. Каждый зависимый пациент очень хорошо знаком с этой фигурой. Трикстер представляет собой в высшей степени соблазняющую энергию, вступающую в игру в самом начале формирования зависимости. По мере того как болезнь прогрессирует, о его появлении свидетельствует каждый случай отрицания, утаивания и самообмана. В случае зависимости Трикстер часто объединяется с другими персонажами из преисподней – Ростовщиком... Мошенником... Романтиком... Подземным человеком, неистовым Бунтовщиком, хаотичным Безумцем, суровым Судьей и в конечном счете Убийцей... Признание этой демонической силы внутри нас и отсутствия у Эго сил для того, чтобы в одиночку справиться с ней, приводит нас к поиску помощи, следовательно, к разрыву удерживающего кольца силы и поиску кольца любви.

(Leonard, 1989: 93)

Наконец, в последней своей книге, ставшей бестселлером, Леонард (Leonard, 1993) подняла тему амбивалентного Трикстера психе, принявшего образ «безумной», деструктивной, потенциально творческой женщины, в бессознательном материале как мужчин, так и женщин.

Кларисса Пинкола Эстэс и «врожденный хищник»

Популярная книга-бестселлер Пинколы Эстэс (Estes, 1992) дополняет ряд работ авторов-писательниц, которые посвятили свои произведения демоническим негативным «силам» в психе для того, чтобы помочь нам справиться с ними. Что касается Пин-

колы Эстес, то она считает, что наш амбивалентный Защитник/Преследователь не является кем-то «помогающим», обладающим креативной энергией, так как – по крайней мере, для женщин – он представляет врожденный *contra naturam** аспект, противостоящий позитивному началу, противодействующий силам развития, нарушающий гармонию и «противящийся дикой природе» (там же: 40). Под последним автор, по-видимому, понимает «тягу к дикому, жажду, чтобы наши жизни управлялись нашими душами [а не Эго]» (там же: 270). В отношении *contra naturam* фактора Пинкола Эстэс показывает, каким образом Эго пациентки должно, набравшись храбрости, назвать эту фигуру, встретиться с ней лицом к лицу и научиться говорить ей «нет».

Согласно Пинколе Эстэс, наш «врожденный хищник» не связан с травмой или «отвергающим воспитанием», он является зловредной силой, которая просто «есть то, что она есть» (там же: 46).

Это глумливый и кровожадный противник живет в нас от рождения. Единственное предназначение этого незваного гостя состоит в том, чтобы превратить все перекрестки в тупики, и с этим ничего не сделают даже самые заботливые родители.

Время от времени этот хищный властелин появляется в женских снах. Он неожиданно врывается в жизнь женщины, когда ее самые заветные и важные планы близки к свершению. Он разлучает женщину с ее интуитивной природой. Прodelав эту работу, разорвав связи, он оставляет женщину умершей для чувства, слишком слабой, чтобы справляться со своей жизнью; ее мысли и сновидения безжизненно лежат у ее ног.

(Там же: 40)

Это злокачественное образование, «враг обоих полов от древности до наших дней», действует «вопреки влечениям естественной Самости» (там же: 46). Одним из таких «влечений естественной Самости» – на самом деле центральным влечением – является то, что Пинкола Эстэс назвала «тяга к дикому внутри нас», тяга Эго к душе и, в конечном счете, к духу (который, как она подчеркивает, в сказках всегда рождается из души) (там же: 271).

* *Contra naturam* – (лат.) противоестественный.

Итак, в конце концов, «врожденный хищник» противостоит в психе наиболее глубокому стремлению, началу всего, импульсу к новой жизни – к тому, что Пинкола Эстэс назвала «духовным дитя» (и что мы обозначили как неуничтожимый личностный дух индивида).

Этот духовный ребенок, *la niña milagrosa*^{*}, чудесный ребенок, который может услышать зов, услышать далекий голос, говорящий, что пришло время вернуться, вернуться к самому себе. Ребенок является частью нашей сущностной природы, которая побуждает нас действовать, ибо может услышать зов, когда он прозвучит. Это дитя, пробуждающее ото сна, поднимающее с постели, устремляющее прочь от дома, прочь в ночную бурю, в бушующее море, его устами мы клянемся себе: «Бог свидетель, я преодолею этот путь» или «Я выдержу».

(Там же: 273)

Здесь Пинкола Эстэс приводит прекрасное описание неуязвимо-го личностного духа, которого мы назвали «клиентом» фигуры Защитника/Преследователя Самости. Отдавая должное красоте и глубине ее изложения, отметим, однако, что автору не удалось рассмотреть «двойственную» природу этой злокачественной внутренней фигуры, она отрицает связь этой фигуры с травмой или «отвергающим воспитанием», для нее эта фигура остается просто неким существом, обитающим в психе, которое «является тем, чем является». Конечно, автор предлагает впечатляющее описание базовых качеств деструктивности и негативизма этой фигуры, однако она добивается этого, вырывая ее из контекста превратностей индивидуального развития, тем самым Пинкола Эстэс игнорирует факты клинических исследований и обедняет возможности терапии.

Один из наиболее проблематичных аспектов позиции Пинколы Эстэс состоит в том, что ее взгляды могут внести лепту в мистификацию архетипической реальности и придание ей самостоятельного сущностного статуса, как будто бы отсутствует тесная связь этой реальности с объектными отношениями

* *La niña milagrosa* (исп.) – чудесная девочка.

Эго и внешним окружением. Далеко не все в психике «является тем, чем является». Образы меняются – и меняются радикально – под влиянием факторов окружающей среды, терапии и т. д.

Джон Хаул и «тигриная яма»* под синтезом Самости

Темой Джона Хаула является романтическая любовь, в том числе и то ее проявление с чертами навязчивости и злокачественной зависимости, которое часто приводит к смерти и разрушению. Хаул придерживается точки зрения, что «любовь к Богу «лежит в истоках человеческой любви и представляет собой «фундаментальную и центральную активность человеческой психе» (Haule, 1992: 8). Романтическая любовь ищет слияния с возлюбленным (утраты Эго). В конечном счете эта страсть вызывает более глубокую страсть, «*фана*», арабский глагол, означающий «растворение индивидуального я во Всемиром Существо» (там же: 11). Это, говорит Хаул, в свою очередь, приводит нас на опасную территорию, так как утрата функций Эго является признаком психопатологии. Тогда как же нам отличить скрытое течение разрушительной любви, которая увлекает нас обманом любовника-даймона (защита нашей системы самосохранения), от реального чувства, обусловленного «высшими функциями» анима и ее посредничеством по отношению к Самости? (там же: 20).

Ответ Хаула на этот вопрос созвучен юнгианскому подходу, поскольку он объясняет тьму бессознательного в терминах «теневого» личности. Итак,

Демонический любовник появляется как следствие неудачной попытки дифференциации нашей анима или анимуса от нашей тени. Поэтому «иной» внутри нас, наделенный нуминозным и чертами противоположного пола, чья обязанность состо-

* Тигриная яма (tiger pit) – ловушка, используемая для охоты на тигров и в партизанской войне в южном ареале Тихого океана. Тигриная яма – глубокая яма, иногда более трех метров глубины, на дне которой поставлено множество заостренных бамбуковых палок острием вверх. Сверху ловушка маскируется при помощи тонких прутьев, листьев, травы, дерна, грязи. В зависимости от контекста в цитатах из Хаула, приведенных Калшедом, tiger pit имеет значение ловушки или логова тигра.

ит в установлении отношений между нами и Самостью (анима или анимус), оказывается заражен всем тем (принадлежащим тени), с чем мы не должны были бы иметь дело.

(Тчам же: 107)

В другом месте Хаул предполагает, что «демоническая сила» анима или анимуса «предстает в своем колдовском обличе», но однажды «лишенная силы» она больше не владеет нами как автономный комплекс (там же: 20). Продолжая в том же духе, он считает, что

...именно степень пережитой целостности является тем, что отличает демонических любовников от тех, кого мы любим, через отношения, с которыми мы постигаем любовь к Богу. В подлинном состоянии *фана* мы обретаем связь с нашими возлюбленными посредством Самости, а наша анима или наш анимус играет роль некой линзы, усиливающей и концентрирующей наше восприятие любимого человека... тогда как... в отношениях с демоническим любовником эта связь вскрывает наши соответствующие раны.

(Там же: 83)

Очевидно, что Хаул желает насколько это возможно отделить истинную любовь, коренящуюся в «любви к Богу» и в Самости, от даймонической любви (зараженной тенью). Все же он вынужден признать, что даже в даймонической любви есть сила очарования и даже таинственное обещание трансцендентального при условии капитуляции я, что является имитацией «подлинной» романтической любви. Обе формы любви наделены «нуминозным» измерением психе. Тем не менее Хаул избегает очевидного разрешения этой дилеммы, того, что согласуется с работами Юнга, а именно, *что Самость содержит тень*. Вместо этого он предлагает модель коллективного бессознательного, в которой «самый глубокий» слой психе приставлен как область («тигриная яма»), в которой правит бал буйство влечений или архетипов («врожденные пусковые механизмы», ВПМ), тогда как следующий, более высокий уровень отведен синтетической активности Самости (там же: 51). Если в синтезе Самости есть какой-то «изъян»

или «рана», перед нами раскрывается бездна, разобщенный мир хаоса, из которого нас манит даимон-любовник. Если мы, регрессируя, в частности морально, попадем в его когти, в жуткую тень наших первичных я, тогда «мы можем быть уверены, что, по крайней мере, один из ВПМ выпал из синтеза Самости и овладел сознанием» (там же: 86).

Хауэл, сославшись в качестве примера на литературный персонаж женщины (из романа Достоевского «Униженные и оскорбленные»), одержимой сексуальными желаниями, которая внешне предстает как образец пристойности, но в тайне предается низкой чувственности, хохоча «как одержимая... в самом пылу сладострастия», Хаул пишет:

Она одержима одним из врожденных пусковых механизмов; она поставила свои значительные силы полноценно развитого Эго на службу сексуального влечения, безудержного желания. Мы слышим в ее смехе боль конфликта между Самостью и логовом тигров, она примкнула к тиграм. Исходя из этого, она представляет собой гротескный пример демонического любовника.

(Там же: 87)

Анализ Хаула является типичным для тех аналитиков (многие из них – глубоко религиозные люди), которые полагают, что концепция Самости Юнга (и идея Бога) может применяться только в отношении процессов, обладающих качествами синтетичности, интегративности и исцеления. Однако, по моему убеждению, такой теоретический маневр приводит нас к неразрешимым проблемам как в клинической практике (поскольку в нем выражено недоверие темной стороне), так и в теории, потому что, как это ни парадоксально, но это идет вразрез с положениями юнгианской психологии, по крайней мере, так, как я их понимаю. Достижение Хаула состоит в том, что его модель позволяет успешно применять метапсихологию Фрейда в отношении бессознательного. На самом нижнем уровне располагаются влечения (Ид), а над ними – благотворящий синтезирующий орган психе (Эго по Фрейду или Самость по Хаулу), который в норме организует и гармонизирует (высшие, вторичные процессы) ниж-

ний хаос, но не принимает участия в его первичных процессах. Как я понимаю Юнга, он подразумевал нечто диаметрально противоположное этому, а именно, что Самость (образ Бога) является амбивалентным, содержит в себе доброе и злое, духовность и сексуальность, *образуя структуру первичного процесса, то есть представляя собой часть глубокой психе*. Это обычно означает, что каждое темное побуждение в бессознательном (врожденный пусковой механизм) имеет свой *духовный образ* (трансцендентную функцию) и, следовательно, является частью Самости.

Это же подчеркивал Юнг в своих рассуждениях о разрыве, который произошел между ним и Фрейдом. Завершая свой труд «Психология бессознательного» в 1911 году, Юнг имел дело с мифологическим материалом, который, казалось, сочетал как деструктивный, так и конструктивный аспекты. Сразу после «Гимна Творения» (посвященного позитивному высвобождению творческой энергии) мисс Миллер следует «Песнь Мотылька». Юнг говорит:

...В образе мотылька представлено либидо, опаляющее крылья в свете, который сотворил его; он летит навстречу своей гибели и обретает смерть от той же силы, которая дала ему жизнь. На этой двойственности космического принципа заканчивается книга. Это приводит к парам противоположностей, то есть, к началу Типов.

(Jung, 1989: 28)

Фрейд не смог разглядеть в этой книге ничего, кроме темы противостояния отцу и того пункта, что вызвал у него самые сильные возражения, а именно мое утверждение о том, что либидо расщеплено и производит нечто препятствующее самому себе. Для него, как для мониста, это было в высшей степени богохульством. Это отношение Фрейда еще больше укрепило меня во мнении, что он отвел место для идеи Бога в сфере сексуальности и что либидо, в его представлении, является влечением, имеющим только одно направление. Однако, в сущности, я полагаю, что можно показать существование воли к смерти так же, как воли к жизни.

(Там же: 24–25)

Сексуальность и духовность являются парами противоположностей, необходимыми друг другу.

(Там же: 29)

Общераспространенной ошибкой является мнение, что я будто бы не признаю значения сексуальности. Напротив, сексуальность занимает важное место в моей психологии как существенное, хотя и не единственное выражение психической целостности... Величайшая ценность сексуальности состоит в том, что она является выражением хтонического духа. Этот дух является «иным лицом Бога», темной стороной образа Бога.

(Jung, 1963: 168)

Глава 6

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СИСТЕМЫ САМОСОХРАНЕНИЯ

Работая с тяжело нарушенными пациентами, мы довольно редко с первых же шагов имеем дело с проявлениями подлинной патологии. Прежде всего, терапевт должен установить своего рода альянс с ригидной системой приемов самолечения пациента, которая закрепились к тому времени, как пациент обратился за помощью. Относиться к этим паттернам самолечения просто как к сопротивлению означает упустить из виду ту истинную ценность, которую они представляют для личности пациента. Я убежден, основываясь на своем клиническом опыте, что лишь отдельные нарушения в личности пациента трудны для лечения и трансформации. Терапия же и преобразование практики самолечения пациента является наиболее сложным моментом нашей работы. Лечить лечение – вот с каким парадоксом мы сталкиваемся в терапии этих пациентов.

(Khan, 1974: 97)

В предыдущих главах мы рассмотрели, как в клинической ситуации действует архаичная диадическая система самосохранения, которая охраняет, защищает и преследует личностный дух, пытаясь удержать его «внутри», изолируя от реального мира. Затем мы проследили, как Юнг и Фрейд, сотрудничая, вместе пришли к открытию «даймонического» внутреннего имаго, мы показали,

что интеграция их точек зрения ведет к более полному пониманию архетипической природы защитных процессов у пациентов, имеющих опыт «невыносимых» переживаний раннего детства. В главе 4 мы рассмотрели поздние теоретические труды Юнга, а в главе 5 – работы его последователей. В настоящей главе мы приведем обзор работ других клиницистов, находящихся вне юнгианской традиции, которые обнаружили похожие отношения между Защитником/Преследователем и его «клиентом» во внутреннем мире пациентов с серьезной ранней травмой.

В этой главе мы преследуем три цели: во-первых, раскрыть новые грани концепции системы самосохранения, дополнив ее открытиями клиницистов, придерживающихся иных теоретических подходов; во-вторых, сопоставляя клинические/теоретические факты, показать «универсальность» внутренних архетипических фигур, составляющих предмет нашего обсуждения, обнаруживающих себя всякий раз, когда глубинные психотерапевты работают с так называемыми «примитивными» ментальными состояниями; в-третьих, предложить критический комментарий к работам других исследователей с тем, чтобы включить их идеи в диалог с работами авторов, находящихся в юнгианской традиции, которой и мы до сих пор следовали. Если психотерапевты, придерживающиеся различных теоретических точек зрения, независимо друг от друга подтверждают присутствие демонических внутренних фигур и их деятельности, направленной на сохранение я, то в этом состоит убедительное подтверждение архетипических корней этих фигур.

Эдмунд Берглер и «даймонион», повреждающий я

Видимо, никто из числа учеников и последователей Фрейда не разрабатывал теорию психического мазохизма так скрупулезно – можно даже сказать одержимо, – как Эдмунд Берглер (1899–1962). То, что все свои работы, насчитывающие в общей сложности 24 книги и около 300 научных публикаций, Берглер посвятил разработке идеи об ущербе, который садистическое Супер-Эго причиняет я, как о ядре любого невроза, заставляет отнестись к ней более серьезно, чем до сих пор это делали другие исследователи. Супер-Эго, описанное Берглером, никогда не проявляет

благожелательности и является, по сути, неким монстром – внутренним «даймоническим» фактором, развязавшим по отношению к беспомощному мазохистичному Эго тотальную кампанию истязаний и абьюза, длящуюся всю жизнь (см.: Bergler, 1958).

В основе модели этой мучительной ситуации лежит теория развития, содержащая элементы поздней идеи Кляйн об исходных (доэдиповых) нарушениях, к которым Берглер относит магическое всемогущество (или мегаломанию младенца), требующее немедленного удовлетворения. Когда могущественное инфантильное желание сталкивается с «нет» реальности, ребенок испытывает фрустрацию, вызывающую приступ неконтролируемой ярости – агрессии, не находящей адекватного выражения в силу того, что моторные навыки младенца еще не вполне развиты. Изначально эта агрессия проецируется вовне и присваивается Плохой Матери, однако впоследствии она возвращается и «бумерангом» ударяет по Эго, так как через процессы интроекции становится частью садистического Супер-Эго, безжалостно атакующем я изнутри. Ребенок, бессознательно защищая свою мегаломанию и самодостаточность перед лицом внешнего окружения, которое кажется враждебным любому его желанию, формирует внутренний источник самоистязания, предпочитая депрессию собственного изготовления «унизительному» состоянию подчинения чьей-то воле. Заключительным звеном этой динамики выступает либидинизация боли, причиненной Супер-Эго, то есть защитное обращение боли в удовольствие (психический мазохизм). Пациенты с такой внутренней динамикой будут представлять себя как невинных жертв, ищущих поддержки, однако в действительности они сами бессознательно создают проигрышную для себя ситуацию, которой они внутренне наслаждаются. Поддерживающая психотерапия не будет помогать им до тех пор, пока они не осознают этого саморазрушительного паттерна и не откажутся от него.

В теории Берглера, помимо Супер-Эго, есть еще один внутренний психический фактор, который помогает ребенку защитить иллюзию всемогущества, а именно эго-идеал. Эго-идеал дает ребенку возможность цепляться за составляющий основу детского нарциссизма архаичный образ совершенства и самовосхваление, которые, будучи фрустрированными в отношениях

с реальностью, теперь укрыты в этом внутреннем убежище. Так как ребенку никогда не удастся достичь эго-идеала, этот фактор становится основным орудием пытки садистического Супер-Эго.

Итак, мы подходим к итоговой идее Берглера. Сумму жестокости и агрессии, направленных против Эго он назвал «даймонион», этот термин он заимствовал у Сократа, который описывает его в „Апологии“ Платона как «нечто богоподобное и даймоническое нечто... некий голос, удерживающий меня от того, что я хочу сделать, но никогда не дающий совета, что же именно мне надо сделать» (Bergler, 1959: 46). Берглер считает даймонион злым духом, внутренним противником, наделенным сверхъестественной силой, который обманом заставил Сократа выпить чашу с цикутой (промолчав в ответственный момент), тогда как тот имел возможность бежать из тюрьмы.

По психоаналитической терминологии, даймонион – это внутреннее «нечто», которое является злейшим врагом индивида. Он – жестокий тюремщик и мучитель, состоящий из агрессии ребенка, направленной вовнутрь, на собственное я. Его активность во внутреннем мире человеческого существа никогда не прекращается, несмотря на то, что все сознательные устремления индивида направлены к достижению счастья или удовольствия. Он – скрытый обитатель человеческой психики – отравляет радость жизни, враждебен радости и успеху, всегда нацелен на невзгоды, несчастье и саморазрушение.

Альянс этих двух бессознательных сил – эго-идеала и даймониона – образует бессознательную совесть (Супер-Эго). Даймонион использует эго-идеал в своей компании пыток, постоянно предъявляя Эго раздутые инфантильные требования всемогущества и грандиозных достижений эго-идеала, от него исходит неизменный вопрос: «Достиг ли ты всех тех целей, которые ты поставил пред собой в детстве?». Если ответ на этот вопрос негативный, то в результате возникает чувство вины (там же: 46–47).

Многочисленные современные клинические работы подтверждают идею Берглера о том, что «даймонические» голоса Супер-Эго используют образы эго-идеала для создания *перфекционизма* с еще более высокими требованиями для продолжения атак на Эго. Марион Вудман (Woodman, 1982) считает, что в большинстве случаев расстройств приема пищи причину следует

искать в «пагубном пристрастии к перфекционизму», а Сидни Блатт (Blatt, 1995) убедительно показал, что в побудительный мотив многих самоубийств, совершенных, казалось бы, здоровыми, состоявшимися людьми, связан с динамикой «невротического перфекционизма», в которой самокритичный, часто чрезмерно уверенный в себе индивид «руководствуется собственными недостижимыми стандартами совершенства» (там же: 1003). Действительно, строгое карающее Супер-Эго представляет собой ужасную «силу» в психике мужчин и женщин на всем континууме психологической адаптации-дезадаптации.

Одайер и злобные/доброжелательные «великие существа»

Труды Чарльза Одайера, блестящего теоретика психоаналитика и современника Юнга, оказались скрыты под покровом забвения на долгое время. В своей книге «Тревога и магическое мышление» (Odier, 1956) он исследует вопрос отношения между определенными примитивными формами мышления, которые изучал Жан Пиаже («магическая», дологическая, а-дуалистичная фаза) и концепцией травматической тревоги Фрейда. По Одайеру, источником психической тревоги являются невыносимые переживания ранней инфантильной травмы. Травма, в свою очередь, приводит к формированию регрессировавшей части Эго, которая не может участвовать в развитии других частей я. Предвосхищая работы Д. В. Винникотта (см. с. 229), Одайер говорит о травме как о таком состоянии депривации беспомощного младенца, лишенного материнской заботы и защиты, то есть состоянии абсолютной *небезопасности*, в котором происходит блокировка или диссоциация сознания. У ребенка не остается «воспоминаний» об этих состояниях небезопасности, тем не менее позже в обстоятельствах, обладающих некоторым сходством с исходной травмой, эти состояния могут быть реактивированы, усиливая актуальный дистресс и наполняя Эго дезорганизующей тревогой ранней травмы.

Всегда, как только появляется страх или наступает состояние дистресса, мыслительные и аффективные процессы регрессировавшей части Эго возвращаются к магическому уровню функционирования младенчества, к ассоциативно связанной

с этой частью травматическим опытом и уверенностью в неизбежности катастрофы; к детскому ужасу перед злыми «силами» или «существами». Страх сменяется тревогой. Мысли, связанные с угрозой представляются настолько ужасающими для регрессировавшего Эго, что сами по себе становятся травматогенным фактором в переживании пациента. Так замыкается порочный круг. Спустя долгое время после того, как внешнее травматическое событие завершилось, наряду с негативным магическим мышлением остается постоянное ожидание тотальной катастрофы или смерти. Негативное мышление и убеждение в неминуемости катастрофы и смерти становятся внутренними объектами, источниками ужаса. Таким образом, происходит повторяющаяся травматизации, которая, однако, связана не с внешним событием, но с собственными ожиданиями беды (см. там же: 58).

Одайер считал, что основными чертами магического уровня являются суеверия, всемогущество мышления и примитивные аффекты. На этом уровне время от времени активируются два противоположных паттерна психической активности: иногда разрушение, а иногда защита. Магическое мышление обладает двумя аспектами: с одной стороны, гнусным и разрушительным (черная магия), который представляет собой наследство травмированного детства; а с другой – позитивным и благотворным (белая или розовая магия), который сопровождает первые годы счастливого детства. По Одайеру, у ребенка, пережившего психическую травму, этим двум противоположным формам магического мышления соответствуют фигуры «великих существ», которые обитают в его внутреннем мире, оскверняя или освящая этот мир. Подобно тому, как магическое мышление вызывает два противоположных паттерна активности – разрушение и защиту, эти гигантские фантазийные «существа» бывают двух видов: с одной стороны, злобные и деструктивные, а с другой, благожелательные и защищающие. Другими словами, они представляют собой объективизацию примитивных аффектов детства (см. там же: 37–113). В соответствии с юнгианскими терминами, они представляют собой архетипические образы.

Одайер приводит пример пациентки, Ариан, которая видела в своих снах сначала благожелательное, защищающее «великое существо» и вскоре после этого злобную преследующую фигуру.

Детство этой пациентки отмечено печатью опыта отвержения, она также подвергалась жестокой критике со стороны отца. Вот ее первый сон:

Я нахожусь одна в какой-то странной местности. Передо мной бесконечная гладь темного водного пространства. Я чувствую страх – страх пустоты – перед лицом этой бесконечности. Но тут появляется бог – огромный гигант, наполовину обнаженный. Я пытаюсь следовать за ним, привлечь его внимание, так чтобы я могла быть под его защитой. После этого, показав мне мою семью в глубоком трауре, он сказал мне: «Оставайся с ними, у них тоже никого нет». Я проснулась с чувством исполнения важной миссии.

(Там же: 104)

Во втором сне:

Я лежу на кушетке, которая стоит на террасе нашего дома, залитая изумительным лунным светом. За моей головой, на месте дверного проема, ведущего в жилую комнату, находится темный коридор. У входа в коридор сидит огромная черная лягушка, ужасная, похожая на монстра. Меня охватывает невыразимый ужас. Неожиданно все меняется. Нет, не ужасная лягушка, а мой отец с ружьем в руках выходит из тени этого коридора – совсем как убийца. Я парализована страхом! Проснувшись, я осталась в неприятной атмосфере моего детства, и это продолжалось довольно долго, пока я, наконец, не смогла избавиться от этого ощущения.

(Там же: 105)

Отец этой пациентки был раздражительным и склонным к насилию человеком, которому в силу некоторых причин нравились лягушки и жабы. Будучи маленькой девочкой, в поисках близости со своим отцом Ариана подружилась с этими животными, кормила и защищала их в своем саду, даже играла для них на флейте по вечерам. Таким образом, говорит Одайер,

она находила друзей среди этих странных и отвратительных животных и опекала их, превращая отталкивающих существ в привлекательных – то, что ей никогда не удавалось сделать

по отношению к своему ужасному отцу.... Отсюда становится ясно, почему лягушка и отец слиты в один образ в этом кошмаре.

(Там же: 106)

Юнгианское толкование этого сна поставило бы под сомнение утверждение Одайера относительно того, что лягушки были для пациентки только «отвратительными» созданиями, кроме того, оно привнесло бы архетипический элемент в наше толкование этого сновидения. Преломленные в призме юнгианского анализа образы «великих существ» из сновидений Ариан, предстают как персонификации бессознательных фантазий/структур, в точности как образ «вампира», о котором мы упоминали в связи с фантазией «Лунной Леди» Юнга (глава 3) – они не обязательно должны быть истолкованы как «дублеры» известного личностного содержания (отец). Бессознательная фантазия представляет собой бессознательное «значение», которое психе придает часто невыносимым отношениям с реальными объектами. Структуры/образы, посредством которых этот «смысл» достигает сознания, являются архетипическими и мифологическими. Кроме того, эти мифологические структуры/образы в бессознательном не являются какими-то бесполезными пустышками, рассыпанными по всем культурам, но, поскольку психе уходит своими корнями очень глубоко к первобытным началам, они много говорят нам о том, что «замышляет» психе, выражая архаичный аффект в такой «типической» (архетипической) форме. Мы должны остановиться здесь в развитии этой темы из соображений ограничений объема данного издания.

Шандор Ференци и надличностная мудрость заботящейся Самости

Как мы видели, Фрейд был склонен подчеркивать негативную, преследующую сторону того, что мы называли системой самосохранения (Супер-Эго), Одайер дополнил эту картину, уделив внимание как благожелательной/защищающей, так и преследующей роли «великих существ». Шандор Ференци раскрыл другие аспекты внутреннего мира травмы. В своей знаменитой работе

«Смешение языков» (1933), Ференци продемонстрировал одну из самых замечательных черт того, что мы назвали системой самосохранения, а именно ее способность преждевременно ускорять развитие одной части личности, наделяя ее удивительной мудростью и оставляя при этом другую часть личности в состоянии регрессии. По Ференци, подверженная невыносимым аффектам тяжелой психической травмы,

...часть личности регрессирует к состоянию счастья, существовавшему до травмы – травмы, которую эта часть стремится аннулировать. [И все же] самым замечательным является действие другого механизма.... Я имею в виду внезапное и вызывающее удивление развитие новых способностей после психической травмы, которые возникают чудесным образом будто бы по мановению волшебной палочки или подобно тому, как из зерна по воле факира, приказавшему ему прорасти, на наших глазах появляется росток, распускаются листья и цветы.

Будучи объектом сексуального нападения... ребенок может в одно мгновение развить в себе всю эмоциональность взрослого человека, а также все потенциальные качества, до этого дремлющие в нем, которые в норме проявляют себя в супружеских отношениях, материнстве и отцовстве. В этом случае можно было бы говорить о *травматической прогрессии*, о *преждевременной зрелости*, противопоставляя ее уже знакомой регрессии.

(Ferenczi, 1933: 164–165)

В качестве подтверждения этой «травматической прогрессии» Ференци приводил примеры часто встречающегося типичного сновидения о «мудром ребенке», в котором младенец или маленький ребенок дает пророческий совет тому, кто заботится о нем (там же: 165). Он понимает эту мудрость главным образом как функцию «идентификации с (взрослым) агрессором» (там же: 162), но не сводит только к ней одной. Большой интерес Ференци также вызывало то, что иногда травмированная психика получала возможность доступа к необычным ментальным способностям через состояния транса.

Эти, по-видимому, трансперсональные (паранормальные?) способности прогрессирующего во время травмирующего психику события я, а также защита и одновременное преследование со стороны этой части я своего регрессировавшего «партнера» (наша диадическая система самосохранения), прекрасно проиллюстрированы в записях клинических наблюдений, которые Ференци вел во время работы с женщиной по имени Элизабет Северн, пережившей сексуальное насилие. Этот случай описан в его «Клиническом дневнике» (Ferenszi, 1988) под псевдонимом «R. N.», ниже приводится сжатый пересказ этого текста.

Первый травматический шок R. N. испытала, в возрасте 1½ лет, когда отец пациентки сделал ей инъекцию наркотического средства и изнасиловал ее. Воспоминание об этом событии – оставшееся скрытое под сенью забвения до начала ее анализа – все же подспудно было представлено как состояние примитивной агонии и желания смерти. Это воспоминание было восстановлено только в анализе, когда она вместе с Ференци исследовала травматическую ситуацию, которую она пережила, когда ей было 5 лет. В этом возрасте она вновь подверглась жестокому обращению со стороны отца, ее гениталии были искусственно расширены, ей настойчиво внушали, чтобы она послушно исполняла желания мужчин, и к ней опять были применены стимулирующие средства. Ференци приводит описание того, как после восстановления этого воспоминания ее сознание наполнилось осознанием ужасного, невыносимого страдания, крайней беспомощности, утраты всякой надежды на помощь извне, а также смертельного суицидального желания, сопровождавшегося полной утратой контроля – потерей самой себя и полной идентификацией с агрессором. Однако в тот самый момент, когда она была готова «испустить дух» (там же: 39), появилось нечто новое и стало действовать во внутреннем мире пациентки. Пробудилось то, что Ференци обозначил как «организующие жизнь инстинкты» (там же: 8), персонифицированные в фигуре, носящей имя «Орфа», которая, не дав умереть, рассекла личность на мелкие фрагменты, приведя ее к безумию, чтобы избежать смерти. (Здесь мы видим преследующий аспект.) Теперь ее личность, как пишет Ференци, состояла из двух частей: одна часть разрушена – регрессировавший чувственный компонент; другая часть *видит* разрушение –

прогрессировавший интеллектуальный компонент. Эта «уничтоженная» детская часть является

...существом, испытывающим исключительную психическую боль на бессознательном уровне, подлинным ребенком, о котором осознающее Эго совершенно ничего не знает. Этот фрагмент я доступен только в глубоком сне или в глубоком трансе... Он подобен ребенку в состоянии обморока или испутившему дух «мертвецу», который может только издавать стоны. Он совершенно не осознает себя, он нуждается в ментальной, а иногда и физической встряске для того, чтобы пробудиться.

(Там же 9)

Итак, на сцене появляется «Орфа» – та часть, что «видит» разрушение. «Она» является наиндивидуальным существом, по-видимому, обитающим вне времени и пространства (там же: 13). В момент невыносимой боли она «проходит через отверстие в голове и устремляется во вселенную, сияя оттуда, с огромного расстояния, наподобие звезды» (там же: 206). Наблюдая за всем со стороны, она знает обо всем. Ференци говорит, что этот «астральный фрагмент» покидает сферы земного эгоистичного существования и становится провидицей – «выходит за границы круга мыслей о насильнике и устремляется к «объективному постижению» всей вселенной с тем, чтобы добраться до истоков происхождения таких чудовищных вещей» (там же: 207).

Перед Орфой, пишет Ференци, стоит только одна задача – сохранение жизни. Она играет роль ангела-хранителя. Она продуцирует фантазии исполнения желаний страдающего или убитого ребенка, она облетает всю вселенную в поисках помощи (R. N. была убеждена в том, что именно всемогущая Орфа привела к ней Ференци как единственного человека, который мог бы ей помочь). Однако, когда на R. N. в возрасте 11 лет обрушилось самое серьезное травматическое событие в ее жизни, даже Орфа была вынуждена признать свое бессилие. Отец R. N., который многократно при помощи медикаментозных средств погружал ее в состояние обездвижения и оцепенения, а затем насиловал девочку, проклял дочь и отрекся от нее, оставив брошенного ребенка с неизгладимым чувством собственной мерзости и ничтожества.

Ференци пишет, что с этим Орфа уже ничего не могла поделать и что она стала готовить самоубийство R. N. Однако R. N. находилась в это время в больнице, и это помешало осуществлению плана самоубийства, тогда единственной альтернативой стала полная атомизация психической жизни.

Пациентка помнила потрясение вселенского взрыва, образы созвездий, сверкавших наподобие бриллиантов, галлюцинаторные, на первый взгляд, бессвязные и бессмысленные образы и слова, например, «Я вселенское яйцо» (там же: 29). Этот выброс, похожий на извержение вулканической лавы, в конце концов, «испепелил» ее, все завершилось полным временным помешательством, кататоническим ступором. Однако пишет Ференци, эта женщина не стала безумной. Орфа вернулась и, подобно Изиде, нашедшей похищенное и расчлененное тело своего возлюбленного Осириса, смогла, «как по волшебству, поставить это существо на ноги, собрав его по крупице» (там же: 10). Она даже добилась успеха, восстанавливая связь с дотравматической личностью, хотя это и сопровождалось провалами в памяти и ретроактивной амнезией различной продолжительности (там же: 39).

Ференци так комментирует это «растворение во вселенной» и работу по «рекоагуляции», выполненную Орфой:

Момент полного отказа от контроля над внешним окружением, когда наступает состояние внутренней адаптации (когда даже смерть в качестве адаптации становится приемлемой), воспринимается как избавление, освобождение. Для человека этот момент, видимо, означает прекращение усилий, направленных на самосохранение и вхождение в большее, возможно, вселенское состояние равновесия.

(Там же: 7)

Широко распространенная у больных шизофренией склонность создавать свои собственные космогонии, часто потрясающие нас своей фантастичностью, отчасти является попыткой инкорпорировать их собственные «невозможные» страдания в некую большую целостность.

(Там же: 33)

Так или иначе эти размышления открывают путь к пониманию удивительно разумных реакций бессознательного в моменты сильнейшего дистресса... в том числе общеизвестные сны о «мудром ребенке», [а также] регрессивные энергии спиритических медиумов.

(Там же: 81)

Каждый должен решить для себя сам, стоит ли идти дальше и искать (подобно физикам, которые полагают, что вещество может быть редуцировано к энергии) надматериальные, метафизические интуиции в форме и содержании психических расстройств.

(Там же: 29)

Далее он размышляет:

В какой степени те, кто «сходят с ума» от боли, то есть те, кто оставил привычную нам эгоцентричную точку зрения, стали способны в силу специфической ситуации, в которой они пребывают, на своем опыте познавать ту область нематериальной реальности, которая для нас, материалистов, остается недоступной? Это направление исследования должно захватить и область так называемого оккультизма. Случаи передачи мыслей во время анализа страдающих людей встречаются чрезвычайно часто... возможно, даже интеллект, которым мы так гордимся, не является нашей собственностью, он должен быть замещен или преобразован через ритмический процесс излияния Эго во вселенную, которая одна знает все и, следовательно, разумна.

(Там же: 33)

Здесь предположение Ференци о том, что Орфа в моменты травматического дистресса пользуется глубинной мудростью психе или является частью регенерационного вселенского «разума», напоминает одно из положений Юнга относительно того, что Самость, репрезентирующая целостность психе, включая и ее «психоидные» глубины, определяющая фактор «судьбы» индивида, наделена трансцендентной по отношению к Эго спо-

способностью направлять и регулировать процесс индивидуации. Самость является подлинно «высшим» по отношению к Эго фактором.

Представители теории объектных отношений

Мелани Кляйн и Уилфред Бион

Работы Мелани Кляйн и Уилфреда Биона, в которых они исследовали влечение к смерти и его *персонализации* в ужасающих «объектах» фантазийных систем бессознательного у детей самых младших возрастов и/или в психотических процессах, имеют большое значение для обсуждения нашей темы. Для того чтобы описать этого тираничного внутреннего агрессора, они использовали фрейдовский конструкт Супер-Эго, однако эти авторы расширили границы идеи Супер-Эго гораздо дальше, чем намечевался Фрейд. Кляйн, одна из первых аналитиков, кто стал аналитически работать с детьми, была шокирована, обнаружив, как много насилия содержат спонтанные игры ее маленьких пациентов (см.: Klein, 1946). Она отнесла это насилие на счет доэдипального Супер-Эго, более строгого и жестокого, чем Супер-Эго, описанное у Фрейдом. Она полагала, что доэдипальное Супер-Эго зарождается на потенциально психотических уровнях тревожности. Для того чтобы не пасть жертвой своего собственного влечения к смерти, не быть им разрушенным, ребенок направляет свою ненависть вовне, на (плохую) грудь или пенис (проективная идентификация), там он может «локализовать» свою тревогу, которая иначе была бы невыносимой, как страх преследования и нападения (параноидная/персекуторная позиция). Проецируются также и чувства любви ребенка (хорошая грудь или пенис), так происходит подготовка к переходу на следующую стадию развития, на которой ребенок приходит к окончательному открытию того факта, что хорошие и плохие грудь/пенис принадлежат одной персоне (депрессивная позиция и достижение целостных объектных отношений). В процессе проработки ребенком чувств любви и ненависти к реальной/фантазийной матери (или позже к аналитику) и разным ее частям Супер-Эго подвергается трансформации, становится менее жестким, пре-

образуется в способность переживания чувства вины (совесть), выражающейся в итоге в компенсаторных попытках ребенка загладить воображаемый ущерб, который он якобы причинил своим объектам.

Однако в начале этого бурного процесса чувства ненависти и ассоциированные с ними элементы фантазии проецируются на мать/аналитика, которая/который таким образом превращается в частично галлюцинаторное угрожающее «существо» или ужасающее, расщепленное на части «нечто». Если мать/аналитик не может принять и трансформировать эти проекции, привнося чувства любви, происходит интернализация интроекта, заряженного ненавистью, и тогда ребенок (а позже психотический взрослый) чувствует себя преследуемым во внутреннем мире угрожающими садистическими грудью/пенисом и нечто/персоной.

Уилфред Блон продолжил анализ Кляйн психотических процессов у взрослых, выдвинув гипотезу о том, что садистическое Супер-Эго, описанное у Кляйн, ошибочно атакует не только Эго ребенка, но и все психические «связеобразующие» процессы, благодаря которым возможно переживание связного я ребенка (см.: Bion, 1959). В силу того, что и грудь, и пенис являются как связующими объектами, так и первичными объектами переживания младенца, то впоследствии атака на них превращается в атаку на то, что они символизируют, а именно на отношения с объектами внешнего мира и на внутреннюю интеграцию объектов. В итоге сама способность к интеграции, к целостному переживанию подвергается нападению. Мысли отделяются от чувств, образы от аффекта, воспоминания от сознания – атакуется даже способность мыслить. Это приводит к формированию «Супер-Эго, разрушающего Эго», которое занимает место нормально развивающегося Эго и узурпирует его функции (см.: Bion, 1957).

Блон убежден, что во внутреннем мире психотических пациентов доминирует некая злокачественная фигура, которая создает огромное сопротивление прогрессу в психотерапии этих пациентов. Эта негативная внутренняя сила является «странной формацией» или «странным объектом^{*}», который систематически отнимает смысл у всякого переживания. Блон пишет:

* Bizarre [object] (англ.) – странный, причудливый [объект].

Если мать не выдерживает, то... проекции ребенка низводятся до уровня проективной идентификации, действующей непрерывно с нарастающей силой и частотой. Кажется, что эта растущая сила лишает проекцию полутонов смысла. Реинтроекция осуществляется с той же силой и частотой. Делаем выводы о чувствах пациента, исходя из наблюдений за его поведением в консультационном кабинете, затем используем дедукцию для создания модели, поведение младенца в моей модели отличается от обычно ожидаемого мной поведения взрослого человека, который думает. Он ведет себя так, как будто бы у него есть чувство, что внутренний объект сформирован, однако этот объект обладает характеристиками «груди», подобной ненасытной вагине, которая отнимает все то хорошее, что получил младенец или позволяет остаться только испорченным объектам. Этот внутренний объект лишает своего хозяина какого-либо понимания, которое может быть доступно. В анализе такие пациенты, по-видимому, не способны получить пользу от своего окружения и, следовательно, от своего аналитика.

(Bion, 1962b: 115)

Предположение Биона о злокачественном гипертрофированном Супер-Эго, которое ненавидит и атакует все связеобразующие процессы в психике, хорошо согласуется с нашей гипотезой о примитивной и сосредоточенной на выживании Самости, организующей «аутоиммунные» атаки на малейшую возможность самовыражения и отношений, ошибочно интерпретируя эти ситуации как угрозу повторной травматизации. Эту гипотезу Бион дополняет сложным, глубоким и убедительным анализом процессов, в которых внутренняя ненависть разрушает то, что Юнг назвал трансцендентной функцией (альфа-функция по Биону), так что в самых неблагоприятных случаях *атаке подвержена сама способность психе к регуляции аффектов через символизацию*. Это фундаментальная гипотеза, которая ставит под вопрос нашу посылку, сформулированную в рамках подхода аналитической психологии относительно символообразующей функции психе как таковой *sui generis**. Анализ Биона основан на том, что даже

* *Sui generis* (лат.) – уникальный, единственный в своем роде, своеобразный.

эта способность является относительной и зависит от непредсказуемых переменных, таких как способность матери к проекции-метаболизации, а также от уровня врожденной агрессии ребенка, которая требует метаболизации.

Д. В. Винникотт

Все работы Винникотта в той или иной степени касаются темы психической травмы, поэтому здесь мы приведем обзор только некоторой части от всего этого объема. Ранее мы уже приводили цитаты из этих работ. Винникотт всегда рассматривал травму как неудачу окружения/матери в обеспечении «достаточно хорошего» ухода за ребенком, который бы поддерживал активные творческие отношения между внутренней и внешней реальностью. В том случае, если материнской заботе присуща непоследовательность и хаотичность, если она сопровождается чрезмерной стимуляцией ребенка или мать грубо отвергает его, то появляется и начинает увеличиваться раскол между психосоматическим «истинным я» и (главным образом ментальным) «ложным я» ребенка, которое формируется преждевременно для того, чтобы предохранить истинное я от дальнейшей травматизации и быть для него суррогатом внешнего окружения. По Винникотту, разделение целостного психосоматического я происходит в результате вмешательства примитивных защитных механизмов, цель которых состоит в предотвращении переживания «непомышляемой агонии», связанного с ранней травмой. По нашей терминологии, эти «примитивные защиты» эквивалентны диадической системе самосохранения: одна часть личности выступает в качестве «прогрессировавшего ложного я, локализованного в ментальной сфере, другая же часть, регрессировавшее истинное я, выступает в роли ее «клиента».

Истинное я Винникотта несет в себе то, что мы назвали личностным духом. Оно появляется в самом начале жизни прежде завершения формирования «внутренних объектов» и первоначально представляет собой «не более чем совокупность сенсорно-моторных проявлений в психической сфере» (Winnicott, 1960a: 149). Характеристика «всемогущество» истинного я представляет собой другой способ признания его нуминозности, его

архетипического основания, который должен быть постепенно «гуманизирован» в рамках диадических отношений мать–ребенок. Если этого не происходит оптимальным образом, тогда, по Винникотту, истинное я прерывает процесс своего воплощения в теле и ложное я (по большей части ментальное), сформированное как уступка давлению внешних обстоятельств, руководит жизнью индивида, заключив в себе все еще всемогущее, но теперь травмированное истинное я как некую постыдную тайну.

Винникотт говорит о спектре степени влияния ложного я. На одном полюсе истинное я полностью скрыто даже от ложного я. Далее, ближе к полюсу здоровья, истинное я «допускается как возможность и ему позволено вести тайную жизнь» (там же: 143). Еще ближе к полюсу здоровья ложное я ищет оптимальные условия, которые позволили бы истинному я проявить себя. На этом уровне ложное я становится заботящимся я, опекая истинное я.

В качестве примера Винникотт приводит описание пациентки, в жизни которой ложное я играло определенную роль, при этом на протяжении всей ее жизни она была лишена чувства реальности своего существования:

Я обнаружил, что имею дело с неким персонажем, которого пациентка называла «Заботящееся я». Это «Заботящееся я»: 1) узнало о психоанализе; 2) явилось на прием и подвергло испытанию идею анализа, проведя своего рода тщательно спланированное тестирование надежности аналитика; 3) позволило психическому миру пациентки войти в анализ; 4) постепенно, после трех лет анализа, передало свои функции аналитику... 5) во время отсутствия аналитика (болезнь... отпуск и т. д.) появлялось и вновь брало на себя заботу о пациентке.

(Там же: 142)

Винникотт подчеркивал позитивную (заботящуюся) сторону того, что мы обозначили как система самосохранения. Он не обсуждал преследующий аспект этой системы, упомянув лишь, что если заботящееся я не может найти приемлемый способ существования истинного я во внешнем мире, то оно вынуждено приступить к организации самоубийства пациента: так как истинное я никогда не должно быть предано. Эти рассуждения

схожи с описанием Орфы и регрессировавшего Эго у Ференци. «Самоубийство в этом контексте, – пишет Винникотт, – является разрушением целостного я с тем, чтобы избежать аннигиляции истинного я» (там же: 143).

Карриган, Гордон и «ментальные объекты»

Карриган и Гордон сосредоточили внимание на преследующем аспекте ложного я Винникота, локализованного в ментальной сфере, предложив концепцию «ментальный объект» (Carrigan, Gordon, 1995). Авторы хотели показать, что у пациентов, принадлежащих к определенной субгруппе, преждевременно развивается и формируется то, что Ференци назвал «прогрессировавшим» я, и этой структуре присваивается идентификация «ум», в том числе и его перфекционистские идеалы. Перфекционистский «ум» персонифицируется как внутренний «умственный объект», он безжалостно атакует психосоматическое я, которое никогда не может соответствовать его неизменно высоким требованиям. Результатом этой динамики являются депрессия, обсессивно-компульсивное расстройство, различные формы шизоидного ухода. Используя нашу терминологию, мы могли бы описать эту динамику как захват контроля со стороны системы самосохранения для пресечения любой возможности установления отношений зависимости, которые способствовали бы внутреннему росту индивида.

Майкл Эйджен

Из всех упомянутых здесь психоаналитических авторов, взгляды Эйджена ближе всех к архетипическому пониманию так называемых примитивных защит нашей системы самосохранения. Эйджен развивает идеи Биона о том, как ранняя травма с ее «психотическими агониями» стимулирует «негативный ум», который в конечном счете опустошает психику и приводит к повреждению самой способности формировать переживания. Злокачественное «невидящее жизнь Супер-Эго», в сущности, полностью подчиняет себе нормальное при других условиях мышление, которое должно оправдать деструктивные намерения и установки Супер-Эго

на разрушение символаобразующей способности психики. Подводя итог, Эйджен так излагает суть идей Биона:

В качестве метафоры тотальной деструктивности Блон представлял себе образ [процесса изменений в психике], направленный вспять. Вместо погружения травмы в поток первичного процесса, где травматическое воздействие может быть переработано в образы, которые дают начало символам, которые дают начало мыслям, происходит уничтожающий мышление обратный процесс; любое достижение подвержено демонтажу и низводится к исходным элементам травмы, которые остаются переработанными. Там, где могла бы быть психика, расположена раскрытая рана непрестанной катастрофы. Психика (то, что от нее остается) становится «катастрофической машиной», перемалывающей каждый бит возможного переживания в ужасающее ничто.

(Eigen, 1995: 114)

Однако Эйджен не удовольствовался предложенной Блоном метафорой «катастрофической машины». В отрывке, который мог бы быть написан самим Юнгом, Эйджен говорит:

Не составит труда представить младенца, не способного справиться с обрушивающимися на него беспорядочными потоками воздействий. Однако я полагаю, что полезно будет признать, что в течение всей жизни сохраняется эта неспособность к переработке. Наши религиозные системы и психотерапевтические практики предлагают рамки для переработки непереносимых агоний, а также, возможно, невыносимых радостей. Порой живопись или литература сводят вместе агонию-экстаз жизни в кульминационной точке триумфа. Хорошие стихи являются сгустками времени, предоставляя пространство, в котором на разных этапах жизненного пути мы можем переживать эмоциональную трансформацию. В них есть моменты переработки, пульсации, которые наполняют жизнь смыслом, а также тайной. Однако я полагаю, что какую-то часть своей энергии эти плоды эстетики и религии заимствуют от всех кризисных моментов, которые в них вошли.

(Там же: 117)

Здесь Эйджен выдвигает предположение, созвучное идее, ставшей водоразделом между подходами к психе Юнга и Фрейда, а именно, то, что те самые бессознательные фантазии, при помощи которых психика младенца пытается защитить себя от ранней травмы, представляют собой смысловые структуры, уже существующие, по крайней мере, *in potentia*. Они не «кроятся» для того, что бы улучшить самочувствие младенца/ребенка, как раз наоборот, довольно часто, чему мы были свидетелями, их демоническое присутствие ухудшает состояние человека, испытавшего травматическое переживание. Другими словами, ум зиждется на архетипической основе. Базовые структуры психе «освобождаются» не только в контексте раннего опыта младенца его отношений с матерью (включая травму), но, являясь общими для всего человечества, они «освобождаются» всегда, когда индивид сталкивается с превратностями человеческого существования. Поэтому, когда наш травмированный младенец, повзрослев, встречает те же самые «категории» в повествовательных символических системах (историях) религии, поэзии и искусства, они раскрывают свой трансформирующий потенциал и приносят «смысл» именно потому, что они существовали с самого начала. По сути, именно через эти поздние архетипические образы, обладающие универсальным сходством, или повторные разыгрывания происходит «воспроизведение воспоминаний о травме». С этой точки зрения, психопатология относительна и по-человечески универсальна. Даже относящееся к травме «вынужденное повторение» является частью общечеловеческого опыта и не требует для своего объяснения привлечения концепции «влечения к смерти», хотя в этой фантазии Фрейда и заключается некий смысл, который он и другие извлекли из клинического опыта работы с травмой.

Рональд Фэйрберн

Концепция Фэйрберна о садистических отношениях между фигурой внутреннего саботажника и «либидинозным Эго» лучше всего подходит для объяснения одновременного присутствия беззащитного «невинного» внутреннего объекта и его неистового Защитника/Преследователя. Фэйрберн работал с детьми, кото-

рые во время Второй мировой войны подверглись сексуальному насилию. Он обнаружил, к своему изумлению, что причиной, по которой эти невинные дети испытывали чувство стыда в связи с тем, что они были объектами сексуального насилия, а также сопротивлялись воспоминаниям о своей травме, было ощущение себя «плохими». Фэйрберн пришел к выводу, что мотив, побуждающий ребенка быть плохим, возникает в контексте отношений зависимости и определяется потребностью «сделать объект хорошим» (Fairbairn, 1981: 65), и это достигается через интернализацию «плохости» его объектов с последующим вытеснением образов я и объектов, которые несут в себе эту «плохость». Здесь Фэйрберн делает важное замечание, указывая на то, что *это вытеснение происходит за счет агрессии ребенка*. Он пишет:

Именно переживание фрустрации либидо вызывает агрессию ребенка по отношению к его либидинозному объекту, так возникает состояние амбивалентности... Так как для ребенка невыносимо иметь объект, который одновременно является и хорошим, и плохим, он пытается ослабить напряжение этой ситуации, расщепляя фигуру матери на два объекта. В дальнейшем она представляет собой «хороший» объект, если удовлетворяет его либидинозные потребности, и, наоборот, в случае неудачи удовлетворения его либидинозных потребностей она оказывается «плохим» объектом.

(Там же: 110)

Однако, как только [эта] амбивалентность утвердилась, выражение ребенком чувств по отношению к матери ставит его в положение, которое должно представляться ему исключительно рискованным.

(Там же: 112)

Так, выражая агрессию, он подвергает себя риску утраты хорошего объекта [она тем более отвергает его], если же, с другой стороны, он выражает свою либидинозную потребность, то ему угрожает особенно опустошительное переживание унижения и стыда от осуждения его любви и пренебрежения или пре-

уменьшения значения выказанной им потребности, [или]... на более глубоком уровне над ним нависает угроза переживания дезинтеграции и неминуемой психической смерти.

(Там же: 113)

[В этой опасной ситуации] ...ребенок ищет пути обхода опасностей, связанных с выражением либидинозного аффекта и аффекта агрессии по отношению к объекту, *он использует максимум своей агрессии для того, чтобы контролировать максимум своей либидинозной потребности*. Таким способом он снижает интенсивность требующего внешнего выражения аффекта, как агрессивного, так и либидинозного... Избыток либидо отходит к либидинозному Эго, а избыток агрессии достается внутреннему саботажнику. Таким образом, маневр ребенка с использованием агрессии для подчинения либидинозной потребности оборачивается атакой внутреннего диверсанта на либидинозное Эго.

(Там же: 115)

В главе 1 мы привели яркие примеры таких атак в случае миссис У. и стрелка с ружьем, а также в сновидении художницы о человеке с топором. Согласно Фэйрберну, преследующие внутренние объекты такого рода представляют собой персонификации инвертированной агрессии пациента – агрессии, которая могла бы послужить процессам адаптации, но не была использована в этих целях. Таким образом, эти пациенты остаются, с одной стороны, со своим заискивающим «ложным я», улаживающим отношения с внешним миром, а с другой – с агрессией, обращенной вовнутрь.

Одна из важных идей Фэйрберна заключается в том, что в психоаналитической ситуации следует оказывать поддержку пациенту, чтобы помочь ему справиться с рискованной задачей высвобождения его интернализованных «плохих» объектов, так что их либидинозный катексис мог быть высвобожден из-под жесткого контроля. Соппротивление пациента этому проявляется как постоянное «искушение использовать «хорошие» отношения с аналитиком в качестве защиты, избегая этого риска» (там же: 69).

Я убежден, [что] главные истоки развития всякой психопатологии следует искать скорее в области этих плохих объектов, чем в области Супер-Эго; ибо в отношении всех психоневротических и психотических пациентов можно было бы сказать, что если Святая Месса служится в алтаре, то черная месса служится в склепе. Таким образом, отсюда следует, что психотерапевт является прямым наследником экзорциста и что он имеет дело не только с «отпущением грехов», но также и с «изгнанием бесов».

(Там же: 70)

Гарри Гантрип

Анализ Фэйрберна был продолжен и углублен Гарри Гантрипом, обнаружившим подобные фигуры «внутреннего саботажника» и его невинного «клиента» в сновидениях пациентов, переживших психическую травму (см.: Guntrip, 1969). Фэйрберн и Гантрип – единственные теоретики этого направления, использовавшие материал сновидений для исследования внутреннего мира травмы. Оставленный или травмированный ребенок, утверждает Гантрип,

...должен чувствовать, что в недружелюбном и угрожающем мире очень страшно оставаться слабым... и если ты не можешь изменить мир, то ты можешь попытаться изменить самого себя. Так ребенок начинает бояться и ненавидеть свои собственные слабости и потребности; теперь, отвергая свою незрелость, он стоит перед задачей взросления.

(Там же: 187)

Это «отвержение незрелости» исходит от «антилибидинозного Эго», которое Гантрип рассматривал как внутреннего представителя идентификации ребенка с отвергающим отношения зависимости «плохим родительским объектом». Это антилибидинозное Эго «ненавидит» зависимость, которая доставила ребенку такие неприятности в отношениях с нетерпимыми родителями. Таким образом, оно является «интроекцией» родителей, которая теперь действует вроде «пятой колонны» во внутреннем мире ре-

бенка. Гантрип указывает, что антилибидинозное Эго является одним из главных источников сопротивления в психотерапии.

Враждебность... антилибидинозного Эго по отношению к зависимости от кого бы то ни было, кто оказывает помощь, а также его ненависть к признанию потребностей является одним из источников самого упорного сопротивления психотерапии и сопротивления психотерапевту. Ненависть к нуждающемуся ребенку внутри и психотерапевту, к которому он желает обратиться за помощью.

(Там же: 196)

Иллюстрируя противодействие антилибидинозного Эго внезапно появившейся потребности в зависимости, Гантрип приводит сновидение пациентки, в котором содержатся атакующие фигуры, напоминающие садистические фигуры в сновидении мисс У. о стрелке из ружья.

Я – маленькая девочка, я стою у двери в большую комнату и дрожу от страха. Я вижу Вас внутри этой комнаты и думаю «Если бы только я смогла добраться до него, то я была бы в безопасности». Я бегу через комнату, но тут откуда-то выходит другая девочка и толкает меня обратно к двери.

(Там же: 196)

Гантрип продолжает:

Спустя два года, когда эта пациентка стала доверять мне гораздо больше, ей опять приснился этот же сон. На этот раз она продвинулась внутрь комнаты настолько, что ей не хватило дюйма, чтобы дотронуться до меня, когда вдруг в самый последний момент появилась эта другая девочка, словно из пустоты, и, со злобой влив ей пощечину, опять увлекла ее прочь.

(Там же: 196)

Фэйрберн и Гантрип сосредоточили внимание главным образом на негативной преследующей деятельности фигуры внутреннего саботажника или антилибидинозного Эго, рассматривая ре-

грессировавшее или либидинозное Эго как его невинную жертву. Находясь на позиции юнгианского подхода, мы могли бы выразить сомнения по поводу односторонности и склонности – особенно это характерно для Гантрипа – видеть только ненависть и насилие антилибидинозного Эго и только хорошие качества и невинность в «утраченном сердце я», которое является жертвой преследователя. Как мы видели на примере нескольких случаев, очевидно, должен существовать телос или намерение для этого насилия архаической защитной системы, даже в том случае, если оно становится избыточным, оборачиваясь абсолютно бессмысленным насилием против психики.

Джеймс Гротштейн

Американский теоретик объектных отношений Джеймс Гротштейн, используя язык, созвучный языку Кляйн и Биона, также приводит описание разнообразных недоброжелательных внутренних фигур, которые оказывают сопротивление прогрессу в психоанализе нарциссических, депрессивных и зависимых пациентов.

Нарциссические пациенты боятся изменений. [По мере того как происходит прогресс в психоанализе]... нарастает дисбаланс... между прогрессировавшей частью я и другой, все еще остающейся незрелой частью я. Как только схизм между этими двумя частями личности достигает критической отметки, может произойти опасное отреагирование негативной терапевтической реакции. Это похоже на то, будто остановившаяся в развитии часть личности подрывает успех прогрессивной части для того, чтобы обратить на себя внимание.

(Grotstein, 1987: 325)

Гротштейн сообщает о пациенте, который интернализировал маниакальный грандиозный аспект своей матери в образе внутренней фигуры нациста, делавшей все возможное для того, чтобы защитить его от будущих катастрофических переживаний. Эта фигура способствовала невероятным достижениям пациента в профессиональной деятельности, но она же предъявля-

ла к нему жестокие садистические требования. Когда пациент достиг некоторых улучшений в психоанализе, это маниакальное я начало оказывать сопротивление, подвергая атаке интерпретации психоаналитика, подрывая анализ, умаляя значение отношений с аналитиком и, как правило, проводя «настоящий анализ» вне сессий (там же: 329). Это был классический пример того, что Фрейд назвал негативной терапевтической реакцией.

Гротштейн пишет, что эта «маниакальная» часть пациента, порой становилась настоящим «живым призраком», который, казалось, удерживает более зависимое и беспомощное я «заложником в своей крепкой западне», сражаясь за свою собственную независимую судьбу.

Я наблюдал пациентов, страдающих от хронического депрессивного расстройства, которые, казалось, питали пристрастие к своей депрессии, в конечном счете, оказывалось, что они переживали свою депрессию как отщепенную внутреннюю личность, боровшуюся за свою собственную жизнь и опасавшуюся установления какой-либо связи пациента с надеждой, прогрессом и счастьем. Я назвал эту депрессивную личность «Мадонна Скорби». Она воспринималась как аутистичная материнская внутренняя фигура я, которая соболезнает и утешает нарциссичного пациента, когда тот подвергается плохому обращению со стороны других людей и вообще во всех несчастливых жизненных ситуациях.

(Там же: 330)

В случае девушки, страдающей анорексией, Гротштейн с очевидным огорчением пишет, что в сущности, анорексия пациентки

...была персонифицирована, по сути, в аутистичном «оказывающем материнскую опеку я», которое, по-видимому, понимало и защищало лишенную сил пациентку в своем убежище, будучи в состоянии тешить ее тщеславие самой суровостью аскезы, которую та наложила на себя. На одном уровне терапевт рассматривался как помогающая фигура, а на другом как враг ее «анорексичной матери» и я. Невротическая личность пациентки весьма искусно привлекла меня к аналитической работе, которая продолжалась, пока не стали явными различия между

прогрессировавшим я и все еще застрявшем в развитии примитивным анорексичным я. К этому времени симптом рвоты усилился, и она подвергла себя суровой диете, в результате которой она сильно потеряла в весе и обменные процессы ее организма были сильно нарушены, так что это стало угрожать ее жизни. Ее сопротивление анализу уменьшилось только после того, как я признал позитивное значение ее анорексичного я, защищающего ее от разочаровывающих объектов детства.

(Там же: 325)

Одним из важных открытий Гротштейна является то, как «Мадонна Скорби» превращается в успокаивающую, соблазняющую внутреннюю фигуру, которая насыщает «чары» аддиктивности на Эго пациента, стремящееся к индивидуации, и поддерживает с ним в некотором роде внутренние отношения «созависимости». Этот анализ напоминает ранние работы Жане, в которых тот показал, что некоторые из даймонов, овладевших его пациентами, гипнотизируют их как бы изнутри, и его попытки применения гипнотических техник были тщетными, пока он не заручался поддержкой даймона.

Отто Кернберг и его коллеги

Кернберг и его единомышленники изображают внутренний мир пограничных пациентов населенным карикатурными, фрагментированными и гротескными репрезентациями как любящих, так и ненавидящих частичных объектов, которые взаимодействуют с искаженными стереотипными частичными репрезентациями я. Примитивные защиты удерживают эти образы частей я и частичных объектов от интеграции в целостные я и объектные репрезентации, так как сосуществование в целостном я или объектном образе чувств любви и ненависти вызвало бы гораздо больший уровень тревоги, чем тот, с которым может справиться пациент.

Частичные я и образы частичных объектов образуют диады, они становятся «ролями», которые пациент (пациентка) разыгрывает в отношениях с другими. Так как эти роли становятся

экстернализованными в переносе, аналитик получает возможность доступа во внутренние имаго. Обычно эти диады включают в себя беззащитное дитя или инфантильную репрезентацию частичного я и частичную объектную репрезентацию заботящегося «родителя». Типичными диадами являются:

любящий родитель – спонтанный раскованный ребенок
наказующий садистический родитель – плохой, отвратительный ребенок
незаботящийся, занятый самим собой родитель – нежеланный ребенок
садистический насильник – жертва насилия, и т. д.

(см.: Kernberg et al., 1989: 103)

Терапия заключается в идентификации отщепленных внутренних персонажей по мере того, как пациент проецирует их или идентифицируется с ними, в описании этих объектов и связанных с ними аффектов и после этого, в оказании пациенту поддержки в том, чтобы перенести тревогу соединения противоречивых хороших и плохих я или объектных образов. Цель этого процесса заключается в увеличении способности переносить амбивалентность. Постепенно пациент становится способен к восприятию сложности человеческого существа, которую он находит и в себе, и в терапевте, таким образом, появляется новое глубинное измерение в восприятии себя и других, которое свидетельствует о трансформации частичных объектных отношений пациента в целостные объектные отношения (там же: 122).

В подходе Кернберга к объектным отношениям представляет интерес использование таких терминов, как «карикатурный, искаженный, немодулированный» и т. д., по отношению к тому, что мы назвали элементами архетипической фантазии во внутреннем мире. Юнг ясно сознавал, что тот, кто сталкивается с противоположными образами такого рода, оказывается в области действия архетипических «нуминозных» энергий. Однако он не сформулировал достаточно четко, как эти противоположные внутренние образы проявляются в психотерапевтической ситуации, не привел описания способов их проработки, то есть гуманизации в ходе процесса, в котором повторяющееся дейст-

вие проективной идентификации чередуется с интерпретацией. С этой точки зрения практические рекомендации Кернберга относительно терапии являются весьма полезными.

Дэйвис, Фроули и детский сексуальный абьюз

Следуя традициям подхода объектных отношений, разработанного Кернбергом и его коллегами, Джоди Месслер Дэйвис и Мэри Гэйл Фроули недавно опубликовали работу, отражающую их взгляды на лечение взрослых пациентов, которые в детстве перенесли сексуальные домогательства или насилие (см.: Davies, Frawley, 1994). Они рассматривают переходное пространство диады терапевт/пациент как «поле», в котором иначе недоступные (диссоциированные) я- и объектные репрезентации, отщепленные в момент ранней психической травматизации, получают возможность экстернализации (проективной идентификации) вместе с принадлежащими им элементами бессознательных фантазий: так в отношениях переноса/контрпереноса происходит реконструкция «забытой» травматической ситуации. В базовых схемах, разыгрываемых обеими сторонами в пространстве, которое вместе создают пациент и терапевт, присутствуют паттерны диадических отношений между я и объектами, напоминающие детско-родительские образы Кернберга. Например:

Отстраненный, не склонный к насилию родитель – отвергаемый ребенок
 садистический насильник – беспомощная, не имеющая возможности выразить свою ярость жертва
 идеализированный, всемогущий спаситель – избалованный ребенок, требующий спасения
 соблазнитель и соблазняемый

(Там же: 167)

Эти четыре матрицы отношений, каждая из которых представляет то, что мы назвали диадической системой самосохранения, определяют восемь «позиций», которые пациент и терапевт могут занимать во взаимодополняющих комбинациях через идентификацию или проигрывание ролей. Если пациент, к примеру, принимает на себя роль садистического насильника, то в своем контр-

переносе терапевт будет испытывать бессильное чувство ярости жертвы. Усилия терапевта направлены на то, чтобы при помощи интерпретации эти матрицы отношений стали осознаваемыми, так что связанный с ними аффект мог бы быть идентифицирован, выражен и проработан. От терапевта этот процесс требует в одинаковой степени как активного вовлечения, так и нейтралитета наблюдателя.

Для терапии наиболее важным следствием идентификации пациента с садистической и склонной к насилию частью садомазохистической диады в психотерапевтических отношениях, является, как подчеркивают авторы, то, что жертвы ранней травмы часто пытаются уничтожить надежду у своих аналитиков.

В большинстве случаев, взрослые, пережившие психическую травму в детстве, боятся того, что хорошее быстро закончится, что обещания, в конце концов, будут нарушены. Как правило, ожиданию момента неизбежного разочарования эти пациенты предпочитают контроль над ситуацией. Это вмешательство помогает им овладеть усиливающейся тревогой и разбить вдребезги то, что они считают не более чем иллюзией... Идентифицируя себя с жертвой, терапевт, подобно травмированному когда-то ребенку, испытывает отчаяние и опустошение.

(Там же: 174)

В подходе Кернберга и его коллег к пациентам с пограничным расстройством вообще и в подходе Дэйвис и Фроули к детской травме в частности показано, как в поле переноса организовано то, что мы определили как диадическую, архаическую систему самосохранения, а также способы ее проработки в терапевтических отношениях. Мы бы хотели подчеркнуть, исходя из положений юнгианской психологии, что «поле» воображения, в котором проявляют себя диадические структуры системы самосохранения, не ограничено рамками переноса и контрпереноса. Сновидение и фантазия сами по себе являются таким полем. То же относится и к ящику с песком и всем средствам так называемой арт-терапии разных видов, вовлекающей пациента в процесс «активного воображения». Эти виды терапии не в меньшей степени, чем техники отношений Дэйвис и Фроули, требуют активного

включения и совместного участия в игре как пациента, так и терапевта в процессе поиска способа раскрытия скрытого аффекта, который все еще не обрел словесных форм для своего выражения.

Джеймс Мастерсон

Джеймс Мастерсон (Masterson, 1981) разработал теорию развития в рамках подхода объектных отношений, в которой он описывает образование садомазохистических диад, когда нормальный процесс сепарации/индивидуации прерван психической травмой. В случае нормального развития, говорит Мастерсон, смешанный я-объектный модуль мать/ребенок проходит через промежуточную стадию, на которой происходит дифференциация из этого модуля частичных образов (хорошей и плохой я-репрезентации). Затем эти частичные образы объединяются в целостной я-репрезентации, в которой есть и хорошие, и плохие аспекты. Аналогичный процесс имеет место и в отношении объектных репрезентаций.

Проблема появляется тогда, когда мать не позволяет ребенку отделиться от нее, когда она поощряет только «хорошего» покладистого ребенка, отстраняясь от тех мыслей и желаний ребенка, которые выражают его индивидуальность и способствуют развитию я. Самовыражение наталкивается на материнское отвержение, тогда как послушание, зависимость и пассивность поощряются. Это переменчивое поощряющее/отвергающее имаго интернализируется и, вобрав в себя каждый аспект материнского объектного образа, становится репрезентацией я. «Модуль отвергающих объектных отношений (МООО)*» атакует «плохого», скверного ребенка и обрушивается на него с критикой, а модуль поощряющих объектных отношений «любит» и вознаграждает «хорошего» послушного ребенка. Таким образом, перед нами описание Защитника/Преследователя и его «клиента», представленного как «плохой» и «хороший» ребенок (см. там же).

В такой ситуации подлинные потребности ребенка в самовыражении подвергаются изнутри критике (МООО), от которой он укрывается в патологическом самоуспокоении поощряюще-

* Withdrawing object-relation unit, WORU.

го модуля (возможно, это эквивалентно ложному я Винникотта). В терапии пограничный пациент проецирует поощряющий модуль на терапевта и ищет его одобрения за «хорошее» поведение для того, чтобы избежать отвержения-депрессии, которые влечет за собой каждый акт подлинного самовыражения. Если же терапевт конфрontiрует в терапии этот паттерн, то содержанием проекции становится МООО: пациент приходит в отчаяние, чувствует себя «плохим» и т. д., а терапевт сливается с преследующим внутренним объектом. По мере того как в терапевтических отношениях один паттерн приходит на смену другому, все эти отщепленные внутренние образы проецируются и затем интерпретируются в переносе, хотя Мастерсон, как мы можем видеть, не упоминает здесь о своих контрпереносных реакциях в отличие от Дэйвис и Фроули.

Читатель заметит, что ход рассуждений Мастерсона в некоторых отношениях противоположен анализу Гантрипа, Фэйрберна или Винникотта, а именно в том, что касается определения полюса личностного духа в диаде. Гантрип и его коллеги видят презируемое беззащитное истинное я, любящее и нуждающееся, отвергаемое внутренним саботажником; Мастерсон убежден, что это активное я в процессе индивидуации, отвергаемое МООО. Эти две позиции могли бы быть согласованы в том случае, если признать, что удовлетворение некоторых, но не всех потребностей, связанных с отношениями зависимости, служит сепарации/индивидуации. Без сомнений, личностный дух одновременно и уязвим, и стремится к самовыражению. Внутренние атаки, направленные на я, могут иметь негативные последствия и для первого, и для второго аспекта.

Джеффри Синфелд

Американский теоретик объектных отношений Джеффри Синфелд объединил теории Винникотта, Фэйрберна, Кляйн, Мастерсона, Якобсон, Сирлса и других в своем описании внутренних действий того, что он обозначил как «Плохой Объект» в его разрушительных приступах ярости, бушующих во внутреннем мире пограничных и нарциссических пациентов (Sienfeld, 1990). Синфелд с большим интересом, чем Мастерсон или Кернберг, относится

к роли бессознательной фантазии в формировании внутренних объектов, он придает большее значение подлинным потребностям беззащитного развивающегося я в поддерживающем окружении (и в периоде симбиотических отношений в переносе), чем потребностями в сепарации, на которых делают акцент Кернберг и Мастерсон. Он творчески использует модель «Возбуждающего Объекта» Фэйрберна, описывая последствия неудачи родителей в предоставлении удовлетворительной поддержки, функции зеркального отражения и утешения для своих детей и последующих попыток найти этому суррогатную замену в еде, избытии игрушек, сексуальной стимуляции, деньгах и т. д., что порождает в ребенке неутолимые потребности. Последствия альянса между Возбуждающим Объектом и Плохим Объектом – неутолимость аддиктивного пристрастия, одержимость садомазохистическими фантазиями и усиление убеждения в собственной негодности.

В большинстве превосходных описаний случаев, приведенных Синфелдом, показано, как осознание пациентом своей уязвимости и стремление к внешнему «хорошему объекту» активирует «защиту против зависимости» (опять наша система самосохранения). Отчасти здесь проявляется жажда обладания, присущая внутреннему Плохому Объекту, который не хочет пострадать от утраты части я (отвратительное беззащитное детское я), уступив его потенциально хорошему объекту в лице терапевта, поэтому Плохой Объект атакует ранимые чувства (часто проецируемые на терапевта или других). Примеры этих внутренних атак на уязвимую часть я можно найти в описаниях нескольких случаев, отрывки из которых приведены в предыдущих главах.

Необходимо отметить, что никто из упомянутых выше теоретиков объектных отношений, за исключением Фэйрберна и Гантрипа, не исследовал сны и фантазии для подтверждения [списка] внутренних *dramatis personæ**. В большей степени они отталкивались от изучения повторяющихся паттернов интеракций пациента в рамках отношений переноса. В этой области мы находим образы, благодаря которым наше исследование не превращается в скучный и механистический инвентарный перечень внутреннего мира травмы.

* *Dramatis personæ* (лат.) – действующие лица драмы.

Колин А. Росс

Колин А. Росс, не причисляющий себя к когорте теоретиков объектных отношений, имеет большой опыт работы с пациентами с расстройством множественной личности (РМЛ). Он наблюдал замысловатую, сложную, многоуровневую структуру внутренней личностной системы этих пациентов с ее часто непредсказуемыми переключениями и амнестическими барьерами. Он сам и обученные им специалисты были потрясены бессознательным разумом психе, ее причудливым ландшафтом и ее охранительными функциями. Росс также отмечает, что пациенты с РМЛ достоверно чаще демонстрируют паранормальные феномены, чем пациенты других диагностических групп. Благодаря знакомству с докторской диссертацией Юнга Росс понял, что симптомы диссоциативных расстройств обладают той же природой, что и явления спиритуализма, телепатии, телекинеза, ясновидения, контакты с полтергейстом и т. п.

Росс описал типы альтер-личностей, которые встречаются у пациентов с РМЛ. Одному из таких типов он присвоил название Защитник/Наблюдатель. Альтер-личности этого типа, согласно его описанию, бывают спокойными, зрелыми, рациональными и отстраненными, часто в их ведении находятся воспоминания о травматическом событии, однако эти воспоминания принадлежат исключительно информационному регистру, поэтому им ничего не известно о чувствах, физиологическом возбуждении или обрушившемся на органы чувств потоке сенсорных сигналов, сопровождавших травму (Ross, 1989: 114). Физиологическое возбуждение, сопровождающее психическую травму, указывает Росс, часто представлено в детских альтер-личностях, которыеотреагируют эти воспоминания во время терапии. Защитник/Наблюдатель иногда контролирует последовательность переключения внутри личностной системы, он отвечает за то, какая именно личность появится в конкретный момент времени. По Россу, Защитник время от времени может преследовать личность-хозяина* для того, чтобы, так сказать, «не выпускать ее

* У Росса этот тип личности обозначен как «личность-хозяин» (host personality). Другой известный клиницист и исследователь Ф. Патнем в своей типологии альтер-личностей определил этот

наружу». Он может попытаться воспрепятствовать изменениям в пациенте, провоцируя кризисные ситуации: нанося ожоги сигаретами, вскрывая вены, понуждая пациента принять опасную дозу лекарства как раз в то время, когда решающие перемены уже на пороге. Наконец, личность-Защитник (теперь Преследователь) может предпринять попытку убийства личности-хозяина для того, чтобы уберечь ее от грозящих страданий в будущем (там же: 115). Здесь мы видим еще одно независимое подтверждение существования фигуры Защитника/Преследователя, принадлежащей системе самосохранения с ее сверхъестественными способностями самозащиты.

Сьюзен Кавалер-Адлер и даимон-любownik

Исследуя компульсивные аспекты креативности, Сьюзен Кавалер-Адлер (Kavaler-Adler, 1993) применила подход объектных отношений к анализу того, что она назвала «комплексом даимона-любownika» в бессознательном женщин-художниц. Этот злокачественный внутренний образ отца сохраняет архаичную форму и остается неинтегрированным в силу того, что в психике этих женщин господствует враждебная агрессия, так что работа скорби в связи с травматическими переживаниями не была завершена. Эта агрессия, в свою очередь, удерживает частичные образы я и объектов от интеграции – процесса, который она назвала «интеграцией скорби», основанной на «депрессивной позиции» Кляйн. В процессе интеграции плача способность справляться с аффектами любви при переживании горя открывает возможность интеграции и трансформации имаго архаичных внутренних объектов, которые иначе остаются отщепленными, таким образом, посредством изменения качества внутренней связи с этими имаго появляется потенциал для новых отношений привязанности во внешнем мире.

То, что мы называем амбивалентной фигурой Защитника/

тип как главную личность. По Патнему, главная личность чаще и дольше других альтер-личностей владеет контролем над поведением индивида. Как правило, именно эта альтер-личность обращается за помощью к специалисту в области психического здоровья и начинает лечение/психотерапию.

Преследователя, обладающей чертами Трикстера, так же как образ его клиента – беззащитного личностного духа, для Кавалер-Адлер является интернализированным частичным объектом отца. Этот объект принимает формы даймона или музы, он одновременно идеальный и злобный:

Возможно, именно поэтому, обращаясь к работам, посвященным творчеству, мы находим мифы, в которых присутствует тема одновременно идеализированного и злобного отца, воплощенного в образе демонического любовника. Иногда демонический любовник является на пике самовыражения как гений вдохновения, но уже в следующий момент он оборачивается дьяволом. Как гений он приносит с собой и вдохновение, и эротические переживания. Он может ниспослать «творческий экстаз». И все же творческой женщиной, страдающей от задержки развития на доэдиповой фазе, овладевает отвратительный демон, превращая творческий экстаз в самоубийственное иступление или в холодное безразличие изоляции и смерти. Тогда в обилии появляются образы смерти. В другом варианте динамики посредством маниакальных и нарциссических защит происходит восстановление имаго отца как гения вдохновения. Порочный круг должен продолжаться до тех пор, пока не преодолена задержка на доэдиповой фазе; этот цикл может быть разорван только отчаянием, болезнью, смертью или самоубийством.

(Там же: 75)

Догадка Кавалер-Адлер относительно того, что следствием ранней травмы является фактор угрозы, действующий во внутреннем мире и воплощенный в архаичных образах, попеременно злобных и доброжелательных, совпадает с центральной темой нашего исследования. Кавалер-Адлер дополняет свой анализ, отмечая, что у женщин, страдающих от ранней травмы, связанной с отношениями с матерью, замена отцом отсутствующего опыта отношений с матерью не принесет желаемого результата. Отец в этом случае скорее будет соответствовать «возбуждающему объекту» (Фэйрберн), а женщина будет пытаться восполнить отсутствующий опыт на «духовном» уровне *через свое творчество* – не владея иными способами коммуникации. Таким образом,

внутренние обстоятельства понуждают ее к творчеству, и все же ее фрустрация сохраняется, даже если она получает то, в чем она нуждается в качестве награды за свое творчество. Это реактивирует раннюю доэдипову травму, связанную с отношениями с матерью, в итоге порочный круг замыкается.

С учетом моего собственного клинического опыта я согласен с формулировками Кавалер-Адлер в отношении травмы женщин-пациенток, которая не была переработана в процессе скорби, и их злокачественной зависимости от возбуждающих внутренних родительских объектов, что часто приводит к формам аддиктивного переноса, которые особенно трудно поддаются проработке в терапии. Однако необходимо добавить, что паттерн, который описала Кавалер-Адлер, не ограничивается рамками женской психики, а элементы фигуры Трикстера в ее демонических внутренних объектах обнаруживаются не только в сочетании с имago отца. Проблемы, представленные архетипической системой самосохранения, не ограничены гендерными ролями.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Введение к части второй

СКАЗКИ И ДВУХСТУПЕНЧАТОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ САМОСТИ

Недавно один мой пациент, молодой мужчина, во время нашей терапевтической сессии громко протестовал против своей, казалось, роковой и неодолимой любви к молодой женщине, с которой он встречался. Он пытался отделаться от своих чувств к ней и от связанной с ними ответственности, заводя интрижки с другими женщинами. И все же каждый раз после очередного приключения он чувствовал еще большее опустошение и страстное стремление к своей единственной постоянной женщине. Он хотел понять, что же это такое творится с ним, чем она удерживает его. Почему чувство к ней было столь «глубоко», а чувства к другим женщинам – настолько «поверхностными»? Вдруг его глаза наполнились слезами, и он сказал очень взволнованно: «Вы знаете, это нечто гораздо большее! Когда я с Мэри, я ощущаю потенциал своей жизни! Невозможное кажется возможным – вот в чем разница. Когда я с ней, я чувствую потенциал моей жизни!» Я сказал ему, что не могу представить лучшего описания влюбленности, чем это.

Чувствовать потенциал своей жизни, разделяя это чувство с любимым человеком, как раз этого не могут себе позволить пациенты определенной группы (обычно их называют «шизоидами») именно потому, что в детстве их нарождающееся горячее стремление к этому постигло травматическое разочарование. Связи с миром через значимых других были разорваны, и надежда была утрачена. Слово «потенциал» относится к словам, имеющим коннотации «связь». В этом слове присутствуют

два латинских корня *potis*, или латентная энергия, и *posse* – быть способным, от которого происходит английское слово «possible» (возможное). Так, «American Heritage Dictionary» определяет потенциал как «неотъемлемую способность или возможность роста, развития или воплощения в сущем». Нечто «врожденное», «внутренняя сила» пересекает границы и становится реальным – актуализируется в мире.

Д. В. Винникотт помог нам понять, что этот процесс развивается в индивидуальной жизни ребенка всякий раз, когда есть достаточно хорошее «соответствие» или эмпатическая связь между спонтанными жестами ребенка и опосредующими ответными реакциями матери. Ребенок приобретает опыт реальности внутреннего мира и поток любви устремляется в жизнь по мере того, как в его оптимально поддерживающем окружении устанавливается связь между жестами, исходящими от его истинного я, и внешним миром. Если же первичная ситуация была травматичной, индивид остается с навязчивым *объектным голодом*, так как он как бы пытается вернуться к незавершенным этапам развития. Иногда в психоаналитической терапии происходит удовлетворение объектного голода, если может быть устранен приведший к ранней травме разрыв переходных процессов, которые играют существенную роль в появлении личностного духа.

Переходные процессы между человеческим и божественным

Однако исключительно персоналистическая психология не в состоянии передать подлинное таинство *воплощения в сущем* личностного духа вопреки травме, таинство, к которому имеют отношение в других случаях точные образы Винникотта. Так происходит потому, что трансперсональному элементу либо не придается значения, либо он истолкован как инфантильное всемогущество, при этом первичность нуминозного в человеческом опыте игнорирована.

С позиций юнгианской психологии процессы в пограничной зоне между возможным и действительным в человеческом развитии должны рассматриваться в контексте архетипических процессов, то есть в контексте мифологии. Мифология и все ве-

ликие мировые религии заняты поиском ответа на один главный вопрос – об отношениях между человеческим и божественным и о том, как сохранить эти отношения перед лицом человеческого страдания. Как и посредством каких факторов поддерживается связь между трансцендентным миром с его дающими жизнь божественными энергиями и земным преходящим миром, ограниченным временем, пространством, историей и рутиной жизни. Откуда мы приходим? Имеет ли наше существование смысл, который выходит за рамки повседневной жизни? Проявляет ли себя в истории Бог? Все эти вопросы взаимосвязаны, что напоминает нам, что слово «религия» состоит из двух частей: «ге» и «ligeo» – связь или соединение, то есть слово «религия» можно прочесть как «воссоединение». Конечно, утверждение, что сюжеты мифов заняты поиском этой связи, парадоксально, потому что мифы, когда их рассказывают, сами являются такой связью. Символ сам по себе является мостом или связью между нами и тайной существования, но, помимо этого, он отображает эту связь через образы, в которых он представлен.

Множество примеров приходит на ум, которые могли бы послужить иллюстрацией этой точки зрения, я приведу два из них. В мифе о Деметре и Персефоне, Деметра и ее дочь, вначале сюжета носящая имя «Кора», собирали нарциссы, когда Гадес примчался на своей колеснице и похитил юную деву, увлекши ее в свое подземное царство, которое мы интерпретировали бы как бессознательное или нуминозный мир в его хтонической форме. Эти образы передают идею катастрофического расщепления, подобного тому, которому подвержена личность индивида, пережившего травму. Архетипические защиты овладевают невинным остатком травмированного я и увлекают его во мрак бессознательных процессов под наблюдение демонической фигуры Гадеса, по инициативе которого все это и началось. Тем временем Деметра, представляющая человеческую жизнь во всем ее потенциальном плодородии, обходит весь мир в поисках дочери, но безрезультатно. Наконец, все еще безутешная в своей утрате Кору, она удаляется в свой храм в Элевсине и там вынашивает злобный план обрушить на человеческий род ужасные бедствия в течение целого года: она не позволит земле плодоносить, ни один урожай не созреет до тех пор, пока

она вновь не увидит свою дочь. Для разрешения назревшего кризиса Зевс посылает Гермеса к Гадесу в подземное царство и добивается от того обещания вернуть царицу, чье имя теперь Персефона, к матери. Но прежде чем отправить супругу обратно на землю, Владыка Мрака искушает ее съесть немного гранатовых зерен. Гранат был плодом, символизирующим брак, и эффект его съедания состоял в объединении – установлении неразрывной связи между мужем и женой. Смысл заключенного между ними брака состоит в том, что два мира, внутренний (божественный) и внешний (человеческий), теперь соединены навечно. Персефона, таким образом, принадлежит двум мирам, и, проводя шесть месяцев в нижнем мире и шесть месяцев в верхнем мире, она является «связью» между человеческим и божественным. Баланс восстановлен. Травматический разрыв между двумя мирами устранен.

Второй пример взят из Ветхого Завета: когда Яхве в гневе на развращенность человеческого рода был вынужден уничтожить мир, он сохранил одну часть творения – праведного Ноя, попечительству которого были вверены все виды животных, «каждой твари по паре». Если Яхве в этом повествовании мы поставим в соответствие идее «антилибидинозного Эго» Фэйрберна, то получим довольно точную картину динамики внутреннего мира травмы – разорение и уничтожение всего, за исключением герметически замкнутого ядра, содержащего в себе жизнь, которое должно быть сохранено любой ценой. Тогда возникает вопрос: «Появится ли желание образовать связь между потерянным сердцем я и всей той архетипической трансперсональной агрессивной энергией, которая отрезала его от мира, но вместе с тем и сохранила для будущего?» В Книге Бытия эта «связь» передана как завет и представлена в одном из самых очаровательных образов всех времен – мосте радуги – знаке того, что Бог и человек никогда больше не будут разделены:

И сказал [Господь] Бог: вот знамение завета, который Я поставлю между Мною и между вами и между всякою душою живою, которая с вами, в роды навсегда: Я полагаю радугу Мою в облаке, чтоб она была знамением [вечного] завета между Мною и между землею. ...Я увижу ее и вспомню завет вечный между

Богом [и между землею] и между всякою душою живою во всякой плоти, которая на земле.

(Бытие, 9: 12–16)*

Христианским символом этой мистической связи между человеком и Богом является парадоксальный догмат «Богочеловека», вочеловечивание Слова, ставшего плотью. Образы всех мифологических систем повторяют эту тему. Что-то принадлежащее вечности входит во время и навсегда изменяет его. Дитя света рождается в самое темное время года, или воды текут в пустыне, или неопалимая купина горит и не сгорает. Все эти символы либидо, должно быть, передают идею чудесного присутствия в этом мире другого большего мира, изображая связь между нереализованным духовным потенциалом, спрятанным в ядре каждой индивидуальной жизни, и мирским историческим существованием в этом теле, этом месте, этом времени.

Как в мифологии, так и в здоровой личности мы наблюдаем стремление к достижению баланса во взаимоотношениях между энергиями Эго и Самости, когда энергии Самости наполняют Эго, но не затопляют его или не служат суррогатом удовлетворения человеческих потребностей. Либидо может пересекать границу между Эго и Самостью и быть инвестированным в отношения любви, в интересы, обязательства и т. д. Однако при травме, как мы уже видели, дело обстоит иначе. Система самосохранения оказывает сопротивление всем попыткам инвестировать либидо в «эту жизнь» для того, чтобы предотвратить дальнейшее разрушение. В этом случае энергии нуминозного мира становятся подменой самооценки, которая обычно поддерживается за счет опыта удовлетворения в реальных отношениях в человеческом мире. Трансперсональное используется как защита.

Вопросы психологии развития

Если травма обрывает все переходные процессы и, следовательно, разрушает все религиозные переживания, то возникает вопрос, каким образом можно дать этим процессам новое начало.

* Библия. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1988. С. 12.

Основной вопрос может быть сформулирован таким образом: «Какой именно процесс нормального развития способствует установлению диалектических взаимоотношений между трансперсональным нуминозным опытом и реальностью земного мира, благодаря которым жизнь приобретает смысл, полноту и энергию?» или «Как магический мир детства переходит в мир взрослого человека, какое место он занимает в его жизни?». Формулируя наш вопрос несколько по-другому, мы могли бы спросить: «Как мы проживаем символическую жизнь?»

Существует множество вариаций этого вопроса в зависимости от теоретического подхода, но только Юнг глубоко проникает в его духовное измерение. Вариант этого вопроса, принадлежащий Юнгу, мог бы прозвучать так: «Как мы поддерживаем диалектические взаимоотношения между Эго и Самостью (образом Бога в человеческой душе), так что мы не страдаем ни от сильного *отчуждения* от Самости, ни от чрезмерной *идентификации* с ней?» Один из частичных ответов Юнга на этот вопрос состоит в том, что присущая психе «трансцендентная функция», в которой напряжение между психическими оппозициями преобразовано в символ, в «третью сущность», промежуточное звено между тайной жизни и усилиями Эго. Но Юнг не разрабатывал тему «трансцендентной функции» в межличностном пространстве, также он не уделил должного внимания травме и той центральной роли, которую она играет в разрушении трансцендентной функции.

Представители психологии самости (см.: Кохут, 1971, 1977) сформулировали бы этот вопрос несколько иначе: «Как детское первичное грандиозное и всемогущее архаичное я с его хрупкой самооценкой, полностью зависящее от отзеркаливания «другим», и с его склонностью к фрагментации постепенно трансформируется в автономное связанное я с прочной системой самооценки, реалистичными ожиданиями и подлинными идеалами?». Для ответа на этот вопрос Кохут вводит понятие промежуточного периода, известного как стадия «объекта самости». Кохут также описывает переносы объекта самости, когда индивид проходит через «соответствующую фазе» разочарование и происходит преобразование архаичных грандиозных структур во внутренние психические структуры, при этом поддерживается контакт с объектом самости, несущим на себе проекции грандиозных имаго.

Теоретики объектных отношений сформулировали бы этот же вопрос по-другому, возможно, так: «Как первичный недифференцированный симбиоз диады (единства) матери и ребенка трансформируется в опыт сепарации я и объекта (парность), что позволяет осуществить реализацию парадокса подлинной способности символообразования (троичность)?» (см.: Ogden, 1986: 214). Ответ Винникотта был таков: «достаточно хорошая» мать поддерживает «потенциальное пространство», или пространство перехода, достаточно долгое время для того, чтобы произошло взаимопроникновение субъективного мира ребенка и объективного мира внешней реальности. Опыт переживания реальности ребенка, окруженного оптимальной заботой, вращается вокруг всемогущества. Впоследствии ребенок обретает возможность постепенного отказа от всемогущества.

Возможно, от внимания читателя не ускользнуло, что каждая из этих теорий предлагает «ответ» на наш вопрос о взаимопроникновении божественного и человеческого миров, в котором важная смысловая нагрузка лежит на терминах, начинающихся с приставки «транс-». Так, Юнг говорит о *трансцендентной* функции. Если напряжение между противоположностями сохраняется, то психе создает символы, которые, помимо синтеза противоположностей, несут в себе и нечто трансцендентальное, выходящее за пределы противостояния оппозиций. Согласно Винникотту, если *переходное* (*transitional*) пространство сохраняется достаточно долго, то это создает условия для творческого появления «истинного я», спонтанного я, склонного к парадоксам и юмору, проявляющего себя через радость культурной (символической) жизни. Для Кохута парадоксальная стадия «объекта самости», на которой формируется союз с идеализированным другим, которого я наделило грандиозностью, постепенно продвигается к *преобразующей* (*transmuting*) интернализации психической структуры и, следовательно, к реалистическим идеалам (в том числе и религиозным). У нас есть еще одно слово с приставкой «транс-», а именно «*трансфер* (*перенос*)», важность которого продиктована именно тем, что с его помощью описывают «пространство», в котором происходит неизбежное взаимное смешение двух миров, о которых мы здесь говорим, вокруг образа аналитика (его человеческая

сущность в итоге должна быть раскрыта, а отношения между реальными и воображаемыми элементами должны быть проработаны).

Изображение переходных процессов в сюжетах сказок

Итак, нас не должно удивлять, что переходные процессы, которые находятся в центре внимания в мифологии в целом и в «мифах» глубинной психологии в частности, являются главной темой и сказок.

По-видимому, достаточно будет привести еще пару примеров для иллюстрации. Итак, в сказке о Золушке, с одной стороны, представлен мир волшебства, магический, удивительный и загадочный, переданный в изображении очаровательного мира бала, в котором есть Принц, музыка, карета и т. д., а с другой стороны – мир рутины, банальности, обычной земной жизни Золушки среди золы и угольного мусора. Эти два мира абсолютно отделены друг от друга, так что «земная, слишком человеческая» Золушка не имеет доступа в «магический» мир, а царственный Принц не имеет доступа в мир человеческих страданий с его преобразующим потенциалом. То, что объединяет эти два мира в «переходной реальности» и дает Принцу путеводную нить к прекрасной служанке, в которую он влюбился, это не что иное, как хрустальная туфелька! Эта хрустальная туфелька одновременно является земной и человеческой (предмет обуви) и в то же время «царственной»: она сделана из необычного кристаллического материала. С помощью этого переходного объекта установлена связь между царственным Принцем, представляющим трансперсональную реальность, и простой Принцессой, представляющей земной человеческий мир. Итак, сказка заканчивается традиционным «с тех пор они жили долго и счастливо...», в данном случае это означает, что найдена переходная связь, гарантирующая единство и неразрывное взаимопроникновение этих двух миров. Последствия травмы преодолены.

Похожие примеры могут быть найдены в сказках, о которых будет говориться ниже. В каждой из них человеческий мир невзгод или невинности существует как некий контрапункт другому миру, представляющему трансперсональные силы, которые обыч-

но вводятся посредством фигур-посредников, таких, например, как ведьма, насылающая чары, или волшебник, и в любом случае Трикстер. Эти посредничающие духи обычно являются «злыми», так их воспринимает Эго по ходу развития сюжета, однако, как правило, и мы это увидим ниже, все не так просто, как кажется. Обычно травмированная или невинная героиня (или герой) сказки «околдована» «злой» стороной трансперсональной сущности, а затем повествование разворачивается вокруг центральной темы борьбы за избавление героя или героини от злых чар и преобразование этого трагического состояния в то, что мы могли бы назвать «очарованием». Именно к последнему и относятся финальные слова сказок «с тех пор они жили долго и счастливо».

Итак, возвращаясь к нашему вопросу, в качестве ответа на раскол между человеческим и божественным, сказки предлагают драматический сюжет, который развивается от невинности или стерильной нищеты через колдовские чары и борьбу со злыми силами к трансформации Эго и констелляции позитивной стороны нуминозного и в итоге к «очарованию» – долгой и счастливой жизни. В этом процессе «даймон» (ангел или демон) играет роль критического фактора в том, что, по-видимому, представляет собой универсальный двухступенчатый процесс.

Две стадии исцеления расщепления в сказках

Две стадии процесса, описанные в сказках, о которых мы будем говорить ниже, изображают процесс исцеления, в результате которого преодолевается расщепление между человеческим и божественным, Эго и Самостью, неизбежно сопровождающее нарушения переходных процессов в результате травмы. Иногда в начале сказки дано описание исходной травматической ситуации. Однако обычно в экспозиции сюжета мы находим стерильность жизни, которая *подразумевает* травму в прошлом, эта стерильность требует изменений, врачевания. В первом акте на сцене, изображающей стерильную жизнь, появляется волшебник, или ведьма заманивает мужчину в сад, или из бутылки выходит джин и т.д. Затем героиня (или герой) сказки попадает под власть чар этой трансперсональной фигуры и оказывается в заточении в башне, соблазном увлекается в лесной домик,

или попадает в заколдованную комнату. В этих «камерах трансформации» травмированное Эго «околдовано» негативной стороной примитивной амбивалентной Самости. Эта стадия соответствует тому, что в психоанализе называют «инцестуозной идентификацией», а алхимия определяет как «малая конъюнкция»^{*} – стадия соединения двух веществ, которая, в силу того, что вещества еще не завершили процесс превращения, является крайне нестабильной (см.: Edinger, 1985: 211).

«Малая *coniunctio*» чревата серьезной опасностью формирования привыкания к этому состоянию и зависимости от него. Если оно продолжается слишком долго, то в этом случае мы можем говорить о «злокачественной регрессии», по Балинту (Balint, 1979), в отличие от «доброкачественной» регрессии или регрессии на службе творчества. Эта первая стадия, по-видимому, необходима для последующих за ней преобразований, по крайней мере, это верно в отношении травмированного Эго, однако существует вероятность задержки на этой стадии, что и случается, тогда нуминозное оборачивается своей негативной и деструктивной стороной. Именно поэтому Фрейд с таким подозрением относился к религии. Он считал религию защитной фантазией, служащей убежищем от невзгод реальной жизни. Довольно часто это действительно так, а в случае травмированной психе пристрастие и зависимость от малой конъюнкции, как мы видели, является обычным делом и постоянно присутствующей угрозой. Мы могли бы сказать, что это «колдовство» в начале повествования изображает стадию обретения не тройственности, но двойственности в симбиозе. Эта стадия все еще не «потенцирована» символическим или диалектическим процессом.

Для того чтобы достичь стадии тройственности, блаженство и забвение «малой *coniunctio*» должны быть решительно принесены в жертву. Так происходит в мифе об Эроте и Психее (глава 8), когда Психея не повинуется своему любовнику-даймону и, упорствуя в своем желании «увидеть» его, обжигает Эроса горячим маслом. В главе 9 речь идет о том, как третья дочь в сказке «Диковинная птица» разрушает колдовские чары своего мужа-убийцы, защитив и изолировав свою уязвимую часть, прежде

* Конъюнкция – соединение (*coniunctio*).

чем войти в его запретную камеру смерти. В главе 7 мы анализируем историю Рапунцель, которая нарушает договор с опекающей ее колдуньей, и та в отместку за это отрезает ее волосы и выбрасывает вон из башни. В главе 10 приводится история Принца Линдворма, он продолжает пожирать своих жен до тех пор, пока не встречает существо еще более склонное к насилию, чем он сам, которое любит его, несмотря на его уродство. Эти бурные процессы разрушения колдовских чар в итоге приводит к принесению в жертву идентификации Эго с божеством и к возвращению личностного духа в тело. Результатом этого сопряженного с риском процесса может быть как катастрофа, так и спасение. В случае успеха он ведет от малой к большой конъюнкции – от мистического соучастия к подлинной жизни (очарование) и подлинным отношениям. Тогда демон подвергается трансформации и становится ангелом или, в терминологии предыдущих глав, примитивная амбивалентная Самость освобождается от своей защитной роли, отвечающей за выживание, и обращается к исполнению своей функции руководящего внутреннего принципа процесса индивидуации. В случае неудачи формируется злокачественная зависимость Эго от его самоидентификации с демоническими энергиями Самости (колдовство) и Эго неизбежно поглощается ее негативными аспектами.

Глава 7

РАПУНЦЕЛЬ И СИСТЕМА САМОСОХРАНЕНИЯ

В этой главе мы воспользуемся сюжетом о Рапунцель заточенной в ее башне старой колдуньей или волшебницей для иллюстрации мифологического изображения системы самосохранения и ее действия во внутреннем мире пациентов, как это было описано в первой части книги, с принадлежащей этой системе фигурой Защитника-Преследователя и его беззащитным клиентом – носителем личностного духа.

Мы рассмотрим образ запертой в башне Рапунцель как метафору внутреннего состояния таких пациентов – состояния, которое характеризуется одновременно расщеплением и отгораживанием от внешнего мира. В нашей истории внутри башни оказывается не только невинная Рапунцель, двенадцатилетняя девочка, но также и ее попечительница-ведьма – безобразная колдунья, известная как «Фрау Готель». Эта башня, или внутреннее уединенное убежище, «святая святых», образует кокон, внутри которого невинная Рапунцель растет, подобно гидропонному растению, питаемому иллюзиями колдуньи, приходящей к ней каждый день, чтобы «кормить» ее. У Рапунцель вырастают очень длинные волосы, она поет каждый день, подобно канарейке в клетке, которая не осознает своего заточения в неволе. В «пузыре» ее фантазии царит невинное счастье до тех пор, пока не появляется прекрасный принц, привлеченный ее пением. Принц, представляющий внешний мир в его «инаковости», страстно стремится к прекрасной Рапунцель и к ее идиллическому миру *внутри* замка. Он проникает внутрь кокона Рапунцель,

и, когда его присутствие во внутреннем мире становится раскрытым, следует яростная реакция волшебницы, которая уничтожает *почти* все в этой истории. Прекрасные волосы Рапунцель отрезаны, сама она изгнана в пустыню и разлучена со своим возлюбленным, Принц же ослеплен и погружается в отчаяние. Наша сказка могла бы стать трагедией, если бы не два важных момента: во-первых, Рапунцель беременна и рождает близнецов, во-вторых, голос Рапунцель снова приводит слепого Принца к ней и на этот раз ее слезы исцеляют его слепоту и саму Рапунцель. Наша история изображает исцеление разрыва между воображением и реальностью благодаря работе горя, и это дает нам важный ключ к пониманию роли горя в проработке травмы и травматической защиты.

Пациенты типа Рапунцель

Эта сказка является символическим описанием процесса терапии тех пациентов, детство которых было украдено травмой, и они были вынуждены взрослеть слишком быстро, они слишком рано стали самостоятельными. Детство невозможно без поддерживающего окружения, в котором ребенок может положиться на опекающих его родителей (см.: Modell, 1976). Если ребенок развивается в таком окружении, то у него нет необходимости прибегать к внутренним маневрам самосохранения, которые мы наблюдаем в случае травмы. По идее ребенок не должен «держаться в руках», есть кто-то еще, кто выполняет эту задачу. Д. В. Винникотт показал, что в том случае, когда для ребенка создано «достаточно хорошее» поддерживающее окружение, рост личности происходит в «переходных отношениях» игры и творческого самовыражения с «другими», которым соответствует имago, созданное работой воображения. Многие из наших пациентов слишком рано лишаются возможности *проработки в воображении внешней реальности*. Игры заканчиваются, ребенку остается только защитное фантазирование, на пост заступает неусыпная система самосохранения.

Однако с разрывом реальности и воображения не исчезает потребность в переходных (транзиторных) отношениях. Просто она становится переориентированной вовнутрь и питается ил-

люзиями. Реальный «другой», отвергший ребенка во внешних отношениях, теперь замещен магическим, любящим всех без исключения, галлюцинаторным и опекающим я, которое вступает во внутренний диалог с омертвевшим Эго. Внешняя связь между я и объектом превращается во внутреннее «мы», и ребенок становится поглощенным внутренней реальностью – мечтательным и изолированным, полным тайной меланхолии, страстных желаний и отчаяния. Подобно тому, как питание гидропонного растения достаточно для того, чтобы оно не увяло, однако не обеспечивает его роста, так и диета иллюзий пациентки типа Рапунцель поддерживает в ней жизнь, однако в этой пище нет необходимого количества питательных веществ для творческой жизни во внешнем мире. Пациентка типа Рапунцель может выглядеть благополучно, но она постепенно утрачивает способность укоренения во внешней реальности. Взамен реалистичной самооценки, которую дают достижения во внешнем мире, Эго должно питаться суррогатом фантазий всемогущества, вместе с этим формируется позиция внутреннего превосходства, которое служит основой оправданий пассивности во внешнем мире. Этих внешне упрямых и несговорчивых пациентов все в большей и большей степени тревожит чувство деперсонализации, своей искусственности, «чувства сделанности из стекла»*, панические состояния спутан-

* «Plate-glass feeling» буквально – «чувство листового стекла». Здесь автор ссылается на описанное Р. Лэнгом чувство внутренней хрупкости при шизоидном расстройстве и шизофрении, когда индивиду кажется, что его внутренняя сокровенная психическая жизнь доступна непосредственному наблюдению других людей. Вместе с этим индивид проявляет исключительную ранимость: «Таким образом, шизофреник может сказать, что он сделан из стекла, из такого прозрачного и хрупкого вещества, что один взгляд, направленный на него, разбивает его на мелкие кусочки и проникает сквозь него. Мы можем предположить, что именно так он переживает самого себя» (Лэнг Р. Д. Расколотое «Я». Пер. с англ. СПб.: Белый Кролик, 1995. С. 31). И далее о «шизоидных индивидах»: «Повышенное ощущение того, что ты всегда видим или во всяком случае всегда потенциально видим, можно в принципе отнести к телу, но озабоченность тем, что тебя могут видеть, может слиться с идеей проницаемости ментального „я“ и его ранимости, когда индивидуум чувствует, что можно заглянуть сквозь него

ности, связанные с нарушениями восприятия реальности, а также различные формы соматизации. Используя диагностическую терминологию, этих пациентов можно назвать «шизоидами», однако, как заметил Фэйрберн и не только он, каждый живой человек является в той или иной степени «шизоидом».

Перед терапевтом работа с этими пациентами ставит ряд специфических серьезных проблем, в то же время открывая особые возможности. На собственном опыте я убедился, что терапевт в целом бывает весьма впечатлен их храбростью и несгибаемостью в отстаивании суверенитета своего субъективного мира, даже если становится понятно, что эта сила (волшебница в сказке о Рапунцель), стоящая на страже ядра их личности, на самом деле является основным источником их проблем. Особый интерес терапевта также вызывают развитые отношения этих пациентов со своим внутренним миром. Внутренний мир является для них не эпифеноменом, простоместищем вытесненного материала, а сокровищницей с хрупким содержимым, нуминозность которого наделяет его высшей ценностью. Эти индивиды принимают свои сны серьезно, они ведут дневники своих размышлений и переживаний, очень много и жадно читают. Они, кроме всего прочего, ценят скрытое, тайное и прекрасное измерение жизни, которое с такой легкостью утрачивается «хорошо адаптированными» людьми, так, Принц, привлеченный пением Рапунцель, отваживается на восхождение на неприступную башню, где она обитает.

Я полагаю, что Юнга можно уверенно отнести как раз к таким людям. В предисловии к своей автобиографии Юнг пишет:

В конечном счете единственными событиями в моей жизни, о которых стоит упомянуть, являются те, в которых мир непреходящей вечности врывается в этот бренный мир. Именно

в его „разум“ или „душу“. О подобных чувствах „зеркального стекла“ обычно говорится с точки зрения метафоры или сравнения, но при психотических условиях пристальный взгляд другого может переживаться как действительное проникновение в сердцевину внутреннего „я“» (там же, с. 110). В русском издании книги Лэнга «Расколотое „Я“» выражение «plate-glass feeling» переведено как «чувство зеркального стекла».

поэтому я говорю в основном о внутренних переживаниях, в том числе о моих снах и видениях... Все другие воспоминания о путешествиях, людях и моем окружении блекнут перед этими внутренними событиями... Внешние обстоятельства не могут сколько-нибудь сравниться с внутренним переживанием. Поэтому моя жизнь была исключительно бедна на внешние события. Мне почти нечего сообщить о них, так как они оставили впечатление пустоты и ничтожности. Я могу понять сам себя только в свете внутренних событий.

(Jung, 1963: 5)

В этом контексте не лишено смысла, что в конце жизни Юнг уделит много времени работам по алхимии, запершись в своей башне в Боллингене, на побережье Цюрихского озера. Именно жизнь в башне ожидала Рапунцель в начале нашей сказки. Мы рассмотрим эту историю поэтапно, сопровождая каждый этап клиническими и теоретическими комментариями.

Рапунцель¹: часть 1

Жили-были мужчина и женщина, которые долгое время тщетно хотели завести ребенка. Наконец, у женщины появилась надежда, что Бог исполнит ее желание. На задней стороне дома этих людей было маленькое окошко, из него был виден великолепный сад, в котором росли прекрасные цветы и растения. Однако сад был окружен высокой стеной, никому не было позволено входить туда, так как он принадлежал чародейке, волшебство которой обладало огромной силой и наводило на всех ужас. Однажды женщина стояла у окошка и смотрела вниз на сад, вдруг она увидела грядку, на которой росли самые прекрасные в мире колокольчики (рапунцели). Они выглядели такими свежими и сочными, что ей овладело страстное желание отведать этих растений. Это желание росло с каждым днем, а так как она знала, что никогда не сможет заполучить их себе, она тихо чахла, бледнела и становилась все несчастней и несчастней. Тогда муж испугался и спрашивает ее: «О чем кручинишься, женушка?» «Ах, – отвечала она, – если я не отведаю немного колокольчиков, что растут в саду за нашим домом,

то я непременно умру». Муж любил ее и подумал: «Неужели же ты позволишь жене умереть из-за этого? Пойди и принеси ей несколько колокольчиков, чего бы это тебе не стоило». В сумерки он перелез через стену и спустился в сад волшебницы. Нарвав второпях цветов, сколько вошло в пригоршню, он принес их своей жене домой. Она тут же сделала из них салат и с жадностью съела его. Салат показался ей очень вкусным – настолько вкусным, что на следующий день у нее появилось желание в три раза сильнее, чем прежде. Чтобы сохранить мир в семье, ее муж должен был опять спуститься в сад. Вечером под покровом темноты он вновь пробрался туда.

Необходимо отметить в первой части сказки наличие двух миров, отделенных друг от друга стеной, которую преодолевает муж. В нашей сказке мир, которому принадлежит сад, – «восхитительный», наполненный величайшей красотой. Он прекрасен, в нем зеленеют живые, цветущие растения и травы, но он также и опасен, ведь он принадлежит волшебнице. С другой стороны стены располагается «важный» земной повседневный мир мужчины и его жены, которые, как мы упомянули, были бесплодны и изнывали от желания иметь детей. Однако ситуация в начале сказки уже близка к перемене.

Мы могли бы назвать эти два мира «бессознательное» и «Эго», однако это было бы не вполне точно. Было бы лучше, если бы мы использовали крайние формы, думая об этих двух мирах. Таким образом, область колдовства была бы ближе к тому, что Юнг называл «психоидной», или «магической», областью психе. Это самый глубокий уровень бессознательного, *fons et origio** всех видов психической энергии, очень близко соотносящийся с жизнью влечений и телесной сферой. Юнг назвал эту область «коллективным бессознательным», или «мифическим» уровнем. На этом уровне архетипическое воображение и первобытные аффекты структурируют события в скрытом порядке†, достигая сознания в форме нуминозных образов.

* *Fons et origio* (лат.) – исток и начало.

† «Implicate order». Здесь автор использует термин, который применял американский физик и философ Дэвид Бом в теории о единой целостности сущего, аспектами которого выступают скрытые

С другой стороны мы имеем ограниченный временем и пространством мир реальности – это мир Эго, такой, как он есть. Этот мир «реален», но не искуплен и материален, он ограничен смертью, рутиной, профанностью и обыденностью. В нем есть расставание и утраты, окончание и начало, разделение на части, но не целостность. В буддизме это – покров майи – мир, сам по себе лишенный смысла, но абсолютно необходимый для создания смысла.

В нашей истории эти два мира разделены высокой стеной. *Так происходит, когда травма наносит удар по переменчивому переходному миру детства.* Тогда на сцену выступают архетипические защиты с тем, чтобы отрезать Эго от ресурсов бессознательного и закрыть возможность вести полную насыщенную жизнь во внешнем мире, примеры этого мы могли видеть в некоторых наших клинических случаях, приведенных выше. Часть, представленная как Защитник в нашей внутренней диаде, старается возместить ущерб в этой ситуации, выступая в роли своего рода проводника для грандиозных внутренних фантазий, продуцируемых коллективной психе. Однако этот процесс сопровождается ослаблением способности взаимодействовать с реальностью (из-за утраты, необходимой для адаптации агрессии) и по мере того, как это происходит, внутренний мир становится все более преследующим. Жизнь оскудевает и теряет свою остроту. Окружающее начинают казаться мертвым, «нереальными», внутренним миром овладевает усиливающаяся тревога.

Наша история указывает нам на то, что помогает преодолеть диссоциацию. Все начинается со «страстного желания», в нашем случае желания иметь ребенка. Сюжет сказки «наделяет» этим желанием бесплодную жену, которая наконец беременеет, после чего в ней вспыхивает и разгорается вожделение отведать свежих рапунцелей, которые растут в саду за стеной. Тот факт, что имя

(импликативные, неявные, свернутые) и открытые (явные, экспликативные) порядки. В теории целостности, посвященной онтологическим принципам квантовой механики, Бом приводит метафору голограммы. Каждая точка голограммы содержит «непроявленный», «скрытый порядок», свернутое изображение целостного предмета, который разворачивается в явное изображение, то есть «проявленный» порядок, если на голограмму направлен свет.

ребенка совпадает с предметом вожделения ее матери, подчеркивает символическую эквивалентность ее желания иметь ребенка и ненасытной жажды отведать рапунцелей из сада. Именно это вожделение – это неутолимое желание, испепеляющая страсть и есть то, что связывает два мира, разделенных стеной.

Сюжетная линия матери в этой сказке зеркально отражена в участии ведьмы, у которой тоже нет детей. Она живет в заколдованном мире, отгороженном от реальности, выращивая Рапунцель, и кажется вполне довольной, пока мужчина «оттуда» не врывается в ее пространство. (Заметим, что здесь вторжение мужа – мужской фигуры из «реального» мира – в отгороженное заколдованное пространство является прообразом последующего появления Принца в башне Рапунцель.) Итак, муж выступает в роли катализатора осознания колдуньей того, что она тоже чего-то лишена. Теперь она хочет ребенка, но не может его иметь, так как не может носить его в себе, потому что она – волшебница. Только земная мать может выносить ребенка. Итак, объектом желания матери и ведьмы становится то, что другая имеет со «своей» стороны стены. Как видно, через взаимное чувство зависти устанавливается важная для развития сюжета связь. Колдунья завидует матери, у которой есть «реальная» Рапунцель. Мать жаждет волшебной рапунцели, которая недоступна для нее. Зависть и взаимное страстное желание запускают действие нашей истории.

Соответственно, ребенок как желаемое связующее звено между двумя мирами, разделенными стеной, выражает в этой истории тему надежды. Так часто обстоит дело в сказках и мифах. Именно через ребенка то, что еще только возможно в потенциале, может прийти в реальный мир. Ребенок в сюжете сказки символизирует возможность реализации в жизни личностного духа. В чудесный момент рождения ребенка воображаемое становится реальным, воплощенным, и я полагаю, что как раз на этом основании мифология выбрала тему рождения ребенка в качестве ответа на вопрос «Действительно ли Бог являет себя в истории?» Христианство отвечает на этот вопрос: «Да, но...». Да, но божественный ребенок (Бог/человек) должен будет родиться вновь, когда исполнится срок для времени заблуждений, и это второе рождение будет эквивалентно *жертвоприношению*. В следующей главе мы более подробно обсудим тему жертвоприно-

шения, которая является центральной в истории об Эроде и Психее. Рапунцель также проходит через «жертвоприношение» – она жертвует свои волосы, а также покров иллюзий, под которым она жила в своей башне. Она должна «заново родиться» из замкнутого огороженного стеной пространства.

В первой части нашей истории есть еще одна интересная деталь. Отец, эмиссар страсти матери, впервые спускается в сад «в сумерках» и в сумерках успешно возвращается домой с сорванным рапунцелем. Однако, пытаясь пробраться в сад в темноте, он попадает в затруднительное положение. В чем же заключается символическое значение «сумерек»? Американский читатель помнит популярное телевизионное шоу 1960-х годов «Сумеречная зона». Эти жуткие истории были посвящены сверхъестественным событиям, которые происходили на пороге ночи и дня, в то время суток, когда творятся странные вещи. Сумерки есть та срединная область, в которой возможно взаимопроникновение двух миров – ночного мира, соответствующего бессознательному, и дневного мира, соответствующего Эго и сознанию. Там, где они встречаются, могут происходить волшебные события. Между двумя мирами открывается проход, а вместе с ним и возможность циркуляции энергии. Желания удовлетворяются, происходит исцеление, однако между двумя мирами должно поддерживаться напряжение. Ни один из них не должен быть слишком жадным, как это случилось в нашей истории. Сколько бы муж ни приносил свежих рапунцелей, их никогда не было достаточно, чтобы удовлетворить желание его жены. Она так долго терпела голод в своем доме за стеной, что теперь она не может справиться со своим перееданием – типичная проблема пограничных пациентов.

Мы уже обсуждали ранее как разнообразные «переходные процессы», по Винникотту, представляют эту «сумеречную» зону. Для Винникотта парадигматической метафорой этого процесса является магический момент, когда младенец, испытывая голод и другие потребности, «создает галлюцинаторный образ материнской груди», а мать, являющая собой реальность, ведомая эмпатией, помещает свою грудь как раз в то пространство, где разворачивается галлюцинация младенца. В этот момент, говорит Винникотт, между двумя мирами устанавливается магическая

связь, и всемогущество младенца не подвержено сомнению. Никто не потревожит ребенка мучительным вопросом: «Ты нашел это или ты сотворил это?» Ответ на этот вопрос может быть найден позже, когда ребенок приобретет достаточно «иллюзорного» опыта. Тогда ребенок может позволить себе пережить крушение иллюзий, опыт «разочарования» (см.: Winnicott, 1951).

Несмотря на свою интроверсию, Юнг все же понимал важность переходных процессов. Временами он даже «помещал» бессознательную психе в промежуточной зоне между я и другими. Например, на вопрос коллеги, спрашивавшего его о том, почему создается впечатление, что сновидения некоторых пациентов всегда имеют отношения к аналитику, Юнг ответил так:

Что касается Вашей пациентки, то вполне понятно, почему поводом для ее снов послужили Вы... Если смотреть в самую суть вопроса, то источник наших сновидений не в нас, сновидения приходят из области, которая расположена между нами и другим.

(Jung, 1973: 172)

Таким образом, Юнг намного опережал свое время, подчеркивая важность межличностного «поля» как пространства, в котором зарождается жизнь символов. Вся его книга о переносе (Jung, 1946) посвящена преобразующим процессам, протекающим в этом «поле».

Терапевтическое значение

Прежде чем мы продолжим наше повествование, нам следовало бы принять к сведению тот факт, что психоаналитическая ситуация фокусирована на тех «двух мирах», которые до сих пор были предметом нашего пристального внимания. Особенный интерес представляет область, где эротические энергии и фантазии соединения констеллированы в переносе/контрпереносе. Часто бессознательное очень быстро раскрывается в психоаналитической ситуации. Пациент привносит свои мечты и сновидения – он испытывает волнение обновления жизни. Фантазии разворачиваются вокруг ситуации лечения, вокруг анонимности

жизни и личности аналитика. Пациент вновь начинает любить и надеяться. Однако здесь одновременно присутствует и другой «мир», созданный психоаналитической ситуацией, мир, заданный параметрами психоаналитического сеттинга; мир реальности (как пациента, так и аналитика), мир ограничений, фактов и историчности. К этому жесткому миру реальности относится и тот факт, что аналитик и пациент встречаются для того, чтобы работать вместе над проблемами пациента; тот факт, что аналитик получает плату за свою работу и его услуги доступны для пациента в ограниченные интервалы времени; тот факт, что аналитик недоступен во время выходных; тот факт, что у аналитика есть личная жизнь, с которой его связывают узы ответственности (и, надо надеяться, желания тоже). Итак, *аналитик быстро становится объектом как желаний, так и фрустраций*. Таким образом, он становится фигурой, воплощающей напряжение, которое в нашей истории существует между двумя мирами, разделенными садовой стеной. В этом смысле аналитик становится «трансформирующим объектом» (Bollas, 1987: 13–29).

Однажды один пациент, находясь на ранней стадии позитивного переноса, сказал мне: «Вы единственный, кто здесь и одновременно *не* здесь». Перед этим пациентом, как и перед другими пациентами в схожей ситуации, остро вставал вопрос: «Найдется ли место в моей жизни, то есть в «реальном» мире, этим скрытым от посторонних глаз чудесам, ожившим надеждам и страсти?» Есть ли место для магического, внутреннего мира во внешней жизни? Может ли священная область детского опыта сохраниться в жизни взрослого человека? Могут ли сосуществовать мир обыденности и сакральный мир?

На эти острые и крайне мучительные вопросы психоанализ дает довольно неприятный ответ: «Да, только это потребует тяжелой работы и будет сопряжено с болезненными переживаниями», и эта боль сопровождает трудный процесс изживания и трансформации через работу горя иллюзий, которые, возможно, впервые соткнутся вокруг внешнего «объекта» в зрелую любовь. Зрелая любовь предоставляет объекту необходимую ему свободу и независимость. Для того чтобы решиться на это, необходимо обладать внутренними источниками поддержки. Для индивидов же, страдающих от последствий психической травмы, внутренние

«источники» являются архетипическими, не гуманизированными. Как свидетельствует наша история, для жертв психической травмы процесс перехода от симбиотической иллюзии (заключение в башне) к зрелым отношениям между я и объектом является довольно бурным, как свидетельствует наша история.

По мере постепенного демонтажа системы самосохранения в условиях переноса, совершаются переходы из одной области в другую, от колдовства бессознательного к реальности, и наоборот. В технических терминах происходит колебательное движение между проективной идентификацией или идентификацией я/объект и подлинными объектными отношениями. Не приходится говорить о том, что прохождение этой стадии *восстановления отношений* представляет трудность. Всегда существует опасность утраты напряженности между двумя мирами, которые прежде были разделены «стеной» системы самосохранения. Если терапевт позволит себе лениться, то он обнаружит себя в саду волшебницы, и это положит начало запутанной ситуации тайного сговора. Если же терапевт будет слишком активно предлагать свои интерпретации, то стена вырастет опять, и мы обнаружим себя в стерильном мире жены до ее беременности. Мы должны всегда стремиться к поддержанию напряженности между двумя мирами, о которых мы здесь говорили, так, чтобы личностный дух, заключенный в Рапунцель-части пациента, мог постепенно проявлять себя и привносить жизнь в существование в этом мире. Так протекает медленный и болезненный процесс изменений от заколдованности к очарованию.

Теперь вернемся к нашей истории.

Рапунцель: часть 2

Итак, в ночном мраке мужчина опять перебирается через стену в сад. Но когда он, цепляясь за стену, спрыгнул на землю, то неожиданно увидел волшебницу прямо перед собой и ужасно испугался. «Да как ты осмелился, – сказала она, гневно глядя на него, – залезть в мой сад, и воровски сорвать мои колокольчики? Ты поплатишься за это!» «О! – отвечал он, – позволь твоему милосердию занять место правосудия, ибо только по необходимости решился я на это. Моя жена увидела твои колокольчики

из окна и так сильно возжелала их, что, наверное, она умерла бы, если бы не отдала их». Тогда волшебница смягчила свой гнев и сказала ему: «Коли правду говоришь, то я позволю тебе уйти, взяв с собой столько колокольчиков, сколько ты пожелаешь, но только вот что: ты должен отдать мне ребенка, которого твоя жена произведет на свет. Ему будет хорошо у меня, я буду заботиться о нем, как родная мать». Мужчина был так напуган, что согласился на все. Так что, когда его жене настала пора рожать, тут же появилась волшебница, дала ребенку имя Рапунцель и унесла девочку с собой.

Рапунцель выросла и стала самой прекрасной девочкой на свете. Когда ей исполнилось двенадцать лет, волшебница заперла ее в башне, которая стояла в лесу. У башни не было ни дверей, ни лестницы, только маленькое окошко на самом верху. Когда волшебница хотела войти в башню, она вставала под этим окном и кричала: «Рапунцель, Рапунцель, опусти вниз ко мне свои косы». У Рапунцель были удивительные длинные волосы, тонкие как золотые нити, и когда она слышала голос волшебницы, она расплетала косы, обматывала волосы вокруг одного из крюков над окном и потом бросала вниз с высоты двадцать элей*, и тогда волшебница взбиралась вверх, цепляясь за них.

Мы можем посмотреть на эту часть повествования с разных точек зрения. На уровне внешних событий мы можем увидеть здесь указание на инцестуозные отношения между отцом и дочерью, то есть мы могли бы сказать, что отец в его отчаянной попытке избежать колдовства волшебницы приносит дочь в жертву ведьме. Встреча с бессознательным пугает его до смерти, и дочь становится заложницей его ужаса. Такова основная канва динамики отношений сексуального абьюза между отцом и дочерью. Что касается дочери, то она, «захваченная» инфляционными фантазиями исключительности и «особой тайны», которую она разделяет с идеализированным взрослым, попадает под чары отца и утрачивает возможность вести свою собственную жизнь.

* Эль (ell – *англ.*) – локоть, английская мера длины, равная примерно 114 см.

Сексуальные отношения между отцом и дочерью не являются обязательным элементом этого паттерна. Переходя на уровень общения, мы можем сказать, что наша история про то, как дочь, идентифицируя себя с бессознательным отца (часто с его бессознательным ничтожеством), теряет возможность жить своей собственной жизнью. В этой связи я вспоминаю пациентку, которой снилась, что она отдает свою кровь отцу через соприкосновение кончиков пальцев. Эта женщина оказалась единственной связью этого несчастного человека, своего отца, с его жизнью, с его чувствами, и, несмотря на то, что дочь чувствовала глубокую «любовь» к своему отцу (идентификацию с ним), в этом сне появился жуткий образ, показывающий, какую цену она платит за это – кровь, символ самой жизни.

В нашей истории мы не находим криков протеста матери Рапунцель, когда ее дочь исчезает в заколдованной «башне». Кажется, что мать сама находится под действием чар и не в состоянии обеспечить своему ребенку жизнь в реальном мире. Она беспрекословно отказывается от дочери, слепо повинаясь отцу, заключившему сделку с колдуньей. В работах, посвященных теме детского абьюза, часто можно встретить описания таких пассивных матерей – обычно сами они были в детстве жертвами абьюза – приносящих своих дочерей в жертву буквальному или психологическому инцесту. Более того, мы могли бы почерпнуть много полезного, изучая различные темы в межличностных и семейных отношениях, которые перекликаются с сюжетом нашей истории. Однако корни всех этих внешних паттернов и семейных драм уходят в мир внутренних объектов членов семьи – бессознательных «комплексов», которые, как обнаружил Юнг, разделяются всеми членами семьи. Итак, теперь мы рассмотрим нашу историю как изображение *внутренней драмы* – своего рода рассказ о сновидении, которое создано воображением психе. Под этим углом зрения персонажи сказки могут быть поняты как «частичные объекты» или «комплексы», то есть внутренние персонификации психе некоего воображаемого субъекта.

С этого ракурса образ *ребенка* раскрывается как изображение «невинной» части психе, которая содержит воспоминания о травме и подверглась отщеплению для того, чтобы избежать фрагментации или деградации всей личности. Как носитель лич-

ностного духа, этот ребенок является ключевой фигурой в теме искупления в этой истории и восстановлении творческого «очарования» жизни. Однако Защитник/Преследователь, ведьма в нашей истории пресекает контакты с реальностью, слишком хорошо зная только одно: насколько разрушительными были такие контакты в прошлом. В итоге это приводит в некотором смысле к внутренней жертве ребенка. Захваченная в ловушку колдовских чар, детская часть существует в подвешенном состоянии, она не может умереть, но и жить она не в силах – застряв в неопределенности «живого мертвеца». Порой в сновидениях мы находим эту частичную личность заключенной внутри стеклянного шара или внутри космического аппарата, запертой на чердаке или зарытой в землю. Иногда она спит или находится в измененном состоянии сознания, заколдована, анестезирована или аутична. В описаниях случаев, приведенных выше, мы видели этого ребенка в сердитой напуганной «маленькой девочке» Линор, в видении «ребенка в открытом пространстве» Мэри, а также в образе «призрачного ребенка», девочки, медленно опускающейся по воздуху в руки Патриции и ее бабушки, которые должны «освободить» ее.

В мифологии эта ситуация часто представлена сюжетом, в котором одна часть я оказывается в ловушке в подземном мире, как, например, в мифах об Эвридике или Персефоне, которых стережет Князь Тьмы. Тогда в верхнем мире возникает проблема, там все замерзает и ничего не растет (так мстит Деметра до тех пор, пока не получает Персефону обратно). Другим примером этого состояния может послужить Чистилище, в котором заключены души невинных (умерших в младенчестве и патриархов Ветхого Завета). Там их не могут достать языки адского пламени, но они всегда томятся в бесконечном ожидании – бессрочно находясь в подвешенном состоянии – ни там, ни здесь. Еще один образ этого состояния мы находим в легенде о Граале в образе Мертвой Земли, которая окружает Замок Грааля после таинственного ранения Короля-Рыбака. Испытывая ужасные мучения, причиняемые этой раной, король влачит существование, так не похожее на его обычный уклад жизни, потому что некому задать нужный вопрос для того, чтобы связать два мира. После того как Персефаль делает это (он спрашивает: «Кому служит Грааль?»), королю

позволено умереть и воды вновь текут в Мертвой Земле, превращая пустыню в цветущий сад.

В нашей истории Рапунцель представляет ту часть личности, которую держат в плену. В случае Мэри, приведенном выше, мы видели, что эта часть личности также страдает от пристрастия и зависимости: в сказке это зависимость от ведьмы, от жизни под «колдовскими чарами». Я полагаю, что власть этого негативного очарования является самым мощным сопротивлением, с которым сталкивается терапевт у пациентов типа Рапунцель, а также и со стороны части своей личности, которая идентифицирует себя с травмами пациентов. Этот соблазн скрытого регрессивного течения в работе связан с тем, что *внутреннее убежище, в котором во время кризиса неотступно преследуемое Эго может получить передышку и восстановиться, является также областью, которая открыта воздействию трансперсональных энергий*. Уединение Рапунцель в ее внутреннем убежище представляет собой не просто уход в область ранее интроецированных «архаичных внутренних объектов» или регрессивную защиту в поисках возврата инфантильного всемогущества, но, как подчеркивал Юнг, также регрессию в мир мифических и архетипических «объектов», обладающих своей собственной иерархией и эффективностью целительных качеств. Хотя часто этот мир фантазии оживает как защитная мера и позже служит защитами, все же он предоставляет этим пациентам доступ в коллективную психе, к внутренним тайнам, доступ к которым «хорошо адаптированных» индивидов весьма ограничен. Именно в этом причина того, что эти пациенты часто бывают такими напыщенными, самодостаточными, упрямыми и недоступными. И мы обсудим эту проблему, когда будем рассматривать реакцию колдуньи на вторжение Принца в ее башню. Однако мистерии, сохраняющие жизнь и поддерживающие покинутый личностный дух во внутренних башнях наших травмированных пациентов, приходят из глубин бытия и разума, которые намного превосходят узкие возможности Эго. Это – трансперсональный или архетипический смысл системы самосохранения.

Итак, волшебница или ведьма в нашей истории представляет собой персонификацию колдовского потенциала психе – «матери-колдуньи» – альтернатива реальной матери, которой

не удалось установить связь между магическим миром и психе своего ребенка. Можно было бы сказать, что этот образ представляет архетип Ужасной Матери со всей силой ее колдовских чар, однако это было бы лишь отчасти верно. Ведь колдунья также спасает жизнь. Она говорит: «Я буду заботиться [о ребенке] как мать». Мы также знаем, что жизнь Рапунцель, окруженной заботой колдуньи, была не такой уж плохой. Сказка говорит нам, что Рапунцель выросла и стала самой красивой девочкой на белом свете, у нее был очаровательный голос, она пела, как птичка, у нее были великолепные светлые волосы, прекрасные, как золото, короче говоря, она была принцессой – *puela æternus*^{*}, прекрасной, невинной, пленительной, но заключенной внутри непроницаемой сферы.

Оберегающая роль ведьмы в нашей истории состоит в том, что она предотвращает взаимодействие Рапунцель с внешним миром и людьми, которое могло бы стать травматичным и причинить вред ее подопечной. Для этого ведьма должна не допустить появления у Рапунцель какого-либо желания, она вынуждена атаковать любое желание или надежду, ведущее к контакту с реальностью, лишь только оно как-то будет обозначено. Обычно пациенты типа Рапунцель довольно хорошо знакомы с голосом этого персонажа, обитающего в их внутреннем мире. Именно этот голос увещевает: «Это все неважно», «Не высовывайся», «На самом деле ты вовсе не хочешь этого», «Отложи это назавтра», «Тебя постигнет разочарование и ничего более». Если же пациент находит в себе храбрость пойти на риск новых отношений, и здесь этот голос не оставит его в покое: «Я же предупреждал(а) тебя. Что же ты ко мне не прислушался... В конце концов это было глупо, и ты заслужил наказание». Перфекционизм колдуньи – другая достойная внимания грань этого персонажа во внутреннем мире травмы. Ничто в реальном мире не может соответствовать меркам ее утонченного идеализма или устоять перед изощренными интеллектуальными рационализациями: «Реальный мир прогнил, – говорит она, – все это не стоит твоих усилий... Ты хочешь создать семью? Взгляни на уровень разводов... Ты хочешь обратиться за помощью к психоаналитику? Посмотри на них, все

* *Puela æternus* (лат.) – вечная девушка.

они шарлатаны, во всяком случае, их интересуют только деньги... Ты хочешь улучшить свою жизнь? Для этого тебе придется оставить свои принципы и принять мировоззрение и образ жизни яппи*». И так далее.

Ведьма как часть системы самосохранения является также и утешителем, однако ее утешение исключительно печального и меланхолического свойства, а по сути это благонамеренный обман и мошенничество. Как будто бы кто-то рассказывает на ночь истории той части личности пациента, которую мы обозначили как «Рапунцель», и это – исключительно сентиментальные истории, которые могут звучать примерно так: «Ты была сиротой, и не было на свете человека, который любил бы тебя, оценил твою душевную красоту, но я нашла тебя, взяла тебя к себе, и мы обрели друг друга в этом жестоком и падшем мире, в котором почти все – ложь и пошлость. Только я понимаю тебя и никто другой, так что со мной тебе не грозит одиночество». Впрочем, внутренний утешитель может принести лишь временное облегчение боли и ее рационализацию. Постепенно оно утрачивает свою действенность. «Попытки» психе использовать диссоциацию для того, чтобы защитить себя от угрозы травмы в настоящем, подобно всем невротическим циклам, приводят к ослаблению и хронической травматизации личности. Поэтому индивид рано или поздно вынужден обратиться за помощью.

Мы сможем лучше понять смысл образа ведьмы в истории Рапунцель, если обратимся к универсальному, архетипическому значению образа колдуньи, то есть, если мы применим технику амплификации к этому образу. Мы обнаружим, что колдуньи относятся к разновидности чародеев, которые связаны с ночью и смертью. Они персонифицируют измененное состояние сознания. Часто они обладают даром пророчества, они пожирают детей, и они никогда не плачут. Отсутствие чувствительности – это признак, по которому можно распознать колдунью. Если ведьму уколоть шпилькой, то она не почувствует боли. На самом деле любой участок тела, нечувствительный к боли (такой, как шрам) мо-

* Яппи (YUPPIE, Young Urban Professional Person, или Young Upwardly-Mobile Professional) – молодой городской житель, имеющий высшее образование и высокий уровень доходов, или молодой профессионал, начинающий восхождение по карьерной лестнице.

жет быть отметкой ведьмы или дьявола. Итак, ведьмы ассоциируются с психическим оцепенением – неспособностью чувствовать боль. Эти образы могут быть истолкованы как персонификации способности психе анестезировать саму себя, диссоциировать, замораживать или гипнотизировать Эго изнутри.

Теперь мы опять возвращаемся к нашей истории.

Рапунцель: часть 3

Спустя год или два случилось сыну короля проезжать на коне через лес мимо той самой башни. Тут он услышал пение, которое было столь прекрасно, что принц остановился и стал слушать. Это была Рапунцель, которая скрашивала свое одиночество сладкоголосым пением. Королевский сын захотел подняться к ней и стал искать дверь, ведущую внутрь башни, но не нашел ее. Он поскакал обратно домой, но пение так глубоко затронуло его сердце, что каждый день он стал приезжать в лес, чтобы послушать его. Однажды, когда он так вот стоял за деревом и слушал пение девушки, он увидел волшебницу, которая подошла к башне и крикнула: «Рапунцель, Рапунцель, опусти вниз свои волосы». И Рапунцель спустила вниз свои волосы, заплетенные в косы, и волшебница забралась по ним наверх. «Если таким путем кто-то может забраться в башню, то и я могу попытаться счастья», – сказал он, и на следующий день, когда уже вечерело, он подошел к башне и закричал: «Рапунцель, Рапунцель, опусти вниз свои волосы». Тут же косы оказались перед ним, и королевский сын взобрался наверх.

Сначала Рапунцель сильно испугалась, ведь она никогда не видела этого человека, но королевский сын обратился к ней приветливо, поведав, что его сердце взволновало ее пение, и он утратил покой, поэтому он стал искать встречи с ней. Страх Рапунцель растаял, и когда он спросил ее, не согласна ли она стать его женой, она, видя, его молодость и привлекательность, подумала: «Он будет любить меня больше, чем старая Фрау Готель» – и ответила согласием, вложив в его руку свою. Она сказала: «Я охотно уйду отсюда вместе с тобой, но я совсем не знаю, как спуститься вниз. Приноси с собой моток шелковой веревки каждый раз, когда будешь приходить, я сплету ве-

ревочную лесенку, и, когда она будет готова, я спущусь вниз, и ты увезешь меня на своем коне». Они договорились, что до тех пор он будет приходить к ней по вечерам, потому что старуха-ведьма посещала ее днем.

Здесь к нашему сюжету добавлен совершенно новый элемент, который привносит с собой надежду на разрешение исходной травматической диссоциации между двумя мирами заколдованного сада и реальности. Ранее мы видели, как страстное желание женщины иметь ребенка и отведать рапунцель – и ее ребенок получает это имя – из сада ведьмы привело к рождению ребенка, который стал первым «мостиком» между этими двумя мирами. Это, как мы предположили, соответствовало желанию ведьмы иметь ребенка, страдающей от того, что ей заказан доступ в реальный мир людей. Теперь Рапунцель находится по другую сторону стены – в своей башне, и она терзаема тем же желанием, что и колдунья. Мы видим, что жизнь под «колдовскими чарами» лишает возможности жить в «очаровании» здоровых отношений между реальностью и миром воображения. Мы помним, как в случае Мэри изоляция, создаваемая нашей демонической фигурой Защитника/Преследователя, ведет к фантазированию, которое замещает собой деятельность воображения.

Итак, на сцене появляется Принц и, подобно желанию жены в начале сказки, у него разгорается страсть к той, чьи песни он слышит. Прекрасный голос Рапунцель «глубоко трогает его сердце», и каждый раз, когда он приезжает в лес, его притягивает к заколдованной башне. Здесь опять мы встречаем мир внешней реальности и его представителя, нуждающегося в подпитке, которая может поступить только из внутреннего мира с его архетипическими энергиями. То, на что мы уповаем, и то, к чему, кажется, эта история подготавливает нас, проводя через перипетии сюжета, есть взаимоотношение между этими двумя мирами – но не поглощение одного другим, что до сих пор происходило с бедной Рапунцель.

Мы отмечаем также, что Принц выступает здесь как Трикстер в его позитивном аспекте. Он не знает, как взобраться на башню, так что он дожидается Фрау Готель и подсматривает за церемонией «ритуала вхождения» («Рапунцель, Рапунцель, опусти вниз свои волосы»). После этого он произносит это заклинание

для того, чтобы проникнуть в башню незванным гостем. Это является хорошей иллюстрацией того, как энергия Трикстера, меняющего свое обличие, преодолевает границы внутри психе, которые так и оставались бы закрытыми, исполняя защитные функции, и привносит творческое *coniunctio*, прежде чем Рапунцель осознает, что же произошло. Принц является также плутующим Трикстером, так как он проникает в башню к Рапунцель без ведома колдуньи. В сказках и мифах часто звучит мотив чего-то нового, хрупкого, готового появиться на свет и «правлящих сил», которые защищаются от этого. Например, сразу после рождения Христа, царь Ирод издает указ, в котором повелевает убить всех младенцев младше двух лет. Только хитрость и бегство в Египет спасли новорожденного Иисуса. Так же и в нашей сказке, первая встреча с хрупкой Рапунцель происходит на территории волшебницы, где молодая девушка находится под властью колдовских «чар».

Волосы Рапунцель выступают в качестве средства для входа и выхода из башни и для Принца, и для волшебницы. Если принять, что волосы Рапунцель символически изображают ее невинность и ее бессознательное, подобно неискушенному уму, наполненному фантазиями, то далее мы можем предположить, что на данном этапе беспримесная фантазия представляет собой единственную связь с реальностью. В конечном счете косы Рапунцель должны быть заменены более реалистичными средствами. Рапунцель говорит: «Я совсем не знаю, как спуститься вниз» – и просит Принца приносить ей мотки шелковой нити для того, чтобы она смогла сделать лестницу, по которой она и Принц смогли бы выбраться из башни без помощи ее волос. Нечто подобное происходит и в начале терапии пациентов типа Рапунцель, когда прежде необходимо решить задачу формирования раппорта в фантазии («зеркальный» или «близнецовый» перенос Кохута), а реальность привносится некоторое время спустя (соответствующий фазе «отказ от иллюзий» Кохута). Забегая несколько вперед по сюжету нашей сказки, мы можем сказать, что этот медленный постепенный процесс, аналогичный терапевтическим сессиям, повторяющимся неделя за неделей, обрывается кризисом, в котором волосы, служащие фантазийной лестницей, отрезаются одним махом. Однако прежде чем разразится этот кризис, доминирует элемент фантазии, который обеспечива-

ет основную связь между миром внутри и снаружи башни. Бок о бок с этим «магическим» уровнем начинает сплетаться более реалистическая связь по мере того, как Принц приносит пряжу, моток за мотком. Новая реалистичная связь выстраивается благодаря ночным визитам Принца.

Терапевтическое применение

Эта стадия нашей истории соответствует началу позитивного переноса в терапевтической ситуации. Терапия психической травмы не обходится без этой фазы. Этот эпизод сказочного повествования мы можем принять за изображение начала формирования доверительных отношений в терапии и возрождения надежды на то, что связь между внутренним миром страдающего пациента и «реальным» миром может быть установлена. Напряжение пациента ослабевает, он начинает чувствовать себя комфортно, все больше доверяя терапевту. Это момент, в котором для пациента раскрываются невероятные возможности, однако он же сопряжен и с неимоверным риском для пациента. Как сказал Винникотт, это период глубокой зависимости, соответствующей тому, что заботящееся я передает свои функции реальной личности. Однако при благоприятном развитии дебюта терапевтического процесса с персоной терапевта связывается удивительная поддерживающая иллюзия, восприятие терапевта соединяется с имago Принца, в котором представлена возможность «заключения брачного союза» между человеческим я и «царской» Самостью. Пациент опять начинает мечтать и надеется. Терапевтические часы становятся для пациента самым важным событием недели. На этой стадии может появиться страстное желание полной взаимности – ненасытная потребность в любви терапевта, которая, подобно объятиям, призвана собрать и удерживать вместе осколки разбитого сердца детского я пациента. Это очень похоже на родительскую любовь, в которой травмированный ребенок находит поддержку и утешение. Надежда заразна, и на этом этапе терапевт тоже может начать предвкушать встречи со своим пациентом. Часто он обнаруживает, что стал более открыт и доступен для дополнительных потребностей пациента и, сочувствуя травмированному Эго пациента, неосознанно становится боль-

ше обычного щедрым в отношении своего времени, внимания и заботы.

В сказке пение Рапунцель «глубоко затронуло» сердце Принца, то есть он был очарован ею. Этот сказочный элемент может быть использован для описания контрпереноса терапевта, его «измененного состояния сознания». В нашем повествовании Принц пробирается в башню по длинным косам, волосам-фантазиям. Другими словами, он также покидает мир реальности.

Во время этого медового месяца терапии проносится в жертву жесткая травмирующая реальность, которая когда-то слишком быстро проникла в мир пациента, и это произошло прежде, чем были развиты способности к формированию символов. Именно этот мир теперь восстановлен в «магической» связи между протагонистами, участниками терапевтического процесса. Подобно Принцу и Рапунцель, терапевт и пациент склонны к тому, чтобы забыть о работе, ради выполнения которой, собственно, они и встретились. Оба прибегают к хитрости и уловкам, но это является необходимым на определенной фазе терапии и дает положительные результаты. Например, мы можем заметить, что в нашей сказке и Принц, и Рапунцель до некоторой степени нечестны друг с другом, то есть их встреча возможна благодаря иллюзии, порождаемой отщеплением некой части каждого из них. Рапунцель предстает пред Принцем как прекрасная невинная жертва и вступает с ним в тайный сговор против колдуньи, о которой она ничего не говорит Принцу, сохраняя свои отношения с ней в тайне. Она не знакомит старую Фрау Готель с Принцем. Он должен встретиться с ней позже. Точно так же и Принц для того, чтобы проникнуть внутрь башни, обманывает Рапунцель, хитростью заставив ее поверить, что он – ведьма, принеся еду, то есть выдает себя за колдунью (в ее позитивном, питающем аспекте). Итак, он выдает себя за того, кто приносит Рапунцель питание и затем признается в своей любви. Он не упоминает об ограниченности своей земной ипостаси, об ответственности, которая лежит на нем и требует его участия в делах королевства. В этой ситуации высвобождается большой заряд энергии *coniunctio*, но, как показал Эдуард Эдингер, «малой *coniunctio*», что в алхимии означает соединение веществ, до конца не трансформированных

и поэтому еще не обретших все свои характерные свойства (см.: Edinger, 1985: 211ff). Для того, чтобы появилась возможность осуществления «большой coniunctio», необходимы процедуры по прохождению всех стадий преобразования. Между Рапунцель и Принцем или между пациентом и терапевтом устанавливается целительная «иллюзия переноса», и она приносит с собой связь с миром, который до этого был лишен фантазии – с миром без истории, миром неискупленным. Чтобы укрепиться, эта связь должна выдержать испытание темной стороной нуминозного, которая уже готова выступить на сцену.

Рапунцель: часть 4

Волшебница ничего не замечала, пока Рапунцель не сказала ей: «Скажи мне, Фрау Готель, как это так получается, что тебя мне поднимать гораздо тяжелее, чем молодого сына Короля – он поднимается ко мне в один миг?» «Ах, ты, негодная девчонка, – закричала волшебница, – что я слышу от тебя! Я-то думала, что скрyla тебя от всего мира, но ты все-таки обманула меня!» В ярости она вцепилась в прекрасные локоны Рапунцель, дважды обмотала их вокруг своей левой руки, а правой схватила ножницы и, чик-чик, отрезала их, – великолепные косы девушки остались лежать на земле. Ведьма была настолько безжалостна, что перенесла Рапунцель в пустыню, где та должна была жить в великом горе и ужасной нищете.

В тот же самый день, когда она выгнала Рапунцель, волшебница взяла отрезанные косы и прикрепила их к оконному крюку. Когда же сын Короля подошел и крикнул: «Рапунцель, Рапунцель, опусти вниз свои волосы», она отпустила их вниз. Сын Короля поднялся на башню, но вместо своей дорогой Рапунцель он увидел волшебницу, которая сверлила его злобным язвительным взглядом. «Ага! – насмешливо закричала она, – захотел навестить свою дорогушу! Да только прекрасная птичка не поет больше в этом гнездышке, ее нет здесь; кошечка сцапала ее, и она же выцарапает твои глаза! Потерял ты свою Рапунцель навсегда, и никогда ты уже не увидишь ее». Сын Короля был вне себя от горя и в отчаянии спрыгнул вниз из окна башни. Он не разбился насмерть, но шипы кустарника, в который он

упал, выкололи ему глаза. Слепой, он блуждал по лесу, почти ничего не ел, кроме кореньев и ягод, все дни оплакивая свою дражайшую жену. Так он провел несколько лет, странствуя в нищете, наконец, он пришел в пустыню, где вместе с детьми, двумя близнецами, мальчиком и девочкой жила Рапунцель, влача жалкое существование. Он услышал голос, и этот голос показался ему очень знакомым, он пошел на звук, и, когда он подошел близко, Рапунцель узнала его, упала на его грудь и разрыдалась. Две ее слезинки упали ему на глаза, и Принц прозрел и опять стал видеть как прежде. Он привел ее в свое королевство, во владение которым он радостно вступил, и они жили потом долго в счастье и достатке.

Здесь мы подошли к развязке и финалу нашей истории, которые Юнг назвал бы «кризисом и лизисом» сновидения. Мы могли бы обозначить эту стадию как «прорыв симбиотической мембраны», который ведет к «депрессивной позиции», по Мелани Кляйн, или «большой *coniunctio*», по Эдингеру. Здесь происходит яростное столкновение двух миров, прежде разделенных, и результатом этого является ужасное разочарование обманутых надежд. Интересно отметить, что эти миры входят в соприкосновение через оговорку. Именно Фрейд указывал на то, что ошибочные действия, к которым относятся и оговорки, служат путями, по которым диссоциированный* материал проникает в сознание — лишь для того, чтобы вновь подвергнуться вытеснению. В нашей истории прорыв в заколдованный мир башни происходит через измену, спровоцированную Трикстером. Это эквивалентно мифологическому сюжету, в котором змей предлагает Еве съесть яблоко в Эдемском саду, который от сотворения находится под сенью Божественной благодати. Всегда есть желание чего-то большего, чем иллюзия, чего-то другого, жизни в реальном мире, в которой есть место для очарования. И агрессия является важным элементом этого процесса. Рапунцель претендует на жизнь в мире, и это является изменой опекающей ее волшебнице, которая, естественно, приходит в ярость.

* В связи с ошибочными действиями Фрейд рассматривал механизмы вытеснения и подавления.

Терапевтическое применение

В терапии «моменты» с подобным сюжетом происходят, когда шизоидный пациент набирается храбрости и предъявляет терапевту свои действительные требования, то есть трансферентные требования, которые терапевт не в состоянии удовлетворить, даже если бы он и захотел. Честное признание терапевтом своих ограничений приводит к «крушению иллюзий», и пациент подвергается повторной травматизации. Аналитик тоже травмирован и напуган. Оказывается, все его добрые намерения привели лишь к созданию ужасной иллюзии – созависимости с внутренней Рапунцель пациента. На этом этапе обе стороны страдают от утраты иллюзий. Пациент думал, что терапевт действительно будет для него связующей нитью с жизнью в реальном мире, на самом деле он исполнит свое обещание и будет Принцем. Терапевт же считал, что для исцеления пациента будет достаточно только эмпатии и понимания, и он откажется от своих нескончаемых требований контакта, сочувствия, поддержки и утешения. Однако, к их взаимному огорчению, потребности внутри этой «симбиотической мембраны» были и остались неудовлетворенными и, видимо, они никогда не будут удовлетворены. На этом этапе терпение терапевта может его покинуть. К тому же терапевт обнаруживает – и это подогревает его раздражение, – что каждая его интерпретация оказывается травмирующей, каждые его выходы, каждое напоминание о его реальной жизни во внешнем мире причиняют пациенту типа Рапунцель невероятное страдание. В этот момент обычно происходит некое событие, которое делает очевидным для всех сложившуюся ситуацию. Обычно происходит отыгрывание со стороны терапевта.

Например, однажды я поднял плату за сеанс своей пациентке, молодой женщине. Я называю это отыгрыванием, потому что это было первое повышение моего гонорара за пять лет, так что оно было довольно значительным – я увеличил оплату за час на десять долларов. Я объявил об этом в начале сессии. Она посмотрела на меня безучастно, и в течение всей сессии она настаивала на том, что это ровным счетом ничего не значит для нее, все отлично, просто нужно послать ей счет; она даже не хочет думать об этом. Час спустя она позвонила мне в ярос-

ти и отменила следующую встречу. Это было явление колдуньи, опекающей Рапунцель. Пациентка разразилась проклятиями, и прозвучали угрозы совершить самоубийство. На следующий день я получил письмо, полное искренних извинений за вспышку гнева и самобичеваний за собственный плохой характер (теперь колдунья направила свой гнев вовнутрь, обрушившись с обвинениями на детскую часть я). В ходе последующей проработки эта пациентка была в состоянии описать чувство паники, которое ей овладело, когда она перестала контролировать свой гнев (в детстве она испытывала приступы ярости, и каждый следующий раз наказание было более строгим).

Эта вспышка ярости пациентки стала началом бесконечного ряда последующих нападков ее колдуньи, когда она наткнулась на ограничения моих реальных возможностей. Я начал укреплять свои границы, строго соблюдая регламент сессии, конфронтируя ее трансферентные требования вместо того, чтобы уклоняться от них, каждый раз возвращая пациентку к парадоксальной реальности нашей совместной работы.

На этой весьма бурной фазе нашей работы требовалось соблюдение тонкого равновесия между проявлениями твердости и сохранением благожелательных рабочих отношений. Пациентам, страдающим от последствий психической травмы, довольно трудно пройти через эту фазу терапии, и нередко они требуют заверений в возможности реальных отношений после завершения терапии. Часто эти пациенты не могут смириться с «жесткостью» психоаналитических рамок. Как, к примеру, они могут говорить о своих трансферентных фантазиях, если они чувствуют себя униженными молчанием аналитика, который через несколько минут выпроводит их за дверь и впустит в свой кабинет следующий «случай»? Столь же болезненным для пациента с ранней травмой может стать и осознание (которое само по себе может многое значить для него) той истины, что в психотерапии между пациентом и аналитиком всегда есть как «реальные отношения», так и «иллюзорные отношения». Более того, для обеих сторон просто необходимо вынести напряжение, которое возникает между этими сторонами взаимоотношений. Ведь всю свою жизнь пациент избегал этой поляризации, составляющей неотъемлемую часть человеческого существования, уходя в мир

фантазии. Вот и теперь он желал бы опять скрыться от этой реальности в переносе-сопротивлении. Что же касается терапевта, то, выдерживая это напряжение, он видит естественные ограничения своих возможностей в том, что он как терапевт может предложить людям, перенесшим психическую травму, несмотря на глубинные фантазии/надежды терапевта об избавлении пациента от последствий всех тех напастей, которые «несправедливо» обрушились на него на его жизненном пути.

Жизнь Рапунцель в пустыне и скитания слепого Принца могут быть истолкованы как метафора бурного периода проработки защит системы самосохранения в терапии. Рапунцель с ее близнецами «влачит жалкое существование», а Принц, рыдая, оплакивает утрату своей «дражайшей жены», которую он встретил в «башне иллюзий». Наша история ставит перед нами вопрос: как перевести эту иллюзию на другой уровень, другими словами, как преобразовать околдованность в очарование.

И вот здесь юнгианский подход предлагает нечто существенное для нашего понимания. Действительно, внутренний мир архетипической системы самосохранения является такой «башней иллюзии» – грандиозной фантазии всемогущества, исполнения желаний, в которой скрываются для того, чтобы избежать невыносимой боли, причиняемой реальностью, оскверненной травмой. Таково было отношение Фрейда к внутреннему миру и его «религиозным» образам. Однако у системы самосохранения есть и другая сторона – нуминозная реальность архетипического уровня психе, переданная в сказке через образы насылающей чары волшебницы и башни Рапунцель, которая не чуть не менее «реальна», чем внешняя реальность, вызывающая такое недоверие у колдуньи, пленившей Рапунцель. Как мы знаем, Юнг заимствовал слово «нуминозный» у Рудольфа Отто, который использовал этот термин в своем выдающемся труде о природе религиозного опыта в различных культурах. Отто показал, что нуминозное есть *категория переживания*, подобно любви и агрессии, и, пожалуй, такая категория переживания, которая свойственна только человеку. Юнг сделал лишь небольшой шаг дальше, концептуально «поместив» эту внушающую благоговение таинственную силу на самом глубоком уровне психе – в ее коллективном или религиозном измерении. Итак, в соответст-

вии с нашей аргументацией во время потрясения психотравмирующего переживания, когда является волшебница для того, чтобы спасти человеческий дух, то в бездне внешней катастрофы раскрывается архетипический «мир», *мир, который уже ожидал своего раскрытия*. Не Эго «творит» этот мир для того, чтобы создать необходимую иллюзию (как думал Фрейд). Этот мир призывается для создания «иллюзии», чтобы защитить личностный дух – эти архетипические защиты по праву являются своего рода чудом, они помогают организму выжить.

Как мы видели, проблему создает отчаянное страстное стремления к реальной жизни я-Рапунцель, которое изолировано внутри отгороженного мира башни, становящегося все в большей степени преследующим. Опекающая сторона нуминозных энергий начинает уступать место демонической, деструктивной стороне. В этом – светлая и темная стороны нуминозного, представляющие амплифицированные версии «любви» и «агрессии», «гуманизация» которых не удастся травмированному пациенту, так как в его случае нормальный процесс развития с участием переходных фигур был нарушен.

В нашей сказке и Рапунцель и Принц становятся жертвами преследующей, деструктивной стороны системы самосохранения, после чего каждый из них борется за существование на другой стороне расщепленного мира, неискупленной и полной страданий. Возлюбленные теряют друг друга, они разлучены и, кажется, что эту пропасть невозможно преодолеть – так вновь звучит мотив разделения, мир вновь перегорожен «стеной». Однако спустя долгое время, проведенное в скитаниях, Принц слышит голос Рапунцель, подобно тому, как он впервые услышал пение Рапунцель, проезжая в лесу мимо ее башни. Слепой, он идет на этот голос. Они встречаются, и Рапунцель узнает его, бросается ему на шею, ее слезы исцеляют его слепоту. Эта сюжетная линия может служить замечательной метафорой процесса горя, в котором происходит восстановление утраченной связи с нуминозным миром.

В терапевтической ситуации в этот период также проливается много слез. В терапии наступают такие времена, когда пациенту и терапевту кажется, что связующая их нить окончательно разорвана. И все же, если удастся выдержать напряжение в этот период, становится возможно подлинное «coniunctio». К цели-

тельными факторам, действующим в терапии в этот период проработки, мы можем отнести то, что на этот раз терапевтическая «травма» наступает после неизбежного периода «иллюзии» отношений с объектом самости*, которые «чреватые» потенциалом подлинных изменений. Хотя на этом этапе происходит крах иллюзий, все же переживания отличаются от переживаний ранней травмы. Во-первых, терапевт и пациент соединены узами терапевтического альянса; во-вторых, пациент в полной мере выражает свой протест – то, чего он не мог сделать, будучи ребенком. Употребляемый в небольших дозах, этот яд действует как лекарство. Нам известно, что иммунитет формируется только после инъекции болезнетворных микроорганизмов. Только эта повторная травматизация в дозах с малой концентрацией исцеляет боль. И это взаимный процесс. Терапевт тоже должен признать «крушение иллюзий». Например, центральной частью моей работы с пациенткой, о которой я упоминал выше, было признание моих собственных затруднений. Она хотела видеть, что я тоже страдаю, прежде чем она смогла почувствовать восстановительный аспект ее гнева и выплакать слезы, которые исцелили бы ее поврежденное зрение в отношениях с реальностью. Этой пациентке необходимо было видеть мою аутентичную реакцию на ее гнев и ее любовь и то, как я с этим справляюсь с этим, прежде чем она смогла следовать моим ожиданиям, что она станет разбираться со своими чувствами. В этом процессе гуманность – это то, что отличает терапевта от жестокого внутреннего опекуна пациента с его перфекционизмом. Дальнейшие совместные усилия направлены на вхождение пациента в более широкую человеческую реальность, более широкую человеческую общность, в которую пациенту не удалось вступить ранее. Это необходимая работа горя, преодолеваемая в этот период.

Когда состояние наших пациентов типа Рапунцель улучшается, даже когда их жизнь во внешнем мире становится более оживленной за счет освобождения их истинного я, они проходят через период скорби по страшной утрате своего внутреннего мира, по крайней мере, они так это чувствуют. Это своего рода мучительная жертва того, что ощущалось ими как «детство».

* Объект самости – self-object – термин психологии самости Кохута.

Они не хотят оставлять «божественный мир» ради пустоты и поверхностности жизни в «этом мире» с его банальностью и фальшью. И все же их жизнь во внешнем мире становится все более реальной и аутентичной. Подобно Рапунцель, они стоят перед необходимостью отказаться от своих идентификаций с инфляцированным миром колдовства и, пережив «падение», должны восстановить связь с очарованием. Это то, что в наших сказках обозначается словами «жили они долго и счастливо» – не в слепоте, не в пустой «реальности», а в мире, в котором стена между воображением и реальностью пала и превратилась в гибкую границу. Это больше, чем обычное несчастье, которое Фрейд предлагает своим пациентам. Это жизнь, в которой можно мечтать и в которой усилия по воплощению мечты могут быть разделены с другими людьми, которые заняты тем же самым.

Глава 8

ПСИХЕЯ И ЕЕ ВОЗЛЮБЛЕННЫЙ-ДАЙМОН

Юнгианские теоретики всегда питали особое пристрастие к истории Эроса и Психеи, которая изложена в романе «Золотой осел» древнеримского писателя Луция Апулея в виде короткой вставки в основное повествование. Первым, кто обратился к этому сюжету, был Эрих Нойманн (Neumann, 1956). Он переработал и истолковал эту историю, и его подход к интерпретации сюжета странствий Психеи основан на парадигме женского развития, представлениях о последовательности этапов женской индивидуации. Мария-Луиза фон Франц (von Franz, 1970) и Энн Уланов (Ulanov, 1971) использовали сюжет этого мифа для описания модели развития анимы во внутреннем мире мужчины. Джеймс Хиллман (Hillman, 1972) прочел эту историю как архетипическую драму, переданную через метафорическое изображение страсти Психеи к Эроту и Эроса к Психее. Недавно Лена Росс интерпретировала этот сюжет как «борьбу за отделение от коллективного с сохранением при этом связи с божественным» (Ross, 1991: 65).

Согласно нашему подходу к толкованию этой истории, который несколько отличается от анализа вышеупомянутых авторов, этот миф представляет собой изображение того, что мы назвали архетипической системой самосохранения, и ее усилий по «спасению» (Эротом) травмированного невинного Эго, перенесшего травму (Психеи). В этой истории, спаситель Психеи становится ее любовником-даймоном. Как и в сказке о Рапунцель, здесь изображен процесс исцеления от травмы, состоящий из двух ста-

дий: сначала появляется защищающий и любящий аспект Эрота, позже раскрывается дαιмонический аспект этого персонажа. Сюжет этой истории ведет Эрота и Психею через страдания крушения иллюзий, однако в финале устанавливаются отношения между Эго, связанным с реальностью, и амбивалентными нуминозными энергиями, представленными в образе Эрота в его защищающем и преследующем аспектах. Итак, Эрот и Психея представляют собой диаду, во многом напоминающую диаду колдунья/Рапунцель, и эта архетипическая структура характеризует систему самосохранения пациента, перенесшего психическую травму с ее *сопротивлением* изменениям на первых фазах терапии и последующим окончательным принятием неизбежности изменений (что является частью условий человеческого существования).

Если бы мы применили гностическую метафору к развитию этого сюжета, то мы могли бы сказать, что здесь двухступенчатый процесс отражает два этапа нисхождения духа в материальный мир – *воплощения личностного духа (даймона) в физическом теле*. В главе 4 мы привели описание этого процесса, опираясь на представление Винникотта о «вселении». В этой главе мы увидим, что процесс «вселения» проходит два этапа. На первом этапе отчужденное (травмированное) Эго повествования (Психея или Рапунцель) «захваченное» даймоном-хранителем (колдунья или божество) увлекается в замок или башню фантазии. Невинное и ждущее своей инициации Эго повествования надолго остается в этой камере трансформации, где по ночам даймон-хранитель питает его амброзией. Проходит время, и Эго повествования становится достаточно сильным (и Психея, и Рапунцель беременны), чтобы принять риск разрыва тесных отношений с позитивной стороной Самости, с которой оно стало себя отождествлять. В этот момент совершается *жертвоприношение* и начинается второй этап. В сказке о Рапунцель мотив принесения жертвы отражен в эпизоде, когда обман Рапунцель и Принца раскрыт, и они оба предстают перед Фрау Готель, в результате чего они оказываются выброшенными из башни. Идея жертвоприношения получает развитие в описании страданий и скитаний, когда (в истории, которую мы рассматриваем в этой главе) Эрот и Психея проходят через испытание встречи с «темной стороной»

своей блаженной любви. Однако в этих страданиях есть и позитивный внутренний аспект (*in utero*^{*}), поэтому они существенно отличаются от жалкой ситуации нищеты и невзгод в начале сюжета, которая предшествует духовному обновлению. Это страдания сакрализованного Эго, теперь Эго находится под руководством Самости и ее энергий индивидуации.

Эрот и Психея¹: часть 1

Жили как-то Царь и Царица, и было у них три дочери. Одна из них, Психея, отличалась такой необыкновенной красотой, что в ее присутствии люди теряли дар речи и начинали поклоняться ей, как будто бы она была самой богиней Афродитой. Ее менее привлекательные сестры давно уже были замужем за царями. Однако юноши, которые могли бы стать ее женихами, позволяли себе лишь издали восхищаться красотой Психеи, и от этого она погружалась в уныние и чувствовала себя несчастной. Она возненавидела всем сердцем свою красоту, которая сделала ее такой недоступной. В поисках выхода из этого затруднительного положения отец Психеи обратился к оракулу Аполлона с вопросом о муже для своей дочери и получил предсказание, согласно которому Психею следует приготовить к замужеству с ужасным драконом. Так что с величайшей скорбью и рыданиями ее привели на пустынную гору и оставили дожидаться, когда ее жених, демон, заберет девушку себе.

Тем временем Афродита, которая была глубоко уязвлена тем, что простая смертная отнимает ее титул богини красоты, призвала к себе Эрота, своего похотливого мальчугана, и заклинала его отомстить за нее, заставив Психею влюбиться в самого отвратительного мужчину – «в такое убожество, что во всем мире не нашлось бы более жалкого» (5)[†]. Повинуясь жажде мести своей матери, Эрот отправился на поиски и нашел дрожащую Психею на пустынном утесе скалы. При помощи западного ветра он перенес ее вниз в прекрасную рощу,

* *In utero* (лат.) – в утробе.

† Апулей. «Метаморфозы» и другие сочинения. М.: Худ. лит., 1988. С. 174 (31).

в которой журчал источник чистой хрустальной воды. В центре этой рощи стоял дворец, «не человеческими руками созданный, но божественным искусством» (9)*.

Очарованная обаянием и красотой чудесного дворца, Психея нашла в нем невиданные сокровища и запасы всего необходимого. Будучи вне себя от радости, она внимала бестелесным голосам, которые предложили ей отведать изумительные блюда и испить вина, похожего на нектар, напиток богов, а после трапезы невидимым хором пели ей песни. Той ночью под покровом темноты неизвестный муж вошел к ней, разделил с ней супружеское ложе и поспешно удалился, прежде чем она успела рассмотреть его в утреннем свете. Так продолжалось много дней и ночей.

Шло время, родители и старшие сестры Психеи постарели и высохли от горя. Они взбирались на утес, на котором когда-то оставили Психею, били себя в грудь и рыдали по утраченной Психее, пока, наконец, молодая красавица, сама одолеваемая горем, не уговорила своего мужа позволить им навестить ее. Согласившись удовлетворить ее желание, Эрот перенес в свой дворец на крыльях западного ветра двух ее сестер, но взял с Психеи обещание – под угрозой того, что она потеряет его навеки – что она будет хранить молчание обо всем, что касается ее мужа.

Увидев неземное изобилие и богатство, в котором жила Психея, ее старшие сестры воспылали завистью и, вернувшись домой, чуть было не лопнули от ярости. Они замыслили недоброе против Психеи. И вот, они опять возвращаются на утес, рвут на себе волосы, притворяясь сокрушенными горем, с глазами, утонувшими в слезах. Тем временем бедная Психея, скупая по своим сестрам еще больше, чем прежде, уговорила Эрота позволить им навестить ее еще раз и потом еще.

«Видишь ли, какой опасности ты подвергаешься?.. Коварные волчицы всеми силами готовят против тебя губительные козни, и главная их цель уговорить тебя узнать мои черты, которые, как я тебя уже не раз предупреждал, увидавши, не увидишь больше. Итак, когда через некоторое время ведьмы эти негодные, полные злостных планов, придут сюда, – а они придут, знаю это, – то ничего с ними не разговаривай... Ведь скоро

* Там же. С. 178 (1).

семья наша увеличится, и детское еще чрево твоё носит в себе новое дитя для нас, божественное, если молчанием скроешь нашу тайну, если нарушишь секрет – смертное...» (18)*.

Сестры Психеи разработали коварный план. Они обратились к своей сестре с такими речами: «Счастливая, ты сидишь, не беспокоясь о грозящей тебе опасности, блаженная в неведении такой беды... Мы наверняка узнали... что тайным образом спит с тобою огромный ящер, извивающийся множеством петель, глаза у которого переполнены вместо крови губительным ядом и пасть разинута, как бездна. Вспомни предсказание оракула, что провозвестил твой брак с диким чудовищем... Теперь тебе предоставляется выбор: или захочешь послушаться сестер твоих, заботящихся о дорогом твоём спасении... или же быть погребённой во внутренностях жесточайшего гада» (22–23)†.

От этих печальных известий бедную Психею охватил ужас. В муках отчаяния разум покинул её, и она решила рассмотреть своего неведомого возлюбленного и, в случае чего, убить его, пока он спит, следуя совету своих сестер. «...Мысли шатаются и противоречивые чувства отвлекают её от беды. Спешит, откладывает; дерзает, трепещет; отчаивается, гневается и наконец в одном и том же теле ненавидит чудовище и любит мужа» (25)‡.

Тем временем в ночной час, когда Эрот погрузился в сон, она зажгла лампу – и вот, она видит перед собой Эрота, прекраснейшего из богов, воплощение любви. Уколовшись об одну из его стрел, Психея влюбилась в саму любовь. В порыве страсти она бросилась к мужу, но в это самое мгновение, фитиль лампы зашипел и из него брызнуло масло. Одна капля горячего масла упала на Эрота. Вскочив, он понял, что его секрет раскрыт. Он вырвался из объятий Психеи и, не проронив ни единого слова, улетел прочь.

Как и большинство сказок, наша история начинается с ситуации, в которой нарушен баланс между нуминозным миром богов и человеческой сферой. Другими словами, что-то нарушилось

* Там же. С. 183 (11).

† Там же. С. 185 (17–18).

‡ Там же. С. 187 (21).

в передаче архетипических энергий и дисбаланс должен быть откорректирован. В сказке о Рапунцель мы видели, как стена разделила два мира (аналогично внутреннему разделению при шизоидных расстройствах), и как постепенно при помощи разных посредничающих фигур через страдания Рапунцель и Принца происходит взаимопроникновение этих двух миров и в конце концов их интеграция. В истории Эрота и Психеи нет стены, которая разделяла бы нуминозное и реальность, здесь скорее имеет место не защитное разделение между нуминозным и реальностью, а защитное использование нуминозного в контексте неадекватно установленной связи реальность – Эго. В данном случае миф отражает нарциссическую проблему, то есть идентификацию Эго с красотой, богатством или славой – со всеми общими ценностями, которые посредством нуминозных, архетипических энергий раздувают* Эго, в то же время не оставаясь отчасти чуждыми ему. Психея «раздута» желаниями других людей (она наполнена их проекциями), но ее собственное желание еще не проснулось. Ее «дух сломлен», она полна ненависти к себе – именно такую динамику мы наблюдаем при последствиях ранней психической травмы. Только ее внешняя красота поддерживает ее самооценку. Внутри же она пуста, у нее нет аутентичного я.

В этой ужасной ситуации, лишенная человеческой любви, обреченная на положение невольницы у дαιμονического любовника, Психея находится в положении, которое напоминает ситуацию Лунной Леди Юнга, после того как она подверглась насилию со стороны своего брата (см. главу 3). Однако, как говорится: «Чем глубже скорбь, тем ближе Бог»[†], – и в этот момент невыносимого страдания, трансцендентное «существо» приходит на помощь Эго, находящемуся в крайне затруднительном положении, и переносит его во внутренний мифический ландшафт, растворяя его в божественных энергиях, где оно получает возможность исцеления. В нашем случае, любовник-даймон

* Inflate (англ.) – раздувать, накачивать, надувать(ся), взвинчивать цены и т. д.

† «Man's extremity is God opportunity». «Чем глубже скорбь, тем ближе Бог» – строка из четверостишия, вошедшего в цикл А. Майкова «Из Апполодора Гностика» (Майков А. Н. Избранные произведения. Советский писатель: Ленинградское отделение, 1977. С. 224).

Психеи есть ни кто иной, как сама «Любовь». Однако, «Эрот» сам, по-видимому, нуждается в развитии, так как в первый раз мы встречаем его в нашей истории не иначе как в роли маменькина сыночка, как бы полностью слившегося с волей своей божественной матери Афродиты, которая дает ему поцелуй «полуоткрытым ртом». Итак, наша история повествует о спасении и трансформации травмированного Эго, и вместе с этим, о спасении и трансформации *даймоического партнера Эго*, который, охваченный любовью к страдающей женской части я, вступает в отношения с человеческим существом.

Эрот как даимон

Вспомним мысль Гротштейна (Grotstein, 1984), которую мы привели в качестве эпиграфа к главе 1: «Оскорбленная невинность превращается в демона». Следуя заданному этим автором направлению, мы могли бы вполне истолковать фигуру Эрота как воплощение неуничтожимого личностного духа или даимона, который покидает сломленное я, персонифицированное здесь в образе Психеи. В главе 2 мы описали, как при ранней травме протекает процесс, обратный тому, который Винникотт назвал вселением, при этом происходит диссоциация между соматическим и духовным полюсом архетипа. Мы предположили, что одной из причин этого расщепления является необходимость сохранения *личностного духа неповрежденным*, а субъектом, управляющим необходимой для выживания индивида *фрагментацией переживания*, выступает Самость, реагирующая таким образом на травму. В наших клинических примерах мы также видели, что Самость в таких случаях предьявляла свой негативный аспект, препятствуя, по сути, интеграции или индивидуации, а также то, как ее усилия по защите личностного духа оборачивались для него преследованием и лишением свободы.

Если мы рассматриваем Самость как потенциальную целостность личности, которая постоянно ищет воплощения в Эго и его объектных отношениях, то отсюда следует, что разрушение отношений между Самостью и ориентированным на реальность Эго в результате психической травмы, означает, в некотором смысле, *самопожертвование Самости* – то есть Самость прино-

сит в жертву самую свою сущность, *которая и есть эти отношения*. В лице Эрота – даймона или бога в нашем рассказе – Самость отрезает себя от возможности своего воплощения в реальности (Психея), разрушая, свои отношения с Эго и внешним миром. Таким образом, пара Эрот/Психея представляет две части первоначального единства личностного/надличностного (внутреннего/внешнего), которое было нарушено травмой.

Подобно первому человеку Платона, рассеченному на две части, каждая из которых обречена на постоянные поиски второй половины, пара Эрот/Психея или Самость/Эго теперь полностью разделена. Для преодоления этого разрыва и воссоединения частей требуется, чтобы личность, которую постигла эта участь, вновь обрела способность справляться с архетипическими аффектами психе. Восстановление этой способности всегда является *открытием заново*, в основе которого – *воспоминание* о первых годах жизни пациента, когда зависимость была возможной, а любовь – желанной. Однако ранние воспоминания оживают только в отношениях любви с другим человеком, поэтому мы наблюдаем постоянно действующее сопротивление этой любви со стороны Самости, разлученной с Эго. В психоанализе с появлением в переносе этих отношений любви начинают действовать все те трансперсональные факторы, которые направлены на соединение.

В нашей истории, да и вообще в мифологии эти «трансперсональные факторы соединения» переданы через образы существ срединной области или даймонов, которые устанавливают связь между сферой чистого духа, населенной божествами, и людской расой, погруженной в дела земного мира. В «Пире» Платона Сократ упоминает Эрота, существо, занимающее промежуточное положение между богами и человеком, как пример могущественного даймона или духа. Один из его слушателей задает ему более общий вопрос о назначении этих могущественных даймонов или духов, и Сократ отвечает:

Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказы богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посреди-не, они заполняют промежуток между теми и другими, так

что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев – и наяву, и во сне.*

(Von Franz, 1980a: 36)

Таким образом, как мы видим, именно даймоническое составляет промежуточную область переживания, локализованную между трансперсональным архетипическим миром с его нуминозным динамизмом, как негативным, так и позитивным, и земным человеческим миром функционирования Эго. Даймонические фигуры представляют посредническую активность Самости. Необходимость в Защитниках и Преследователях как элементах системы самосохранения вызвана тем, что психическая травматизация сопровождается *дефицитом в опосредовании* штормовых архетипических энергий, обрушивающихся на Эго. Мы знаем, что для раскрытия функций Эго недостаточно одних лишь указаний из трансперсонального центра управления, процесс развития требует также и поддерживающего окружения, благодаря которому архетипический мир получает возможность персонифицировать себя, так что его грандиозные образы становятся соизмеримы с человеческим масштабом. При отсутствии поддерживающего окружения Самость направляет свои энергии не на *жизненные процессы*, а на отчаянную попытку *сберечь* от уничтожения то, что осталось от подлинной личности в надежде на искупление и спасение в будущем. Взамен разорванных отношений с реальностью Самость «предоставляет» убежище (хрустальный дворец Эрота) загнанному детскому Эго, находящемуся на грани гибели. Другими словами, Самость принимает обличие даймона-любownika, когда действие ее энергий ограничено рамками внутреннего мира, когда она остается обращенной вовнутрь, не обретшей искупления через человеческое признание, благодаря которому она смогла бы проявить себя во внешнем мире.

* Цит. по: Платон. Собр. соч. В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 112–113.

В нашей истории Эрот, исполняя повеление своей матери, летит на своих волшебных крыльях к горному утесу, на котором Психея ожидает своей участи. Однако при виде страданий Психеи что-то происходит с Эротом, и он не в состоянии контролировать это, так что он погружается в человеческую сферу, предает свою божественную мать, вступив, таким образом, по своей воле в процесс собственной трансформации. Этот поворот в сюжете отражает парадокс, согласно которому любовь пробуждается в боге любви только тогда, когда он становится ближе к человеческим страданиям и ограничениям. В нашей истории именно страдания смертной души подвигают божественного Эрота к тому, чтобы оставить свое небесное совершенство. Здесь звучит мотив *воплощения*, в чем-то напоминающий идею «кенозиса»^{*} раннего христианства (греческое слово, обозначающее опустошение, – становиться пустым). Согласно этой идее, Христос, отождествляемый с универсальным единством божества, которое не поддается какому-либо определению, «опустошает себя», отказывается от своей совершенной полноты, чтобы стать человеком – стать кем-то определенным. Юнг полагал, что он распознал в этой добровольной жертве намек на телос психе или ее высшую цель, которая не сводится к частным целям функций Эго, но состоит в преобразовании всей личности. Видимо, для Самости главное не безграничное выражение себя (разрядка), но собственная трансформация, которая возможна только через обретение человеческой природы со всеми ее ограничениями.

Защита и плен даймона

Мир, в который Эрот увлекает Психею, переживающую потрясение травмы, уже хорошо нам знаком по образу башни Рапунцель. Огромная заслуга Юнга состоит в том, что он понял истинную природу этого внутреннего пристанища, доступ в которое открывается при переживании психотравмирующего события.

^{*} Кенозис (гр.) – христианский богословский термин, означающий акт нисхождения бога в мир, по собственной воле ограничивающего свою божественную славу и принимающего ограничения земного существования. Основы учения о кенозисе были заложены Кириллом Александрийским (V век).

В отличие от Фрейда, который предпочитал видеть в этом мире, укрывающем Эго, только аспекты регрессии, сексуализации и исполнения желаний (инцестуозная регрессия в материнскую утробу), Юнг считал, что регрессия Эго уводит его на более глубокие слои коллективного бессознательного, где оно находит поддержку трансперсональных энергий, которые абсолютно необходимы ему для того, чтобы Эго когда-нибудь обрело способность к «прогрессии».

Очевидно, что в регрессии происходит постепенная десекуализация либидо, так как оно шаг за шагом отходит к досексуальной стадии развития самого раннего младенчества. Однако и эта позиция не является завершающей в регрессионном движении, и либидо, так сказать, продолжает нисхождение до внутриутробного, пре-натального состояния и, покидая сферу личностной психологии, вторгается в коллективную психе, которую можно уподобить чреву кита, внутри которого перед взором Ионы раскрываются «тайны» («репрезентации содержаний коллективного уровня»). Таким образом, либидо достигает изначального состояния, в котором, подобно Тесею и Пирифою, совершавшим путешествие в подземный мир, может основательно застрять. Однако оно может также вырваться из материнского лона и вернуться на поверхность с обновленным жизненным потенциалом.

(Jung, 1912a, par. 654)

Здесь мы видим описание герметичного мира, который известен в психопатологии как «шизоидная защита», дополненное, однако, важным указанием Юнга относительно открывающегося в нем доступа к живительным энергиям. Омертвелое хрупкое Эго Психеи, обитающее в этом мире иллюзий, можно уподобить гидропонному растению, оно живет благодаря нектару любви, который Эрот приносит каждую ночь, другими словами, жизнь Эго поддерживается благодаря подпитке архетипической фантазией. Такой способ сохранения жизни травмированной психе составляет одно из чудес психологической жизни (впрочем, оно обходится высокой ценой). Юнг смог распознать, что внутри хрустального дворца из нашей истории скрывается нечто большее, чем «холодное хранилище», в которое, по Винникотту, удаляется истинное

я при травматических обстоятельствах (см.: Winnicott, 1960a: 140ff), или глубинное внутреннее убежище «павшего духом либидинозного Эго» из аналогичной метафоры Гарри Гантрипа (см.: Guntrip, 1971: part II). Юнг указал нам, что там находится камера трансформации, в которой происходит распад травмированного Эго на базовые элементы, его растворение, так сказать, в божественном нектаре для дальнейшего осуществления «замысла» последующего возрождения. В нашей истории «Я» Психеи, оказавшееся в отчаянном безвыходном положении, уступает растворяющему влиянию Эрота и приходит к состоянию слияния в божественном/человеческом «мы», так что первая стадия ее исцеления состоит в капитуляции «старой» личности и ее вхождении в нечто большее с последующей трансформацией. Это нечто большее, под чьими «чарами» она вступает в эту стадию, как раз и является тем самым религиозным элементом (божественность Эрота). В этом архаичном мотиве Юнг увидел глубокую правду о психе, – нечто, далеко выходящее за рамки простого бегства от действительности в мир иллюзий религиозного содержания, о котором упоминал Фрейд.

Даймон как тюремщик

Прежде чем мы вернемся к нашей истории, имеет смысл остановиться и уделить внимание истинно опасным аспектам поддерживающих я иллюзий, которые пышно произрастают в «хрустальном дворце» даймонического любовника, куда Психея была унесена Эротом и долгое время оставалась плененной «в темноте». Проникновение в это психологическое «пространство» аналогично погружению в измененное состояние сознания. Именно поэтому все ведьмы и даймоны являются «чародеями». Если «нарциссическая» энергия присваивается Эго, что является до некоторой степени неизбежным, то вследствие этого происходит своего рода стойкая инфляция, и либидо застревает в подземном мире. Таким образом, можно говорить о двух аспектах сформированной констелляции: инфляционном (бог Эрот) и инфантильном (раненая Психея). В душах людей, угодивших в эту паутину, парадоксальным образом сочетаются невероятная скудость и гордая самодостаточность, бессилие и всемогущество – «божественная

или царская персона» соседствует с «беспомощным ребенком». Этот высокомерный инфантилизм представляет собой темную сторону даймолического влияния на Эго – склонность к инцесту и «злокачественную регрессию».

Фрейд совершенно справедливо предупреждал о характерной для этой стадии тенденции к злокачественной зависимости, поскольку раздутый хрустальный пузырь, внутри которого пребывают Эрот и Психея, является не только камерой трансформации, как оптимистично полагал Юнг, но и местом, где обитают наши навязчивые пристрастия и «созависимости». «Любовь» внутри этой сферы носит инцестуозный характер, то есть, с точки зрения развития объектных отношений, соответствует более раннему этапу, на котором еще не завершена дифференциация я и объекта, не определены границы между ними. Она приобретает признаки злокачественной зависимости именно потому, что здесь открыт доступ к «амброзии» божественных энергий. Именно понимание этой динамики помогло Юнгу раскрыть суть «духовной проблемы», стоящей за пристрастием к алкоголю, которая, как он полагал, заключается в ложной направленности проекции потребности в духовном опыте, оформленной на уровне конкретного мышления*, на «дух» алкоголя, изменяющий сознание. То, что не увидел Юнг (да и как бы это было возможно?), так это то, до какой степени его собственные теории послужат формированию «духовной» злокачественной зависимости для последователей движения «Нью Эйдж», склонных видеть только «светлую» или «целительную» сторону нуминозного.

Люди, страдающие от зависимостей, знают из своего опыта, как часто их борьба с недугом оказывается тщетной, если она протекает в «растворяющем пространстве», контролируемом даймоном-любовником, и как важно для выздоровления «обратиться к Богу со своей проблемой». Можно было бы даже сказать, что даимон-любовник эксплуатирует страстное желание психе подчиниться чужой воле в целях формирования невроза. Он – соблазнитель, он – мастер иллюзий, и он требует полного повинове-

* Concretistic thought (англ.) – конкретное мышление, конкретизм. Конкретное мышление оперирует материалом чувственно опосредованных образов, является архаичным и недифференцированным, противоположно абстрактному мышлению.

ния. Он искушает нас пропустить еще один стаканчик или зайти в еще одну кондитерскую, или вступить в еще одну сексуальную связь. Его услуги всегда приносят временное облегчение, ибо божественная амброзия сладка, но она никогда не приносит полного удовлетворения, потому что даймону-любовнику всегда остается только внутренней заменой подлинного «другого», в заботе которого мы нуждаемся в период младенчества, а герметичное пространство в психе, находящееся под опекой системы самосохранения, отрезано от реального мира. Таким образом, в ответ на подлинные желания, которые представляют собой *сформированную в воображении* связь между фантазией и внешней реальностью, даймону может предложить только раздутые суррогаты – утешение в фантазии как защитный маневр от реальности. То, что предлагает даймону-любовнику, всегда основано на реальной потребности, но не способно ее удовлетворить, так что чем больше человек потакает себе в поисках удовлетворения через суррогаты, тем глубже спрятана от него реальная потребность.

Даймон-любовник и фантазия

Д. В. Винникотт назвал этап «хрустального дворца» в нашем двухстадийном процессе «фантазией» (одномерной), в отличие от истинного «воображения», которое является *фантазированием о чем-то реальном* (двумерным). Он рассматривал фантазию как защиту и от жизни, и от мечты (см.: Winnicott, 1971a: 26ff.). В качестве примера он приводил случай женщины средних лет, всю свою жизнь проведенной в фантазии. Эта пациентка очень рано отказалась от всяких надежд, связанных с объектными отношениями, из-за слишком раннего разочарования в отношениях со своей матерью. Она была самой младшей среди своих братьев и сестер, которые были предоставлены самим себе. В детской она пыталась отстаивать свои права и наравне со всеми участвовать в общей игре, однако помогали только уступчивость и покорность. Итак,

...играя в игры других людей, она все время была погружена в фантазии. Она действительно жила в своем фантастическом мире, и это было возможно благодаря тому, что какой-то сегмент ее диссоциированной психической активности был дис-

социирован... она стала виртуозом в том, что она обладала способностью проживать диссоциированную жизнь, при этом, как казалось со стороны, принимая участие в играх вместе с другими детьми в детской комнате... постепенно она стала одной из тех многих, у кого отсутствует чувство, что они заслужили право на то, чтобы быть самостоятельными человеческими существами.

(Там же: 29)

Винникотт говорит, что в фантазиях она «сохранила свое всемогущество» и могла совершать удивительные вещи. Однако, пытаясь что-то делать, например, рисовать или читать, оставаясь при этом в диссоциативном состоянии, она наталкивалась на границы своих возможностей, что ставило под вопрос ее всемогущество, за которое она цеплялась в своих фантазиях, заставляя ее страдать от разочарования. Таким образом, фантазии «овладели ею, подобно злему духу» (там же: 33) – в точности, как наш даймон.

В фантазии: «Собака – это собака – это собака»*. Фантазия не обладает «поэтическими достоинствами», тогда как настоящая мечта содержит в себе поэтическое, то есть в ней присутствуют разные уровни смысла, относящиеся к прошлому, настоящему и будущему, а также внутренней и внешней реальности. Таким образом, в фантазии отсутствует смысл. Ее нельзя интерпретировать (там же: 35).

Бывало так, что пациентка просто сидела в своей комнате и ничего при этом не делала, только дыхание нарушало ее покой, однако (в своей фантазии) она создавала живописные полотна или выполняла интересную для нее работу, или совершала загородную прогулку, между тем для внешнего наблюдателя с ней ровным счетом ничего не происходило. Ее жизнь в диссоциативном состоянии была слишком насыщенной, так что вероятность того, что в ее реальной жизни могли происходить еще какие-то события, была мала. Впрочем, бывало и так, что, сидя в своей комнате, она размышляла о предстоящей ей завтра работе, строила планы или думала о будущих выходных – в этом случае она использовала свое воображе-

* «A dog is a dog is a dog».

ние для исследования реальности, мечта моделировала жизнь. Так происходило скольжение от здоровья к болезни и обратно к здоровью.

(Там же: 27)

Фантазия как защита от символического

Томас Огден характеризует сферу фантазии сходным образом, утверждая, что в этой области отсутствуют символы, так как символы всегда требуют то, что он назвал «способностью поддержания психологической диалектики» (Ogden, 1986), а для этого, в свою очередь, необходимо то, что Винникотт обозначил как *пространство возможного*. Под пространством возможного Огден подразумевает переходную область переживания, которая располагается между внутренней и внешней реальностью – лежит «между субъективным объектом и объектом, воспринимаемым объективно» (там же: 205). В терминологии Винникотта, оно представляет собой «гипотетическую область, которая существует (но может не существовать) между ребенком и объектом (матерью или частью матери) в течение фазы отвержения объекта как «не-Я» (Winnicott, 1971a: 107), то есть при выходе из фазы слияния с объектом. Другими словами, в этом «пространстве» происходит взаимопроникновение и смешение субъекта и объекта, формируется «единение в двоичности», что всегда предшествует троичности. Главная отличительная черта пространства возможного представлена парадоксальностью отношений между ребенком и матерью, которые на этой стадии одновременно и сепарированы и соединены. Ребенок достигает сепарации от объекта только при помощи этой переходной области, опираясь на ее способность к формированию символов.

Исцеление психической травмы требует присутствия этой переходной области «единения в двоичности» в переносе или в иных отношениях. Огден приводит прекрасный пример способности к символообразованию, сформированной после травмы внутри «пространства возможного» – способности, которая оставалась недоступной для Эрота и Психеи в их хрустальном дворце, пока не родился ребенок, то есть в их единении в «двоичности» не стал действовать «третий» фактор.

Ребенок двух с половиной лет стал оказывать упорное сопротивление попыткам искупать его после того, как однажды во время купания в ванной он сильно испугался из-за того, что его голова неожиданно оказалась под водой. Несколько месяцев спустя после мягких, но настойчивых уговоров своей матери он весьма неохотно позволил поместить себя в ванну, в которую было налито воды на четыре дюйма. Все тело ребенка было напряжено, он крепко вцепился руками в мать. Он не плакал, но не отводил умоляющего, словно приклеенного, взгляда от глаз своей матери. Одна нога была судорожно вытянута вперед, в то время как при помощи другой он выталкивал свое тело из воды настолько, насколько это было возможно. Почти сразу же мать стала привлекать его внимание к игрушкам, плававшим в ванне. Он не проявлял к ним ни малейшего интереса до тех пор, пока мать не сказала ему, что не отказалась бы, пожалуй, сейчас от чашечки чая.

В этот момент напряжение в его руках, ногах, животе и особенно в выражении лица, до сих пор такое заметное, внезапно сменилось признаками другого физического и психологического состояния. Его коленки обрели некоторую подвижность, а глаза стали искать игрушечные чашки и блюдца, а также пятнистую пустую бутылку из-под шампуня, которая была призвана изображать бутылку с молоком для чая; настойчивая мольба, в которой звучало напряжение: «Не хочу в ванну, не хочу в ванну!» – сменилась рассказом об игре: «Чай не очень горячий, теперь нормально. Я подул на него для тебя, ням-ням». Мама выпила немного «чая» и попросила еще. Через несколько минут мать протянула руку к мочалке. Это привело к тому, что игра ребенка прекратилась так же резко, как и началась, все признаки его прежней тревоги, предшествовавшей игре, вернулись. Заверив ребенка в том, что она будет поддерживать его, так что он не поскользнется, мать спросила его, нет ли у него еще чая. Ребенок стал готовить чай, и игра возобновилась.

(Ogden, 1986: 206–207)

В своем комментарии Огден отмечает:

[Здесь мы можем наблюдать] то, как мать и ребенок создают некое ментальное состояние, в котором происходит преобразо-

вание воды как угрозы в пластичную переходную субстанцию (открытую творческим воображением ребенка), которой может быть придано то или иное символическое значение, пригодное для выражения через коммуникацию. В этом процессе трансформации реальность не отрицается; опасная вода представлена в игре. В то же время и фантазия не лишена своей жизненности – дыхание ребенка магическим образом превращает опасную воду в милый подарок. Здесь также присутствует «Я» ребенка, которое раскрывается в игре и так отличается от состояния скованности и отчаянного цепляния, которым были спаяны мать и ребенок до того, как началась игра.

(Там же: 208)

Психическая травма приводит к коллапсу, в терминах Огдена, диалектического напряжения, необходимого для рождения осмысленного переживания, так что одной из основных задач психотерапии пациентов, страдающих от последствий психической травмы, является создание пространства, в котором «реальность не отвергается» и «фантазия сохраняет свою жизненность». В сюжете нашей истории передана динамика этого коллапса: уход в сферу фантазии и уничтожение любой возможности проникновения реальности в герметичный нуминозный мир архетипической системой самосохранения, которая таким образом борется за контроль над внутренними чувственными состояниями. Эта борьба порождает деструктивное сопротивление, которое исходит от демонической стороны нашей фигуры Защитника/Преследователя, а в мифе этому сопротивлению соответствует навязчивая забота Эрота о сохранении своего инкогнито, его настойчивое желание, чтобы Психея оставалась в неведении относительно истинной природы своего любовника.

В психоаналитических отношениях такая опасность возникает из-за отказа психоаналитика стать более «понятным» и человечным в отношениях с пациентом, когда, например, он упорствует в сохранении своей полной анонимности или же в случае отказа своему пациенту в праве на выражение каких-либо негативных чувств. Ничто так не подкрепляет «злокачественную зависимость в отношениях переноса», как страх аналитика выдать свое несовершенство или его отказ раскрыть нечто лич-

ное пациенту, который так отчаянно нуждается в контакте с *реальностью* своего партнера. Однако только в соприкосновении с ограничениями аналитика, обусловленными реальностью, исчезают «чары» переноса. Известно, что именно на завершающей фазе терапии любопытство относительно персоны аналитика и настойчивость попыток пациента проникнуть за занавес его анонимности довольно часто становятся особенно сильными. Аналитики, которые всегда с жалостью относятся к своим пациентам, избегают конфронтации в своей работе, стараясь всеми силами сохранить неповрежденным идиллический образ самих себя так долго, как это только возможно, превращают терапию в хрустальный дворец, где нет места жизни с ее неизбежными страданиями, удерживая в нем своих пациентов (и самих себя). В нашей истории «зов» реальности приходит со стороны сестер Психеи и этот «зов», в конечном итоге, требует *жертвы*. Именно этого хотели бы избежать пациент и аналитик, которые застряли, как кажется, в нескончаемых бесконфликтных отношениях позитивного переноса.

Индивидуация и столкновение с реальностью

Итак, мы возвращаемся к тому очаровательному эпизоду повествования, когда сестры Психеи приходят к горному утесу, на котором она была оставлена, и начинают оплакивать ее. Здесь сестры представляют «зов» реальности, обращенный к находящейся в блаженном заточении Психее. Эрот заставляет Психею дать ему обещание, что она никогда не ответит им. Но, оставшись одна, Психея страдает от невыносимого одиночества и начинает чувствовать себя пленницей за стенами своей роскошной тюрьмы, лишенной живого человеческого общения. В итоге она уговаривает Эрота позволить сестрам навестить ее, и вот все трое со слезами воссоединяются. Это лишь начало серии визитов сестер (всего их было три), окончательным результатом которых явилось разрушение одномерного мира фантазии, в котором Психея жила со своим таинственным мужем.

В этом процессе основную роль играет любопытство – желание узнать, что же *на самом деле* происходит под покровом (на теневой стороне) одномерной блаженной «любви». Любо-

пытство принадлежит сфере сознания, а суть сознания состоит в «совместном знании; знании, разделенном с другим человеком», то есть появление сознания требует, как минимум, «двоичности». Хрустальный дворец дaimонического любовника представляет собой модель одномерности: Психея пребывает здесь в «единении» со своим любовником (проективная идентификация), поскольку она не может жить в этом дворце отдельно от него. Она также не может *видеть* его и, следовательно, не может *знать* его. Таким образом, подобно змею в эдемском саду, искушавшему Еву отведать плод с древа познания, сестры Психеи, указывая на тeneвую сторону («ящер») ее блаженной любви, представляют импульс индивидуации, направленный к целостности.

В итоге любопытство Психеи берет верх, Психея зажигает лампу и рассеивает тьму, окружающую ее дaimонического любовника. Этот эпизод подобен моменту в сказке о Рапунцель, когда она, *оговорившись*, раскрывает Фрау Готель тайну своей любви к Принцу. В этот парадоксальный миг радости и ужаса Психея видит прекрасного крылатого Эрота, нарушив при этом данное ему обещание.

Здесь наша история подходит к удивительному парадоксу, в котором сходятся принесение жертвы и рождение. Рождение сознания означает утрату поддерживающей иллюзии; расширение сознания Психеи, осветившей светом лампы своего возлюбленного, для бога – унижение и сужение сознания. Если использовать формулировку, вынесенную в заглавие диссертационной работы Сабины Шпильрейн (Spilrein, 1984), это воистину «Деструкция как причина становления»*. Амбивалентность этого момента также находит свое отражение в образе крылатого дaimонического возлюбленного, который одновременно и всепожирающий монстр, и вдохновляющий бог. «Извне», с позиции человеческого восприятия сестер Психеи, эта фигура действительно выглядит как змей или ящер, который заманил их сестру в диссоциативную ловушку иллюзий, разорвав все связи с жизнью в реальном мире. Однако «изнутри», для самой Психеи, дaimонический воз-

* «Destruction as a Cause of Coming into Being» (англ.) [«Die Destruktion als Ursache des Werdens» (нем.)] – заглавие докторской диссертации и эссе Сабины Шпильрейн (1912/1984). Другой вариант перевода – «Разрушение как причина сущего».

любленный является богом-спасителем. Он уносит ее из мирской жизни в свой дворец, впрочем, из-за травмы Психеи ее жизнь там не может быть подлинной. Юнг считал, что амбивалентность этих образов отражает амбивалентность либидо как такового: одна его часть «прогрессивна» и стремится к жизни в реальном мире; другая же «регрессивна» и, если в этом возникает необходимость, может стать достаточно «соблазнительной» для того, чтобы увлечь Эго в хрустальный дворец, где ему суждено пройти через процесс трансформации. Со слов самого Юнга «расщепление либидо на позитивный и негативный потоки» (Jung, 1925: 26) является основной идеей его сочинения «Метаморфозы и символы либидо» («Wandlungen und Symbole der Libido»). Хотя данное утверждение, с которым не согласился Фрейд, имеет решающее значение для понимания этой работы Юнга, оно выпало из поля зрения его толкователей и комментаторов.

Тема принесения жертвы появляется в нашей истории в центре сгущения негативных эмоций: зависть (сестры), ярость (Афродита), страдания от полученной раны (Эрот) и отчаяние (Психея). Подавляющее большинство основных теоретиков психоанализа сопоставили кульминацию в сюжете этой мифологической истории с главным рубежом индивидуального развития. Винникотт называл его «моментом деструкции», который отделяет использование объекта от установления объектных отношений. Мелани Кляйн определила его как переход к «депрессивной позиции». Фрейд видел в этом универсальный кризис отказа в эдиповой коллизии, который, в случае удачного разрешения, приводит к формированию способности символической интернализации. Юнг описал этот переход как принесение в *жертву* инфляционного, раздутого Эго, расчленение «старого короля» или бога, необходимое для начала возрождения человека. Слово «жертвоприношение» [sacrifice] означает «сделать священным» [sacred], так что неважно, как мы теоретически объясняем этот «момент», потому что при завершении этого перехода в итоге появляется *сакральное* Эго, которое способно удерживать связь между человеческим и божественным.

В сюжете нашей истории медленная *сакрализация* Эго представлена в «сотрудничестве» Эрота с реальностью, в эпизоде, когда он позволяет сестрам посетить его хрустальный дворец. Он

предвидит последствия их вторжения, но позволяет этому произойти. Здесь миф передает нам образ непрекращающегося самопожертвования ради окончательного установления отношений между «его миром» и человеческим миром Психеи. Символом процесса сакрализации также выступает беременность Психеи. Регрессия в состояние полной зависимости принесла свои плоды. Сильное лекарственное средство растворяющей любви Эрота принято и действует внутри, то есть происходит не что иное, как рождение внутреннего мира. Другими словами, Психея уносит в себе внутренний «образ» их любовных отношений после разрушения хрустального пузыря. Теперь, так сказать, «пузырем» является ее способная к деторождению утроба, в которой она вынашивает радость (Волюптас^{*}). В то же время Эрот, обожженный горячим маслом из осветившей его лампы, удаляется в покои Афродиты лечить свою рану. Однако его рана также является «счастливым промахом» – *расчленением* бога в контакте с человеческим. Этот мотив Юнг увидел в универсальной мифологической теме принесения богом себя в жертву ради искупления человечества. Все боги-целители являются ранеными богами.

Эрот и Психея: часть 2

После того, как Эрот покидает беременную Психею, она в отчаянии собирается покончить с собой. Однако ее попытка утопиться в реке заканчивается неудачей, так как «река знает Эрота». Потом козлоногий бог Пан дает ей добрый совет: «Отложи грусть и брось печаль, а лучше обратись с мольбами к [Эроту][†], величайшему из богов, а так как он юноша избалованный и капризный, то постарайся ласковыми речами и предупредительностью расположить его в свою пользу». Приняв этот совет, Психея начинает поиски Эрота. Тем временем Афродита узнает о том, что натворили эти двое влюбленных и, вспыхнув яростью к Психее, отправляется искать ее по всему свету в надежде найти и убить. Мир был настолько опустошен ненавистью

* Voluptas (лат.) – наслаждение, радость, удовольствие.

† В цитируемом переводе – Купидону (Анулей. «Метаморфозы» и другие сочинения. С. 189 (25)).

Афродиты, что Психея нигде не смогла найти убежища, даже в святилищах богов, и она опять оказалась на краю пропасти отчаяния.

Затем в момент постижения своей ситуации и принятия своей участи Психея обращается к самой себе с такими словами: «Вооружись наконец по-мужски присутствием духа, раз навсегда откажись от пустой, ничтожной надежды, добровольно отдай себя в распоряжение своей владычице [Афродите]*, и, может быть, этой хотя и запоздалой покорностью ты смягчишь ее жестокое преследование? Кто знает, может быть, и того, кого ты так долго ищешь, ты там обретишь в материнском доме?» (38).

Так, смирившись, Психея идет навстречу неведомой судьбе. Сначала Афродита отдала ее на истязание своим служанкам Завоте и Унынию, которые отхлестали бедняжку плетьюми и предали ее другим мучениям. Затем Афродита уже сама жестоко избивает Психею. Удовлетворив свою ярость, Афродита дала ей ряд унижительных поручений, первое из которых состояло в том, чтобы рассортировать огромную кучу разных семян. Пока Психея, оцепенев в отчаянии от такой непосильной задачи, сидела перед кучей семян, собралось великое множество муравьев, которые растаскали все по зернышку, выполнив ее работу. Увидев, что ее задание исполнено, Афродита бросает ей корку хлеба. Вторая невыполнимая задача – взять клочок драгоценной шерсти от бешеных овец, укусы которых смертельно ядовиты, и принести его Афродите – была исполнена опять же благодаря сверхъестественному вмешательству, на этот раз зеленый тростник подсказал Психее, как справиться с этим поручением. Третья невыполнимая задача – принести черной воды из охраняемого драконом стигийского источника – также была исполнена неземными силами – на этот раз Зевсовым† орлом. Наконец, была назначена четвертая задача – спуститься в самый Тартар и принести оттуда Афродите в баночке притирания красоты Персефоны‡. И снова Психея в отчаянии

* В цитируемом переводе – Венере (там же. С. 196 (5)).

† В цитируемом переводе – орлом Юпитера (там же. С. 200 (15)).

‡ В цитируемом переводе — Прозерпины (там же. С. 201 (16)).

хочет покончить с собой. Она собирается броситься с башни, но башня заговаривает с ней и подсказывает, как выполнить эту задачу. Уже на обратном пути, возвращаясь с баночкой особенного содержимого из Тартара, Психея опять попадает под власть «опрометчивого любопытства». Она открывает баночку и не находит в ней притираний красоты, – там только стигийский сон, который овладевает ею.

Тем временем исцеливший свою рану Эрот приходит к зачарованной Психее и в этот раз ему удается разбудить ее, укол, не причиняя вреда, одной из своих стрел. Воссоединившись со своей возлюбленной Психеей, влюбленный, но все еще боящейся гнева матери Эрот ищет помощи у Зевса, который, выслушав его историю, благословляет его брак с Психеей и даже переносит его невесту на небеса, сделав ее бессмертной. Сказка завершается свадебным пиром, на который собрались все боги и богини. Вскоре после этого у Эрота и Психеи родилась дочь: на языке смертных ее называли Радостью*.

Ярость и сопротивление инкарнации

Первое, что мы отмечаем в этой части повествования, – ярость Афродиты, в которую она впадает, узнав об измене своего сына – ярость, которая аналогична ярости ведьмы в сказке о Рапунцель, когда та узнает о ее неверности. Эта ярость неизбежно возникает при соединении прежде диссоциированных частей психе. Она *представляет собой сопротивление вхождению в земной мир* и сознанию, что это сопротивление является неизбежным побочным продуктом защитного архетипического процесса, который мы исследуем. Когда травмированное Эго становится «клиентом» трансперсонального даймона или бога, то этот даймон или бог защищает Эго, находящееся под давлением стресса, со свирепостью матери, отстаивающей свое потомство. На этом этапе нашего повествования Эрот и Афродита представляют собой недифференцированную пару, так что Афродита выражает ярость Эрота в отношении Психеи за ее предательство. Только после утolenия

* В цитируемом переводе имя дочери Купидона и Психеи – Вождение (там же. С. 204 (24)).

ярости богини (бога) в серии унижительных испытаний, через которые должна была пройти Психея, любви Эрота и Психеи было позволено восторжествовать. Итак, мы должны помнить о том, что *травмированная психе больше всего опасается интеграции*, поэтому система самосохранения (Афродита/Эрот) с ее нуминозными опекающими (и преследующими) энергиями гарантирует необходимое для адаптации расщепление (даже если боги тайно помогают в преодолении этого расщепления).

Интересную мифологическую амплификацию этого сопротивления возвращению в материальный мир со стороны архетипической системы самосохранения мы находим в раннем христианском мифе об отпадении дьявола от Бога. Согласно одной из версий, Люцифер пришел в ярость, когда узнал, что *Бог хочет воплотиться в человеке*, это привело к его отделению от Божества и падению на землю. Данная традиция отражена в нескольких еврейских апокрифических книгах, найденных в пещерах Кумрана (см.: Forsyth, 1987: 162), она прослеживается в трудах Оригена, который основывал свою экзегезу на раннем отрывке из Исаяи (14: 10–15). В этом отрывке упоминается о Люцифере, деннице, утренней звезде, который пытался взойти на небеса, но за свою гордость был сброшен вниз в бездну Шеол и стал «князем мира сего» – великим Обманщиком, Лжецом, Искусителем, Мастером Иллюзий (см.: O'Grady, 1989: 3–22). Мы с интересом отмечаем, что в этом перечислении представлены все те аспекты архетипической защитной системы, которые мы исследуем.

Здесь мы приводим сокращенную версию захватывающего описания падения Люцифера Элана Уотса:

Теперь среди ангелов, сотворенных Богом, был один, настолько превосходящий по красоте всех остальных, что его называли Люцифер, Носитель Света.... Первое, что заметил Люцифер – невероятное величие, которым одарил его Бог. Он понял, что для Всомогущего, наверное, было бы трудно сотворить нечто более превосходное – так что он, Люцифер, действительно триумфально венчал собой творение Бога.

Он вновь посмотрел в сердце Святой Троицы и по мере того, как его пристальный взгляд все глубже и глубже погружался в эту бездну света и огня, он начал воспринимать божест-

венное видение будущего. И здесь, к его вящему изумлению, он увидел, что Бог готовит на небесах чертоги, расположенные еще выше, для созданий крайне грубых и несовершенных. Он увидел, что он будет превзойден в небесной иерархии существами, чьи тела, покрытые шерстью, были из плоти – почти что животными. Ко всему этому ему открылось, что женщине предназначено стать его Королевой. Но хуже всего было то, что он увидел как Логос-София, сам Сын Божий становится человеком и одно из этих «низких тел», в которое Он воплотился, восседает на самом Небесном Троне.

Узрев раскрывшееся перед его взором, вспылал Люцифер тайной, имя которой – Злоба. По велению своего сердца сделав свой выбор, он предпочел свою ангельскую славу Божественному промыслу, обрекавшему себя на «повреждение» человеческой природой. Люцифер был в состоянии предвидеть и постичь в один миг все, что означает и повлечет за собой эта его злоба. Тем не менее он посчитал, что бунт, вечный бунт, более почетен, чем оскорбление его ангельского достоинства и принесение почестей телу менее просветленному и одухотворенному, чем его собственное. Он уверил себя в том, что Божественная мудрость уклонилась с верного пути, и он решил не принимать участия в таком недостойном помрачении столь прекрасного устройства творения. Конечно же, для того, чтобы заслужить отвержение Тем, кто, в конце концов, был Бытием его бытия, в него должна была бы вселиться невероятная неопишуемая ярость.

Вместе с Люцифером пало множество других ангелов, которые последовали за ним – все они во главе с Люцифером, отвернулись от Блаженного Взора, отлетели прочь от Божества и пали туда, где Бытие граничит с Не-Сущим, погрузились в вечно опускающиеся сумерки, во внешнюю тьму. Вот так они предпочли служение Не-Сущему служению Бытию, став таким образом отрицателями, изо всех своих сил стараясь помешать творческой работе Бога, но более всего для развращения плотского человечества, которое Он намеревался прославить. Вот так целый сонм ангелов стал демонами, а их князем стал Сатана, Враг и Вельзевул, Повелитель Мух.

(В сокращении по: Watts, 1954: 41–43)

Амплификация, основанная на этой мистической традиции, позволяет нам взглянуть на то, что происходит с целостной Самостью и ее интегрирующей связью со своим «напарником» – Эго (см.: Neumann, 1976) – когда из-за травмы воплощение становится невозможным. Темный аспект Самости утрачивает связь с ее светлым аспектом и принимает такие архаичные расчеловеченные формы, как ярость, бунтарская Воля (сопротивление изменению). Только по мере того, как по ходу терапевтического процесса усиливается способность справляться с сильными аффектами, становится возможным воплощение, и с этого момента начинается интеграция темного и светлого аспектов Самости. Однако этот процесс является очень бурным, подобно гневу Афродиты, обнаружившей, что ее божественный сын унизили до любви к простой смертной.

Добровольная жертва и воплощение

Следующее, что мы отмечаем в этой части истории, – то, как Психея в конце концов «приходит в себя» и добровольно покоряется гневу Афродиты, которую она оскорбила. Здесь Психея предпринимает попытку окончательного искупления того самопревозношения и высокомерия, с которых началась наша повесть. Всю красоту и почитание, тогда «украденные» ею у богини, теперь Психея символически возвращает «объекту», которому это принадлежит по праву. В этом состоит момент принесения добровольной жертвы, который так интересовал Юнга. С него начинается процесс очеловечивания, сопровождающийся переживаниями телесной боли и унижения (порка и избиение). Непреодолимые трудности (задания) приводят ее в отчаяние, однако с этого момента *божественное направляет «сакрализованное» Эго и покровительствует ему*. Каждый раз благодаря вмешательству «божественного» аспекта жизни невыполнимая задача оказывается исполненной, так что теперь трансперсональное содействует развитию Эго. Это становится возможным только после принесения в жертву *идентификации с божеством*.

Мотив добровольной жертвы, обозначенный в мифе об Эро-те и Психее, мы также находим в истории распятия Христа. Вот что об этом сказал Юнг:

Слова, произнесенные на кресте, выражают осознание полного краха: «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?». Если вы хотите постичь всю глубину трагедии, заключенной в этих словах, вы должны признать: они означают, что Христос понял, что вся его жизнь, которую он искренне посвятил истине в соответствии со своими лучшими убеждениями, на самом деле была чудовищной иллюзией. Он посвятил всю свою жизнь без остатка этому служению, он предпринял честную попытку, но... но на кресте он сознает провал своей миссии.

(Jung, 1937a)

Однако при всем «крахе иллюзий» Христа и Психеи, главным в этой парадоксальной ситуации, прежде всего, является момент *интеграции*, в котором страдания начинают служить окончательному восстановлению когда-то разрушенного единства человеческого и божественного. Теолог Юрген Мольтман указывает, что слова, которые Христос произносит в своем последнем восклицании, могут означать «не только: „Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?“, но и: „Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты оставил *Себя*?“» (Moltman, 1974: 151). Парадоксально, но эти же самые слова звучат и в вопле Люцифера, который тот издает, когда ему раскрывается Божественный план Его собственного воплощения. В этом крике слышен космический протест Эго, которое, отождествив себя с чистой духовностью, до этого момента отвергало воплощение. Если Божественная природа состоит в отношениях между божественным и человеческим, то жертва означает не оставление Богом Бога, но начало воплощения.

Давайте оставим теологические спекуляции и вернемся к нашей истории. Смирение и беззащитность Психеи перед лицом гнева оскорбленной богини смягчают садизм Афродиты и, подобно Яхве, узревшему смиренное страдание Иова, она начинает скрытно содействовать разворачивающейся борьбе Психеи за окончательное воссоединение с Эротом. Признаки ее содействия мы видим, например, в том, что она, хотя и со смущением, все же признает успех Психеи, которая справляется с ее поручениями; а также в том, что позитивная сторона нуминозного приходит на выручку Психее каждый раз, когда та впадает в от-

чаяние, получив очередное невыполнимое задание. Используя термины Винникотта, мы можем сказать, что постепенный отказ Эго от всемогущества происходит всякий раз, когда Афродита (инфантильная царица нашей истории) «разрушает» свой объект, а объект (Психея) присутствует «здесь для того, чтобы принять сообщение». Тогда Афродита может сказать: «Эй, объект, я разрушила тебя. Я люблю тебя. Ты очень важен для меня и нужен мне, потому что каждый раз, когда я разрушаю тебя, ты выживаешь» (Winnicott, 1969: 22).

Радость и отношения между человеческим и божественным

Беременность Психеи является еще одним признаком того, что действие травматической защиты, с которой начинается наша история, ослабевает. С рождением ребенка, которого назовут Радость, в симбиотическом «единении в двоичности», которым наслаждалась наша пара в хрустальном дворце даймонического любовника Психеи, появляется отсутствующий прежде третий или, в терминологии Огдена, формируется способность к созданию символов. Итак, при том, что невыполнимые задания, которые дает Афродита, заставляют Психею страдать и сокрушаться по поводу своего бессилия, она обретает поддержку внутри себя. Можно сказать, что она черпает энергию из центра, расположенного на более глубоких уровнях ее существа для того, чтобы достичь своей цели. Эта цель состоит в обретении вновь утраченной способности любить, то есть в воссоздании отношений между человеческим и божественным, которые были «разрушены» при травматических обстоятельствах в начале нашей истории.

Тем не менее мы можем заметить напряжение между покорностью Психеи своей божественной госпоже и ее человеческим – слишком человеческим – любопытством (упрямство Эго), которому она опять не смогла противостоять при исполнении ею последнего задания, когда она несла с собой баночку с красотой Персефоны из царства Гадеса. Однако на этот раз настигающее ее возмездие богов не столь строгое – сон, от которого Эрот, теперь прошедший трансформацию и «очеловеченный» своей раной, может с легкостью пробудить ее.

В заключительном акте нашей драмы утверждена связь между личным и трансперсональным мирами через заключение брачного союза между божественным и человеческим — окончательной символической цели, к которой шла наша история. Эрот ищет у Зевса благословения на брак и его поддержки и, к нашему величайшему удовольствию, Зевс отвечает ему:

Хоть ты, достойнейший сын, никогда не отдавал мне должного почтения, присужденного мне собранием богов, а, наоборот, грудь мою, где предопределяются законы стихий и течения светил, часто поражал ударами и нередко ранил, пробуждая земное вожделенное, так что пятнал мою честь и доброе имя, заставлял нарушать законы, в особенности Юлиев закон, и общественную нравственность, унижительным образом меняя пресветлый лик мой на образ змеи, огня, зверей, птиц и домашнего скота, но, памятуя о своей скромности, а также и о том, что ты вырос на моих руках, исполняю все твои желания, только сумей успокоить своих противников. Кроме того, в ответ на настоящее благодеяние должен ты, если на земле в настоящее время находится какая-нибудь девица выдающейся красоты, устроить мне ее в виде благодарности.

(Neumann, 1956: 52)*

Из этого забавного признания беспомощности перед лицом власти, которой обладает над богами Эрот, власти впутывать других богов в человеческие дела, в том числе заставляя их принимать для этого звериные обличия, и тому подобного (беспомощный Зевс настаивает на том, чтобы испытать все это вновь, если только подвернется привлекательная девица!), мы понимаем, какую важную роль играет Эрот в процессе сошествия бога в человеческое сердце, а также, до какой степени, по-видимому, божественное нуждается в человеческом для того, чтобы стать реальным.

В заключительном акте нашей истории Зевс призывает всех олимпийских богов на пир, где он представляет им молодого Эрота и объявляет об ограничениях, которые он намеревается наложить на него:

* Апулей. «Метаморфозы» и другие сочинения. С. 203 (22).

Решил я некую узду наложить на буйные порывы его юного возраста; хватит с него, что ежедневно его порочат рассказами о прелюбодеяниях и всякого рода сквернах. Вырвать надлежит всякий повод к этому и мальчишескую распущенность обуздать брачными путами. Он остановил свой выбор на некой девушке и невинности лишил ее: пусть же она останется при нем, пусть он ею владеет и в объятиях Психеи да наслаждается вечно любовью.

(Там же)*

Затем Зевс посылает Гермеса для того, чтобы привести Психею на небеса, где он дает ей чашу с амброзией, сделав ее бессмертной, обеспечив, таким образом, вечность их брачных уз. Вскоре после брачного пира у них родилась дочь, миф говорит нам, что «на языке смертных ее назвали Радостью» (там же: 53). Памятуя, что Психея стала бессмертной, мы могли бы задать вопрос: кем же тогда является Радость: божеством или человеком? Здесь мы должны вспомнить предупреждение Эрота: если когда-нибудь его внешность предстанет перед Психеей «при свете», если она когда-нибудь действительно взглянет на него как на «другого» в хрустальном дворце, то ее ребенок будет смертным. Другими словами, божественность ее ребенка (и ее возлюбленного) возможны только при условии, что она остается в бессознательном состоянии. Однако Психея идет на риск разрушения своего божественного возлюбленного, раскрывая его даймонический аспект, и это не препятствует ее причислению к сонму олимпийцев. Таким образом, наша повесть представляет собой ясное предупреждение о том, что мы не всегда должны прислушиваться к богам, особенно если их присутствие как фигур архетипической системы самосохранения приводит к нашей изоляции от жизни в реальном мире. Наша история оставляет неразрешенной эту проблему – по сути, парадокс. Он состоит в том, что Радость одновременно является и божеством, и человеком – не или/или – и что путь к этой Радости лежит через страстное слияние экстаза (Психея) и унижения (Эрот), в котором происходит трансформация как человеческого, так и божественного через муку человеческих отношений в любовь.

* Там же. С. 204 (23).

Глава 9

«ДИКОВИННАЯ ПТИЦА» И ТЕМНАЯ СТОРОНА САМОСТИ

Эта история*, как и изложенная в главе 10 история «Принц Линдворм», относится к типичным «сказкам об убийце девушек». В этих сказках злой волшебник, демонический чужестранец или чудовищный дракон соблазняет или похищает невинных дев, затем убивает или съедает их, и так продолжается до тех пор, пока источник его силы не раскрывается, а за этим следует его уничтожение или трансформация. В отличие от истории о Рапунцель, в которой опекающая сторона системы самосохранения была относительно благожелательной, в этих сказках представлен злой, демонический «опекун», персонифицирующий абсолютную разрушительную агрессию. Так как агрессия является элементом защиты, то эти две истории помогут нам кое-что прояснить относительно природы системы самосохранения, возникающей как ответная мера в условиях травматизации раннего детства. Эти сказки будут особенно полезны нам для понимания преследующей стороны Защитника/Преследователя, а также функционирования этой фигуры как персонификации примитивных агрессивных энергий психе, направленных на я. Защитник/Преследователь, появившись во внутреннем мире, отсекает доступ сознания к агрессии, которая в норме доступна Эго для решения задач сепарации/дифференциации, овладевает ею и, придав ей дαιмонические формы, использует для своих внутренних атак.

* «Fitchers Vogel» (нем.) [«Fitcher's Bird» (англ.)] – «Диковинная птица» (см.: Сказки, собранные Братьями Гримм / Пер. с нем. и ред. П. Н. Полевого. СПб.: Издание А. Ф. Маркса, 1901. С. 144–148).

Сказке «Диковинная птица» и сказке с похожим сюжетом из цикла о Синей Бороде были посвящены несколько теоретико-клинических исследований юнгианских авторов. Среди них, прежде всего, следует отметить работы Кэтрин Аспер (Asper, 1991) и Верены Каст (Kast, 1992), основной интерес которых был сосредоточен на саморазрушительной энергии этой фигуры. Аспер истолковала образ злого волшебника в «Диковинной птице» как *негативный анимус* женщины, ту внутреннюю маскулинную фигуру, которая «разрубает и разрывает ее я на части» (Asper, 1991: 125). Она рассматривает эту фигуру как признак глубокого нарушения в отношениях мать – ребенок, главным образом ведущего к нарциссическому расстройству личности. Она также убеждена в том, что эта демоническая фигура может появляться и в мужских сновидениях как «негативная тень» (там же: 128). Подход, которого мы придерживаемся в отношении этой фигуры, как персонификации защит первобытной амбивалентной Самости, несколько отличается от взглядов Асперс, которая придерживается позиции классической юнгианской метапсихологии.

Верена Каст, представляя интересную вариацию классического подхода, более близкую нашему анализу этой фигуры, приводит описание случая молодого мужчины, проходящего анализ, в котором тиранический садистический «гигант» овладевает ее пациентом изнутри, врываясь в отношения переноса и приводя в ужас и пациента, и аналитика. Однажды ее пациент, как будто бы находясь в состоянии одержимости, сказал:

Ты заставила меня плакать в прошлый раз. Не делай так больше!.. Я отстегаю тебя цепями! Я свяжу тебя цепями и избью тебя! Потом я возьму металлический прут и добавлю тебе еще и этим прутом! Ты будешь истекать кровью... Я буду гнать тебя перед собой, как животное.

(Kast, 1992: 183)

В этот момент Каст испугалась и прервала своего пациента, на чьем лице отразился сильный страх – страх перед фантазией, которая им овладела. При последующем обсуждении пациент сказал:

Пожалуйста, простите меня. Вы знаете, что не я являюсь автором этих фантазий. Их делает очень большой человек... похожий на гиганта, очень опасный и требовательный. Он не хочет, чтобы я плакал, не хочет, чтобы у меня была хорошая работа, он не хочет, чтобы я был робким... он терроризирует меня.

(Там же: 184)

Каст истолковала этого внутреннего «террориста» как «разрушительную фантазию всемогущества» и отнесла ее к пограничной психопатологии, это главным образом относилось к его первичной агрессии, призванной для защиты его я в моменты крайней уязвимости. Примеры таких атак на я, атак «против зависимости» были приведены в главах 1 и 2. Теперь давайте обратимся к нашей истории и рассмотрим, как демоническая сторона нашей архетипической системы самосохранения отражена в мифологии.

Диковинная птица

Как и сказка о Рапунцель, наша история начинается с разделения двух миров, внешней реальности и мира воображения, однако в этот раз не стена, но огромное расстояние и темный лес разделяют земной мир человеческих «дочерей» и «заколдованный» мир волшебника. Как мы видели из примеров, приведенных в описаниях наших клинических случаев, это разделение во внутреннем мире субъекта представляет собой неизбежный результат травматического нарушения «переходных процессов» в раннем детстве вследствие отсутствия достаточно хорошей родительской поддержки. Это нарушение приводит к срыву персонификации примитивных аффектов психе, так как блокируется преобразование их недифференцированных «магических» форм в смягченные и сглаженные формы очеловеченных эмоций. Мы также видели и то, что в результате нарушения переходных процессов внутренний мир наполняется «негативными» образами, среди которых мы находим демоническую фигуру, насылающую чары на тех или иных представителей Эго, связанного с внешней реальностью. Итак, наша сказка начинается с упоминания о *волшебнике, похищавшем молодых девушек*, что (подобно похище-

нию Персефоны Гадесом) мы можем истолковать как «попытку» фигуры внутреннего мира совратить связанное с реальностью Эго для сношений в той или иной форме с бессознательным. Однако в случае слабого Эго, лишенного прочной и надежной связи с реальностью, подобные попытки неизбежно приводят к разрушению я, и вряд ли можно встретить более страшные, отвратительные образы этого, чем в истории «Диковинная птица». Ниже мы приводим несколько сокращенную версию этой сказки, которую изложим в двух частях.

Сюжет сказки¹: часть 1

Жил когда-то волшебник, который иногда принимал обличье нищего. Он ходил по домам, якобы выпрашивая милостыню, а на самом деле выискивал и похищал красивых девушек. Никто не знал, куда он их уводит, так как больше никто уже не встречал их. Однажды он подошел к двери человека, у которого были три красивые дочери; он выглядел как жалкий нищий-попрошайка, на спине он нес корзину, будто бы предназначенную для подаваний. Он обратился к обитателям дома с просьбой дать ему немного еды, когда же старшая дочь вышла к нему с куском хлеба, он, взяв хлеб, коснулся девушки и заставил ее запрыгнуть в корзину. Сразу после этого он огромными шагами умчался прочь и унес ее в свой дом, стоящий посреди темного леса. Дом его блистал невиданной роскошью, он дал ей все, чего она только могла пожелать, и сказал: «Драгоценная моя, я уверен, ты будешь счастлива со мной, потому что здесь у тебя есть все, что только может пожелать твое сердце». Так прошло несколько дней. Однажды он сказал: «Мне предстоит отправиться в путь, я ненадолго оставляю тебя одну; вот тебе ключи от дома; ты можешь ходить повсюду и все осмотреть, за исключением одной комнаты, которая открывается этим маленьким ключом. Я запрещаю тебе заходить туда под страхом смертной муки». Еще он дал ей яйцо с такими словами: «Пуще всего храни это яйцо для меня, пусть оно всегда будет с тобой, ибо большие несчастья могут произойти, если потеряешь его».

Девушка взяла ключи и яйцо, пообещав исполнить все его наказы. Когда он ушел, она обошла весь дом от подвала

до крыши и все в нем рассмотрела. Комнаты сияли золотом и серебром, она никогда не видела такого великолепия. В конце концов она подошла к запретной двери; хотела было пройти мимо, но любопытство не давало ей покоя. Она внимательно поглядела на ключ от этой комнаты, он выглядел как любой другой ключ. Она вставила его в замочную скважину и слегка повернула его, дверь распахнулась. Но что же она увидела, когда вошла в комнату? Огромная лохань, наполненная кровью, стояла посреди комнаты, в ней лежали мертвые тела людей, разрубленные на части, а рядом стояла деревянная колода, на которой лежал сверкающий топор. Она так сильно испугалась, что яйцо, которое она держала в руке, упало в лохань. Она достала его и стала оттирать с него кровь, но ее усилия были напрасны. Кровь вновь и вновь сразу же проступала на нем. Она мыла и терла его, но не смогла очистить.

Прошло немного времени, и хозяин вернулся домой из своего путешествия. Первым делом он попросил дать ему ключ и яйцо. Она дала ему их, но при этом вся дрожала, и он сразу же понял по красным пятнам на скорлупе, что она побывала в кровавой комнате. «Как же ты могла войти в эту комнату против моей воли? – спросил он, – Теперь ты пойдешь туда против своей воли. Твоя жизнь окончена». Он швырнул ее на пол, поволок, ухватив за волосы, и отрубил ей голову на деревянной колоде. Затем он разрубил тело на части, так что ее кровь стекала в лохань, куда он и бросил их к остальным телам.

«Пойду, приведу себе вторую», – сказал волшебник. И снова он подходит к знакомому уже дому, приняв облик нищего человека, просит подаяния и похищает девушку. Вторая девушка, как и ее сестра, поддавшись своему любопытству, открыла дверь в кровавую камеру, заглянула в нее и по возвращении волшебника должна была заплатить за этот проступок своей жизнью. Затем он пошел и привел третью сестру, но та была умна и хитра. Когда он дал ей ключи и яйцо и оставил ее, первым делом она с величайшей осторожностью отложила яйцо в сторону. Потом она изучает дом, и, наконец, входит в запретную комнату. Увы, что открылось перед ней! Обе ее сестры лежали в кровавой лохани, жестоко убитые и разрубленные на части. Она стала собирать останки их тел, раскладывая

члены в правильном порядке: голову, туловище, руки и ноги. Когда все части были соединены, куски тел стали двигаться, и срослись вместе. Обе девушки открыли глаза и снова ожили. Сестры возрадовались, расцеловались и обняли друг друга.

Придя домой, хозяин сразу же потребовал ключи и яйцо. Не заметив на нем ни единого следа крови, волшебник сказал: «Ты выдержала испытание и станешь моей невестой». Теперь он уже больше не обладал властью над ней и должен был делать все, что она пожелает.

Итак, мы видим здесь историю с архетипическим содержанием, в которой центральным персонажем выступает садистическая фигура расчленителя – воплощенный образ непреодолимого зла, не желающего ничего иного, кроме уничтожения всего человеческого. И все же у нашего волшебника есть черты, которые не позволяют нам удовлетвориться этой слишком упрощенной интерпретацией. Волшебник дает своим жертвам яйцо, символ новой жизни, и просит хранить его. Только третья дочь справляется с этим заданием: отложив яйцо в сторону, она должна сделать все от нее зависящее, чтобы сохранить свою жизнь после посещения кровавой камеры и восстановить разрубленные тела своих сестер. Как и в других сказках и мифах, яйцо является важным символом в этой истории. Обычно яйцо символизирует жизненный принцип во всей его полноте – недифференцированную всеобщность, наделенную потенциалом творческого бытия, возрождения (пасхальное яйцо) и надеждой – надеждой на жизнь в этом мире (см.: Cooreg, 1978: 60).

Пример появления этого символа мы можем найти в литовской сказке «Как дровосек перехитрил дьявола и женился на принцессе» (см.: von Franz, 1974: 227–229), в которой яйцо выражает значимую связь между мирами воображения и реальности, а также в некотором смысле обозначает способность творческой жизни одновременно в этих двух мирах. Дровосек спасает королевскую дочь от дьявола из глубины преисподней, где тот держит ее в хрустальном дворце, похожем на чудесную «золотую клетку» нашего волшебника, в которой он удерживает трех своих жен до того переломного момента, когда, одолеваяемые любопытством, они не нарушают его запрета. В этой сказке дровосек превращается в муравья и спускается в бездну в по-

исках принцессы. Он находит ее сидящей у окна в хрустальном дворце. Принцесса приходит в восторг, увидев его, однако теперь перед ними (как и перед Рапунцель) встает вопрос, как отсюда выбраться. В конце концов принцесса вспоминает, что она прочла в книге дьявола, что в каком-то дереве спрятано бриллиантовое яйцо, если кто-нибудь перенесет его в верхний мир, то в то же место перенесется и хрустальный дворец. (Мы могли бы истолковать это как освобождение воображения из плена подземного мира, то есть освобождение его от защитной функции как фантазии, оторванной от внешней реальности.) Дровосек превращается в разных зверей для того, чтобы добыть яйцо и перенести его на землю, и когда, наконец, ему это удастся, из-под земли возникает хрустальный дворец вместе с королевской дочерью. После этого принцесса и дровосек играют свадьбу и живут потом счастливо в этом хрустальном дворце. Так установлена связь между имагинальным и реальным.

Фон Франц говорит:

Хрустальное яйцо *par excellence** неразруσιμο; как в восточной, так и в западной алхимии и философии оно является символом Самости, которая никогда не может быть уничтожена... яйцо находится в руках разрушительного подземного мира... оно должно быть поднято наверх... принцесса помогает в этом. Она читала книгу дьявола о магии, из которой она узнала, где находится яйцо и как его поднять на поверхность земли.

(Там же: 234)

В сказке «Диковинная птица» злой волшебник дает своим женам, находящимся в его власти, ключ к собственному спасению. Он повелевает заботливо хранить яйцо до его возвращения и говорит им, что они должны все время носить это яйцо с собой, так как может случиться большое несчастье, если они его потеряют. Таким образом, волшебник не является абсолютно злым, он, кажется, хочет найти кого-то, кто сумел бы выжить, столкнувшись с его убийственной деструктивностью. В аспекте собственной трансформации волшебника можно сказать, что его «проверки»

* *Par excellence* (фр.) – преимущественно.

скрывают тайную надежду на то, что однажды он найдет кого-то достаточно сильного для того, чтобы освободить его от собственной ужасной власти и обратить его в человека! Это напоминает нам о том, что в мифологии все волшебники и ведьмы пребывают развоплощенными и действуют как «даймоны»: они всегда изолированы от общества, всегда вне времени и пространства в волшебном мире, застрявшие в «мире магии». Поэтому эти персонажи постоянно предпринимают попытки захвата людей, живущих в реальном мире – обычно детей или прекрасных (беззащитных) дев, так как именно благодаря своей неуязвимости они вечно остаются развоплощенными. Мы могли бы сказать, что они пытаются «воплотиться» – войти в пространственно-временной мир, принять его ограничения. Они не могут воплотиться иначе, как через обладание кем-то реальным, поэтому наш волшебник похищает человеческих дочерей, отчаянно ища воплощения. Однако в соответствии со своей природой он всех их расчленяет, развоплощая их в своей деструктивной фантазии, пока, наконец, он не находит ту, которая превзошла его в хитрости и сообразительности. Ее способность обрести власть над волшебником, видимо, связана с тем, что она восприняла некоторую часть его отщепленной энергии агрессии (кровавая камера) и при этом осталась невредима. И он сам помогает этому осуществиться, дав ей яйцо.

Тот факт, что волшебник дает ключи к своей собственной трансформации и к трансформации третьей жены, подтверждает предположение, что этот персонаж выступает здесь как символом того, что Юнг назвал «архаичной амбивалентной Самостью», которая еще не прошла процесс очеловечивания. В нашей истории Самость, представленная в диаде волшебник/беспомощные, невинные жены, главным образом принадлежит области зла. Эрих Нойманн назвал это «негативистичной Самостью» (Neumann, 1976), ее функция состоит скорее в расщеплении (расчленении) личности, чем в ее интеграции. Такой взгляд на Самость необычен для юнгианского подхода. Обычно Самость понимается как руководящий и объединяющий орган психе, ассоциативно связанный с образами целостности (круг) или объединения противоположностей внутри высшей общности (мандала). Самость, в опыте переживания которой присутствует благоговение и чувство нуминозного, в юнгианской теории обычно отождеств-

лена с позитивной стороной нуминозного, отраженного во всех символах, связанных с человеческим переживанием божественного. В роли координатора психического развития Самость рассматривается как внутренний агент, организующий процесс индивидуации в союзе с Эго. В этом довольно оптимистичном взгляде на Самость со всем можно согласиться, *за исключением того, что относится к ситуации тяжелой психической травмы.*

Мы полагаем, и это является одной из центральных тем этой книги, что осмысление внутренней динамики при травме требует коррекции упомянутого выше оптимистичного взгляда на Самость, так как травма влечет за собой блокирование нормативного течения процессов «воплощения». В результате психической травмы Самость остается архаичной, потому что лишена возможности очеловечивающего преобразования, так что в случае психической травматизации Самость принимает формы радикальных противоположностей, которые находятся в состоянии войны друг с другом; добро против зла, любовь против ненависти, исцеление против разрушения. Итак, мы видим, что общего в этом имеет юнгианская теория с теорией объектных отношений, впрочем, не совпадая с ней благодаря тому важному вкладу, который Юнг внес в понимание нуминозного измерения архаичной динамики Самости и ее мифологических эквивалентов.

В нашей истории волшебник представляет собой темную сторону Самости, хотя в том, что перед началом испытания он каждый раз вручает яйцо похищенным девушкам, содержится намек на его благожелательную сторону, это также указывает и на то, что он явно стремится к трансформации. Итак, он представляет собой антиномию – конъюнкцию противоположностей – амбивалентность. В мифологии архетипические представители амбивалентной природы архаичной Самости всегда являются трикстерами. В качестве примера такой фигуры Юнг приводит Гермеса/Меркурия. *Трикстер идеально подходит для роли активного проводника трансформации, так как объединяет в себе две стороны расщепленной психе.* Трикстер и злой, и добрый, любящий и ненавидящий, мужчина и женщина, в этом образе противоположности сведены вместе, но не смешиваются между собой.

Меня по желанию свое обличье, он, таким образом, является преобразующей силой, которая сама может быть подвержена трансформации.

В тех психологических и мифологических системах, в которых Трикстер, исполняющий посредническую функцию, все еще никак себя не проявил, расщепленные позитивные и негативные аспекты Самости представлены в добром и злом персонаже, тогда как третий элемент (часто герой/героиня повествования) переходит от одного этого персонажа в попытках обретения целостности. Например, мы видим изображение этой динамики в греческом мифе о Деметре и Персефоне, где Зевс, бог неба со своей божественной птицей, орлом, представляет позитивную сторону Самости, а Гадес, пленитель душ, – ее негативную сторону, тогда как дочь Деметры, Персефона, с помощью Меркурия выступает в роли связующей нити, соединяющей эти две противоположности. В нашей христианской традиции линия разрыва проходит между Небесным Отцом и Логосом, с одной стороны, и падшим человечеством, находящимся в плену павшего ангела Люцифера, с другой; Христос же осуществляет миссию посредника под руководством Святого Духа. Мотив этого тройственного динамизма можно найти и в египетском пантеоне, где Осирис представляет позитивную или светлую сторону Самости, его брат Сет злобную или негативную сторону, а Изида – крылатое воплощение принципа женственности – вместе со своим сыном Гором устанавливает посредническую связь. Подобно третьей дочери, исполняющей функции посредника в нашей сказке, Изида также оживляет разрубленного на куски Осириса. Она собирает разбросанные фрагменты его тела, объединяет их и оплодотворяет сама себя, Гор же является плодом этого союза.

Эти великие архетипические истории предоставляют нам яркие образы, которые передают процесс объединения противоположных аспектов Самости и ее воплощения в истории. Основная идея этих мифологических историй состоит в том, что данная цель осуществима только при условии того, что противоположные аспекты Самости будут представлены на человеческом уровне сознания, пройдут через земные испытания и страдания. Другими словами, только в жизни человека возможна интеграция этих мощных архетипических сил.

Любовь и агрессия в эволюции здорового Эго: Винникотт

Как мы уже видели, неюнгианская психоаналитическая теория использует другой понятийный аппарат для описания этой динамики. Понимание Винникоттом *процессов* человеческой жизни, благодаря которым происходят столь выдающиеся преобразования, поможет нам в понимании некоторых аспектов нашей сказки – и особенно того, как третьей жене в итоге удастся перехитрить волшебника, притворившись птицей, «дикивинной птицей».

Формулировка основного вопроса глубинной психологии относительно процесса развития может выглядеть следующим образом: «Как осуществляется переход от стадии первичных бессознательных идентификаций ребенка к стадии дифференциации между я и объектом?». В терминологии Винникотта этот вопрос звучит так: «Каким образом ребенок развивает способность жить в переходном пространстве между реальностью и фантазией, в котором символический язык и игра свидетельствуют о здоровом функционировании Эго?» В рамках понятийного аппарата теории Фрейда этот вопрос звучал бы так: «Каким образом ребенок переходит от иллюзии всемогущества – Принципа Удовольствия – к Принципу Реальности?» На языке юнгианской традиции мы сформулировали бы этот вопрос так: «Как Эго может обрести самостоятельность в отношении нуминозных энергий Самости, сохранив при этом связь с Самостью?» Такими могут быть вариации основного вопроса относительно развития ребенка во всех направлениях глубинной психологии. Ответ же на него имеет огромное значение с точки зрения клинической практики.

По Винникотту, осуществление этой задачи развития зависит от того, были ли отображены в психике взрослых *либидинозные* и *агрессивные* компоненты истинного я ребенка по мере его взросления. В своих ранних работах Винникотт делал акцент на любящей привязанности матери и точности ее эмпатии в ответ на *потребности* ребенка (либидинозная сторона). В поздних работах Винникотт подчеркивал критическую важность *деструктивных импульсов* ребенка (агрессивная сторона) для преодоления стадии симбиотического всемогущества.

Любовь

Мы можем представить аспект данного процесса, который связан с любящими отношениями и удовлетворением потребностей, следующим образом. Новорожденный ребенок устанавливает с матерью союз, позволяющий ему удовлетворять свои потребности, когда он сосет грудь или бутылочку. Приятные ощущения материнского запаха, теплого прикосновения, нежные звуки и восхищенный взгляд матери создают окружение, в котором ребенок получает надежную поддержку. Однако вскоре счастливое состояние любви сменяется фрустрацией и состояниями дискомфорта из-за несовершенства материнского внимания. К примеру, некоторые кормления становятся менее приятными, чем другие, из-за того, что молоко в бутылочке слишком холодное, или из-за того, что мать отвлекается, когда кормит ребенка. Постепенно ребенок начинает организовывать свои блаженные «хорошие» чувственные переживания вокруг одного образа мать-я, а свои «плохие» чувственные переживания вокруг другого образа мать-я. (Используя юнгианскую терминологию, мы бы сказали, что архетип расщеплен или амбивалентен.) Любовь или «либидинозные потребности» служат отличительным признаком хороших образов мать-я, а агрессия или преследование характеризуют «плохие». В этом процессе фрустрация должна удерживаться в определенных рамках и не становиться чрезмерной, тогда как «хорошие» чувственные переживания и архетип хорошей матери должны доминировать. Незрелое Эго ребенка не может себе позволить одновременное переживание хороших и плохих чувств по отношению к целостному образу. Эта задача является слишком сложной для него и требует постепенного решения.

«Достаточно хорошая» мать должна отражать в своей психике и любовь, и агрессию ребенка. Рассуждая о любовной (либидинозной) части истинного я, Винникотт пишет, что если мать достаточно точно отражает спонтанные жесты ребенка, то «ребенок начинает верить во внешнюю реальность, которая появляется и действует как будто по волшебству... и не приходит в столкновение [слишком резкое] с всемогуществом младенца» (Winnicott, 1960a: 146). Голодный ребенок создает галлюцинаторный образ

материнской груди, и мать помещает свою грудь в ту точку пространства, где разворачивается галлюцинация ребенка.

Когда это происходит, ребенок начинает верить в существование внешней реальности, которая появляется и действует как бы по волшебству, при этом происходящее в ней не приходит в столкновение с всемогуществом ребенка. Только на этой основе ребенок может постепенно отказываться от всемогущества. Истинному я ребенка присуща спонтанность, благодаря которой он включается в течение событий внешнего мира. Теперь ребенок может начать испытывать радость от иллюзии всемогущего творчества и контроля, чтобы затем постепенно подойти к распознаванию иллюзорного элемента, факта игры и воображения. Так формируется основа символа: наряду со спонтанностью или галлюцинацией ребенка, мы находим здесь и внешний объект – созданный и в конечном счете катектированный.

(Winnicott, 1960a: 146)

Когда мать является «достаточно хорошей», ребенок получает удовольствие от иллюзии полного соответствия между внешней реальностью и собственной способностью к творчеству. Через взаимопроникновение возникает сочетание того, что предлагает мать, и того, что ребенок инициирует изнутри своей собственной спонтанности. Винникотт пишет:

По договоренности, заключенной между нами и ребенком, мы никогда не задаем вопрос: «Ты вообразил себе это или это то, что ты распознал во внешнем мире?». Важно то, что здесь не требуется ответа, да и в самом вопросе нет необходимости.

(Winnicott, 1951: 12)

При условии адекватности переживания первичного всемогущества основная задача матери состоит в том, чтобы развеять иллюзии младенца. Если первая стадия была «достаточно хорошей», то ребенок действительно может выиграть от переживания фрустрации, так как неполное соответствие объекта потребностям придает ему качество реальности, то есть делает его и любимым, и ненавидимым одновременно.

Винникотт поясняет, что этот процесс не ограничивается периодом младенчества, но является программой всей жизни, и мы уже выдвинули предположение, что сказки в основном посвящены этому процессу.

Задача принятия реальности никогда не завершена... ни один человек не может быть свободен от напряжения между внутренней и внешней реальностью. Промежуточная область переживания (искусство, религия и т.д.)... которая не подлежит сомнению... дает возможность ослабить это напряжение... эта промежуточная область представляет собой непосредственное продолжение области игры маленького ребенка, который полностью в нее «ушел».

(Там же: 13)

Явление промежуточной области переживания происходит во второй части сказки «Диковинная птица», когда третьей жене удастся получить власть над демоническими энергиями волшебника, после того, как она обманывает Трикстера, притворившись птицей. Волшебник, в свою очередь, поддается на эти уловки и, таким образом, сам способствует собственной гибели в огненном пламени, в котором он сгорает в финале сказки.

Агрессия

Говоря об агрессивном аспекте диады младенец/мать, Винникотт называет состояние, от которого начинается психическое развитие ребенка, всемогуществом или «объектными отношениями». Основой всей этой стадии являются иллюзии проективной идентификации. Он определил состояние, к которому направлено развитие ребенка, «использованием объекта», подразумевая под этим способность ребенка использовать объект «рядом» (Winnicott, 1969: 218–228).

Деструктивность является важной частью этой дифференциации. По мере того как мать начинает отделяться от ребенка, у ребенка появляется импульс уничтожить мать. Вопрос заключается в том, вынесет ли мать жестокость ребенка, выживет ли она, не повлечет ли за собой гнев ребенка страшного возмездия (выживание, в данном контексте, по Винникотту, означает просто

неизменность установки, отношения перед лицом деструктивного гнева). Здесь мы приводим знаменитое описание Винникотта:

За «субъект устанавливает отношения с объектом» следует «субъект разрушает объект» (так как объект становится внешним); после чего возможно «объект уцелел после попытки субъекта разрушить его». Однако выживание объекта не гарантировано. Таким образом, в теорию объектных отношений добавляется новый элемент. Субъект говорит объекту: «Я разрушил тебя», при этом объект присутствует здесь, и субъект может обратиться к нему с этой коммуникацией. Теперь субъект говорит: «Привет, объект», «Я разрушил тебя», «Я люблю тебя», «Ты обладаешь для меня ценностью, потому что ты выжил после того, как я разрушил тебя», «Я люблю тебя, и каждый раз я разрушаю тебя в (бессознательной) фантазии». Здесь начало фантазии индивида. Теперь субъект может позволить себе использовать объект, которому удалось выжить.

(Там же: 90)

В модели Винникотта внутренний мир развивается по соседству с внешним миром, который может обогатить внутренний мир. Объектный мир может быть полезен ребенку. Ребенок прибавляет в весе благодаря пище, которую он находит во внешнем мире. Ребенок расстается с иллюзией самодостаточности, основанной на чувстве всемогущества, позволив себе испытывать любовь и ненависть по отношению к матери. Отныне ребенок обладает «бинокулярным» зрением. Неожиданно появляется перспектива глубины и запускается процесс сепарации/индивидуации.

Любовь и агрессия вместе

Далее происходит нечто чудесное при условии, что образ матери, которая справляется с проявлениями агрессии ребенка в свой адрес, совпадает с образом матери, которая зеркально отражает в своей психике спонтанные жесты любящего ребенка. Винникотт сказал бы об этом, что одновременно рождаются внешний и внутренний миры. В других работах, как мы уже отмечали, он описывает это достижение как процесс персонализации или «все-

ления» (Winnicott, 1970). Винникотт не пытается теоретизировать по поводу того, что же именно «вселяется» в тело, но мы высказали предположение, что «это» как раз и есть тот неуничтожимый личностный дух (даймон) индивида, о котором мы размышляем на страницах этой книги.

Неважно, как мы описываем этот процесс, очевидно, что он должен иметь отношение к трансперсональным архетипическим энергиям и их постепенному, бурному воплощению. Сказка «Диковинная птица» посвящена именно этому процессу. В ее начале в образе волшебника представлена первичная архаичная Самость младенца в ее творческих и деструктивных аспектах (здесь особенно). Его «роскошный» дом, расположенный в самой глубине лесной чащи, представляет собой область фантазии, символизирует отщепленную позитивную сторону нуминозного – все еще не воплощенного, но предоставляющего убежище, в котором оказавшееся в отчаянном положении связанное с реальностью Эго, представленное в этой истории образами мужчины и трех его дочерей, может обрести самоуспокоение. Проблема состоит в том, что это «убежище» имеет потайную комнату, внутри которой находится все зло, характерное для темной стороны нуминозного в ее не преображенных формах. Эти две стороны архаичной Самости должны соединиться в «страдании» дочерей, героинь сказки, и мы видим, как это случилось: две из них были разрублены на куски. И все же третьей дочери каким-то образом удастся использовать позитивную сторону нуминозных энергий волшебника – яйцо, то, что он вручает ей перед своей отлучкой, представляет здесь любящий аспект «целостности». Это позволило ей вынести столкновение со стороной нуминозного, заключенной в его демонической комнате, и не пасть жертвой его деструктивной энергии.

В нашей сказке образ волшебника эквивалентен инфантильной деструктивности первичного недифференцированного состояния, по Винникотту, – той деструктивности, которая при травматической фрустрации или насилии становится демонической (подобно деструктивности Яхве в истории Иова). Третья жена исполняет роль всемогущего «объекта» младенца, она является тем, кто должен вынести его деструктивность (как Иов терпит деструктивность Яхве). Ей это удастся благодаря тому, что она в волшебнике находит союзника против него же самого

(так же и Иов поступает с Яхве), а именно она воспользовалась его подарком и его советом позаботиться о сохранности яйца. Отправляясь в ужасную потайную комнату, которая служит изображением сферы архетипических деструктивных аффектов, она оставляет яйцо в укромном безопасном месте, защищая таким образом свою целостность и центральную часть своей индивидуальности от расщепления. Это умение позаботиться о своих главных интересах позволяет ей выжить в столкновении с деструктивностью. Волшебник может сказать: «Привет, объект, я уничтожил тебя; но ты обладаешь ценностью для меня, потому что ты выжил, после того как я пытался уничтожить тебя... Я люблю тебя... ты станешь моей женой».

Клинический пример

Ситуации быстрого перехода от деструктивности к «любви» часто встречаются в клинической работе. Замужняя женщина, консультировавшаяся у меня, рассказала на приеме о своем муже, постоянно изводившем ее упреками в связи с романом, который был у нее двадцать лет назад. Он заявлял, что она никогда не давала ему возможности чувствовать себя любимым или особенным, и был настолько безжалостен в своем занудстве и доводил ее тем до такого градуса возмущения, что у нее возникали приступы астмы (у нее была склонность чувствовать вину по любому поводу). Она старалась изо всех сил, чтобы удовлетворить его потребности и сделать так, чтобы он испытал те самые особенные чувства, в которых, как он утверждал, она ему отказывала. Поскольку результатом ее усилий было только временное смягчение его жалоб и дальнейшее холодное отчуждение со стороны мужа, то она начала отчаиваться и сомневаться в том, что ей удастся спасти брак. Так продолжалось довольно долго, пока, наконец, в терапии (яйцо) она не стала осознавать, что в ее собственной психике независимо от вечно жалующегося мужа присутствует фигура волшебника, который организует внутренние атаки на ее я, кроме того, в ее внутреннем мире была обнаружена и ужасная комната, в которой время от времени этот волшебник разрубал ее на части своим топором. Она поняла, что жалобы мужа были просто внешним поводом для демонической внутренней атаки, от которой

она была беззащитна. Внутренняя фигура волшебника начинала орудовать своим топором каждый раз, когда вовне звучала жалоба ее мужа, тем самым усиливая и без того неприятные переживания. Получалось, что ее муж говорил «правду» о ней, а именно то, что она плохой человек! В этой уступчивой пациентке начала брезжить мысль, что для того, чтобы решить ее проблемы в отношениях с мужем, она должна, в первую очередь, развеять чары этой внутренней фигуры, разрушающей ее я изнутри.

Постепенно с помощью психотерапии она начала устанавливать связь со своей собственной агрессией, то есть она стала заглядывать украдкой в свою собственную страшную комнату. Для нее это было утратой «невинности» священной жертвы безрассудного мужа, постоянно критиковавшего ее, и принятие ответственности за свою собственную ярость и агрессию. Постепенно, шаг за шагом она приблизилась к своей запретной комнате, вошла в нее и взяла какое-то количество темной энергии волшебника, вернув ее в распоряжение своего я. Она заявила мужу, что не станет больше терпеть его постоянные жалобы, и она оставит его, если он не остановит этот шквал обвинений. Она искренне сказала, что ему следует взять на себя некоторую ответственность за свои собственные чувства по отношению к ней и прекратить скрывать недостаток собственных чувств за этим валом нытья и преувеличенных жалоб на то, что ему, дескать, не предоставляют возможности почувствовать себя особенным. К удивлению моей пациентки, эта вновь обретенная уверенность и решительность в отстаивании своих границ полностью положила конец его власти над ней. Вся его высокомерная ярость будто бы испарилась, и он неожиданно стал человечным и любящим по отношению к ней, как будто бы он нуждался в ее помощи для того, чтобы освободиться от его собственной раздутой фигуры агрессивного волшебника, третировавшего его изнутри.

Двойственность жертвы при трансформации системы самосохранения

В нашей сказке идея брака между волшебником и третьей дочерью соответствует, как и в случае союза Рапунцель и Принца, вполне сформированным (переходным) отношениям между

архетипическим миром и жизнью обычного человека. Однако, как подсказывает нам сюжет нашей сказки, для полной реализации этих отношений недостаточно одного лишь триумфа третьей жены, избежавшей смертельной ловушки ужасной комнаты. Это лишь начало трансформации системы самосохранения. Волшебник нуждается в более глубокой трансформации, а третья дочь все еще находится в заточении в его «роскошном» доме вместе со своими (тайно) воскрешенными сестрами, то есть она все еще подвержена воздействию его инфляцирующего колдовства. Она должна найти способ покинуть этот мир раздутой «роскоши» и возвратиться к человеческой реальности. Это является главной темой второй части нашей истории.

Данные наблюдения за психологическим развитием детей и клиническая практика указывают на то, что процессы, направляющее развитие от порожденных психической травмой раздувающих Эго «колдовских чар», к укорененному в реальности человеческому Эго являются довольно бурными, достижение их конечной цели требует принесения в жертву инфляцированных энергий архаичной Самости. Все великие мировые религии описывают это жертвоприношение. Обычно сам Бог приносит себя в жертву ради человека, «нисходя» от всеобъемлющей полноты на землю, воплощаясь в пространстве и времени. Это требует ответной жертвы Эго, отождествившего себя с Богом (по Юнгу, Эго идентифицирующего себя с Самостью).

Используя юнгианскую терминологию, мы говорим о постепенном очеловечивании архетипического мира, когда мистическое соучастие уступает дорогу сознанию. Эдуард Эдингер представляет это как циклический процесс, в котором раздутое инфляцией Эго ребенка, постоянно сталкивающееся с родительскими дисциплинарными ограничениями, отступает, будучи униженным, а затем восстанавливается для тесного союза со своими родителями. Процесс повторяется вновь и вновь: акт инфляции, наказание, унижение и страдание, восстановление любви. Постепенно в итоге появляется дифференцированное Эго – способное выдерживать противоположности (см.: Edinger, 1972: 41).

В этом процессе есть и любовь, и ненависть. Ребенок «любит» расширять свои человеческие возможности, возможности Эго и сознания, но также он «ненавидит» принесение в жертву богоподобного всемогущества архетипической сферы, с которой

идентифицировано его Эго. В своих комментариях Мари Луиза фон Франц отмечает, что этот процесс одновременно является

...для Эго – расширением сознания... но для бога – сужением сферы переживания. В зеркальном процессе это означает поместить великолепного всемогущего бога в убогую клетку человеческого существования. За пояснением этого мы можем обратиться к одной концепции христианской теологии: процессу *кенозиса* (от греческого «опустошать»), который означает, что Христос (будучи со своим Отцом, до своего воплощения как Логоса, Логоса Иоанна) обладает полнотой Отца, всеохватной полнотой божественного мира вне какой-либо определенности. Как писал апостол Павел: «но уничижил Себя Самого» – *ekonose heauton* (Флп 2: 7). Он уничижил (опустошил) Себя для того, чтобы стать смертным, излил из Себя всю Свою всеохватную полноту и единение для того, чтобы стать определенным.

(Von Franz, 1970: 10)

Другими словами, рост Эго требует двойной жертвы – как инфантильной, так и инфляционной тенденций. В отношении диады, составленной из фигур нашего волшебника и его по-детски «невинных» жен, живущих в неведении посреди роскоши, мы могли бы сказать, что оба ее аспекта должны быть принесены в жертву. Мы видели, что диадическая структура, Защитник/Преследователь и его невинное дитя-клиент, играет роль базовой несущей конструкции в архитектуре системы самосохранения. Ее энергии, с одной стороны, невероятно инфляционированны, высокомерны, «царственны» (король или королева), а с другой, в равной степени инфантильны, невинны и жертвенны (божественная жертва). В ходе процесса интеграции структуры «король/ребенок» обе ее стороны приносятся в жертву ради срединной позиции человечности – ограниченной и способной принять личную ответственность. Дочери расстаются со своей околдованной «невинностью» в ужасной комнате, волшебник теряет свою колдовскую власть, когда третья дочь сочленяет [re-members]* своих сестер и через это действие обретает «над ним полную власть».

* Игра слов: «...the third daughter re-members her sisters». «Remember» (англ.) – «вспоминать», «помнить». «Re-member» в данном контексте означает также «воссоединять разрозненные члены».

Диковинная птица: часть 2

«Ладно, – сказала третья дочь, – но сначала ты должен отнести корзину золота для моего отца и матери, отнести ее сам на своей спине; а я тем временем приготовлю все здесь к свадьбе». Затем она побежала к своим сестрам, которых припрятала в маленькой каморке, и сказала им: «Пришло время, когда я могу спасти вас. Злодей сам отнесет вас домой, но как только вы окажетесь дома, тут же пошлите мне помощь». Она посадила их в корзину и прикрыла сверху золотом, так что их не было видно. Затем она позвала волшебника и сказала ему: «Теперь отнеси эту корзину. Но я буду смотреть за тобой через маленькое окошечко, следить, чтобы ты не остановился на своем пути и не вздумал отдохнуть».

Волшебник поднял корзину на спину и зашагал вместе с ней прочь, но корзина была такой тяжелой, что пот струился по его лицу, и он решил присесть, чтобы немного передохнуть. Тогда одна из девушек, сидящих в корзине, тут же закричала: «Я все вижу в мое маленькое окошко, я вижу, что ты отдыхаешь. Ну-ка, поднимайся и продолжай свой путь!». Волшебник подумал, что это кричит его невеста, и пошел дальше. Опять собрался он было присесть, как тут же услышал: «Я все вижу в мое маленькое окошко, я вижу, что ты отдыхаешь. Вставай и иди!». И всякий раз, как только он останавливался, девушка кричала ему, и он был вынужден продолжать свой путь, пока, наконец, запыхавшись и кряхтя, не доставил корзину с золотом и двумя девами в дом их родителей. Тем временем дома у волшебника его невеста готовила свадебный пир и позвала на него друзей волшебника. И вот она взяла череп с оскаленными зубами, надела на него головной убор, украсила венком из цветов, отнесла на чердак и выставила его там в слуховом оконце. Когда все было готово, она забралась в бочку с медом, потом разрежала перину и извлялась в перьях, так что стала похожа на удивительную птицу, и никто не мог узнать ее. Потом она вышла из дома и отправилась в путь. На своем пути девушка повстречала некоторых гостей, приглашенных на свадьбу, которые обращались к ней с вопросом:

- Предиковинная птица – откуда взялась?
- Из диковинного дома сюда доплелась.
- А невеста молодая – где она девалась?
- В доме мыла, убирала, сама наряжалась:
- Вон в оконце сверху смотрит в венке и в уборе.*

Наконец, она повстречала жениха, который медленно возвращался домой. Как и другие, он спросил ее:

- Предиковинная птица... и т. д.

.....

- Вон в оконце сверху смотрит в венке и в уборе.

Жених глянул наверх и, увидев принаряженный череп, подумал, что это его невеста, стал кивать и приветливо ей кланяться. Однако только он и все его гости зашли в дом, как подоспели братья и родня невесты, посланные ей на выручку. Они заперли все двери в доме, чтобы никто не мог выбраться, и подожгли дом, так что волшебник сгорел в нем со всей своей братией.

В этой части сказки описана окончательная трансформация системы самосохранения и двух составляющих ее персонификаций, третьей дочери и волшебника, ее жениха. Третья дочь освобождена, а волшебник принесен в жертву, сгорел в огне. Интересно отметить, что черты Трикстера, до сих пор присущие только персонажу волшебника, мы теперь обнаруживаем в образе действий невесты. Во-первых, она проделывает трюк с сестрами, когда прячет их в корзине, сверху прикрыв их золотом. Затем она придумывает хитрость с голосом, изводящим волшебника на всем его пути до дома невесты с тяжелым коробом на плечах. Далее она хитростью заманивает всех друзей волшебника в его дом, разослав им приглашения. Потом следует ее выдумка с разрисованным черепом в окне и наконец, проделка с медом и перьями, когда она настолько меняет свой облик, что все ее принимают за диковинную птицу, и это позволяет ей осуществить бегство. Для того чтобы истолковать вторую часть сказки, возьмем за основу представления о психологическом значении элемента Трикстера, о его функциях сокрытия и защиты в процессе преобразования ужасных энергий архетипического измерения в человеческую форму.

* Перевод П. Н. Полевого.

Мы уже рассматривали значение архетипа Трикстера для внутренней динамики при обсуждении случая Мэри и ее демона чревоугодия в главе 1. Здесь мы наблюдали преимущественно демоническую сторону Трикстера – его способность к расщеплению на два компонента (диссоциации), наведению транса, атаки на связи между элементами переживания и в целом способность к саморазрушительной регрессии. Однако мы также отметили, что Трикстер как божество преддверия в равной степени вовлечен в отношения с двумя сторонами парадокса, осуществляя посредническую функцию между ними, поэтому в его позитивном воплощении он может быть определен как своего рода персонификация «переходных феноменов» Винникотта. Будучи антиномичным, он сочетает в себе пары непримиримых противоположностей и образует отсутствующее «третье». Следовательно, он идеально подходит для задачи *посредничества* между противоположными архетипическими силами, которые бушуют в психике после травмы. Короче говоря, в его функционировании проявляется одновременно *дьявольский* (расщепление) и *символический* (интеграция) аспекты. В своей дьявольской ипостаси он разрушает связи во внутреннем мире для того, чтобы предотвратить переживание невыносимого. В своей символической ипостаси он соединяет то, что ранее было разделено на фрагменты, устанавливая при помощи символа связь между миром бессознательного и Эго. Благодаря этой деятельности Трикстера во внутреннем мире, травмированное Эго настолько укрепляется, что обретает способность «держат в уме» потрясение травматического переживания. Справившись с этой задачей, Трикстер освобождается от своей дьявольской роли расщепителя и с этого момента действует в интересах индивидуации и творческой жизни.

Во второй части нашей сказки подчеркиваются позитивные, посреднические функции Трикстера. Это проявляется в том, что третья жена, теперь достаточно сильная для того, чтобы взять верх над волшебником, в состоянии прибегнуть к ряду уловок и маскировке для того, чтобы установить связь между заколдованным миром своего демонического супруга и миром своей реальности. Она посылает своих сочлененных [re-membered] сестер обратно в родительский дом на спине волшебника, который рас-

членил их в первой части сказки – в той же корзине, в которую эти дочери запрыгивали в ее начале, когда волшебник «касался их». С психологической точки зрения это является примером того, как та самая энергия, которая для незрелого или слабого Эго представляется угрозой, впоследствии помогает ему.

Страдания волшебника во время этого путешествия представляют собой юмористический перевертыш страданий сестер, причиной которых он явился, и изображают постепенное жертвование своими трансперсональными энергиями. Теперь он должен потеть и напрягать свои силы, его колени подгибаются под тяжестью его, так сказать, «креста», с которым он идет на встречу своей окончательной участи, к жертвенному огню! И все это под аккомпанемент тревожащего и подгоняющего его «голоса» невесты, получившей над ним власть, отплатившей жестокостью за жестокость, подлостью за подлость. Психологически этот голос в своей негативной форме, по Юнгу, является «негативным анимусом», который часто дается в переживании как сверхкритичный надсмотрщик-перфекционист, понуждающий индивида к движению вперед, всегда недовольный человеческим несовершенством. Это голос, который, как негативный анимус, «разрубает женщину на куски» (см.: Asper, 1991). Таким образом, волшебник, ранее персонифицирующий эту отрицательную силу психе, теперь сам становится жертвой назойливого критического преследования.

Согласно плану третьей сестры, ее сестры, спрятанные в корзине с золотом, должны прислать ей, все еще находящейся в заколдованном дворце волшебника, помощь. Таким образом, две сестры становятся связующей нитью между герметичным пространством логова волшебника и миром реальности. Помощь, которую они, в конце концов, присылают (братья и родственники), мы можем истолковать как позитивную сторону мужественности. Они запирают волшебника вместе со всеми его гостями в его собственном доме и поджигают его. Здесь позитивная мужская агрессия служит развитию Эго, – в начале нашей истории очень заметно отсутствие этой позитивной стороны мужественности, как и в сказке о Рапунцель. Отец трех дочерей в нашей сказке совершенно очевидным образом оставляет их без защиты, абсолютно уязвимыми перед чарами негативной демонической стороны

мужественности с ее архетипической агрессией. Психологически это является неизбежным наследием открытого пренебрежения отцом или его неудачи установить и поддерживать определенные рамки в отношениях со своими дочерьми, благодаря которым стала бы возможной переработка агрессии в межличностных отношениях. Другими словами, для того, чтобы у женщины сформировался «целостный» образ мужественности и чтобы она обрела «иммунитет» от заражения негативным аспектом мужественности в форме колдовства, у нее должен быть опыт переживания любви и агрессии в отношениях с одной и той же отцовской фигурой.

Помощь символа в победе над волшебником

Особый интерес представляет трюк «трансформации» в птицу, диковинную птицу, который третья дочь разыгрывает с волшебником, совершая побег из его заколдованного особняка. Сначала она выставляет в окне разукрашенный череп как ее собственный муляж для обмана волшебника и гостей. То, что все они ошибочно принимают «мертвую голову», изображающую невесту, за саму невесту, можно понять как метафорическую передачу идеи сказки, что быть невестой этого волшебника означает быть мертвой. Так как волшебник и его гости представляют смерть, то они узнают здесь кого-то принадлежащего, так сказать, к их кругу, они думают, что невеста находится в доме, в то время как она пустилась в бег, прикинувшись птицей.

Покрытая перьями, прилипшими к меду на ее теле, истинная невеста остается «не узнанной», в ней видят только «предиковинную птицу» – птицу, которая беседует с гостями и волшебником на дороге, связывающей мир колдовства и мир реальности. Важно помнить, что здесь третья дочь не превращается в птицу (как предполагает Аспер), но *притворяется* птицей, при том чудесной говорящей птицей. В своем птичьем наряде она и не птица и не человек, но то и другое одновременно. Будучи воплощением символической функции переходной реальности, она принадлежит как фантазии, так и реальности. Когда волшебник и его гости встречают ее на дороге, они даже не спрашивают у нее, птица она или человек. Они воспринимают ее внешний вид, указыва-

ющий на принадлежность к переходной области, как нечто само собой разумеющееся. Как говорит Винникотт, вы не спрашиваете ребенка, отыскал ли он грудь или создал ее – в переходной реальности это всегда одновременно и то, и другое.

Приняв птичий облик в этой фантазии превращения, третьей дочери удастся обмануть волшебника и сбежать от него к себе домой. В психологическом плане это указывает на то, что переходные формы и символические процессы играют основную роль в переработке ужасных энергий архетипической психе. Аффективные бури, поднимающиеся из архаических слоев психе, только тогда претерпевают трансформацию, когда Эго может выдержать напряжение между реальностью и воображением. Если это условие выполняется, творческий образ (символ) может послужить связью, через которую становится возможным переход между двумя мирами, то есть через символ мы обретаем смысл, который помогает нам «сбежать» от динамики расщепления архетипического мира, направляя наш путь «домой», в человеческий мир, обогащенный живительными энергиями мира воображения.

Этот сложный процесс, благодаря которому мы продвигаемся к нашей индивидуации, становится особенно трудным после того, как травма увела психе в область архаичного расщепления и ослабила Эго. В переносе пациентов, страдающих от последствий травмы, могут возникнуть злокачественные формы регрессии в переносе, которые угрожают подорвать его прогресс в терапии. Все же решающую помощь этому процессу оказывает то, что Юнг назвал «трансцендентной функцией». Под трансцендентной функцией он понимал врожденную тенденцию психе придавать форму недифференцированному, хаотическому «материалу» первичных процессов и представлять их сознанию в виде сновидений и других продуктов воображения. При этом Юнг полагал, что переходные процессы разворачиваются не только между матерью и ребенком или между пациентом и терапевтом; они также определяют внутренние отношения между Эго и Самостью. Однако для того, чтобы внутренние процессы протекали успешно, необходимо присутствие «достаточно хороших» внешних процессов. Когда травма делает это невозможным, система переходных отношений должна быть воссоздана в психотерапии.

Игровое пространство воображения между пациентом и терапевтом составляет центральный элемент в этой воссоздаваемой системе переходных отношений, поэтому в терапии пациентов, страдающих от последствий травмы, необходимо использовать не только подход, основанный на разговоре и ориентированный на достижение инсайта и восстановление воспоминаний, но и все виды терапии, в которых используется самовыражение в творчестве. Работа в терапии должна находиться в согласии с естественной тенденцией психе, направленной на образование интегрирующих связей между аффектом и образом. Так что, когда мы имеем дело с аффектом, мы ищем для него подходящий образ... когда появляется образ, мы ищем связанный с ним аффект. Для того чтобы справиться с этой задачей, мы должны быть способны вступать в игровое взаимодействие с пациентом в разных модальностях, а не только в вербальной.

Юнг пришел к пониманию этого еще в 1916 году, наблюдая за пациентами, настроение которых могло внезапно измениться, или у них вдруг появлялся диссоциированный аффект, вызывающий замешательство, что сложно было объяснить, исходя из контекста происходящего. Юнг говорил:

Тогда я обращался к образу сна или ассоциации пациента и, используя их как отправную точку, просил пациента продолжить или развить обозначенную тему, предоставив свободу потоку своей фантазии. Это могло быть исполнено множеством способов в соответствии с индивидуальным вкусом и талантом: в драматическом разыгрывании, через цепочку логических выкладок, в визуальном или акустическом плане, в виде танца, рисунка, живописи или лепной работы. [В конце концов] я понял, что, применяя этот метод, я становлюсь свидетелем спонтанного проявления бессознательного процесса, который я обозначил как «процесс индивидуации», при этом технические способности пациента к самовыражению лишь сопутствуют этому процессу, оказывая ему поддержку... Во многих случаях это приводило к значительному терапевтическому успеху, который вдохновлял как меня, так и пациента на продолжение продвижения в этом направлении, несмотря на то, что достигнутые результаты порой не поддавались пониманию... Я вынужден был настаивать на этой непостижимости для того,

чтобы не поддаться искушению и тут же поместить происходящее в рамки какой-либо теории и интерпретаций, которые, как я чувствовал, не только никуда не годились для понимания материала пациента, но и способствовали формированию предвзятого мнения... Так обстоит дело с рукой, водящей цветным карандашом или кистью, ногой, исполняющей танцевальное па, с ухом или глазом, со словом или мыслью: всем управляет неведомый импульс, бессознательное *a priori* выражает себя в пластической форме... Кажется, что все происходящее управляется не только смутным чувством присутствия бессознательного, но и предвидением его смысла. Образ и смысл тождественны; и как только одно приобретает форму, другое становится ясным... проявление бессознательного не нуждается в интерпретации: оно само являет свой собственный смысл.

(Jung, 1947: par. 400–402)

Возвращаясь к нашей истории, мы можем сказать, что третья дочь являет собой трансцендентную функцию, представ перед нами в образе диковинной птицы. Мы могли бы задаться вопросом: а почему, собственно, здесь выбран образ птицы? Первое, что приходит на ум, это то, что птица естественным образом происходит из яйца. Если яйцо символически представляет собой потенциальную жизнь в ее первоначальной, первобытной, недифференцированной целостности, то в образе птицы, очевидно, мы находим дифференциацию этой исходной целостности и ее трансцендентальное развитие как непознаваемого личностного духа. Купер напоминает нам, что мифические птицы изображают небесную духовную сферу и те силы, которые противостоят хтоническому змею, другими словами, они являются зооморфными образами, связанными (по большей части) с позитивной стороной Самости, противостоя ее негативной демонической или хтонической стороне, представленной нашим волшебником (см.: Соорер, 1978).

В других мифах птицы являются посланцами богов, они всегда связаны со светлой, позитивной стороной нуминозного. Ребенка Христа часто изображают держащим в руках птицу и, согласно Виргилию (*Aeneid*, 6, 242), греки называли подземный мир «Аорносом» (землей, где нет птиц). Представление о птицах

как о существах, обитающих в переходной области, курсирующих между земным миром и небесным, объясняет то, что шаманы в своих медиумических ритуалах часто используют одежду с птичьими перьями или облачаются в костюмы, изображающие птиц. В египетской мифологии душа *Ка*, представлена в образе птицы с человеческой головой, на рисунках стенной росписи она обычно покидает через рот тело умершего человека, а души умерших носят в подземном царстве одежды из птичьих перьев (см.: de Vries, 1984: 48).

Итак, героиня нашей сказки, третья дочь, совершает побег, приняв обличие символа самой трансцендентности – крылатого личностного духа – одновременно реального и принадлежащего сфере воображения, человеческого и божественного. Она принимает образ, который напоминает нам о многозначности определенного символа, и связывает два разделенных в начале нашей сказки мира: земной мир людей, с одной стороны, и магический первобытный мир в его негативной «колдовской» форме – с другой. Образование этой связи (*re-ligio*) совпадает с финальной сценой огненного жертвоприношения энергий темной стороны Самости. Огонь – «агент трансмутации», согласно Гераклиту, из него произошли все вещи и в него все возвратится. Этот момент в личностном развитии индивида характеризуется началом конstellляции позитивного аспекта бессознательного, при этом Эго, которое было принесено в жертву и теперь свободно от защит фигуры Защитника/Преследователя Самости, соглашается с руководством со стороны целостной Самости и вступает в процесс творческой жизни.

Глава 10

ПРИНЦ ЛИНДВОРМ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ДАЙМОНИЧЕСКОГО ЧЕРЕЗ ЖЕРТВУ И ВЫБОР

В этой сказке, как и в сказке «Диковинная птица», изображена кошмарная демоническая сторона Самости, исполняющая роль архетипической защиты системы самосохранения. В сказке присутствуют темы 1) преодоления защит и 2) их трансформации с помощью женского начала – в данном случае персонификацией «третьей стороны», по-видимому, выступает женщина. Фон Франц полагала, что в этой сказке изображена одержимость Самостью, «как это бывает в случаях пограничных расстройств, когда из-за взаимного смещения комплекс Эго и архетип Самости утрачивают четкость границ и чистоту... так что психе утрачивает адекватную поляризацию» (von Franz, 1980b: 79, 83). В этих словах много верного, однако фон Франц в своем анализе не упоминает об архетипических защитах и не учитывает аспект развития, который позволил бы понять механизмы процесса «смещения» с темной стороной Самости и как это можно использовать в клинической практике. Мы надеемся, что нам удастся осветить эти вопросы на последующих страницах.

Принц Линдворм¹: сюжет

Жил был однажды Король вместе со своей возлюбленной Королевой, жили они счастливо, одного только им не доставало: не было у них детей. Однажды Королева, пребывающая из-за этого в великом горе, обратилась за советом к старухе, которая жила в лесу и о которой говорили, что у нее может

быть средство от бесплодия. Старуха сказала Королеве, что та должна поставить перевернутый кубок в своем саду, а на следующее утро взять две розы, которые вырастут на едином стебле под кубком, одну белую и одну красную. Если она съест красную розу, то у нее родится мальчик, а если белую розу, то девочка. Как бы там ни было, она должна выбрать и съесть только одну розу. Если же она съест обе розы, то быть беде!

Королева была вне себя от радости и сделала все так, как сказала ей старая женщина. Но после того как она съела белую розу, ей овладела жадность, она забыла о своем обещании и съела вторую розу тоже. Когда ей пришло время рожать, то родились близнецы. Однако первым родился ужасный Линдворм, или змей. Ужас охватил Королеву, когда она увидела его, однако змей в одно молниеносное движение тут же скрылся из вида, так что никто, кроме нее, не видел его. Сразу вслед за Линдвормом появился на свет удивительно прекрасный мальчик, все были счастливы, и Королева жила так, будто Линдворма никогда и не было.

Прошло много счастливых лет, и вот пришло время прекрасному Принцу найти себе жену, и он отправляется в королевской карете в дальний путь навстречу неизвестности. Однако, как только он достиг перекрестка, огромный Линдворм с клыками, разящими быстрее молнии, поднялся перед ним и зашипел: «Сначала невеста для меня, а потом для тебя!» (7). Принц бежал обратно в замок, и Король уже собрался было послать армию сразиться с чудовищем, когда Королева решила, что пришло время ей признаться, что Линдворм предъявил свое требование по праву – он был старшим ребенком и имел право жениться первым.

После этого наступили «девять дней изумления и десять дней споров» (7), после чего Король пришел к выводу, что ситуация может быть решена и Принц сможет жениться, только если сначала он найдет невесту для Линдворма. Это было легче сказать, чем сделать, однако Король послал гонцов в самые дальние страны, какие он только знал, на поиски Принцессы. Вот прибыла первая принцесса. Не раскрывая ужасной тайны, ее стали готовить к свадебным торжествам, а когда наступил решающий момент, то отступить было уже поздно, а когда

пришло утро, то от нее ничего не осталось, спящий же Линдворм выглядел так, как будто бы перед сном он сытно поужинал. «Выждав какое-то время» (7), Принц решает, что пора ему вновь оправляться на поиски жены. Опять он пускается в дорогу, но только для того, чтобы еще раз столкнуться с Линдвормом, более нетерпеливым, чем прежде! И снова отыскиали Принцессу, и опять ей не позволили увидеть своего жениха до тех пор, пока уже было слишком поздно. После брачной ночи уже ничего не напоминало о ней, кроме округлившегося живота Линдворма. И еще раз Принц пускается в путь и опять на перекрестке ему преграждает дорогу его братец Линдворм. На этот раз Король был вне себя. Где же сыскать еще одну принцессу для такого прожорливого?! Тогда идет Король в отчаянии к одному из своих пастухов, живущему в полуразрушенном домике, и просит его отдать свою дочь в жены Линдворму. Пастух отказывается, но Король своей властью приказывает ему, так что прекрасная девушка оказывается обреченной на печальную участь.

Отчаянию дочери пастуха не было границ. Несчастная, она рыдала и заламывала пальцы, пока из-под ногтей не потекла кровь, она пустилась бежать через лес и бежала до тех пор, пока не порвала свое платье в клочья, а тело не покрылось сплошь царапинами. Она бродила по лесу в одиночестве и повстречала старуху, кажется, ту же самую, что когда-то, двадцать лет тому назад, помогла Королеве, которая, мучимая безысходной тоской, пришла тогда к ней. Этой-то старой женщине бедная девушка излила свое горе. «Вытри глаза, дитя мое, и делай в точности так, как я тебе скажу», – сказала старуха. «Когда закончится свадебный пир, ты должна попросить, чтобы тебя нарядили в десять шелковых белоснежных рубашек, и когда Линдворм прикажет тебе снять сорочку, ты должна попросить его сбросить кожу. Когда так повторится девять раз, от него не останется ничего кроме извивающейся массы мяса, тогда ты должна будешь изо всех сил как следует отхлестать его кнутом, смоченными в щелоке. Когда ты сделаешь это, погрузи его в ванну со свежим молоком, и самое последнее, что ты должна сделать, – взять его руками и на один короткий миг крепко прижать его к себе» (11). «Ух! – вскрикнула дочь пасту-

ха. – Я никогда не смогу сделать этого!» «Сделаешь это или быть тебе съеденной», – проворчала старуха и исчезла.

Итак, когда закончился свадебный пир и Линдворм во всем своем ужасном виде предстал перед ней в спальне – наполовину человек, наполовину змей, – отвратительное создание повернулось к ней и произнесло: «Прекрасная девушка, сбрось свою рубашку!». «Принц Линдворм, – ответила она, – сбрось кожу!» «Никто не осмеливался приказывать это мне раньше», – гневно прошипел он, и в этот момент она подумала, что он сейчас проглотит ее, но вместо этого он стал стонать, охать, корчиться и извиваться до тех пор, пока длинная прочная змеиная кожа не осталась лежать на полу. Она сняла с себя первую рубашку и набросила ее поверх кожи. Так продолжалось дальше, несмотря на его протесты, его стоны, извивания и нытье, до тех пор, пока он не превратился в склизкую массу сырого мяса, «вздымающуюся, вращающуюся и скользкую по всему полу» (14). Тогда дочь пастуха взяла розги, окунула их в щелок, как ей было сказано, и изо всей своей силы высекла его. Когда она устала, она обмыла его с головы до хвоста свежим молоком, а потом взяла его извивающееся тело в свои руки и прижала к себе на одно короткое мгновение, после чего крепко заснула.

Следующим утром Король и его придворные в печали подошли к свадебной палате, долго они не решались войти внутрь. В конце концов Король распахнул дверь. За ней он увидел прекрасную дочь пастуха, освещенную первыми проблесками зари. В ее объятиях лежал, нет, не прежний Линдворм, «а живой Принц, столь же прекрасный, как трава зелена». От этой радостной новости весь дворец заходил ходуном от ликования, возрадовавшись, устроили второй свадебный пир, да такой, каких не было ни до, ни после. А потом Принц и его новая Принцесса правили долго и счастливо.

Мотив бездетности и обретения ребенка

Эта сказка, как и история о Рапунцель, а также многие другие сказки, начинается с темы горя бездетной женщины, которая страстно желает иметь ребенка. Юнг уделял много внимания

психологии архетипа ребенка, и он убедительно показал, что смысл мотива ребенка в символическом материале, как, например, в этой сказке, не сводится к одному лишь буквальному представлению об обычном земном «ребенке». Юнг утверждает, что *мотив ребенка* в этих случаях почти всегда связан с идеей чуда или божественного – чудесное дитя, чье появление на свет необычно (рожденный девой), а подвиги имеют отношение к преодолению тьмы и возвращению света. По существу, говорит Юнг,

...он представляет собой символ, объединяющий противоположности; посредник, приносящий исцеление, то есть тот, кто создает целостность... Он символизирует самый мощный и непреодолимый импульс, который есть в каждом существе, а именно стремление реализовать себя в своей жизни. Он является, так сказать, воплощением *невозможности иного варианта существования*.

(Jung, 1949; par. 278, 289)

Итак, в образе ребенка отражена идея границы, отделяющей потенциальную целостность Самости от ее *актуализации* в мире реальности Эго. Он – посланец вечности во времени. Он связывает мир внешней реальности и мир воображения, обещая, что непреходящий нуминозный мир может обрести жизнь в этом мире. Именно поэтому образ ребенка в мифологии является почти универсальным ответом на вопрос: «Проявляет ли себя Бог в истории?» Через образ божественного ребенка в историях Моисея, Христа, Будды и Кришны нам передается утвердительный ответ на этот вопрос. Оставаясь в русле нашего обсуждения, мы могли бы сказать, что ребенок символически представляет потенциал реализации неуничтожимого личностного духа или Самости в «этой жизни», то есть в личной истории индивида.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что так много сказок начинаются с желания иметь ребенка. Если мир реальности отделен от психoidного, магического мира, в котором обитают трансперсональные силы, то в нем нет спонтанности, нет жизни, нет реальной возможности личностного роста. Все это исчезает. В таком мире нет ни глубины, ни надежды. Мы видели, что точно такой же разрыв между Эго и Самостью является наследием ранней психической травмы.

В нашей истории страдающая от бесплодия Королева советуется со старухой, которая воплощает древнюю провидческую мудрость психе в ее архаичной «нецивилизованной» форме. Мы обращаем внимание на то, что бесплодна не только утроба Королевы, но всякая надежда покинула ее, и она пребывает в беспросветном отчаянии. Она жалуется старухе: «Увы... Нет никого на свете, кто сумел бы помочь мне». Старуха отвечает ей: «Нет болезни без лекарства» – утверждение, которое само по себе содержит надежду, символизированную страстным желанием иметь ребенка.

Довольно часто состояние, которое описано у Королевы в начале сказки, мы наблюдаем у тех травмированных пациентов, переступающих порог кабинета аналитика, которые страдают от депрессии. В детстве они были оставлены теми, в чьей заботе они тогда так отчаянно нуждались. Встретив такого пациента, терапевт, подобно старухе из сказки, вселяет в него надежду – «нет болезни без лекарства». Если надежда исходит от партнера, которому можно доверять, то часто этого оказывается достаточно для того, чтобы в опустошенной душе вновь ожили мечты, хотя, как было показано в нашем предыдущем анализе, это обновленное чувство открывающихся возможностей представляет собой первый этап в двухстадийном процессе. К сожалению, на последующем этапе «иллюзия» надежды, порожденная на начальной стадии, должна быть «разрушена», как того требует воплощение личностного духа и полная проработка детской психической травмы пациента.

Отказ от выбора

Когда старуха объясняет Королеве последовательность магических действий, которые должны решить проблему бесплодия Королевы, то она особенно отмечает необходимость выбора. Королева, если она желает родить ребенка, должна *сделать выбор* между двумя розами, которые следующим утром она обнаружит под кубком растущими на одном стебле. На первый взгляд это довольно простая задача, но Королева «забывает» о своем обещании и пытается «съесть один пирог дважды» – она съедает и вторую розу тоже. Выбор означает принятие ограничений времени и пространства, однако это действие Королевы означает отказ

от этих ограничений и желание воспользоваться кажущейся неограниченностью возможностей, которая предоставляет ей эта ситуация; возможно, она сможет родить и мальчика, и девочку. Это равноценно тому, чтобы отдать предпочтение фантазии в определении Винникотта (противопоставляя фантазию и воображение), а нам уже известно, с каким постоянством психе травмированных пациентов демонизируется, когда связь с реальной жизнью прерывается в пользу фантазии. Возможно, предпочтение фантазии, является центральной проблемой для всех видов злокачественной зависимости. Для Королевы в нашей сказке это была «еще одна роза», для человека, злоупотребляющего психоактивными веществами, это может быть еще одна рюмка или еще одна порция кокаина. Однако утверждение в психе негативных аспектов бессознательного и появление фигуры дαιмона – вот та цена, которую приходится платить за навязчивое предпочтение приносящей временное облегчение и самоуспокоение фантазии в ущерб жизни в человеческой реальности.

Мы сталкивались с темой выбора и проблемой присутствия фигуры дαιмона, с которой связана эта тема в истории Эрота и Психеи, когда Эрот предостерегает беременную Психею, находящуюся в блаженном бессознательном состоянии в хрустальном дворце, ничего не рассказывать о нем сестрам: «...новое дитя [будет] божественное, если молчанием скроешь нашу тайну, если нарушишь секрет – смертное» (Neumann, 1956: 18)*. Другими словами, Психея должна выбрать – остаться в мире богов (мире фантазии) или покинуть его. И это влечет за собой определенные последствия. Подобно Королеве из нашей сказки, Психее сложно сделать выбор, следствием которого может быть разрушение ее «единения» с миром фантазии хрустального дворца Эрота, в котором она обитает, а также утрата ее ребенком возможности быть «божеством». Ей так нравятся неограниченные возможности мира нуминозной фантазии! Однако в конце концов она избирает судьбу смертной, которой открыто знание добра и зла. В нашей сказке отказ от выбора влечет за собой встречу с темными силами нуминозного, то есть осознание его аспекта, связанного с фигурой всепожирающего змея – эту цену приходится платить за возвращение к жизни в реальности.

* Апулей. «Метаморфозы» и другие сочинения. С. 183 (11).

Писатель Исаак Бишевис Зингер в своих комментариях в интервью для журнала «Парабола» дает замечательное описание того, как ошибочный выбор приводит к тому, что в психической жизни утверждается владычество фигуры дэймона:

Я сказал бы, что все мои идеи... так или иначе связаны с темой свободы выбора. Я считаю, что свобода выбора составляет квинтэссенцию жизни. Бог наделил нас одним великим даром, и это – возможность выбирать. Однако наш выбор это всегда потакание самим себе. Если мы уделяем внимание чему-то одному, значит, мы выбрали именно это объектом нашего внимания. Если мы любим кого-то, значит, мы выбрали этого человека объектом нашей любви. И так в каждом человеческом акте. Для меня Бог – это свобода. А природа, с моей точки зрения, – необходимость... Когда люди отказываются от свободы выбора, появляются демоны. Демоны в некотором смысле принадлежат темной стороне природы, которой, выбирая, мы отдали предпочтение. Если мы полностью утратим веру в то значение, которое наш [выбор] имеет для нас, то мы можем оказаться совершенно беспомощными перед лицом иных сил. Иначе говоря, демон во мне является негативной стороной свободного выбора. Демоны появляются, когда люди отказываются от себя... когда люди говорят себе: «Я не собираюсь больше делать какой-либо выбор. Пусть за меня решают власти». Тогда демон просто обязан появиться. Опасность всегда где-то рядом; врач скажет вам, что мы окружены микробами: они всегда здесь, внутри ротовой полости и в вашем желудке, и стоит вам ослабеть, как они начнут размножаться и станут очень сильными... Подобно тому, как наш организм с медицинской точки зрения всегда сражается с опасными микробами, так и наш дух всегда должен противостоять меланхолии, неверию, порочности, жестокости и другим подобным вещам.

Здесь интервьюер задает вопрос: «Почему вы упомянули меланхолию?», Зингер отвечает:

О, меланхолия – сущность демонов. Ведь она прямо противоположна надежде... Я симпатизирую каждому, кто страдает и живет. Потому что все мы живем в очень, очень напряженной борьбе независимо от того, отдаем мы себе в этом отчет

или нет. Впрочем, иногда мы осознаем это. Жизнь – очень трудная штука, и мы очень часто забываем, насколько она трудна. Мы должны пройти через эту борьбу. В некотором смысле надежда состоит в том, что жизнь не вечна, кризис не будет длиться постоянно и после этого кризиса за всем этим мраком сияет великий свет. Да, мы должны бороться, но мы не одиноки в нашей борьбе, потому что сила, сотворившая нас, действительно является великой и доброй силой.

(Singer, 1981: 73)

Меланхолический мир фантазии в системе самосохранения

Часто в психотерапии с жертвами ранней травмы мы сталкиваемся со своего рода внутренней злокачественной зависимостью от фантазии, которая оставляет пациентов, подобно Королеве, отказавшейся выбирать и занявшей постоянную меланхолическую позицию. Энергия агрессии этих пациентов, которая могла бы быть использована Эго для целей адаптации, отводится от каналов внешнего выражения и используется для архаичных атак и критики, направленных на самого себя. Таким образом, испытывая непрерывные страдания, причина которых в жестокое внутреннем преследовании, эти пациенты начинают искать облегчения в «небесных» состояниях, таких, как слияние с другими посредством идентификации, либо «выпадают» в диффузные недифференцированные состояния меланхолического самоутешения, благодаря которым они остаются вне круга повседневной земной жизни и отгораживают себя от повторного проживания травматического аффекта. Эти пациенты часто предпочитают проводить свое время в одиночестве и в рыданиях, но их слезы являются особенной формой самоутешения. Их стенания являются своеобразной формой внутренней поддержки. Они не знают, как можно плакать вместе с другими. С печалью и сильной тоской в их сердцах поселилась боль. Однако это никогда не привлекало хоть сколько-нибудь сочувствия извне, потому что *эти пациенты часто действительно не знают, о чем они плачут*, и каждый раз, когда они хотят сообщить об этом другим, происходит обрыв ком-

муникации. Внутри себя они непрестанно плетут тонкую ткань сложного печального повествования, однако они сами являются единственными слушателями этой истории, которая не покидает границ их внутреннего мира и остается фрагментированной, одномерной и одновременно раздутой инфляционной тенденцией психе. Трагическая ирония заключается в том, что все это страдание предназначено для того, чтобы предотвратить другое страдание – страдание обретения жизни в повседневном мире, ограниченном рамками времени и пространства, что всегда подразумевает *принесение в жертву* фантазии.

Юлия Кристева и «черное солнце»

Юлия Кристева, французский лингвист и психоаналитик лакановской школы, дала леденящее душу описание меланхолического состояния, созданного системой самосохранения, как некоего «присутствия» во внутреннем мире депрессивных пациентов, используя для этого образ «черного солнца» (Kristeva, 1989). Она пишет, что это внутреннее присутствие на самом деле является *отсутствием*, «светом без изображения» (там же: 13), печалью, которая предстает «самым архаичным выражением несимволизируемой, неименоваемой нарциссической раны» (там же: 14), которая становится единственным объектом, к которому прикрепляется индивид... объект, которому он покоряется и который он нежно любит за недостатком каких-нибудь других. Она назвала этот не объект «Нечто». Кристева так описывает пациентов, которые эксплуатируют «Нечто»:

Знаки произвольны, поскольку язык начинается с *отрицания* (*Verneinung*) потери в то самое время, что и депрессия, обусловленная трауром. «Я потерял необходимый объект, который в конечном счете оказывается моей матерью» – вот что, похоже, говорит говорящее существо. «Но нет, я обрел ее в знаках или, скорее, поскольку я соглашаюсь ее потерять, я ее не потерял (вот отрицание), я могу восстановить ее в языке».

(Там же: 43)*

* Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. Пер. с фр. М.: Когито-Центр, 2010. С. 47–48.

Депрессивный человек, напротив, *отказывается от отрицания*: он аннулирует его, его подвешивает и в ностальгии замыкается на реальном объекте (Вещи) [у Крестовой «Вещь» обозначает «объект, который невозможно утратить»]... *Отказ (Verleugnung)* от отрицания оказывается, таким образом, механизмом невозможного траура, учреждением фундаментальной печали и искусственного, ненадежного языка, выкроенного из того болезненного фона, которого не может достигнуть никакое означающее и который может модулироваться лишь интонацией, прерыванием речи... В результате травматические воспоминания (потеря любимого родителя в детстве, какая-то более актуальная травма) не вытесняются, но постоянно поминаются, поскольку *отказ от отрицания* мешает работе вытеснения [и формирования символов, которое зависит от творческой активности психе].

(Там же: 46)*

Впавший в отчаяние становится сверхпроницательным благодаря отмене отрицания. Означающая цепочка, по необходимости являющаяся произвольной, представляется ему ужасной и неприемлемо произвольной: он должен счесть ее абсурдной, так что она не будет иметь никакого смысла... Больной депрессией ни о чем не говорит.

(Там же: 51)†

Мертвый язык, на котором он говорит и который предвещает о его самоубийстве, скрывает Вещь, похороненную заживо. Но эту Вещь он не будет высказывать, дабы не предать ее – она останется замурованной в «*крипте*»... невысказываемого аффекта, схваченной анально, безысходно.

(Там же: 53)*

Мы предположили, что больной депрессией – атеист, лишенный смысла, лишенный ценностей... Между тем, каким бы атеистом он ни был, отчаявшийся является мистиком: он цеп-

* Там же. С. 48, 50.

† Там же. С. 54.

‡ Там же. С. 56–57.

ляется за свой дообъект, не веря в Тебя, но будучи немым и непоколебимым адептом своего собственного невысказываемого вместилища. Именно эту юдоль необычного освящает он своими слезами и своим наслаждением.

(Там же: 14)*

Некоторые соображения о защитном использовании нуминозного

Вывод Кристевой о том, что депрессивные пациенты являются на самом деле «мистиками», адептами невыразимого «Нечто», дают нам повод обратиться здесь к одному из важных аспектов так называемой «шизоидной» защиты, а именно к тому, что эти защиты открывают доступ к нуминозным переживаниям. В своем определении религии Юнг опирался на удачный термин Рудольфа Отто «нуминозное», который описывает особое состояние измененного сознания, возникающее в результате соприкосновения Эго с превосходящими его трансперсональными психическими энергиями – как даймолическими, так и сублимированными энергиями более высокого порядка. Для Юнга переживание нуминозного невозможно вместить в слишком узкие для него рамки понятий «океаническое переживание» или «первичные процессы», описанные Фрейдом. Переживания нуминозного не могут быть сведены просто к артефактам ранних инфантильных психических процессов, так как составляют особую категорию переживаний, имеющих решающее значение для понимания человеческого существования и для процессов исцеления и трансформации. Мужчина и женщина для Юнга были не *homo sapiens*, но *homo religiosus*.

В этом признании нуминозного как категории общечеловеческого архетипического переживания заключается великая сила юнгианской психологии, но в ней же мы видим и ее величайшую слабость, и источник нескончаемого непонимания даже со стороны некоторых юнгианских аналитиков. Юнг уделял много внимания нуминозному и именно в обращение своего метода к этой сфере переживания видел его отличие от других подходов. Например, он пишет в своем письме:

* Там же. С. 20–21.

В моей работе меня главным образом интересует не лечение неврозов, а скорее с приближение к нуминозному. Однако для меня не подлежит сомнению то, что приближение к нуминозному как раз и является терапией. Как только вы входите в сферу нуминозных переживаний, вы освобождаетесь от заклятия патологии.

(Jung, 1973: 376–367)

Это утверждение нуждается в некоторых критических комментариях и пояснении. Что Юнг имеет в виду, когда он говорит, что, если «вы входите в сферу нуминозных переживаний, вы освобождаетесь от заклятия патологии»? Видимо, это означает, что нахождение в сфере трансперсонального опыта должно гарантировать исцеление. Тем не менее нам хорошо известно, что многие люди, страдающие от психических расстройств, демонстрируют явную зависимость от позитивной, светоносной стороны нуминозного опыта (и в равной степени приходят в ужас от его темного аспекта). Нуминозное переживание растворяет границы Эго, и, таким образом, многие люди с шаткими границами Эго (а также, возможно, те, границы Эго которых изначально были установлены ошибочно) ищут в нем убежище от неизбежной боли и унижения, сопровождающих развенчивающий иллюзии процесс обретения бытия в качестве человека с его определенностью и ограничениями, в том числе временными, смертного, живущего в реальном мире.

Мы бы назвали это защитным использованием нуминозного, что, как мы уже видели, играет весьма заметную роль в формировании архетипической системы самосохранения. Я хотел здесь продемонстрировать, что такая защита представляет собой некое поразительное, чудесное образование, но вместе с тем и смертоносное. Юнг недостаточно внимания уделял даймолической, дьявольской стороне нуминозного, его коварству и разрушающему действию в мире фантазии. Он привел прекрасное описание нуминозного как амбивалентности архаичного божества, оставив, однако, нам, его последователям, решение проблемы религии, а также ее значения для клинической практики.

К счастью, Юнг говорит, что реальная терапия состоит не во вхождении в сферу нуминозного, а в «приближении к нуми-

нозному». Здесь мы предприняли попытку показать, что для пациентов, переживших психическую травму, это приближение представляет собой процесс, который состоит из двух стадий. На первой стадии мы встречаемся с негативной, дαιμονической стороной нуминозного (здесь уместна, например, метафора колдовства). Только после того, как дαιμονический элемент системы самосохранения распознан и стали поняты его функции во внутреннем мире, только тогда могут быть установлены отношения между Эго и позитивным нуминозным измерением жизни. В мифе об Эроте и Психее, который мы разбирали выше, эту «третью» (символическую) возможность назвали «Радость», она означает рождение нового после тяжелой борьбы, потребовавшей многих жертв – принесения в жертву идентификации с нуминозным, с архетипическими сущностями. Так протекает психотерапия с пациентами, которые выжили благодаря своей системе самосохранения, однако теперь должны отказаться от нее, как этого требует решение задачи укрепления их Эго, ориентированного на реальность. В терапевтической работе мы стремимся к росту и усилению Эго, чтобы оно было в состоянии выдерживать *отношения со всеми сторонами* нуминозного, его светлым и темным аспектом – отношения, в которых воздается должное как священному измерению нашей духовности, так и материальной/физической стороне нашей жизни.

Фрейд говорил, что задачей психоанализа является преобразование катастрофы невроза (в котором доминирует принцип удовольствия) в повседневные страдания. Фрейд был прав, но, как полагал Юнг, лишь наполовину. Фрейд не понял, что с фантазиями исполнения желаний и блаженными устремлениями невротиков к несбыточным надеждам переплетены универсальные (архетипические) фантазии – и ангельские, и демонические. Мы уже отмечали, что изначально травмированное Эго раздуто этими фигурами архетипической системы самосохранения через идентификацию с ними, однако эти универсальные внутренние «личности» представляют собой первую стадию инкарнации неуничтожимого личностного духа, страстно стремящегося к воплощенному присутствию в «этом мире». Принесение в жертву идентификации с этими структурами, чему и Фрейд и Юнг придавали решающее значение, вовсе не означает разоблачения ну-

минозного как *иллюзии* (Фрейд), но является отбрасыванием шелухи раздутой *идентификации* Эго с нуминозным, что открывает возможность для *отношений* с ним – и с темным и со светлым его аспектом, в которых есть место для смирения и благодарности, что и составляет сущность религиозной жизни.

Принц Линдворм как близнец

Итак, вернувшись к сюжету нашей сказки, мы отмечаем, что последствием отказа Королевы от выбора между двумя розами является рождение не одного-единственного ребенка, но весьма своеобразной пары близнецов. Интересно, что большинство известных мифологических пар близнецов являются детьми бессмертного отца и смертной матери, поэтому близнецы представляют связь (*hieros gamos*^{*}) между небом и землей. Аполлон и Артемида, Кастор и Поллукс, Ромул и Рем – все они родились в результате такого союза. По этой причине считается, что все они наделены особенной силой, придающей им нуминозное качество, поэтому рождение близнецов всегда указывает на потенциальные отношения Эго–Самость, хотя в нашей сказке этот двойственный союз представлен в гротескной форме и должен быть преобразован.

Мы также с интересом отмечаем, что в мифах рождение божественного ребенка почти всегда сопровождается одновременное появление демонического убийственного фактора, который не желает продолжения жизни этого ребенка. В нашей сказке этот демонический убийца, Линдворм собственной персоной, рождается вместе с «хорошим» ребенком, однако во многих мифах рождение чудесного ребенка происходит при правлении демонического царя или злого деспота, воспринимающего это событие как угрозу всему «старому порядку», как, например, в случае истории царя Ирода и появления на свет младенца Христа. В легендах о рождении Диониса, Персея, Эдипа, Моисея, Кришны и других героев мифов и сказаний мы также находим тему угрозы жизни героя или божественного ребенка. В этом архетипическом мотиве мы обнаруживаем присутствие демонической стороны нашей системы самосохранения–сопротивление изменениям исходит от темной стороны Самости, которая должна пройти через про-

* Hieros gamos, ἱερός γάμος (гр.) – священный брак.

цесс медленного преобразования для того, чтобы обновление стало возможным.

В нашей сказке Линдворм представляет отвратительный аспект Самости в паре близнецов, а мать игнорирует его, предпочитая только позитивные аспекты появившегося нуминозного «дитя». Много лет она живет в состоянии блаженного неведения вместе со своим красивым сыном – совсем как Психея, которая проводит долгие годы вместе с Эротом в его хрустальном дворце, наслаждаясь любовным нектаром, при этом она, убаюканная трансом его любви, никогда не вспоминает о том, что она вообще-то невольница в плену у дракона до того, впрочем, момента, когда она, в конце концов, зажигает лампу и готовится убить своего якобы змееподобного стража.

Каждый, кто страдает от злокачественной зависимости, приходит к этому состоянию отрицания: на поверхности – одномерное счастье, но в глубине скрыта тайна смертоносного Линдворма. Все истории, которые мы здесь разбирали, содержат образы, отражающие это отрицание – башня Рапунцель, хрустальный дворец Психеи, роскошный лесной дом волшебника; а в сказке о Линдворме это – двадцать лет блаженства, которые провела Королева, избегая ответственности за свой выбор (точнее, отказ от выбора). Деловито планируя женитьбу своего второго сына, Королева забыла о том, что вся ее жизнь стиснута кольцами когда-то отвергнутой и теперь принявшей чудовищные формы энергии агрессии даймона-Линдворма, обвинившего своим змеиным телом дуб, стоящий на границе ее королевства. Он сторожит преддверие, поэтому ничто не может выйти наружу в реальную жизнь и ничто извне не может войти во внутренний мир. Все опять становится стерильным, бесплодным. Все служит созданию видимости, будто бы даймона не существует, но рано или поздно должно произойти столкновение с его деструктивными силами.

В нашей сказке этот критический момент наступает, когда второй сын отправляется на поиски невесты, встречает своего брата Линдворма и рассказывает об этом происшествии своему отцу. Интересно отметить, что присутствие Линдворма обозначено и становится проблемой, только когда кто-то собрался покинуть счастливое королевство, то есть при попытке *сепарации*. В этом заключается соблазняющий аспект системы самосохране-

ния. До тех пор, пока изолированный мир находится под надзором демонической части системы самосохранения, все отлично, впрочем, если не обращать внимания на хроническое состояние меланхолии, о котором говорилось выше. Однако сепарация/индивидуация – совсем другое дело. Для этого требуется агрессия, и если Эго утратило к ней доступ, то конфронтация с агрессией, поступающей из архетипического уровня бессознательного, становится неизбежной. Такова природа нашего Линдворма. Он только шипит, скрежещет своими ужасными зубами и блокирует выезд из королевства.

После того как второй сын поспешно возвращается от врат королевства и приносит свой рассказ, дальнейшее игнорирование Линдворма становится невозможным. Королева вынуждена признать его существование и его право первородства как наследника трона. Это критический «момент» нашей истории, по своей значимости он эквивалентен эпизоду, когда Психея зажигает свою лампу, так как он символизирует полное осознание темной стороны Самости и ее права на свое место в общем положении вещей. Как правило, это открытие сопровождается переживанием сильного горя, так как в этот момент в большинстве случаев выясняется, что многие годы жизни прошли впустую в замкнутом пространстве убежища иллюзии.

После признания Королевы во всем королевстве начинается переполох, каждый ломает голову, стараясь найти способ, как ублажить Даймона-Принца и найти для него возлюбленную. Для Линдворма найдены первые две принцессы, но это не приносит желаемого результата. Их смерть соответствует ужасной ярости и деструктивности, которые впервые высвобождаются из той части личности, неотъемлемые права которой попирались десятилетиями. Подобное мы видели и в ярости Афродиты в повести об Эроте и Психее, мы также узнали, что именно потребовалось (путем изменения установок) для преобразования этой ярости в нечто конструктивное. В сказке о Линдворме обе принцессы оказались слишком уступчивыми и податливыми – они покорно стараются ублажить раздутого высокомерного Принца-змея, который ведет себя, став объектом всеобщего внимания, подобно *enfant terrible*^{*}, – он просто проглатывает их.

* *Enfant terrible* (фр.) – несносный ребенок.

Принц-змея и диада король (королева)/дитя

Образ Принца-змея из нашей сказки, вздувшегося от проглоченных им первых двух жен, является превосходной иллюстрацией той внутренней структуры в системе самосохранения, которую мы уже охарактеризовали как, с одной стороны, крайне инфантильную, а с другой – невероятно инфляционную – это своего рода высокомерное царское дитя-королева или дитя-король. Это сочетание инфантильности (более низкое достоинство) и «царственности» (раздутость) служит одновременным отражением регрессивной и прогрессивной стороны я, представляя нашу систему самосохранения в совокупности всех ее проявлений зрелости и незрелости. Как мы уже неоднократно видели в приведенных здесь клинических примерах работы с пациентами, страдающими от последствий психической травмы, очеловечивание этой двойственной архаичной структуры прерывается на некотором этапе развития и примитивная диада король (королева)/дитя сохраняется в бессознательном как сила, препятствующая индивидуации – хотя и не упускающая будущего из вида. Эта структура как система самосохранения может быть либо чрезмерно защищающей, либо чрезмерно преследующей фигурой и почти всегда и тем, и другим одновременно. Таким образом, в итоге мы приходим к садомазохистическим энергиям этой системы. Архетипическая защита ограждает ту часть я, которая соответствует невинному «дитя», однако как только эта часть захочет вырасти или измениться, при появлении у нее первых признаков надежды или стремления к жизни в этом мире, преследующего цели индивидуации, система атакует и преследует главную личность*. В итоге травма сохраняется во внутреннем мире вместе с убежденностью пациента в собственной «порочности».

Дочь пастуха и старуха как позитивная диада Самости

Возвращаясь к нашей истории, мы видим, что принц Линдворм уже поглотил двух принцесс и навел ужас на все королевство. Другими словами, он ведет себя как высокомерное царское дитя. На-

* «Host personality». См. сноску о расстройстве диссоциированной идентичности и главной личности на с. 247–248.

верное, он так и продолжал бы глотать принцесс, если бы не фундаментальная перемена установки, подоспевшая к этому моменту. Во-первых, эта перемена обозначена в поведении пастуха. Он отвергает безрассудные требования Короля и отказывается от его денег. Хотя он все же и вынужден уступить, однако его отношение к королевскому предложению важно для нашего понимания этой сказки. Его дочь рвет и мечет, раздирает свои одежды и неистово сопротивляется участи, уготовленной ей Королем. Она бежит через лес, заросли шиповника оставляют на ней глубокие кровоточающие царапины, и уже в состоянии полного отчаяния она вдруг натывается на логово старухи и получает помощь.

Почти всегда в таких сказках, Это должно пройти через подлинные страдания и оказаться на краю гибели, прежде чем на выручку приходит сверхъестественное, и это сопровождается выражением подлинной ярости и протеста против своей «участи». Этот сюжетный ход знаком нам по мифу об Эроте и Психее, когда героиня в очередной раз испытывает глубокое потрясение, оказавшись в абсолютно безвыходной ситуации, и только после этого к ней приходят муравьи и помогают разобрать семена, или тростинка говорит с ней, и т. д. Это все образы необходимого смирения Это перед невыносимым конфликтом, предопределенным судьбой – упорное противоборство с неизвестным сменяется признанием и принятием ограниченности своих возможностей, «вручить себя в руки высшей силы», как обычно декларируется в группах Анонимных Алкоголиков*. Однако это не должно быть сделано преждевременно, это также не должно быть пассивным принятием.

В нашей сказке героиня обретает веру, когда старуха говорит ей, так же как говорила королеве двадцать лет назад, «я помогла тем, кто был не менее несчастлив, чем ты». Затем старуха подробно объясняет дочери пастуха, что та должна исполнить для того, чтобы произошла трансформация Линдворма. То, что эта старуха является той же самой беззубой старой дамой, которая раньше давала советы Королеве, указывает нам, что, так сказать, «постанов-

* «Turning it over». Третий шаг в 12-шаговой программе Анонимных Алкоголиков: «Made a decision to turn our will and our lives over to the care of God as we understood Him» – «Приняли решение вручить (доверить) нашу волю и нашу жизнь Богу, как мы Его поняли».

ка» всей драмы осуществляется из трансперсонального пункта контроля. Мы могли бы представить это себе как импульс психе, направленный на интеграцию противоположных сторон амбивалентной Самости, своего рода стремление высшего порядка к целостности, которое стоит за изначально амбивалентной антиномичной Самостью архетипической защиты. Создается впечатление, что старуха, чей образ представляет трансперсональное ядро психе, сама «желает» воплощения в человеческом мире, но может это осуществить (принимая во внимание травматическое расщепление) только через драму трансформации, которая разворачивается при ее посредничестве. Рассматривая сюжет сказки под таким углом зрения, мы могли бы сказать, что Самость впервые вступает в мир в парадоксальной – низменной и в то же время инфляционной, раздутой – форме змея-Линдворма, который представляет собой совершенный образ инфантильного всемогущества – пресмыкающийся, осклизлый и в то же время наделенный правами и вселяющий ужас. Образ Линдворма обозначает позицию, когда Эго и Самость неразличимы, а Эго, соответственно, раздуто и отрезано от жизни. Иначе говоря, здесь сюжет сказки изображает внутреннюю динамику, когда Самость может только проглотить или овладеть человеческой частью психе. На этом этапе пока еще невозможны отношения между ними. Однако в качестве первой стадии инкарнации Самости Линдворм является «лучшим», что может сотворить старуха в данных обстоятельствах. Следующая ее задача заключается в том, чтобы найти другую, еще более униженную героиню, которая смогла бы осуществить процесс преобразования, благодаря которому раскрылось бы истинное обличие этого замаскированного Принца – однако на этот раз трансформация не должна быть разрушительной, так как темная сторона Самости в обличии змея должна быть конструктивно преобразована в форму, в которой возможна человеческая жизнь.

Как только установлен контакт (во второй раз и на второй стадии) между дочерью пастуха и старухой, сакрализованное Эго вступает на путь процесса своей собственной индивидуации с «верой», которая необходима, чтобы вступить в жизненный конфликт и принять участие в борьбе. В клинической ситуации это означает развитие способности справляться с аффектом, особен-

но с конфликтными аффектами в переносе. Пациент должен испытать и любовь, и ненависть по отношению к одному человеку и быть способным принять любовь и ненависть также и по отношению к самому себе. Дочь пастуха должна знать, что под личиной змея скрывается Принц, то есть что внутри демонического Змея живет доброта. Это означает отказ от иллюзий и в нашей сказке действительный контакт со скользкой, отвратительной теневой стороной Самости.

«...ты должна взять его руками и крепко прижать к себе хотя бы на одно мгновение», – «Ух! – вскричала дочь пастуха. – Я никогда не сумею сделать этого». Ее сердце чуть не выскочило из груди, когда она представила, каким холодным, мокрым и склизким должен быть Линдворм и сколь ужасны будут эти объятия. «Либо ты сделаешь это, либо будешь съедена», – проворчала старуха...

(Jones, 1975: 11)

Снова выбор!

Типичным для сюжета многих сказок является то, что героиня должна обнять омерзительного отвратительного зверя. Например, в сказке о Красавице и Чудовище Красавица, преодолевая слабость в коленках и отвращение, из великого сострадания дает свое согласие выйти замуж за бедное Чудовище и оставить своего (инцестуозного) отца. В этот момент Чудовище превращается в Принца. Во многих сказках этим зверем является змей, лягушка, осел или крокодил, героине удастся поцеловать его, только после того, как она получает помощь или вдохновение от сверхъестественных сил. Так происходит и в этой сказке: дочь пастуха получает помощь от старой дамы из леса. В клинической ситуации обнять чудовище означает принять все агрессивные, сексуальные и «хтонические» энергии, которые остаются неискупленными под прикрытием «хорошего, покладистого» ложного я детства, – нечто, о чем легче сказать, чем сделать. В большинстве случаев для этого требуется поддержка терапевта в течение некоторого времени, терапевта, который, подобно старухе из сказки, несет с собой веру в сложность жизни, веру, которой лишен перенесший психическую травму пациент.

Ярость и трансформация принца Линдворма

Итак, продвигаясь в анализе нашей истории, мы подходим к тому, что происходит на брачном ложе в третий раз, когда Принц Линдворм, облизываясь, готовится к еще одной трапезе. Однако, несмотря на его откровенно злое «намерение», мы видим в этой сцене нечто напоминающее нам сюжет сказки «Диковинная Птица», когда демонический волшебник отчасти сотрудничает с жертвой в деле своей собственной трансформации. Дочь пастуха теперь под защитой десяти своих сорочек и научена старухой, как хитростью лишить своего супруга его богоподобной силы, все время требует, чтобы он сбрасывал кожу каждый раз, когда она снимает свою сорочку. Хотя Линдворм всякий раз протестует, тем не менее вместо того, чтобы съесть ее, он повинуется ее приказам. В итоге он оказывается абсолютно беззащитным – извивающаяся скользкая масса кровотокающей плоти – после этого наша героиня должна попотчевать его ее собственной жестокостью, то есть она должна высечь его розгами, смоченными в щелоче.

Для счастливого финала нашей сказки недостаточно, чтобы героиня, как в сказке о Красавице и Чудовище, полюбила своего дьявольского суженного. Следующее, что дочь пастуха должна исполнить после того, как она добилась своего и Линдворм предстал перед ней незащищенным и уязвимым, – отстегать его кнутом. Эта неприкрытая беспощадность может быть истолкована как попытка предъявить сознанию Линдворма его же собственную агрессию такой, как она есть; при этом до завершения трансформации нельзя поддаваться сочувствию и жалости. Мы, практикующие психотерапевты, как правило, бываем настолько озабочены эмпатическим отзеркаливанием и целительным принятием в работе с нашими пациентами, что прикосновение к открытой ране вызывает у нас очень сильное беспокойство. И все же, как нас учит опыт медицинской практики, полное исцеление требует тщательной очистки свежей раны. Наша героиня справляется с этой задачей при помощи контролируемой агрессии, исполнение этого ритуала координируется, образно говоря, из трансперсонального командного пункта (старуха).

То, что следует за этим по сути является описанием крестной муки – состояние распада, Эго, идентифицированное с Самостью,

приносит себя в жертву ради воплощения – довольно болезненный этап. При нормальном течении развития, «всеобъемлющая полнота» раздутого Эго приносится в жертву постепенно, по мере того, как нормальная фрустрация потребностей ребенка со стороны родителей и их промахи в эмпатии «разрушают иллюзии» грандиозных ожиданий ребенка.

Однако в случае травмы ситуация совсем другая. Нормативные процессы трансформации архаичной Самости в ее жутком и позитивном аспекте оказываются заблокированными, поэтому это преобразование приобретает форму кризиса, если ему все же суждено произойти позже. Сюжет сказки предлагает нам символическое изображение этой динамики – «кожные покровы» Линдворма, которые он один за другим сбрасывает с себя. Змея, сбрасывающая свою кожу, – классический образ роста и трансформации. Однако наша история как бы указывает на то, что Линдворм, отщепленный от сознания в течение двадцати лет, не способен к росту или трансформации, поэтому он должен пройти через девять инкарнаций – через все сразу – превратившись в итоге в ком склизкой массы. Во время этого процесса наша героиня должна быть очень хорошо защищена, она должна повременить с тем, чтобы предстать обнаженной, то есть должна проявить осторожность с раскрытием своей подлинной незащитности. Она оказалась перед лицом архетипической агрессии, поэтому должна соблюдать сдержанность и осмотрительность, пока трансформация этой агрессии не будет завершена. При этом, хотя она и остается эмпатичной, так как ее действия, когда она сбрасывает очередную рубашку, можно представить как зеркальное отражение ее партнера, сбрасывающего свои кожные покровы, она не уступает ни его угрозам, ни его протестам.

Момент сострадания

Затем следует успокаивающее омовение в молоке – материнское кормление – и мимолетные объятия, которые переходят в любовные утешения, длящиеся всю ночь. Итак, в нашем повествовании мы подходим к *coniunctio* и здесь важно то, что это – *coniunctio oppositorum*, союз, следующий за разделением и разотождествлением

Эго и Самости. Только такие союзы, согласно мифологии, являются способными к трансформации.

В нашей сказке преобразование демонического Линдворма в Принца происходит сразу после омовения в молоке и быстрых объятий третьей жены. Психологически мы можем понять это как исцеление через человеческое сострадание центрального раскола в изначально двойственной фигуре Самости, функционирующей как система самосохранения. Это переживание «целостности» и единства, в котором уже нет отрицания тела, и происходит выход за пределы слияния в «единении», о чем мы упоминали раньше в контексте расщепления нуминозного, что составляет основу религиозной защиты. Ипостась «Линдворма», змееподобного жениха, представляет (здесь) негативную сторону мужской Самости, тогда как ее позитивная сторона полностью скрыта в бессознательном и недоступна: она существует только как *возможное*, и о ней ведомо только старухе, живущей в лесу. Только человеческое сострадание может активировать интегративный потенциал Самости с ее энергиями, которые невыносимая травма и неразрывно связанная с ней система самосохранения направили в русло зла и ненависти.

В психотерапии могут происходить события, подобные этому, благодаря «стойкому состраданию» терапевта, который «видит» – только на мгновение – горе и рану, скрытые за системой самосохранения пациента. Пример такого события был приведен в главе 2, когда моя пациентка Линор неожиданно «увидела» себя страдающей маленькой девочкой, волна сострадания к которой внезапно поднялась из глубин ее души. В тот день, когда пациентка только пришла на сеанс, ее Эго полностью овладела идентификация с критикующими голосами, исходящими от ее системы самосохранения, которую можно было бы описать при помощи образа змея Линдворма. Эта идентификация получила подкрепление от внешней ситуации, связанной с жестоким заявлением мужа о том, что он подает на развод. Когда подавленная, с болью в желудке, исполненная отвращения к себе из-за очередной своей «неудачи», она сидела передо мной, я попросил ее просто побыть рядом со своей болью и позволить боли говорить с нами через образы или фантазии. Неожиданно она разразилась слезами, «увидев» себя «маленькой девочкой», и почувствовала не-

ожиданно поднявшуюся волну сочувствия к этому страдающему невинному ребенку внутри нее. Мы бы истолковали это так: ее Эго, прежде отождествлявшее себя с ненавидящей гневливой стороной материнской фигуры Самости, внезапно усвоило себе позитивный любящий аспект той же самой внутренней «матери». Теперь она была в состоянии испытать сочувствие по отношению к себе самой. В этот момент подлинной трансформации, когда волны, исходящие от позитивной стороны Самости накатывали и «перетекали» внутри нее, была сформирована связь между Эго и этой стороной Самости. Мы можем провести аналогию между этим событием в терапии и эпизодом «переключения» Линдворма на Принца, опосредованного сочувствием третьей жены. Мы могли бы назвать это «перетекание» возвращением личностного духа в свой телесный «дом».

Этот опыт помог моей пациентке разобраться в том, что всю жизнь приводило ее в замешательство. Она всегда думала, что ее реальная мать была «хорошей» матерью, а в ней самой нет ничего, кроме «порочности». Теперь она ощутила в себе свои собственные глубинные способности к любви (или, как мы бы сказали, накатывающие волны любовных энергий Самости) и поняла, что она может быть «хорошей» матерью для раненого ребенка в ней самой. «Теперь доброта» внутри нее. Она превратилась, в некотором смысле, пользуясь метафорой сказки, из Змея в Принца, и это все произошло в одно «мгновение» сочувственного внимания к боли в ее желудке. Однако это было то сочувствие, в котором она отказывала сама себе.

Заключительные замечания

Итак, мы подходим к заключительным размышлениям об образе старой женщины в нашей сказке. Мы уже отмечали, что она, похоже, является «скрытой пружиной» драмы, развитие которой проходит от состояния *бесплодия*, к *зачарованности* темной стороной Самости (занимающей главенствующую позицию в защитах травматической системы самосохранения), через *страдания* и *смерть* к моменту человеческого *сочувствия*, ведущего к очарованию (или к переживанию) целостной Самостью и ее воплощению в телесности. Будет ли торжествовать зло или же добро,

в результате этого процесса, самым решающим образом зависит от того, по силам ли простому человеческому сочувствию выступать посредником взрывных архетипических энергий психе. Самость сама по себе кажется безразличной к этой сугубо человеческой дилемме, и если она получает доступ в жизнь индивида через связь Эго с негативным аспектом Самости выжившего, то она будет неизбежно и безостановочно пожирать жизнь индивида (одну жену за другой) *ad nauseum**.

И все же, если наша гипотеза верна, даже эта демоническая деструктивность имеет смысл в общем положении вещей. Этот смысл, по-видимому, может быть соотнесен с образом старой женщины в нашей сказке, с ее непосредственным отношением к тому, что мы назвали неуничтожимым личностным духом. Мне нравится представлять ее неким «духовным банком», который сохраняет личностный дух невредимым в «ином мире», когда этот дух не находит себе места в «мире сем». В своих беззубых интригах и мечтах она отчаянно стремится к тому, чтобы дух обрел свое пристанище в жизнях тех, чьи страдания были настолько сильны, что их дух должен был искать убежища в ее логове, чтобы сохранить себя. В конце концов именно «она» является автором нашей сказки и наших жизней. Она не может прийти в мир, потрясенный травмой, иначе как в обличье монстра, но она нуждается в человеческом существе для того, чтобы дать сначала рождение этому монстру, и еще в другом, чтобы искупить его. Сама она ничего этого сделать не может. Она всего лишь «дух». Но она может слегка подтолкнуть вперед терзающееся и сломленное Эго, и когда человеческое сочувствие оказывается способным к тому, чтобы вместить все ее добро и все ее зло, она счастливо нисходит в мир, превращая его в прекрасное место для жизни.

* *Ad nauseum* – (лат.) до тошноты.

Примечания

ВВЕДЕНИЕ

1. Понятие «мифопоэтическая функция бессознательного» впервые предложено Фредериком Майерсом во второй половине XIX века. Майерс был убежден в том, что бессознательное постоянно создает мифические фантазии, которые обнаруживают себя в сновидениях, явлениях сомнамбулизма, гипноза, одержимости и трансовых состояниях медиумов. Элленбергер (Ellenberger, 1970: 318) в своем монументальном историческом очерке о развитии идей о бессознательном в современной психиатрии выражает сожаление по поводу того, что эта многообещающая идея так и не была всецело исследована теоретиками, за исключением работ Флурнуа (Flournoy) и Юнга.
2. Исследования Юнга привели его к созданию концепции Самости как регулирующего и объединяющего центра всей личности, тогда как Эго он понимал как регулирующий центр, принадлежащий к сфере сознания. Для Юнга Самость эквивалентна *Imago Dei* (образу Бога) в психе и, следовательно, обладает надличностной природой. Что касается Юнга, то в своих работах он не пишет слова «Самость» с прописной буквы. Однако я решил придерживаться именно этого написания во всем тексте книги для того, чтобы отличать концепцию Самости Юнга от концепций я [self] других тео-

- ретиков, в которых отсутствуют измерения нуминозного, духовности.
3. Нуминозное представляет собой категорию переживания, описанную Рудольфом Отто, она характеризует столкновение человека с *mysterium tremendum* или с *всецело иным* или *даймоническим* (Otto, 1958). В этом переживании Эго ощущает себя захваченным таинственной силой превосходящей его или приходящей из «потусторонней» области, перед которой или против которой оно останавливается в *благоговении*, *восхищении* или *ужасе*. Связь Эго с позитивным аспектом нуминозного лежит в основе смирения, благодарности, набожности и религиозности, в то время как соприкосновение с негативным аспектом нуминозного вызывает страх, ощущение жуткого (дрожь и содрогание) и ужас. В этой книге подчеркивается тесная связь между травмой и нуминозным. Когда Эго проваливается в бездну травмы, во мрак бессознательной психе, оно попадает в архетипический мир, который переживается Эго как нуминозный – темный или светлый. К сожалению, что касается индивидов, перенесших психическую травму, их Эго, как правило, образует связь с негативным аспектом нуминозного.
 4. Одним важным исключением является последняя книга Эмметта Эрли о психической травме (Early, 1993), которая открывается главой с изложением юнгианского подхода к этой проблеме. Особое значение Эрли придает тому, что он обозначил как «травматический комплекс» и подчеркивает, что диссоциация является нормальным способом совладания психе с травматическими событиями. Хотя Эрли и признает архетипическое измерение травмы и обсуждает роль архетипа Трикстера, он истолковывает демонические фигуры, которым посвящена его книга, как буквальные репрезентации «смерти» (116) или как «нежелаемое сознание» (26), упуская, таким образом, из вида роль этих фигур как архаических защит от невыносимого переживания.

ГЛАВА 1 ДЕМОНИЧЕСКИЕ ФИГУРЫ ВНУТРЕННЕГО МИРА ТРАВМЫ

1. Замечанием об этом отличии я обязан Робин ван Лобен Зельц (Robin van Loben Sels), которая обсуждала эти различия в своей последней работе «Сновидения как хлеб насущный», предоставленной в Институте Тименос, Вестпорт, Коннектикут, в октябре 1993.
2. Мы отсылаем читателя к работам Микаэля Балинта, посвященным обсуждению различий между «зло-» и «доброкачественными» формами регрессии и их клиническим проявлениям (см.: Balint, 1979).
3. Леонард Шенгольд предлагает обсуждает, каким образом пациенты, пережившие тяжелую психическую травму (он называет тяжелую травму «убийцей души»), используют аутогипноз как защиту от невыносимой тревоги. Он пишет, что эти пациенты становятся виртуозами в гипнотизировании самих себя (см.: Shengold, 1989).
4. Джеймс Мастерсон уделял особое внимание тому, как поощряющий частичный элемент объектных отношений (RORU, Rewarding Object Relations Part Unit) образует патологический альянс со слабым Эго пациента и как он препятствует укреплению Эго. Все импульсы, преследующие цель индивидуации, меняют свой вектор и используются для регрессивного удовлетворения через самоуспокоение при помощи внутреннего поощряющего объекта, способствуя, таким образом, избеганию пациентом борьбы в реальном мире, совладания с тревогой и принятия собственной ответственности (см.: Masterson, 1981).
5. Конечно, можно возразить, что злой доктор-Трикстер в госпитале зомби является трансферентным образом и изображает меня. Некоторые аналитики могли бы сказать, что Мэри бессознательно восприняла мое предложение связаться по телефону как уловку, вступив в тайный альянс со своими защитами, и, следовательно, в ее сновидении я предстаю в демоническом облике делающим инъекцию сывороткой, лишаящей людей человеческих качеств. От та-

кой интерпретации нельзя просто отмахнуться. Опасность тайного сговора с ложным я пациента представляется довольно реальной. Я уже выдвигал предположение, что в той степени, в которой я пытался «помочь» ей в том, чтобы ее чувства отчаяния и тревоги не переживались так остро в течение предыдущих лет терапии, я сотрудничал с демоническим аспектом ее Трикстера. Таким образом, этот материал демонстрирует нам демоническую подоплеку наших терапевтических *благих намерений* – всегда представляющих соблазн для терапевта, так же как и для пациента вне аналитической работы. Этот соблазн представляет особую опасность, когда появляется фигура черного мага в контексте эротизированного переноса.

С классической точки зрения инъекцию можно интерпретировать в терминах сексуальных отношений: сновидение Мэри раскрыло ей, что моя «приятная внешность» в отношениях переноса скрывает мое намерение ввести в нее пенис, сделать «инъекцию», которая превратит ее в зомби. Ни одна из этих интерпретаций не является «неверной». Просто эти интерпретации слишком поспешны или слишком редуктивны, переводя «замаскированный» в бессознательном образ сновидения на язык конкретной реальности аналитика, как будто бы бессознательное всецело занято отношениями переноса. Если мы будем исходить из самого образа, то увидим, что доктор-Трикстер и демон чревоугодия Мэри, видимо, разделяют одно общее «намерение». Оба соблазняют ее покинуть «ее мир» и вступить в «их мир», в котором она попадает в состояние измененного сознания, в «отключку», становится «зомби». Это, по существу, состояния, лишённые чувств. Итак, по-видимому, «цель» нашей демонической фигуры состоит в том, чтобы погрузить ее в «оцепенение», в состояние деперсонализации. Почему демон к этому стремится? Для того чтобы Эго Мэри не столкнулось с тем, что он рассматривает как смертельную угрозу ее «здоровому смыслу», а именно с реальными отношениями, в которых она опять может кому-то довериться только для того, чтобы стать жертвой расправы. Он первым учит над ней расправу.

ГЛАВА 3

ДИАЛОГ ФРЕЙДА И ЮНГА О ВНУТРЕННЕМ МИРЕ ТРАВМЫ

1. Этот случай упоминается в двух работах Юнга. В его автобиографии (Jung, 1963; рус. пер. – Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев: Air-land, 1994) и в его статье «Шизофрения» (Jung, 1958; рус. пер. – Юнг К. Г. Синхронистичность. М.: Рефл-бук; Ваклер, 1997). Приведенное здесь описание является компиляцией, составленной на основе этих двух источников.

ГЛАВА 7

РАПУНЦЕЛЬ И СИСТЕМА САМОСОХРАНЕНИЯ

1. Данная версия этой сказки взята автором из: Complete Grimm's Fairy Tales (1972), где она располагается под номером 12.

ГЛАВА 8

ПСИХЕЯ И ЕЕ ВОЗЛЮБЛЕННЫЙ-ДАЙМОН

1. Версия мифа об Эроте и Психее заимствована автором из сокращенного текста Нойманна (Neumann, 1956). (рус. пер., по которому приведены цитаты: Апулей. «Метаморфозы» и другие сочинения. / Под общей редакцией С. Аверинцева, С. Апта, М. Гаспарова, А. Тахо-Годи, С. Шерейнского и В. Ярхо; сост. и научная подготовка текста М. Гаспарова. М.: Худ. лит., 1988; в круглых скобках указана нумерация абзацев этого издания).

ГЛАВА 9

ДИКОВИННАЯ ПТИЦА И ТЕМНАЯ СТОРОНА САМОСТИ

1. Данная версия сказки взята автором из «Complete Grimm's Fairy Tales» (1972), где она располагается под номером 46 рус. пер. по изд.: Сказки, собранные Братьями Гримм. Пер. с нем. и ред. П. Н. Полевого. СПб.: Издание А. Ф. Маркса, 1901. С. 144–148.

ГЛАВА 10
ПРИНЦ ЛИНДВОРМ
И ТРАНСФОРМАЦИЯ ДАЙМОНИЧЕСКОГО
ЧЕРЕЗ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ И ВЫБОР

1. Приведенная версия сказки является сокращенным вариантом пересказа Гвина Джонса в сборнике «Scandinavian Legends and Folk-tales» (1975) С. 3–15. В скобках после прямых цитат указаны страницы этого текста.

Литература

- Anonymous. (1994) Body Work, in *To Your Health: The Magazine of Healing and Hope* 6 (8).
- Asper, K. (1991) Ficher's Bird: Illustrations of the Negative Animus and Shadow in Persons with Narcissistic Disturbances, in M. Stein and L. Corbett (eds) *Psyche's Stories: Modern Jungian Interpretations of Fairy Tales. Vol. I.* Wilmette, Ill.: Chiron Publications: 121–140.
- Balint, M. (1979) *The Basic Fault: Tlierapeutic Aspects of Regression, Evasion.* Ill: Northwestern Universities Press.
- Beebe, J. (1993) Comment to Issue on Borderline Patients, *Journal of Analytical Psychology* 38: 101–103.
- Bergler, E. (1959) *Principles of Self-Damage,* Madison, Conn.: International Universities
- Bion, W. (1959) Attacks on Linking, in W. Bion *Second Thoughts,* New York: Jason
- Bion, W. (1962a) *Learning from Experience.* London: Heinemann; reprinted in paperback, Maresfield Reprints. London: H. Karnac Books (1984).
- Bion, W. (1962b) A Theory of Thinking, in W. Bion *Second Thoughts.* New York: Jason
- Aronson (1967).
- Blatt, S. (1995) The Destructiveness of Perfectionism, *American Psychologist* 50 (12): 1003–1020.
- Bollas, C. (1987) *The Shadow of the Object,* New York: Columbia University Press.
- Braun, B.G. (1988) The BASK Model of Dissociation, *Dissociation* 1:16–23.

- Bunster, J. (1993) The Patient Difficult to Reach, *Journal of Analytical Psychology* 38 (1):37–44.
- Cooper, J. C. (1978) *Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, London: Thames & Hudson.
- Corrigan, E. and Gordon, P. E. (eds) (1995) *The Mind Object*, New Jersey: Jason Aronson Inc.
- Davies, J. and Frawley, M. (1994) *Treating the Adult Survivor of Childhood Sexual Abuse A Psychoanalytic Perspective*, New York: Basic Books.
- Early, E. (1993) *The Raven's Return: The Influences of Psychological Trauma on Individuals and Culture*, Wllmette, Ill.: Chiron Publications.
- Edinger, E. (1972) *Ego and Archetype*, New York: Penguin Books.
- Edinger, E. (1985) *Anatomy of the Psyche: Alchemical Symbolism in Psychotherapy*. L. Salle, Ill.: Open Court.
- Edinger, E. (1986) *The Bible and the Psyche*. Toronto: Inner City Books.
- Edinger, E. (1992) *Transformation of the God-Image: An Elucidation of Jung's Answer to Job*, Toronto: Inner City Books.
- Eigen, M. (1995) Mystical Precocity and Psychic Short Circuits, in E. Corrigan and P. E. Gordon (eds) *The Mind Object*. New Jersey: Jason Aronson Inc: 109–134.
- Ellenbergcr, H. (1970) *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.
- Fairbairn, R. (1981) *Psychoanalytic Studies of the Personality*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ferenczi, S. (1933) – Confusion of Tongues Between Adults and the Child, in M- Balint (ed.) *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis*. New York: Brunner/Mazel: 156–167
- Ferenczi, S. (1988) *The Clinical Diary of Sander Ferenczi*. ed. J. Dupont Cambridge Mass.,: Harvard University Press.
- Fordham, M. (1974) Defences of the Self, *Journal of Analytical Psychology* 19
- Fordhain, M. (1976) *The Self and Autism (Library of Analytical Psychology, vol. 3)*. London: Heinemann.
- Forsyth, N. (1987) *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Freud, S. (1966) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press, 24 vols. Communication. Standard Edition III.

- Freud, S. (1894) *The Neuro-Psychoses of Defence*, Standard Edition III.
- Freud, S. (1896) *The Aetiology of Hysteria*, Standard Edition III.
- Freud, S. (1917) *Mourning and Melancholia*, Standard Edition XIV.
- Freud, S. 1919) *The Uncanny*, Standard Edition XVII.
- Freud, S. (1920a) *Civilization and its Discontents*, Standard Edition XXI.
- Freud, S. (1920b) *Beyond the Pleasure Principle*, Standard Edition XVIII.
- Freud, S. (1923) *The Ego and the Id*, Standard Edition XIX.
- Freud, S. (1924) *The Economic Problem of Masochism*, Standard Edition XIX.
- Freud, S. (1926) *Inhibitions. Symptoms and Anxiety*. Standard Edition XX.
- Freud, S. (1933) *New Introductory Lectures*. Standard Edition XXII.
- Freud, S. (1937) *Analysis Terminable and Interminable*, Standard Edition XXIII.
- Freud, S. (1954) *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess*, Trails. Mosbacher and Strachev. New York: Basic Books.
- Garfield, D. (1995) *Unbearable Affect*. New York: John Wiley and Sons Inc.
- Goethe, J. W. von. (1941) *Faust*, trans. G. M. Priest, New York: Knopf.
- Gordon, R. (1987) Masochism: The Shadow Side of the Archetypal Need to Venerate and Worship, *Journal of Analytical Psychology*, 32 (3): 227–240.
- Graves, R. (1955) *The Greek Myths*, New York: Penguin.
- Grotstein, J. (1981) *Splitting and Projective Identification*, New York: Jason Aronson.
- Grotstein, J. (1984) Forgery of the Soul, in C. Nelson and M. Eigen (eds) *Evil. Self and Culture*. New York: Human Sciences Press: 203–226.
- Grotstein, J. (1987) An Object-relations Perspective on Resistance in Narcissistic Patients, in J. Grostein *Techniques of Working with Resistance*, New York: Jason Aronson: 317–339.
- Guntrip, H. (1969) *Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self*, New York: International Universities Press.
- Gunttip, H. (1971) *Psychoanalytic Theory. Therapy and the Self*. New York: Basic Books.
- Harpur, P. (1994) *Daimonic Reality: A Field Guide to the Other World*, New York: Viking-Penguin Books.
- Haule, J. (1992) *Pilgrimage of the Heart: The Path of Romantic Love*, Boston, Mass.: Shambhala

- Henderson, J. (1990) *Shadow and Self*, Wlmette, Ill.: Chiron Publication.
- Hill, D (1970) The Trickster, in R. Cavendish (ed.) *Man, Myth and Magic: An Illustrated Encyclopedia of the Supernatural*, vol. 21. New York: Cavendish Corporation: 2881–2885.
- Hillman, J. (1972) *The Myth of Analysis*, Evanston, 111.: Northwestern University Press. Hillman, J. (1979) Senex and Puer, in *Puer Papers*. Dallas, Tex.: Spring Publications: 3–53.
- Hillman, J. (1983) The Bad Mother, *Spring*. Dallas, Tex.: Spring Publications: 165–181.
- Hubback, J. (1991) – The Changing Person and the Unchanging Archetype, in M. Mattoon (ed.) *Proceedings of the Eleventh International Congress for Analytical Psychology*. Paris. 1989. Einsiedeln: Daimon Verlag: 35–50.
- Jones, G, (1975) Prince Lindworm, as retold in *Scandinavian Legends and Folk-tales*, Oxford: Oxford University Press: 3–15
- Jung, C. G. (1963) *Memories, Dreams, Reflections*, New York: Random House. Jung, C. G. (1973) *Letters Vol I. 1906–1950*. ed. G. Adler. Princeton, N. J.: Princeton
- Jung, C. G. (1953-79) *The Collected Works* (Bollingen Series XX), trans. R. F. C. Hull: eds. H. Read. M. Fordham. and G. Adler, Princeton, N. J.: Princeton University Press. 20 vols.
- June, C. G. (1904) *Studies in Word Association*, *Collected Works* 2.
- Jung, C. G. (1907) *The Psychology of Dementia Praecox*. *Collected Works* 3.
- Jung, C. C. (1912a) *The Theory of Psychoanalysis*. *Collected Works* 4.
- Jung, C. G. (1912b) *Symbols of Transformation*, *Collected Works* 5.
- Jung, C. G. (1913) *On the Doctrine of Complexes*. *Collected Works* 2.
- Jung, C. G. (1916) *The Psychology of the Unconscious*. *Collected Works* 7.
- Jung, C. G. (1925) *Notes on the Seminar Given in 1925*. ed. Win. McGuire, Princeton, N J.: Princeton University Press (1989).
- Jung, C. G. (1926) *Spirit and Life*. *Collected Works* 8.
- Jung, C. G. (1928a) *The Therapeutic Value of Abreaction*. *Collected Works* 16.
- Jung, C. G. (1928b) *The Psychological Foundations of Belief in Spirits*. *Collected Works* 8.
- Jung, C. G. (1928c) *Mental Disease and the Psyche*, *Collected Works* 3.

- Jung, C. G. (1934a) *The Relations Between the Ego and the Unconscious, Collected Works 7.*
- Jung, C. G. (1934b) *Review of the Complex Theory. Collected Works 8.*
- Jung, C. G. (1937a) A Farewell Speech, given to the Analytical Psychology Club of New York on Oct. 26, 1937 (unpublished). Available in the Krisnne Mann Library, 28 E. 39th St., New York, N. Y. 10016.
- Jung, C. G. (1937b) *Psychology and Religion. Collected Works 11.*
- Jung, C. G. (1946) *Psychology of the Transference, Collected Works 16.*
- Jung, C. G. (1947) *On the Nature of the Psyche Collected Works, 8.*
- Jung, C. G. (1949) *The Psychology of the Child Archetype, Collected Works 9/1.*
- Jung, C. G. (1951) *Aion. Collected Works 9/2*
- Jung, C. G. (1952) *Answer to Job. Collected Works 11.*
- Jung, C. G. (1954) *On the Nature of the Psyche, Collected Works 8.*
- Jung, C. G. (1955) *Mysterium Coniunctionis, Collected Works 14.*
- Jung, C. G. (1958) *Schizophtrema. Collected Works 3.*
- Jung, C. G. (1977) *C. G. Jung Speaking*, ed. Wm. McGuire and R. F. C. Hull, Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1989) *Notes of the Seminar Given in 1925*, ed. Wm. McGuire, Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Kalsched, D. (1980) Narcissism and the Search for Interiority, *Quadrant* 13 (2): 46–74.
- Kalsched, D. (1981) Limbo and the Lost Soul in Psychotherapy, *Union Seminar Quarterly Review* XXXVI (2 and 3): 95–107.
- Kalsched, D. (1985) Fire from the Gods: How Will Prometheus Be Bound – an Essay on Soviet-American Relations. *Quadrant* 18 (2): 71–92.
- Kalsched, D. (1991) The Limits of Desire and the Desire for Limits in Psychoanalytic Theory and Practice, in F. Halligan and J. Shay (eds) *Fires of Desire: Erotic Energies and the Spiritual Quest*, New York: Crossroads Press.
- Kast, V. (1992) *The Dynamics of Symbols: Fundamentals of Jungian Psychotherapy*, trans. S. Schwarz. New York: Fromm Publications.
- Kavaler-Adler, S. (1993) *The Compulsion to Create: A Psychoanalytic Study of Women Artists*. New York: Routledge.
- Kernberg, O., Selzer, M., Koenigsberg, H., Can, A. and Appelbaum, A. (1989) *Psychodynamic. Psychotherapy of Borderline Patients*, New York: Basic Books.

- Kerr, J. (1993) *A Most Dangerous Method: The Story of Jung. Freud. and Sabina Spielrein*. New York: Alfred Knopf.
- Khan, M. (1963) The Concept of Cumulative Trauma, in M. Khan *The Privacy of the Self*. New York: International Universities Press: 42–58.
- Khan, M. (1974) Towards an Epistemology of Cure, in M. Khan *The Privacy of the Self*. New York: International Universities Press: 93–98.
- Khan, M. (1983) Beyond the Dreaming Experience, in M. Khan *Hidden Selves*. New York: International Universities Press: 42–50.
- Klein, M. (1934) A Contribution to the Psychogenesis of Manic-depressive States, in M. Klein *Contributions to Psychoanalysis 1921–1949*, London: Hogarth Press: 282–310.
- Klein, M. (1946) The Early Development of the Conscience in the Child, in M. Klein *Contributions to Psychoanalysis*. London: Hogarth Press: 67–74.
- Kohut, H. (1971) *The Analysis of the Self*, New York: International Universities Press.
- Kohut, H. (1977) *The Restoration of the Self*. New York: International Universities Press.
- Kohut, H. (1984) *How Does Analysis Cure?* Ed. A. Goldberg, Chicago, 111.: University of Chicago Press.
- Kristeva, J. (1989) *Black Sun: Depression and Melancholia*. New York: Columbia University Press.
- Krystal, H. (1988) *Integration and Self Healing*. New Jersey: The Analytic Press.
- Kugler, P. (1986) Childhood Seduction: Physical and Emotional, *Spring*, Dallas: Spring Publications: 40–60.
- Langs, R. (1976) *The Bipersonal Field*, New York: Jason Aronson.
- Leonard, L. S. (1985) *The Wounded Woman: Healing the Father-Daughter Relationship*, Boston. Mass.: Shambhala Press.
- Leonard, L. S. (1986) *On the Way to the Wedding*. Boston, Mass.: Shambhala Press.
- Leonard, L. S. (1989) *Witness to the Fire: Creativity and the Veil of Addiction*. Boston, Mass.: Shambhala Press.
- Leonard, L. S. (1993) *Meeting the Madwoman*. New York: Bantam Books.
- Masson, J. (1984) *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, New York: Farrar. Strauss & Giroux.

- Masterson, J. (1976) *Psychotherapy of the Borderline Adult*, New York: Brunner Mazel.
- Masterson, J. (1981) *The Narcissistic and Borderline Disorders: An Integrated Developmental Approach*, New York: Brunner Mazel.
- McGuire, W. (1974) (ed.) *The Freud/Jung Letters*, trans. R. Manheim and R. F. C. Hull, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- McDougall, J. (1985) *Theaters of the Mind*, New York: Basic Books.
- McDougall, J. (1989) *Theaters of the Body*, New York: W. W. Norton & Co.
- Mead, G R. S. (1967) *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House for Quest Books.
- Modell, A. (1958) – The Theoretical Implications of Hallucinatory Experiences in Schizophrenia, *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 6:442–480.
- Modell, A. (1976) «The Holding Environment and the Therapeutic Action of Psycho-analysis, *Journal of American Psychoanalytic Association*. 24: 285–307.
- Mogenson, G. (1989) *God is a Trauma: Vicarious Religion and Soul-Making*. Dallas, Tex.: Spring Publications.
- Moltmann, J. (1974) *The Crucified God*, SCM Press, p. 151, quoted in Garrison, J. *The Darkness of God: Theology after Hiroshima*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co. (1982).
- Mudd, P. (1989) The Dark Self: Death as a Transferential Factor in *Proceedings of the 11th International Congress of Analytical Psychology, Paris. 1989*. Einsiedeln: Daimon Verlag: 103–118.
- Neumann, E. (1956) *Amor and Psyche: The Psychic Development of the Feminine*, trans. R. Manheim, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Neumann, E. (1969) *Depth Psychology and a New Ethic*. New York: Harper Torchbooks.
- Neumann, E. (1976) *The Child*, New York: Harper Colophon Books. Press.
- Odier, C. (1956) *Anxiety- and Magic Thinking*, trans. M-L. Schoelly and M. Sherfey, New York: International Universities Press.
- Ogden, T.H. (1986). *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue*, New Jersey: Jason Aronson.
- O'Grady, J. (1989). *The Prince of Darkness*, Longmead: Element Books.

- Otto, R. (1958) *The Idea of the Holy*, trans. J. Harvey, New York: Oxford University Press.
- Palmer, R. E. A. (1970) Janus, in R. Cavendish (ed.) *Man, Myth and Magic: An Illustrated Encyclopedia of the Supernatural*, New York: Cavendish Corporation (1970): 483–484.
- Perry, J. W. (1976) *Roots of Renewal in Myth and Madness*, San Francisco: Jossey-Bass.
- Pinkola Estes, C. (1992) *Women Who Run with the Wolves*. New York: Ballantine Books.
- Plant, F. (1966) Reflections About Not Being Able to Imagine, in *Analytical Psychology: A Modern Science (Library of Analytical Psychology, vol. 11*, London: Heinemann (1973): 128–144.
- Proner, B. (1988) Envy of Oneself, Adhesive Identification and Pseudo-Adult States, *Journal of Analytical Psychology*. 33: 143–163.
- Proner, B. (1986) Defenses of the Self and Envy of Oneself, *Journal of Analytical Psychology*. 31: 275–279.
- Radin, P. (1976) *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, New York: Schocken Books.
- Redfearn, J. (1992) *The Exploding Self: The Creative and Destructive Nucleus of the Personality*. Wilmette, Ill.: Chiron Publications.
- Ross, C. (1989) *Multiple Personality Disorder: Diagnosis, Clinical Features and Treatment*. New York: John Wiley & Sons.
- Ross, L. (1991) Cupid and Psyche: Birth of a New Consciousness, in M. Stein and L. Corbett (eds) *Psyche's Stories: Modern Jungian Interpretations of Fairy Tales*, Wilmette, Ill.: Chiron Publications: 65–90.
- Rossi, E. L. (1986) *The Psychobiology of Mind-Body Healing: New Concepts in Therapeutic Hypnosis*. New York: W. W. Norton.
- Salman, S. (1986) *The Horned God: Masculine Dynamics of Power and Soul*. *Quadrant*. Fall: 7–25.
- Samuels, A. (1989) *The Plural Psyche: Personality. Morality and the Father*, London: Routledge.
- Sandner, D. and Beebe, J. (1982) Psychopathology and Analysis, in M. Stein (ed.) *Jungian Analysis*. La Salle. Open Court: 294–334.
- Satinover, J. (1985) At (he) Merey of Another: Abandonment and Retitution in Psychosis and Psychotic Character, in *Abandonment*, Wilmette, Ill.: Chiron.

- Savitz, C. (1991) Immersions in Ambiguity: The Labyrinth and the Analytic Process, *Journal of Analytical Psychology* 36: 461–481
- Schaefer, R. (1960) The Loving and Beloved Superego in Freud's Structural Theory, *The Psychoanalytic Study of the Child* 15: 163–188.
- Schwanz-Salant, N. (1989) *The Borderline Personality: Vision and Healing*. Wilmette, Ill.: Chiron.
- Seinfeld, J. (1990) *The Bad Object*. Northvale, NJ.: Jason Aronson.
- Semrad, E. and Van Buskirk, D. (1969) *Teaching Psychotherapy of Psychotic Patients*, New York: Grune & Stratton.
- Shengold, L. (1989) *Soul Murder: The Effects of Childhood Abuse and Deprivation*, New York: Fawcett Columbine.
- Sidoli, M. (1993) When the Meaning Gets Lost in the Body, *Journal of Analytical Psychology*, 38: 175–190.
- Singer, I. B. (1981) Demons by Choice: An Interview with *Parabola* Magazine, in *Parabola* 4 (4). 68–74.
- Speilrein, S. (1984) Destruction as a Cause of Coming Into Being, *Journal of Analytical Psychology*. 39: 155–186.
- Stein, L. (1967) Introducing Not-Self. *Journal of Analytical Psychology*. 12 (2): 97–113.
- Terr, L. (1990) *Too Scared to Cry: Psychic Trauma in Childhood*. New York: Harper & Row.
- The Complete Grimm's Fairy Tales* (1972) New York: Random House, Pantheon Books.
- Tripp, E. (1970) *Classical Mythology* New York: Meridian Books.
- Tustin, F. (1990) *The Protective Shell in Children and Adults*. London: Karnac Books.
- Ulanov, A. (1971) *The Feminine in jungian Psychology and in Christian Theology*. Evanston. Ill.: Northwestern University Press.
- Ulanov, A. and Ulanov. B., (1987) *The Witch and the Clown: Two Archetypes of Human Sexuality*. Wilmette. Ill.: Chiron.
- von Franz, M.-L. (1970) *A Psychological Interpretation of the Gold Ass of Apuleius*. Zurich: Spring Publications.
- von Franz, M.-L (1974) *Shadow and Evil in Fairy Tales*, Zurich: Spring Publications.
- von Franz, M.-L. (1980a) *Projection and Re-collection in Jungian Psychology: Reflections on the Soul*. trans. W.H. Kennedy, London: Open Court, reprinted in *Parabola* 4 (4):36–44.

- von Franz, M.-L. (1980) *The Psychological Meaning of Redemption Motifs In Fairytales*. Toronto: Inner City Books.
- de Vries, A. (1984) *Dictionary of Symbols and Imagery*, Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- Watts, A. (1954) *Myth and Ritual in Christianity*. London: Thames & Hudson.
- Weil, S. (1987) *Gravity and Grace*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Whitmont, E. C. (1969) *The Symbolic Quest*. New York: Harper Colophon Books.
- Wilmer, H. (1986) The Healing Nightman: A Study of the War Dreams of Vietnam Combat Veterans, *Quadrant*, Spring: 47–62.
- Winnicott, D. W. (1949) Mind and its Relation to the Psyche-Soma, in D. W. Winnicott *Through Paediatrics to Psychoanalysis*. New York: Basic Books: 243–254.
- Winnicott, D. W. (1951) Transitional Objects and Transitional Phenomena, *Playing and Reality*, New York: Basic Books, 1971: 1–25.
- Winnicott, D. W. (1960a) Ego Distortion in Terms of True and False Self, in D. W. Winnicott *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. London: Hogarth Press, 1965: 140–152.
- Winnicott, D. W. (1960b) The Theory of the Parent-Child Relationship. D. W. Winnicott *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. London: Hogarth Press. 1965.
- Winnicott, D. W. (1963) Fear of Breakdown, in C. Winnicott, R. Shepherd, M. Davis (eds) *Psychoanalytic Explorations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1989:87–95.
- Winnicott, D. W. (1965) The Concept of Trauma in Relation to the Development of the Individual within the Family, in C. Winnicott, R. Shepherd, M. Davis (eds). *Psychoanalytic Explorations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989: 130–148.
- Winnicott, D. W. (1969) The Use of an Object and Relating Through Identifications, in C. Winnicott, R. Shepherd, M. Davis (eds). *Psychoanalytic Explorations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989: 218–227.
- Winnicott, D. W. (1970) On the Basis for Self in Body, in C. Winnicott, R. Shepherd, M. Davis (eds). *Psychoanalytic Explorations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1989: 261–283.

- Winnicott, D. W. (1971a) Dreaming, Fantasying and Living, in D. W. Winnicott *Playing and Reality*. New York: Basic Books: 26–37.
- Winnicott, D. W. (1971b) The Location of Cultural Experience, in D. W. Winnicott *Playing and Reality*. New York: Basic Books: 95–103.
- Woodman, M. (1982) *Addiction to Perfection: The Still Unravished Bride*. Toronto: Inner City Books.
- Woodman, M. (1985) *The Pregnant Virgin: A Process of Psychological Transformation*. Toronto: Inner City Books.

Научное издание
Серия «Современная психотерапия»

КАЛШЕД Дональд

ВНУТРЕННИЙ МИР ТРАВМЫ
Архетипические защиты личностного духа

Редактор – *О. В. Шапошникова*
Макет, верстка и обложка – *С. С. Фёдоров*

Издательство «Когито-Центр»
129366, Москва, ул. Ярославская, д. 13
Тел.: (495) 682-61-02
E-mail: post@cogito-shop.com, cogito@bk.ru
www.cogito-centre.com

Сдано в набор 06.02.15. Подписано в печать 27.02.15
Формат 60×90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная
Тираж 1500 экз. Уч.-изд. л. 19,2; усл.-печ. л. 24,8. Заказ

Отпечатано с готовых диапозитивов в ППП «Типография „Наука“»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

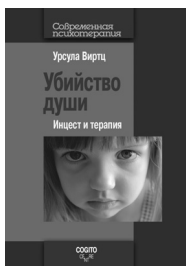
**Издательство «Когито-Центр» представляет книги
в серии «Современная психотерапия»**

Виртц У.

Убийство души: Инцест и терапия

ISBN: 978-5-89353-421-4

293 с., 60×90/16, обл.



Автор исследует различные возможности терапии людей, переживших инцест, и ставит острый вопрос, почему столь часто жертвы инцеста снова оказываются в условиях эксплуатации со стороны их психотерапевтов. В психотерапии жертв инцеста речь идет о поиске омертвевшей души и истинного Я. Урсула Виртц показывает, каким образом женщины, которыми злоупотребляют, могут найти выход из состояния душевного оцепенения и заново интегрировать свои чувства и тело. Она затрагивает духовную составляющую этой темы, задаваясь вопросом о смысле и о возможности процесса восстановления после такой тяжелой травмы.

Догерти Н. Дж., Вест Ж. Дж.

Матрица и потенциал характера: С позиций архетипического подхода и теорий развития: В поисках неиссякаемого источника духа

ISBN: 978-5-89353-424-5

400 с., 60×90/16, обл.



Книга знакомит читателя с глубинным миром архетипов, образующих основу разных структур характера, и предлагает оригинальную модель развития, в которой синтезированы современные аналитические теории. Авторы рассматривают девять структур характера, оживляя их описание обращением к сказочно-мифологическим образам и клиническим случаям, соединяя традиционную терминологию психопатологических классификаций с универсальным образно-символическим языком.

«ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ КНИГА»

магазин при издательстве «КОГИТО-ЦЕНТР»



Наиболее полный ассортимент изданий по психологии — более 1500 наименований

Представлена продукция большинства крупных издательств, а также малотиражные издания университетов и институтов



Широкий ассортимент
сертифицированного
психодиагностического
инструментария



В записную книжку

Книги и методики для профессиональных психологов

Ул. Ярославская, д. 13

Мет. Прикормочка РАН

Пр-т Мира

Город "Психолог" и "Видик"

Издательство
Книжный магазин
Оптовый склад

Время работы:
10⁰⁰–18⁰⁰
кроме выходных

(495) 682-0100, 682-6102 тел./факс
<http://www.cogito-centre.com>
E-mail: post@cogito-centre.com
129346, Москва, Ярославская, 13, ООО «КОГИТО-ЦЕНТР»

Для студентов и преподавателей — учебники, хрестоматии, учебные пособия, словари

Для профессионалов, исследователей и практиков — монографии, фундаментальные труды, энциклопедии, руководства, тренинги, бизнес-психология

Для родителей и широкой публики — литература по воспитанию, обучению, саморазвитию, научно-популярные издания



ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИН

www.cogito-shop.com



Скидки постоянным покупателям до 10%