

А.С. Игнатенко

ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ ПСИХИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ: ОТ ФРЕЙДА К ДЕЛЁЗУ

Аннотация. В статье прослеживается эволюция концепта психического развития от его разработки в теории психоанализа З. Фрейда до варианта, предложенного в философии Ж. Делёза с учётом влияний аналитической психологии К.Г. Юнга, структурного психоанализа Ж. Лакана, антипсихиатрии М. Фуко и других. Исследуется междисциплинарная область, сформированная психоанализом, психиатрией, психологией, философией языка, лингвистикой, философией и литературной критикой, в которой понятие психического развития раскрывается в своих взаимодополняющих аспектах. Выявляются недостатки фрейдовской теории психического развития и способ их корректировки Делёзом. В исследовании задействован метод сравнительного анализа предварительно реконструированных концептуальных систем Фрейда и Делёза. При реконструкции системы мысли Делёза используется трансдисциплинарный подход.

Делается вывод об инструменталистском понимании Делёзом назначения образования «Я»; целью психического развития является, в конечном итоге, релятивизация «Я», выход в безличное и доиндивидуальное состояние, в котором пространство и время перестают быть непреодолимыми границами для самоотжествления. Автор статьи выдвигает несколько оригинальных идей, в том числе – об эволюционистском характере философии М. Фуко, об отсутствии в философии Делёза апологетики психопатологии, которую он использует лишь как аналогию своего состояния безличного и доиндивидуального, и другие.

Ключевые слова: психическое развитие, эволюционизм, междисциплинарность, психоанализ, постмодернизм, трансцендентальный эмпиризм, обратная стрела времени, шизофрения, либидо, сублимация.

Review. In his article Ignatenko traces back the evolution of the mental development concept from the moment when it was first mentioned in Sigmund Freud's psychoanalysis till the time when Gilles Deleuze offered his version of mental development being under the influence of Carl Jung's analytical psychology, Jacques Lacan's structural psychoanalysis, Michel Foucault's anti-psychiatry and others. The researcher focuses on the interdisciplinary sphere formed by psychoanalysis, psychiatry, psychology, philosophy of language, linguistics, philosophy and literary critics which views the concept of mental development from the point of view of their complementary aspects. The author defines drawbacks in Freud's theory of mental development and how Deleuze overcame them. The research involves the method of comparative analysis of previously reconstructed conceptual systems offered by Freud and Deleuze. When reconstructing the method of Deleuze's philosophy, the author has used the transdisciplinary approach. Ignatenko concludes that Deleuze kept to the instrumentalist explanation of the mission of 'Self' development, the purpose of mental development being, in the last analysis, relativization of Self, or approaching the impersonal and pre-individual state when space and time do not act as impassible limits for self-identification. The author of the article also offers a number of original ideas including the idea about the evolutionist nature of Michel Foucault's philosophy and the absence of the apologetics of psychopathology in Deleuze's philosophy, which he used only as the analogy to the impersonal and pre-individual state, etc.

Key words: mental development, evolutionism, interdisciplinarity, psychoanalysis, postmodernism, transcendental empiricism, reverse time arrow, schizophrenia, libido, sublimation.

«Положительный, в высшей степени утверждающий характер десексуализации состоит в замещении психической регрессии спекулятивным свершением», – пишет Ж. Делёз в своей работе «Логика смысла» [1, с. 284-285], где дана его наиболее общая теория психического развития. Структурно это высказывание совпадает с мыслью Фрейда. Од-

нако между позициями Фрейда и Делёза существует принципиальное различие: то самое спекулятивное свершение, или фантазм, у Фрейда является лишь жалкой компенсацией отсутствия реальных (сексуальных) отношений, в то время как у Делёза – это выход в новый тип бытия, в сверх-Бытие, которое делает возможным язык и мышление. Пе-

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (грант № 13-06-00813а «Эволюционное мышление как основа междисциплинарного синтеза знания»).

рефразируя мысль Делёза, высказанную им в «Различии и повторении», мы не фантазируем, потому что не можем добиться взаимности в любви, – мы специально лишаем себя возможности взаимных любовных отношений, чтобы иметь возможность фантазировать, и тем самым получаем доступ к новому типу бытия, к идеальному. (В оригинале: «Я не повторяю, потому что вытесняю. Я вытесняю, потому что повторяю. Я вытесняю, потому что, прежде всего, я могу проживать некоторые вещи или опыт лишь в плане повторения» [2, с. 33].)

Фрейд постоянно заявляет о своей приверженности эволюционизму: он ссылается на Дарвина, но ещё большие хвалы расточает Ламарку, теорию которого мечтает интегрировать в психоанализ. Однако эволюционизм Фрейда оставляет у читателя ощущение некоторой незавершённости, что, например, позволяет Лакану отрицать всякое развитие вообще, одновременно настаивая на своей безоговорочной преданности букве учения Фрейда. Что же касается теории сублимации Фрейда, то Лакан иронично описывает её как «замещение реальных отношений болтовней, ..., притворяясь, будто мы сами этим отношениям полагаем препятствия» [3, с. 82].

Но ещё более системная и последовательная критика теории развития Фрейда дана другим его великим учеником, а затем оппонентом Карлом Густавом Юнгом (которому Жиль Делёз обязан многими своими идеями). Так, в работе «Об энергетике души» Юнг показывает, что метод Фрейда везде обнаруживать сексуальный компонент «не в состоянии воздать должного необычайно важной идее финально ориентированного развития, поскольку любое изменение он считает ни чем иным, как «сублимацией» основных субстанций и, стало быть, не более чем косвенным выражением все того же предмета» [4, с. 68]. Справедливости ради следует однако заметить, что и у самого Юнга никакого развития нет: то, что у Фрейда должно родиться в результате сублимации, т.е. юнгианский «дух», у самого Юнга существует с самого начала как второй полюс, комплементарный природному началу инстинктивных влечений. Этот дух присутствует в младенце с самого рождения благодаря наследственной коллективной памяти, и ждёт лишь, чтобы растущий человек перевёл его из потенциального состояния в актуальное. «Природность характеризуется ненарушенной инстинктивностью, то есть полной подчинённостью влечениям. Противостоящая этому состоянию масса наследственности состоит из мнемических осадков всего опыта ряда предков» [4, с. 104]. И далее: «Дух как действующее начало наследственной массы состо-

ит из суммы духов предков, незримых отцов, чей авторитет является на свет вместе с ребёнком» [4, с. 106].

Собственно из напряжения между природным и духовным началами и возникает, по Юнгу, энергия либидо.

Делёз активно пользуется терминологическим аппаратом Юнга, его понятием интенсивности; вероятно ему как последователю Анри Бергсона близок и юнговский вариант телеологизма, который сам Юнг именуется финализмом. Но в его распоряжении уже есть феноменологический метод, сам по себе вводящий в игру реальное время и изменение; к тому же старомодная демонстративность стиля Юнга, хоть и весьма облегчающая понимание его концепций, явно стилистически не близка Делёзу, предъявляющему к своим читателям гораздо более высокие требования по части работы над пониманием его текстов. Делёз пытается схватить реальное развитие, а не его метафизическую схему, навести мост между Фрейдом и Юнгом, не принимая сторону ни одного из них, задействовав все ресурсы, которые ему представляет современная философия.

Делёз достаточно явно вскрывает двойственность, присущую мысли Фрейда: с одной стороны, мало кто сделал больше для психозволюционизма, чем Фрейд, проработавший теорию сублимации первичных импульсов, результатом которой является десексуализация либидо и символизация, и представивший невроз и психоз как срыв, неудачу подобной сублимации. Но одновременно нельзя не почувствовать, что симпатии основателя психоанализа не на стороне такого развития, возможно, по причине его (развития) конечного продукта: интенсификации духовной и религиозной жизни и обретения Бога. Бог вполне устраивает Фрейда как остаточное явление инфантильной жизни, переработанные в Супер-Эго образы родительских фигур, давшие филогенетический осадок в виде религиозной потребности, но как только приходится признать, что Бог – не только альфа, но и омега индивидуальной психической эволюции, что он не только закладывает и размечает (в скрытом, бессознательном качестве Супер-Эго) первичное психическое пространство, но и должен быть заново открыт и осознан в результате долгой изнурительной одиссеи человеческой судьбы, Фрейд начинает изо всех сил противиться такому заключению и не желает продумывать эту мысль до конца.

Казалось бы, он может себе это позволить, так как лечит, прежде всего, невротиков, которые и впрямь зациклены на семейном романе, в отличие

от пациентов большой психиатрии. Нарциссические невроты в терминологии Фрейда, или психозы и пограничные состояния, как их называют теперь, явно указывают на соответствующие им процессы нормального развития, которые определяют их симптоматику, но которые сам Фрейд признает тем неохотнее, чем неизбежнее к ним его подводит его же собственная теория. (Аналитическая психология Юнга, в становлении которой роль Фрейда труднооспорима, впервые в традиции западного знания о психическом обращает внимание на повторение в бредовых построениях психотических больных идей инициации, соответствующих древним ритуальным практикам человечества. Юнг неоднократно отмечал, что кризисные моменты жизни современного человека, в древних обществах сопровождавшиеся ритуалами посвящения и перехода, изобилуют психотическими срывами, сопровождающимися образами, голосами, идеями смерти и воскрешения, перехода в новое духовное качество и т.д.). Поэтому Фрейд, признавая, что невроз и психоз есть случай срыва развития либидо (регрессии) [5, с. 116-228], и используя в своих теоретических построениях понятие сублимации, оговаривается, что к сублимации способны не все, тем самым словно бы снимая с анализа ответственность за налаживание процессов сублимации у своих пациентов.

Позиция Фрейда прибегает к уловке инструментализма, заявляя, что ради успеха терапии он вынужден идти на определённые теоретические упрощения и ограничения. Однако недостаток такого подхода очевиден: признавая сам факт психического развития и рассматривая психическое заболевание как неудачу этого развития, Фрейд, тем не менее, ничего или почти ничего не говорит нам о том, каким мог бы быть удачный итог этого развития. Подобная неполнота концепции имеет не только теоретический, но и методологический изъян: во-первых, не имея чёткого представления о том, какая личность должна стать результатом подобного развития «в идеале», мы не имеем ясных критериев отбора аналитиков, ведь очевидно, что, чтобы помочь пациенту, аналитик должен сам иметь позитивный опыт решения соответствующих проблем, или хотя бы представлять себе идеал, к которому стремится сам и пытается приблизить пациента; во-вторых, нежелание психоанализа иметь дело с духовным измерением представляет эту важнейшую часть внутренней жизни в рамках психоаналитической теории скомпрометированной её схожестью по ряду признаков с психопатологией, а это, в свою очередь, открывает путь для интерпретации любой психопатологии как раз-

видности духовного опыта, чем в конце концов и воспользовалась антипсихиатрия.

Делёз, в отличие от Фрейда, не является практикующим терапевтом; он – философ, и теория не может служить для него лишь неким общим вспомогательным ориентиром. Кроме того, Делёзу легче строить свою теорию как минимум по двум причинам: во-первых, в его распоряжении – не только открытия Фрейда, но и его талантливых последователей, а также последние достижения психиатрии; во-вторых, Делёз, по-видимому, представляет собой более здоровую в психоаналитическом отношении личность, у него нет богоборческого комплекса, который явился существенной препоной для мысли Фрейда. Делёз не только способен допустить Бога – хоть и в весьма специфическом его понимании – в свою теоретическую систему, но и достаточно силен для того, чтобы подвергнуть этот концепт разработке, выстроив свою теорию Абсолюта.

Делёз дорабатывает метапсихологию Фрейда, задействовав также идеи Юнга, Мелани Кляйн, Лакана, и получив в результате упорядоченную многоплановую систему, в которой можно вычленил онтологический, лингвистический, метафизический, психоаналитический аспекты, отраженные в «Логике смысла».

Теория развития Делёза является действительно мультидисциплинарной, соединяя в себе различные срезы, области человеческого знания и одновременно, определяясь и самоконституируясь посредством проработки этих областей. В данной статье психоаналитический ракурс является осевым, но выход на все прочие планы неизбежен.

Символическое и сверх-символическое. У Фрейда венцом психического развития является способность к символизации, то есть – овладение языком. Но язык вообще, как это показал Соссюр, может распадаться по двум векторам: на язык и речь, с одной стороны, и основанный на тождестве язык-номенклатура (в которой каждой физической вещи соответствует понятие, и на таком понимании языка зиждется логическая семантика и вся аналитическая философия языка) и основанный на различии язык-структура (где слова, подобно буквам в алфавите, получают свой смысл благодаря отличию от всех остальных слов, а не благодаря тождеству с вещью), с другой. Последний тип языка – язык-структура из второй дихотомии, отличается от языка-номенклатуры тем, что существует как целостность, а не часть за частью, то есть, дан сразу, целиком. Мы можем пользоваться языком, если обладаем всеми его составляющими одновременно. А это значит, что существует некая полно-

та смысла, существующая до, вне и поверх всякой частичной символизации «здесь и сейчас», которая такую конкретную символизацию делает возможной. А это, в свою очередь, означает, что есть способность ещё более высокого порядка, чем способность к символизации, по отношению к которой символизация – своего рода откат назад, обратный ход поршня, ретроспективная фрагментарная дифференциация на изнанке общей недифференцированной тотальности.

Фактически во всех своих работах Делёз пытается подойти к этой полноте, определив по возможности её природу, называя её Событием, Eventum Tantum, сингулярностью, Идеей, идеальным, единогласием в многогласии, различием, а также смыслом. Наверное, не было бы большой натяжкой с нашей стороны назвать её Богом вслед за Лейбницем, который именно так назвал свою главную монаду. Главное – чётко понимать её природу: безличную, доиндивидуальную, сингулярную.

Трансцендентальный эмпиризм. Делёз прямо говорит, что речь идёт о новой метафизической сущности, о трансценденции нового порядка. «Верно, что смысл – это, собственно, открытие трансцендентальной философии, и что он приходит на смену прежним метафизическим Сущностям. (Или, вернее, смысл как бесстрастная реальность впервые был открыт эмпирической пропозициональной логикой, порвавшей с аристотелизмом; а уже потом, в виде генетической продуктивности, он был открыт трансцендентальной философией, покончившей с метафизикой)» [1, с. 134]. Мы понимаем, что смысл и есть центральное понятие делёзовского трансцендентального эмпиризма – парадоксальной на первый взгляд концепции, которая оказывается совершенно логичной, если восстановить весь сложный контекст философии, в котором она возникает.

Концепт трансцендентального эмпиризма является мистическим в том смысле, что утверждает, что высшая умпостигаемая реальность одновременно является целью индивидуального развития и реальным переживанием. В трансцендентальном эмпиризме Делёз в очередной раз раскрывается как истинный ницшеанец, требующий от философа практики своей философии, проживания собственных концептов. «Пиши кровью – и ты узнаешь, что кровь есть дух!» [6, с. 28] Вслед за Лейбницем и Николаем Кузанским Делёз утверждает, что эмпирическое и рациональное совпадают в своей высшей точке. Философ может и должен проживать свои концепты, иначе его философия ничего не стоит. Именно поэтому смысл может быть объяснен посредством психоанализа – един-

ственной на данный момент теории в западной системе знания, которая принимает всерьёз понятие психического развития и пытается это развитие смоделировать. Делёз называет этот метод, являющийся реконструкцией в терминах психоаналитической традиции, динамическим генезисом смысла, который обретается и производится в высшей фазе индивидуальной психической эволюции, являющейся выходом в доиндивидуальное, или, точнее, сознательным возвращением в него.

Возникает вопрос: если такое состояние производства смысла, которое, как мы уже начали говорить, связано с сублимацией и десексуализацией, является высшим, то каким образом оно является одновременно доиндивидуальным? Приставка «до-» указывает на то, что после следует что-то ещё, в данном случае – индивидуальное, и это индивидуальное, будучи последним в хронологическом порядке, должно быть и последней целью и желаемым результатом, а значит – и высшим в ценностном смысле.

Здесь-то и вступает в игру понятийная пара сознательное/бессознательное. Доиндивидуальное и безличностное появляются в развитии дважды: первый раз они хронологически первичны в отношении Я, индивида и мыслящего субъекта, но в таком качестве они бессознательны. Второй раз они возникают как сознательная реконструкция, предпринятая самим Я, которое вскрывает в собственном бессознательном своё безличностное и доиндивидуальное первоначало, «переживая в обратном порядке свой собственный генезис», высвечивая его светом своего сознания, поднимая к его поверхности. Там где было Оно становится Я, в полном соответствии с заветом Фрейда, но теперь это уже такое Я, которое выходит за собственные границы и узнает себя, в том числе, и в том, чем в обыденном смысле не является. То есть, мы можем говорить о первичном Я, Я в узком смысле слова, которое не помнит и знать ничего не хочет о своей безличной и доиндивидуальной первооснове, и Я вторичном, знающем свои корни, способном по собственной воле ослабить собственную хватку, сделав собственные границы более гибкими и проницаемыми. Это, в свою очередь, раньше или позже позволит вспомнить вытесненное.

Проблема вытеснения в психоаналитической теории развития занимает центральное место, а преодоление вытеснения – одна из основных формулировок цели психоаналитической терапии (О множественности этих формулировок см. [11, с. 17-28].)

Вытеснение – главное препятствие на пути развития. Оно оттягивает на себя слишком много

энергии, отводя её с путей здоровой циркуляции, обесточивая психический аппарат, и одновременно создавая её нездоровые скопления, питающие симптомы (параличи, компульсии, амнезии, странности речи и т.д.). Вытеснение препятствует обмену энергией между сознанием и бессознательным, поскольку вытесненное – это такая часть бессознательного, которая охраняется от просматривания сознанием особенно неистово. Узел вытеснения распутывается путём выработки смысла. На этом примере хорошо виден вклад Делёза в энергетическую концепцию Фрейда-Юнга. Делёз без обиняков относит смысл к энергетическим явлениям. Для него смысл – это высшая, самая сублимированная форма либидинальной энергии. Фрейду серьёзным образом недоставало такого понимания смысла, из-за чего его механицистско-энергетическая модель существовала как бы отдельно от его аналитического метода, по сути сводящегося к разговору и воспоминанию. С одной – практической – стороны, у Фрейда были разговоры, с другой – теоретической – машина по прокачке сексуальной энергии. Связать разговоры на кушетке с теорией психического аппарата означало понять, как работает психоанализ. Конечно, у Фрейда уже была теория десексуализации, связывавшая сублимацию и символизацию. Но именно Делёз в «Логике смысла» показал, что каждый раз, когда человек открывает рот, чтобы осмысленным образом воспользоваться языком, происходит нечто грандиозное, включается невероятно сложная машина, трансформирующая биологический импульс в мыслительный акт, сырую биологическую энергию – в рафинированную энергию смысла, превращающая телесные шумы в речь. У психически неблагополучного пациента эта трансформация проходит со сбоями, и роль аналитика – это роль дополнительной, более мощной энергосистемы, подключаемой к слабой и неотлаженной системе пациента, в результате чего на время они становятся единым аппаратом по возгонке либидо и выработке смысла. Язык – это одновременно и продукт этой возгонки, и её средство (вспомним выражение «продувания труб» Берты Паппангейм).

Эта модель отчасти напоминает дистиллятор. Делёз доработал модель Фрейда-Юнга показав, что символы и язык хоть и являются конечным осязаемым продуктом работы этого аппарата, но по сути – лишь конденсат, которому хронологически и технологически предшествует более тонкое, сублимированное состояние насыщенного пара, спирита, то есть – духа. Это более тонкое агрегатное состояние энергии либидо и есть смысл, идеальное, то есть Сверх-Бытие.

Ретроспективный характер Я. Таким образом, человек по крайней мере частью процессов своей психики может участвовать в сверх-Бытии, которое есть трансцендентально-эмпирическое поле смысла. Но для понимания этих процессов необходимо уйти от субстанциалистской модели человеческой личности и перейти на динамическую, процессуальную схему, определяя Я не как сущность, и даже не как место (что для наглядности был вынужден допустить в своих топологических описаниях Фрейд), а исключительно как функцию. В такой модели время становится важнее пространства, хоть мы и вынуждены продолжать мыслить его пространственно, поскольку иначе мы не способны мыслить ничего.

Подробно такое динамическое Я описано в «Капитализме и шизофрении 1: Анти-Эдип», где показано, как интенсивные состояния, будучи по природе безличными (производимыми машинами желаний), затем присваиваются Я, которое опознаёт их как свои собственные, в акте этого присваивания одновременно полагая себя. То есть, Я – это событие (или последовательность событий, если нам их вздумается дробить). Отличие Я от не-Я – лишь способе, какими мы присваиваем или выбраковываем те или иные события. Здесь мы можем усмотреть психоаналитическую интерпретацию кантовского трансцендентального единства апперцепции. На Канта же указывает понятие пустой (чистой) формы времени, которая превращается в трещину, прорезающую мыслящего субъекта. Это понятие также задействовано в «Различии и повторении» [2, с. 171,221], но более последовательно этот концепт изложен в статье «О четырёх поэтических формулах, которые могли бы резюмировать философию Канта» [7, с. 46-49].

Мы понимаем, за счёт чего это происходит: между безличным переживанием и осознанием Я данного переживания как своего собственного всегда существует временной промежуток, пусть и бесконечно малый. Отсюда – непреодолимый временной раскол в Я, который не только расщепляет Я, но и объединяет его (понятие позитивной дистанции). Мы помним ещё одну теорию раскола, дистанции, вписанной в Я, которая была создана старшим современником Делёза: «стадия зеркала» Лакана. Там дистанция была чисто пространственной и возникала благодаря опыту младенца, видящего впервые своё отражение в зеркале и интериорирующего этот образ себя на расстоянии. Делёз – великий синтезатор идей своих предшественников – концепцией трещины пустой формы времени в Я одновременно отсылает нас к Лакану, у которого такая трещина является чисто пространствен-

ной, к Канту, у которого эта трещина – временная, а также к объединяющему и примиряющему их Бергсону, который говорит, что в той степени, в какой мы всегда и все опространствливаем, особенно – время, эта трещина, будучи временной, всё равно предстает как пространственная, именно поэтому Делёз использует слово «трещина», геологический разлом.

Время неустранимо присутствует в сердце структуры субъекта и помогает совершаться в нём главной работе, производить субъект из безличного и доиндивидуального переживания, чистого события, узурпируемого Я. Поэтому для личности важнее всего память, личная история, которая есть последовательность таких узурпированных событий. Но отождествление субъективности с набором личных воспоминаний делает её весьма уязвимой: история постоянно переписывается, поскольку исторических фактов, как и фактов памяти, нет, есть одни интерпретации.

Самоконституирующийся субъект. Способность личности постоянно переписывать свою индивидуальную историю была вскрыта психоанализом, фактически основывающим на этой способности свой метод (хотя сам Фрейд так не считал, поскольку в целом верил, что вскрывает подлинные факты истории своих пациентов). Понимание того, что в психоанализе не столько восстанавливаются, сколько создаются новые события прошлого, чётко присутствует в текстах Лакана. Но уже у Мелани Кляйн можно встретить замечания о том, что в процессе анализа анализант изменил представления о своём прошлом и начал вспоминать, что его в детстве всё-таки любили (хотя анализ начинался в условиях сильной обиды на мать и с ощущением себя как нелюбимого ребёнка). Личность – это воспоминания, и человек постоянно конструирует и реконструирует нового себя в зависимости от своих текущих ощущений, настроений, состояний. Но это также значит, что этот процесс может быть взят под контроль самим человеком или кем-то другим (в случае психоанализа – аналитиком). Сегодня мы всё хорошо понимаем, как это работает, поскольку то, что может быть сделано с отдельной личностью, происходит с целыми народами, историю и, как следствие, важнейшие характеристики которых пишут и переписывают все, кому удалось до них дотянуться.

Здесь самое время вспомнить Мишеля Фуко, который также занимался этой проблемой, определяя её в терминах *генеалогии* как сознательной манипуляции приемами исторического анализа, *власти-знания* как средства внешнего контроля над параметрами личности и *техник себя* как аль-

тернативы власти-знанию, способа взять под собственный контроль процесс конституирования своей субъективности и заняться самосозиданием вместо того, чтобы бездумно делегировать эту важнейшую функцию безличным или конкретным политическим и экономическим силам, таящимся под вывесками специально с этой целью сакрализованных «знания» и «науки», за которыми всегда таится идеология.

Однако революционный пафос фукианской мысли существенно понижает свой градус, если принять всерьёз другое открытие постмодерна, а именно – мысль об отсутствии изначально данного, трансцендентального или абсолютного Я или Субъекта (собственно, именно эта мысль и получила в массовой культуре ярлык «смерти субъекта»). Субъект, личность, Я формируется обществом из психических и физических ресурсов посредством языка и социальных практик на пустом месте. Процедура эта тоталитарна и сопряжена с насилием по своей сути: образование – это акт творения субъекта, и как таковой он весьма болезнен. Идея революционного освобождения личности от формирующего воздействия социума или, в терминах Фуко, власти-знания аналогична идее освобождения эмбриона из чрева матери путём хирургического извлечения его до положенного срока. На самом деле, в самом обществе и в его системе образования наравне с совершенно необходимыми механизмами жёсткого форматного производства социально желательной личности базового типа заложены возможности её освобождения: это – высшее и послеузовское образование. Именно на этом этапе происходит релятивизация устойчивой элементарной мировоззренческой матрицы и доступ к мировоззренческим альтернативам. Человека не надо освобождать, он освобождается сам в процессе своего поступательного развития, если у него хватает на это воли и психического здоровья. Поздний Фуко это понял, отсюда его интерес к «герменевтике субъекта».

Делёз пошёл ещё дальше: если Фуко исследует первую фазу освобождения, когда личность берёт процесс формирования себя под собственный контроль и критически оценивает возможности и ограничения, предлагаемые и накладываемые обществом, то Делёза интересует следующий этап, когда Субъект направляет силу этой критики вовнутрь и начинает избавляться от ранее столь необходимых, а теперь лишних, причиняющих страдания и сковывающих внутренних репрессивных структур. Если Фуко берёт на вооружение рецепт ещё психически здорового Ницше, его героическую формулу самосозидания «Стань тем, кто ты есть»

(одна из работ Ницше называется «Ессе homo. Как становятся самим собой»), то Делёз предпринимает рискованную попытку реабилитации безумной мысли Ницше, пытаясь показать, что то, что разрушило Ницше, может быть пережито и пройдено с более благополучным исходом. Делёз развивает формулу Ницше «Все имена истории – это я!». «В сущности каждая историческая фигура – это я», – эта фраза из последнего письма уже безумного, как принято считать, Ницше Я. Буркхарду из Турина 6 января 1889 г. [8, с. 365]. Именно здесь Делёзу так помогает психоанализ с его пониманием безумия как неудавшегося развития, как крушения при попытке взять новую высоту. Делёз говорит нам: в действительности Ницше не выдержал испытания сингулярным, чистым событием, которое его разорвало, но мы продолжим попытки, и возможно нам повезёт больше.

Почему сингулярное представляет опасность для личности? Прежде всего, потому что оно – сверхинтенсивно. Оно переживается как особое энерго-эмоциональное состояние, ошеломляющее нас, не способное быть вписанным в наши привычные опытные схемы; оно приостанавливает обыденное сознание и вскрывает существование альтернатив поддерживающей его широко растиражированной матричной структуры реальности, в которой мы изначально укоренены.

Обратная стрела времени. Для того чтобы выносить подобные метаморфозы, требуется знаменитая ницшевская лёгкость, герой должен стать сверх-героем, правда, при этом реальность становится похожа на сон, поскольку принцип реальности релятивизируется. «Это и есть тайна души: только когда герой покинул её, приближается к ней, в сновидении, – сверхгерой» [6, с. 85]. Случайно или нет, но эта цитата Ницше психоаналитически нагружена, поскольку речь в ней идёт об Ариадне, покинутой Тесеем на острове, где её, спящую, находит Дионис. Фрейд сказал бы, что появление Диониса и брак с божеством – типичный пример сна или фантазма брошенной несчастной женщины. Но, с точки зрения Делёза, Ариадна сама должна была оттолкнуть Тесея, чтобы соединиться с Дионисом. Причем именно этот союз ретроспективно придаёт смысл и оправдывает и её предательство по отношению к отцу, и её любовь к Тесею: всё это имело смысл лишь как способ приблизиться к Дионису. Смысл организует вторую, обратную стрелу времени от будущего к прошлому, позволяя причине и следствию беспрестанно меняться местами. Это – не телеологическая перспектива, поскольку в случае последней цель должна быть известна заранее, а в данном случае появление Диониса вряд

ли можно было предсказать. Здесь речь идёт о совершенно неожиданном последнем элементе, который превращает хаотическую россыпь событий в стройную систему, или же полностью меняет логику этой системы в последний момент.

Другой способ задать обратную стрелу времени – вскрыть парадоксы смысла, заложенные в языке, в частности – в глаголе. Делёз, пытающийся вслед за Лейбницем сместить метафизический акцент с субъекта на функцию, не может пройти мимо разделения, предпринятого ещё стоиками, языка на существительные, прилагательные и местоимения, означающие положения вещей, с одной стороны, и глаголы, которые выражают постоянное изменение, с другой. Он делает тонкое наблюдение, что временной вектор, который задаёт в области смысла любой глагол, является двунаправленным: глагол, означающий изменение, показывает, что описываемое им изменение, устремлённое, как кажется обыденному сознанию, в будущее, на самом деле оставляет в прошлом постоянно увеличивающийся след, который также можно интерпретировать как движение времени в обратную сторону. В знаменитом примере из «Логике смысла» «Алиса растёт» Алиса постоянно становится больше, чем была, но если зафиксировать точку отсчёта роста Алисы в настоящем (на что указывает форма настоящего времени), то мы с таким же успехом можем сказать, что она всё время уменьшается в направлении прошлого, поскольку становится меньше, чем стала. Для такого понимания ситуации, безусловно, надо быть бергсоном и постоянно представлять время геометрически, даже когда для этого нет серьёзных прагматических причин.

Третьим способом обратная стрела времени задаётся Делёзом через понятие повторения, когда он пишет в «Различии и повторении», что не празднование взятия Бастилии повторяет самое первое, реальное взятие Бастилии, но, напротив, первое и «настоящее» взятие Бастилии повторяет все последующие празднования.

Реальное взятие Бастилии обязано случиться, раз его отпраздновали столько раз! Каждое последующее празднование делает всё плотнее и осязаемее тень, которую оно отбрасывает в прошлое в виде реального взятия Бастилии. Поэтому очень важно праздновать значимые события нашей индивидуальной и коллективной истории: если мы перестанем это делать, то в один прекрасный день проснёмся в такой версии мира, где это значимое событие так и не наступило. Мы можем объяснять это «чудо» шаманизмом или колдовством, но в этом случае мы лишь повторим идею Юнга: прин-

ципы шаманизма или колдовства – это всего лишь принципы, по которым функционирует наше бессознательное, идеалистические принципы, то есть принципы энергетизма.

В последнем примере повторение объясняется энергетически, как и повторение любви Ариадны к Дионису в её любви к Тесею и даже, если быть уже совсем психоаналитичными, в её любви к отцу, царю Миносу. Здесь, кстати, также хорошо видно расхождение Делёза и Фрейда: у Фрейда Ариадна может лишь повторить любовь к отцу в любви к Дионису, но никак не наоборот. Индивидуальная история всегда развивается от прошлого к будущему и именно это развитие должен реконструировать психоанализ. Однако феноменологически все происходит именно так, как об этом пишет Делёз. Только сочетавшись с Дионисом, Ариадна понимает, что её любовь к Тесею и даже её любовь к отцу была лишь «репетицией» любви к Дионису. Минос, Тесей и Дионис образуют серию, каждый из элементов которой может попеременно принимать на себя роль причины и следствия.

Три этапа развития либидо. И здесь мы вплотную подходим к тому моменту в психоаналитической теории, который вызывал и вызывает максимальное неприятие: к проблеме сексуального характера родительско-детской любви. С точки зрения Фрейда, все три элемента любовной серии Ариадны: Минос, Тесей и Дионис – сексуально заряжены, с той только разницей, что сексуальное влечение Ариадны к Миносу «бессознательно». Это самое «бессознательно» слегка отдаёт аристотелизмом с его «потенциальным». Испытывая к матери (отцу) сексуальное влечение «в потенции», мы актуализируем его в нашем отношении к жене (мужу).

Причиной того, что Фрейд выдвигает идею инцестуозно окрашенных отношений между родителем и ребёнком является как раз проблема, которой посвящена данная статья: Фрейд не принимает всерьёз развития, прежде всего – развития либидо, в процессе которого последнее претерпевает качественные изменения. Именно в этом заключается упрёк Юнга, с которого мы начали эту статью. Фрейд не может всерьёз допустить ни до-сексуального состояния либидо у ребёнка, ни пост-сексуального, десексуализированного, сублимированного либидо у духовного подвижника. Как результат – скандальное утверждение о сексуальном характере родительско-детских отношений, с одной стороны, и оскорбительное смешение религиозного опыта и умопомешательства – с другой.

Объединяя теории Фрейда, Юнга и Делёза, мы должны выделить три фазы и три качественных различных состояния либидо: первая – доэди-

пова – когда либидо ещё не отдифференцировало свой сексуальный компонент (детское либидо содержит сексуальное влечение в том же смысле, в каком капля лейбницевой воды содержит в себе пруд с рыбами); вторая – собственно фаза зрелой сексуальности; и третья – фаза десексуализации, фаза «нейтрального» либидо с сопутствующими ей процессами «вторичного нарциссизма» (в интерпретации Х. Кохута), символизации и интенсификации «внутренней», духовной жизни (в соответствии с учением Юнга). Только таким может быть брак с божеством.

Релятивизация Я. Шизофрения как неудачный выход в безличностное и доиндивидуальное. Смысл существует в двунаправленном времени, меняя тем самым характеристику классического субъекта, который зависит от благополучного перехода от прошлого к будущему в чётко очерченных рамках индивидуальной истории. Сверх-индивидуальность Делёза размывает и нарушает эти рамки. Ариадна, по Делёзу, не только может повторять свою любовь к Дионису в своей любви к отцу: она также может повторить её в любви Свана к Одетте. Ницше на грани распада собственной субъективности утверждает, что он Прадо, но также и отец Прадо. Покинутая женщина может ощутить себя одновременно Ариадной, Медеей и Офелией, но для этого ей надо выйти на сверх- или внеличностный, то есть сверхчеловеческий уровень. По-настоящему на это способны не все и не всегда, а лишь в особых энергетических состояниях. Умение входить в эти состояния и благополучно из них выходить как раз и является критерием сильной психики с точки зрения психоанализа, цель которого – научить человека выдерживать как можно большее психическое напряжение. Искусство учит нас этим переходам, являясь своего рода прививкой от подлинного безумия. Поэтому Делёз охотно соглашается с Прустом, ценящим поэта выше философа. В другом месте он цитирует Клода Роя: «Психопатология, которую осваивает поэт – это не некое злое маленькое происшествие личной судьбы, не индивидуальный несчастный случай... Если поэт рыдает, оглохший гений, то потому, что это бомбы Герники и Ханоя оглушили его» [1, с. 185]. Поэт и сумасшедший конституируют свой субъект ненормальным способом путём странного переписывания личной истории, «вспоминая» то, что было не с ними. Но, как мы видели ранее, то же самое психоаналитик заставляет сделать своего пациента, правда, в более скромных масштабах. Величие делёзовской концепции субъективности заключается в признании того факта, что таким присваиванием «чужих», не принадле-

жащих ему событий занято любое, в том числе и совершенно нормальное, Я. Правда, как правило, оно узурпирует лишь события, связанные с его телом. Именно благодаря этой узурпации Я устанавливается, сохраняется и укрепляется, становясь в конце концов достаточно сильным, чтобы получить доступ к идеальному, к смыслу, который сделает возможными символизацию и использование языка. Но, получив доступ к символическому, Я обретает и странную автономию от тела: оно начинает опознавать как свои собственные события, случившиеся с другими телами. Теперь понятно, почему вслед за Прустом Делёз утверждает, что подобное соприкосновение с идеальным способно сделать нас безразличными к смерти [9, с. 39].

Сопоставим эту мысль с концепцией Фрейда и его теорией вторичного нарциссизма: ведь, как мы уже не раз повторили, символизация у Фрейда осуществляется благодаря десексуализации либидо, а либидо Фрейда не может быть нейтральным, если Эрос исчезает, его место занимает Танатос, или влечение к смерти. Так и получается, что базирующиеся на символе (или знаке) мышление и язык у Фрейда – это выражение влечения к смерти.

Делёз вводит понятие *нейтрального* либидо по аналогии с нейтральным смыслом, который будет из него произведён. Буквально он пишет: «...либидо изливается назад на «moi» лишь если оно десексуализировалось, образовало *нейтральную* (курсив мой – А.И.) способную смещаться энергию» («la libido ne reflue pas sur le moi sans se déssexualiser, sans former une énergie *neutre* déplacable» [10, с. 147].) Делёз не оспаривает, но, скорее, дополняет идею Фрейда о мышлении как влечении к смерти, показывая, что это влечение к смерти тела, мечта об автономии от тела, желание отождествиться со всеми именами в истории. Это желание является тем былинным камнем, от которого расходятся три дороги: одна ведёт в безумие, другая – в области искусства, третья – в мир магии и духа.

Поэтому наравне с искусством Делёза так интересуют психопатология и в первую очередь – эталонное психическое заболевание нашей эпохи: шизофрения. Шизофреник становится, пусть и невольным, испытателем экстремальных энергетических состояний, а также учреждает прошлое, которое размывает его идентичность, поскольку он

может считать «своими» события, происходившие с кем-то иным. «Все имена истории – это Я!». Делёз восхищен шизофреником, поскольку тот постоянно, всерьёз и на пределе живёт в том мире, куда нормальный человек лишь изредка пугливо заглядывает посредством искусства. Слабость Я шизофреника не позволяет ему блокировать бессознательное, которое свободно проникает в сознание и смешивается с ним; конечно, это не совсем то же самое, к чему стремится средствами своей аналитической психологии Юнг, поскольку юнгианское сознание интенсифицирует коммуникацию с бессознательным вследствие своей силы и пластичности, а бессознательное шизофреника подобно прорвавшейся плотине наводняет сознание, причём у больного нет никаких средств контролировать этот процесс, отделить одно от другого. Далее, само это слабое Я включается по случаю, постоянно испытывает утрату идентичности, что отчасти похоже на осознанное операциональное использование своего Я делёзианским сверх-человеком, релятивизировавшим свою индивидуальность, включающим и выключающим её по мере необходимости. Вся разница здесь, опять-таки, в наличии или отсутствии контроля над ситуацией. И, наконец, пространство и время меняют свои свойства. Короче, шизофреник живет в делёзовском сверх-Бытии, только попал он туда не в результате планомерного развития, а был словно бы ввергнут насильно, отчего весь этот удивительный мир вызывает у него лишь тягостные, полные страха и тоски переживания.

И тем не менее, состояние шизофрении является своего рода доказательством реальности того идеального, нейтрального, безличного и доиндивидуального мира, который Делёз выстраивает в своих работах. Поэтому, рассуждая о нейтральном смысле, он столько страниц «Логике смысла» посвящает шизофрении. Десексуализация либидо действительно ведёт к смерти, но это – смерть классического «мыслящего субъекта», которая одновременно есть рождение новой формы сверхсубъективности. Шизофреник – некто вроде недоношенного ребёнка, преждевременно родившегося в этот новый мир различия, мир свободы, куда добровольно и в срок попадают лишь путём кропотливой и отважной работы.

Список литературы:

1. Делёз Ж. Логика смысла / Пер. Я. Свирского. М.: Академия, 1995. 298 с.
2. Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. Н. Маньковской и Э. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
3. Лакан Ж. Семинары. Книга 20. Еще (1972–1973). М.: Гнозис / Логос, 2011. 176 с.
4. Юнг К.Г. Об энергетике души / Пер. с нем. В. Бакусева. М.: Академический проект, 2013. 280 с.
5. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука, 1989. 456 с.

6. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 829 с.
7. Делёз Ж. Критика и клиника. СПб.: Machina, 2002. 240 с.
8. Письма Фридриха Ницше / Сост. и пер. И. Эбанойдзе. М.: Культурная революция, 2007. 400 с.
9. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999. 190 с.
10. Deleuze G. Différence et répétition. Paris: PUF, 2003. 409 p.
11. Лакан Ж. Семинары. Книга 1. М.: Гнозис / Логос, 2009. 432 с.

References (transliteration):

1. Delez Zh. Logika smysla / Per. Ya. Svirskogo. M.: Akademiya, 1995. 298 s.
2. Delez Zh. Razlichie i povtorenie / Per. N. Man'kovskoi i E. Yurovskoi. SPb.: Petropolis, 1998. 384 s.
3. Lakan Zh. Seminary. Kniga 20. Eshche (1972 – 1973). M.: Gnozis / Logos, 2011. 176 s.
4. Yung K.G. Ob energetike dushi / Per. s nem. V. Bakuseva. M.: Akademicheskii proekt, 2013. 280 s.
5. Freid Z. Vvedenie v psikhoanaliz: Lektsii. M.: Nauka, 1989. 456 s.
6. Nitsche F. Sochineniya: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1990. 829 s.
7. Delez Zh. Kritika i klinika. SPb.: Machina, 2002. 240 s.
8. Pis'ma Fridrikha Nitsshe / Sost. i per. I. Ebanoidze. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2007. 400 s.
9. Delez Zh. Marsel' Prust i znaki. SPb.: Aleteiya, 1999. 190 s.
10. Deleuze G. Différence et répétition. Paris: PUF, 2003. 409 p.
11. Lakan Zh. Seminary. Kniga 1. M.: Gnozis / Logos, 2009. 432 s.