

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Татьяна ОСИПОВА

Магистр философии, психоаналитический психотерапевт.
398002, Российская Федерация, Липецк, ул. Желябова, д. 2;
e-mail: vosprivat@gmail.com

ПСИХОАНАЛИЗ И ХРИСТИАНСТВО. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА

Предметом данного исследования является психоаналитическая теория религии и эволюция её интерпретации христианства. Динамика теоретического развития представлена тремя основными эпохами. Во-первых, стоит рассмотреть предпосылки, из которых зарождался психоанализ и психоаналитическая теория религии. В западной христианской культуре интеллектуальная мысль XIX–XX вв. подпитывается эпохой Просвещения, философией «смерти Бога» и научным прогрессом. Но психоанализ изначально находится в двояком положении: он разоблачает примитивные представления о религии, и в то же время существует множество свидетельств того, что символизм и откровения интуиции, заложенные в иудео-христианской религии, включены в его структуру. Однако на данном этапе он рационалистически отрицает религиозную реальность. Следующая веха – господство экзистенциализма и развитие постмодернистской мысли. Значительно углубляется понимание духовных аспектов человеческого субъекта. Психоаналитическое мышление о религии воспринимает экзистенциальные интуиции и оказывается союзником христианства. Наконец, на третьем этапе, когда к началу XXI в. возникает характерный запрос Нового времени на трансформацию прежних

знаний о религии и религиозности, со стороны психианализа происходит ряд важных открытий по этому предмету. Диалог религий и психианализа становится чрезвычайно актуальным, и, как показывает статья, современный психианализ представляет целый спектр взглядов на христианство. Исследование опирается на теории религии, в дополнение к теории З. Фрейда, таких авторов, как Ж. Батай, Ж. Лакан, Ю. Кристева, а также на современных психианалитических разработках в области изучения реальности религиозного субъекта, представленных на интеллектуальной сцене за последние десятилетия. В заключение даются выводы относительно общего дискурса психианализа и христианства.

Ключевые слова: христианство, психианалитическая теория религии, субъект, атеизм, антипозитивизм, мистическое бессознательное, Другой, Мать, современный психианализ, психианализ религии

Введение. Формирование и контекст психианалитической теории религии З. Фрейда

В современном Фрейду интеллектуальном мире на науку возлагались большие надежды, само прогрессивное мышление носило характер веры в разум. Отказ от религиозного и метафизического, казалось, только возрастает. Однако, хотя научные предпочтения психианализа уходят корнями в эпоху Просвещения, основанную, говоря словами В. Старовойтова, на «освобождении общественного и индивидуального сознания от влияния религии» [32], его метапсихология рождается из философской метафизики, предшествующей научному прогрессу. Фрейд создавал психианализ как новый способ мышления, основанный на естественнонаучной картине мира, но применяемый по отношению к областям, находящимся вне физической реальности, таким как субъективность, бессознательное, речь и др. Это хорошо иллюстрируется работой 1891 г. «К пониманию афазий. Критическое исследование», где проблема афазии рассматривается на уровне лингвистики, а не в связи с физиологическими причинами. То же можно говорить о «Толковании сновидений» (1900), где вводится понятие «психической реальности», и тем более о поздних обращениях к Эросу как функции либидинозных качеств, связанных с любовью и привязанностью. В психианалитическом генезисе культуры и нравственности З. Фрейд, опираясь на открытия Ч. Дарвина, хотя и неявно, апеллирует к этической философии И. Канта, о чём позже скажет Жак Лакан, выделяя особенную роль, «которую играет в нашем опыте и фрейдовском учении в целом этическое измерение...» [17, с. 8]. Такие философы, как Шопенгауэр и Ницше, развили идеи Канта и заложили концептуальные основы психианализа. В своих работах Фрейд часто ссылается на них. Позже советско-российский философ А. Руткевич, исследуя характерные понятия о духовной жизни мыслителей, которые

вслед за Шопенгауэром и Ницше «противопоставляли темную и алогичную волю всем проявлениям интеллекта», разума, который является «игрушкой в руках безмерно превосходящих его сил жизни» [28, с. 9], отмечает: психоанализ противостоит научному материализму и представляет собой, в некотором роде, способ «очищения и углубления веры».

Вспомним, впервые противопоставил жизнь в смысле её проживания и описания рациональному научному познанию, стремящемуся лишь наблюдать, ещё С. Кьеркегор. Центральная проблема, по Кьеркегору, – обретение человеком свободы, которая неразрывно связана с феноменом смерти и отчаяния и понятием ужаса как столкновением с пустотой Я. Кьеркегор предлагал путь поэтапного – эстетического, этического и религиозного – экзистенциального развития субъекта. Религия на этом пути полагается как *подвиг преодоления* страха и отчаяния. Тема страха и тревоги в психоанализе чрезвычайно важна. Фрейд писал: «Без сомнения, проблема тревоги является узловой точкой многих важнейших вопросов; разрешение загадки тревоги прольёт поток света на всю психическую жизнь человека» [34, с. 227]. В психоанализе с аффектами страха, так или иначе, связан феномен смерти. Фрейд заимствует у Шопенгауэра мысль о человеческом существе, чей внутренний мир, который конституируется волей и интеллектом, находится в постоянной соотнесённости жизни как таковой и фактом смертности. «Если бы жизнь сама по себе была ценное благо и если бы её решительно следовало предпочитать небытию, то не было бы нужды охранять её выходные двери такими ужасными привратниками, как смерть и её ужасы. Кто захотел бы оставаться в жизни, какова она есть, если бы смерть была не так страшна? И кто мог бы перенести самую мысль о смерти, если бы жизнь была радостью?» [43, с. 486]. Сравним с высказыванием Фрейда: «Жизнь, как она нам дана, слишком тяжела для нас, она нам приносит слишком много боли, разочарований, неразрешимых проблем. Для того чтобы вынести такую жизнь, мы не можем обойтись без болеутоляющих средств» [35, с. 207]. Шопенгауэр предвосхищает психоанализ также в описании бессознательных элементов желания и в подчёркивании роли сексуальности в человеческой жизни – как воплощении воли к жизни. Однако в начале карьеры Фрейд следовал своим учителям школы Гельмгольца (Э. Брюкке, Й. Брейер, Т. Мейнерт и др.) и, вдохновлённый эволюционными идеями Ч. Дарвина и новым способом мышления о человеке, был полностью предан науке. Поэтому особенно актуальна для него стала философия Л. Фейербаха, где религия представлена в качестве антропоморфизма. «Человек приписывает Богу то, что отрицает в себе» [33, с. 45]. Развивая данную мысль, Фрейд описал религию как невроз человечества и форму незрелости; он считал, что за религиозным этапом развития цивилизации следует более зрелый, научный взгляд на мир. Для чего провёл исторический анализ и пытался обосновать его практически в клинике, считая, что идея Бога естественным образом в конце концов исчерпает себя. «Необходимо помнить, что все наши

временные психологические данности когда-нибудь нужно будет соотнести с их органическими носителями» [39, с. 48]. Это похоже на то, что подразумевал Ницше под «смертью Бога».

Но было бы опрометчивым недооценивать гетерономию психоанализа с религиозными представлениями о человеке, и есть веские основания полагать, что в архитектуре психоанализа заложены концепции хасидизма и каббалы. Фрейд с детства привлекали религиозные мотивы; и после долгого периода рационализации мистического, в 1938 г. он оставит последнюю в своей жизни, весьма любопытную запись: “Mystik: die dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches ausserhalb des Ichs, des Es” (Мистика есть тёмное самовосприятие царства по ту сторону Я, [восприятие] Оно)¹ [60]. Первым, кто попытался найти прямые связи психоанализа с еврейским мистицизмом, был американский психолог Давид Бакан. Его основная в этой теме работа «Зигмунд Фрейд и еврейская мистическая традиция» (Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition, 1958) научным сообществом не была воспринята всерьёз, однако нельзя не отметить сообщение автора о том, как Фрейд, познакомившись с Лурианской каббалой, нашёл её идеи едва ли не идентичными его собственному мышлению. Д. Бакан отмечал также еврейские тенденции в методе свободных ассоциаций и понимании временного пространства бессознательного [47]. Впоследствии многие исследователи будут подчёркивать еврейский характер самосознания Фрейда как важный маркер психоанализа. Собственно, сам Фрейд определяет психоанализ как «подлинно еврейский», а еврейство как «состоящее из независимости духа, готовности сражаться с несправедливым обществом и видения всей природы и человечества» [38]. В «Обращении к членам Бнай Брит²» 1926 г. он неоднократно подчёркивает неодолимую притягательность «множества смутных эмоциональных воздействий, тем более могущественных, чем меньше их удавалось выразить словами... осознание внутренней идентичности (еврейства. – Т.О.) и тайна сходного психического склада» [38]. Современный аналитик Стивен Фрош (Stephen Frosh) обращает внимание то, исконно еврейское понимание Фрейдом свободного субъекта, которое объединяет собой такие близкие к идеалам психоанализа качества, как, по Х. Арндт, «человечность, юмор, бескорыстный интеллект» [46]. В связи с этим Фрош указывает на этическое содержание психоанализа, идентичное иудейской этике: оно связано с сексуальными отношениями и противостоит нарциссизму.

Хотя семью Фрейда нельзя назвать ортодоксальной, но, как указывают биографы, в ней чттили иудейские идеалы и традиции, отсчитывали даты по еврейскому календарю, праздновали Песах. Воспитание детей проходило

¹ Перевод мой. – Т.О.

² Еврейская религиозно-общественная организация, в деятельность которой Фрейд был активно вовлечён первые десять лет психоаналитических изысканий, где, как он сам писал, оставаясь в некоторой изоляции и недостаточно признанным, искал среду, в которой мог бы питать и возвращать своё «научное безрассудство».

вне христианства, хотя Фрейд был осведомлён о его основных идеях посредством влияния няни, женщины христианской веры, с которой он посещал церковные службы. Но нужно понимать, в начале карьеры он жил в католической Вене, в крайне антисемитской обстановке. Европейский христианский мир, который не желал признавать семита европейцем и ассоциировал его с чернотой и примитивностью, стал молодому Фрейду врагом, в борьбе с которым был использован научный материализм, основанный на дарвиновской биологии. Позже он скажет: «Мой язык – немецкий. Моя культура, мои достижения являются немецкими. Я считал себя интеллектуально немцем, пока не заметил рост антисемитских предрассудков в Германии и немецкой Австрии. С того времени я больше не считаю себя немцем. Я предпочитаю называть себя евреем» [36]. Другими словами, несмотря на ассимиляцию, европейское образование, вхождение в европейскую историчность, даже при интерпретации эллинской мифологии и европейского христианства, как выразился Фрош, евреи «оставались евреями в своих верованиях и тайных практиках» [55, р. 181], и Фрейд не избежал влечения к мистическим откровениям.

Что касается его теории религии, тоска по отцу здесь является центральным мотивом, как и в целом в раннем психоанализе. В 1912 г. выходит «Тотем и табу», где элемент наследия Дарвина – гипотеза о том, что человек развился из одного из видов приматов, которые жили в социальной ситуации, где есть один доминирующий самец, который управляет группой и владеет всеми женщинами. Фрейд пришёл к выводу, что однажды младшие мужчины, или сыновья, возревновав, объединились и совершили убийство Отца, который представлял собой непреодолимое препятствие для удовлетворения жажды власти и сексуальных желаний, после чего привязанность, которая ранее подавлялась ненавистью, проявила себя в форме раскаяния, и так появилось коллективное чувство вины – в сущности, результат коллективного вытеснения агрессивных побуждений. Религия полагается как социальная организация, где конфликт формируется и разрешается точно так же, как эдипов комплекс в развитии индивида, где образование инстанции Сверх-Я – в сущности, результат вытеснения агрессивных побуждений. Позже Леви-Стросс назовёт это «изготовлением актуальной версии мифа» [19]. Эволюционная теория также говорит о том, что главное различие между *homo sapiens* и другими животными заключается в продолжительности зависимости человеческого детёныша от старших в течение многих лет. По Фрейду, подрастающий индивид, обнаруживая себя беспомощным, придаёт желаемым заступническим силам черты, присущие фигуре отца, и фантазирует о «высшем». Как писал Фейербах, чувства и желания превращаются таким образом в «органы религии» [33]. Существуют, предположительно, причины, по которым Фрейд поставил отца в центр своей метапсихологии, это связано со спецификой его самоанализа, начатого после смерти Якоба Фрейда в 1897 г. Это привело к открытию эдипова комплекса, который приобрёл черты универсальности,

вплоть до анализа человеческой религиозности. Отношения с матерью остались за скобками. Амалия Фрейд умерла в 95 лет, надолго пережив супруга. Фрейд писал, что, пока мать жива, он чувствует себя не окончательно свободным. Фундаментальное значение женщины станет центральным в исследованиях психоаналитиков после; и эволюция психоанализа свяжет религиозное и материнское. Пока можно констатировать, что своеобразный тупик вынудил Фрейда углубиться в вопросы культуры и религии, оставаясь в жёстких рамках эдиповой структуры.

К масштабным исследованиям вопросов культуры и религии Фрейд переходит во второй половине жизни. В 1927 г. выходит «Будущее одной иллюзии», затем в 1930-м – «Недовольство культурой», и, наконец, в 1936-м он пишет «Моисей и монотеизм». В первых двух работах религия рассматривается в качестве продукта одного из массообразований, где религиозные убеждения состоящего в нём частного индивида конструируются таким же образом, как детская вера во всевластие мысли. Как невротики создают сложные ритуалы, чтобы попытаться предотвратить воплощения своих страхов, так первобытные сообщества создают тотемические ограничения из страха перед реальностью, с которой незрелое общество ещё не способно примириться или совладать с ними. В этой логике религия – симптом. Стоит подчеркнуть, в психоанализе симптом не является болезнью в узко-медицинском смысле. *Симптом есть выражение.* Он появляется как следствие вытеснения сексуальных побуждений, когда неудовлетворённость основных, жизненно важных влечений приводит человека к неврозу. Фрейд заключает, что положительный аспект любой религии в том, что она помогает избегать *гнёта реальности*, как и культура в целом способствует защите от неё. Но только наука «своими многочисленными и плодотворными успехами дала нам доказательства того, что она не иллюзия» [35, с. 188]. Высшее наслаждение для человека – это наслаждение психологическое и интеллектуальное. В какой-то мере его может предоставить искусство, поскольку религия (забота которой – запрет, а не удовлетворение) несостоятельна в преодолении мира. «У кого есть наука и искусство, / у того есть и религия; / У кого нет ни того, ни другого, / тот да обретёт религию!» [35, с. 206].

Примечательно, что Фрейд оставался открыт для дискуссии относительно христианства. По его просьбе в 1927 г. в «Международном психоаналитическом журнале» был опубликован анонимный ответ на «Будущее иллюзии» с остроумным названием «Иллюзия одного будущего. Дружеское несогласие с проф. Зигмундом Фрейдом» (*Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Sigm. Freud*). Её автор, Оскар Пфистер, предвосхитил здесь некоторые вещи, это касается этики психоанализа, обращение к которой стало особенно актуальным после этических аллюзий Ж. Лакана. В «Иллюзии будущего» Пфистер мягко критикует «фейербаховский» подход Фрейда к религии, косвенно упрекая его в невнимании к философии и этике психотерапии. В чём он отдаёт

безусловное почтение психоанализу – это в стремлении к истине (как преодолению иллюзии) и свободе любви. С помощью этих инструментов Пфистер считал возможным новый подход к желанию, которое понимается как качество идеал-реализма независимо мыслящего субъекта. «Религия должна стать не охраняющей полицейской силой, а лидером и маяком на пути к истинной цивилизации от нашего притворства...» [62, р. 565]. Пфистер был одним из первых собеседников Фрейда, кто увидел в психоанализе более, чем научную теорию. Современные исследования подтверждают это. Так, канадский религиовед Джеймс ДиСенсо (James J. DiCenso) в работе «Другой Фрейд» [53] указывает на то, что Фрейд на самом деле отстаивает сверхдетерминированный взгляд на состояние человека, рассматривая параллельные процессы субъективности. Например, в «Тотем и табу» читаем: «Проекция не создана для защиты, она осуществляется также там, где нет конфликтов. Проекция вовне внутренних восприятий является примитивным механизмом, которому, например, подчинены восприятия нашими органами чувств, который, стало быть, при нормальных условиях принимает самое большое участие в формообразовании нашего внешнего мира» [35, с. 354]. То есть проекция буквально проектирует человеческий мир. А. Руткевич также обращал на это внимание. «Наличие проекции, – писал он, – не свидетельствует о том, что объекта не существует. <...> ...Наличие “проекций” не опровергает, а подтверждает истины теологии» [28, с. 21]. ДиСенсо подчёркивает, что особенностью человеческого появления на свет и начала жизни, помимо крайней беспомощности, является внутренняя открытость. Её следствием становится крайняя значимость межличностных отношений, поле творчества и уязвимости. «Закрывая или, в терминах Лакана, *накладывая швы* на врождённый недостаток человеческого состояния, воображаемое образование создаёт раскол или отчуждение внутри субъекта» [53, р. 45], и желание преодолеть раскол движет нарциссизмом формирующегося Я, тонущего в воображаемом. В процессе попыток овладения реальностью нарциссизм сдерживается лишь образованием и усвоением культурных ограничений. Этот процесс ДиСенсо назовёт «аккультурацией субъективности», в нём задействованы значимые другие, а значит, эмоциональные связи; он протекает в «полу-автономной духовно-интеллектуальной психо-культурной сфере» [53, р. 101] и не имеет непосредственных доказательств или соблазнительных (материальных) выгод. Это означает, что субъект «ощущает себя и мир и способен действовать, основываясь на *принципах*, а не на реакциях на сенсорные стимулы» [53, р. 102]. Что тесно связано с изменениями в самой структуре личности. Это качественное изменение, христианством оно обозначается как метанойа (греч. *μετάνοια* – ‘перемена ума’).

В «Моисей и монотеизм» – последней в этом ряду и в своей жизни работе – Фрейд выделяет ступень, на которую выходит еврейский народ после исхода из Египта, которая характеризуется им как «триумф духовности над чувственностью, строго говоря, отказ от влечений вместе с его

психологически неизбежными последствиями» [35, с. 559]. Актом нового Закона выступает запрет Моисея на изображение Бога, который способствовал развитию воображения и этически ориентированного мышления. Подчеркнём, речь прежде всего о религиозной системе иудаизма, по Фрейду – религии жёсткого Сверх-Я; это карающий Бог, навязывающий Закон, и это двойная рана и отягощение виной вдвойне, поскольку с убийством Моисея евреи повторяют травмирующий акт убийства Отца. Таким образом, ядро рассуждения автора, как всегда, в эдиповом комплексе. И нельзя не иметь в виду тот факт, что, рассматривая историю развития религиозности субъекта, автор ставит комплекс на службу такой оценки христианства, которая, строго говоря, не полна. Его психологическая композиция представляется Фрейдом, с одной стороны, как явление психологического прогрессирувания (в том смысле, что позволяет переработать чувство вины, поскольку основано на признании вины, греха, преступления, и покаянии), с другой – как мощный культурно-исторический регресс. Свидетельством регресса является центрация в жертве Христа, искупающей грех человечества по воле Отца, возлюбившего человека, потому что это возвращает к первоначальной иллюзии о заботящемся родителе. Как заметил ДиСенсо, Фрейд фактически не учитывает ни догмат о Троице, ни акцент на феномене любви, влечении к другому – в противоположность утверждению о возврате к инфантильным и нарциссическим иллюзиям детства. Есть основания полагать, что познания им христианства были недостаточны. Но в обозначенном «переходе» человека иудейской формации к «духовному» вектору, речь идёт именно о способности и потребности переживать, воображать и сознавать вне нарциссических ориентаций [53].

Остаётся ещё раз подчеркнуть основные особенности ранней психоаналитической интерпретации религии: во-первых, она основана на естественнонаучной картине мира, но структурируется этическими основаниями, исходящими из философской и религиозной мысли, и нужно помнить, что диалог психоанализа и христианства в начале XX в. можно считать лишь зарождающимся; во-вторых, критическая позиция Фрейда относится к историческому плану иудео-христианской традиции, имеющей выражение в современной ему Австрии, чему есть основания, с одной стороны, в субъективном опыте самого Фрейда, с другой – в кризисе европейского христианства. Тем не менее эта критика является мощным импульсом для развития психоаналитического размышления о христианстве в новых, соответственно эпохам, ракурсах, о чём будет сказано далее.

Эволюция психоаналитического размышления о религии в XX веке

В размышлениях о религии в начале XX в. с психоанализом начинает polemизировать экзистенциализм. Предмет полемики – человеческий субъект.

Человек есть экзистенция, и это не состояние, скажет М. Хайдеггер, а становление, воплощение бытия. Характеристика *присутствия* – одна из основных в его онтологии. Как и другая важная категория – *подлинность*. Критерий *подлинности присутствия* – то, что Хайдеггер называет «зов бытия». Экзистенция, способная к *вслушиванию* в него, *захваченная* им, есть Dasein. В противоположность ей существует состояние Das Man, в котором через человека лишь что-то действует, но не он сам. Это бегство в повседневность, в правила, растворение в социальном, навязанном, вынужденном. Это как раз состояние, где человек не свободен и закрыт по отношению к бытию, в то время как Dasein открыт ей и к нему стремится. Это в корне противоречит пониманию человека ранним психоанализом как полностью детерминированного существа. Хайдеггер считал ошибкой связывание физического и психического и понимание анализа (бессознательных механизмов) в качестве разложения на элементы и объяснение причин. Он предлагает свою аналитику как возвращение целостности, возможной в исследовании Dasein, которое позволяет найти новые способы говорения, новые формы языка, где размышление о Боге выносятся за скобки, внутри которых осуществляется поиск истины бытия. «Лишь из истины Бытия впервые удаётся осмыслить суть Священного» [41].

В трактовке экзистенциалистов XX в., следующих за Хайдеггером, экзистенция – это человеческое существование, рассматриваемое изнутри себя самого здесь и теперь. Они протестуют против биологического понимания жизни и, по выражению Сартра, «...той распространённой светской морали, которая желает избавиться от бога с минимальными издержками» [29]. Потрясения XX в. способствовали развитию эпохи экзистенциальной мысли. Человек увидел себя не только изначально неполноценным существом, но ещё и выброшенным и брошенным в мире суровой атеистической реальности. Экзистенциальная философия вдохновляет раздвоенное и разочарованное человечество, жаждущее утешения, и её заигрывания с религией способствуют формированию нового понятия духовности не как части религиозного мышления, а как противопоставления социальному и сугубо материальному. Влияние экзистенциализма на психоанализ двояко, поскольку, с одной стороны, активно вовлекает в его дискурс этические и религиозные вопросы, с другой – влечёт за собой создание теории бессознательного в теориях социально-психологических, что можно наблюдать, например, у Э. Фромма, а также в эго-психологии, которая начала набирать обороты в США после Второй мировой войны. В это время психоанализ сближается с экзистенциализмом через психотерапию, в отношении к субъекту, во взгляде, антагонистичном психиатрическому (естественнонаучному). Стоит заметить, в отличие от современных релятивистских школ и эго-психологии, фрейдовский, лакановский и кляйнманский психоанализ по-прежнему располагаются по ту сторону естественнонаучного взгляда, как и религия, хотя, разумеется, отождествлять психоанализ с религией нельзя, как нельзя отождествлять психоана-

литический сеанс с исповедью. Предмет христианства – откровение Бого-человека. Предмет психианализа – «нехватка в центре, нехватка, где субъект на опыте постигает себя как желание» [16, с. 282]. И, как выразится позже философ Ж.-Л. Нанси, хотя «психианализ принципиально несёт себя под знаком терапии», он «не может быть понят просто как терапия внутри мира; не может он избежать и того, чтобы быть терапией самого мира, всего мира» [24, с. 70–71]. Речь о влиянии экзистенциализма на изменение подхода к пониманию всей человеческой реальности, включая реальность религиозную. Так, в 1969 г. Поль Рикёр излагает гипотезу *пострелигиозной веры*. То, что умер Бог, говорит он, означает, что умер бог, созданный культурой, – моральный бог. Но «убийца морального бога» давно разоблачён, это культура, связанная с образом отца, – скорбный атеизм. Дальнейшее движение – от религии мёртвого бога к истинной вере. «Библейская вера представляет Бога, Бога пророков и Бога христианской Троицы, в качестве отца; атеизм учит нас тому, как отступить от образа отца. Образ отца, изжитый в качестве идола, может быть восстановлен в качестве символа. Этот символ послужит основанием учения о любви; в теологии любви он станет эквивалентом последовательного восхождения, ведущего нас от простого смирения к поэтической жизни. Таково, как я понимаю, религиозное значение атеизма. Чтобы символ бытия обрёл речь, необходимо освободиться от идола» [27, с. 623].

Экзистенциальные интуиции заложили основы для всей постмодернистской мысли. Непосредственно через восприятие метафизики М. Хайдеггера развивали свои идеи крупнейшие мыслители XX в., такие как Ж. Лакан и Ж. Батай, которого Хайдеггер называл «самым светлым умом Франции» [31, с. 59]. Батай, в свою очередь, оказал значительное влияние на психианализ Лакана, а также на мысль Юлии Кристевой. Чтобы приблизиться к последним двум, желательно ознакомиться с его основными идеями. В своём творчестве Батай разрабатывает концепты природы, бытия, эротизма («Проклятая часть» (1949), «История эротизма» (1951) и др.), религии, насилия и священного («Внутренний опыт» (1943), «Теория религии» (1948)). Жизнь представляется в его философии как энергия, сок, пронизывающий всё бытие. Она произвольна, сама по себе, пожирает саму себя и сама себя производит. Мы видим её со всей очевидностью в животном, которое живёт в бытии *как вода в воде*. В бытии, которое есть единство неудержимости жизни и смерти, где нет жестокости, ибо природа «по ту сторону добра и зла». Батай называет его миром имманентности и непосредственности. Трагедия человека – сознание, посредством которого имманентный мир открывается как насилие, пространство неудержимых агрессивных и сексуальных влечений. Выходя из первородной имманентности, сознавая, человек начинает отрицать свою животность; реальный мир, таким образом, оказывается закрыт от него, трансцендентен. Следующий шаг: имманентность сакрализуется и вытесняется из сознания. В «Теории религии» Ж. Батай показывает, как мышление, чтобы понять

мир, объективирует его. Это приводит к изготовлению орудия труда, и, говорит автор, с этого момента всякий элемент мира, в том числе идея Бога, может стать орудием, и постепенно мир перестаёт существовать сам по себе, а становится на службу человеку. Другими словами, из-за ограниченности человека мир сокращается до вещи, которой человек придаёт антропоморфные характеристики. Но и сам человек в попытках сознательного самопознания ставит себя на место объекта, вещи. Именно так появляется страх смерти, поскольку, делаясь вещью, чья характеристика – длительность (или деятельность), человек обнаруживает свою конечность, с которой не готов совладать, отвергает её.

Ж. Батай вводит понятие *интимность* и выдвигает тезис об *отрицании интимного*, которое относится, по выражению А. Зыгмонта, «к предельной причастности индивида к сакральному ядру человеческого сообщества» [8, с. 31]. Это нечто неоречевлённое, сокрытое, тайна которого влечёт, и человек всегда смутно ощущает исторгнутость из имманентности и тоску по ней. Чтобы избежать ограниченности вещи, он создаёт религиозный обряд как то, что приближает к имманентности за счёт размытия рационального сознания. Не раствориться в имманентности обряд позволяет за счёт стремления к отчётливому самосознанию, которое включает сознание интимного. Однако полное осознание интимного невозможно. Отсюда исходит главная проблема современного христианства, она состоит в утрате истинного смысла обрядовости. Если имманентность противопоставляется миру вещей, обряд обесмысливается, становится «как некое звено в неразрывной цепи деяний, производимых в утилитарных целях» [3, с. 58]. Поэтому автор критически относился к христианству, превратившему обряд в овеществлённую иллюстрацию отверженного имманентного. С анафемой эротизму, говорит он, с наделением его дьявольским смыслом, религия сводится к профанной морали, основанной на страхе смерти и тревоге перед неизвестностью. Человеку необходимо признание инородного и «грязного», греховного начала. В этом проявляется схожесть мысли Батая с идеей Фрейда о «диком» бессознательном. Расхождение в том, что религиозность, по Батаю, старше самого человека и желание порождает запрет, а не наоборот, как у Фрейда. Когда сексуальное обладание приобретает характер осквернения, в движении к непрерывности и единению, о которых тоскует человек, остаётся только возможность трансгрессии и преодоления запрета, качественный прыжок (по С. Кьеркегору), однако связанный с ужасом, отвращением, эротикой. Потому религиозное, по Батаю, – это познавшее смерть и эротизм и устыдившееся наготы.

Существенный поворот в интеллектуальной мысли XX в. произошёл с обращением к лингвистике. С философией Л. Витгенштейна и Ж.-Ф. Лиотара язык был окончательно определён как предмет гуманитарного познания. Это время, когда наука проявляет себя всё более противоречиво с точки зрения этики; возникают новые формы религиозного мышления; церковность, духовность, религиозность обнаруживаются как разное; а субъект,

казалось бы, едва освобождённый от гнёта фальшивых предписаний, погружается в диссоциацию идеалов и ценностей, словно предчувствуя собственную, вслед за Богом, смерть. Однако, по выражению российского философа А. Смулянского, ниспровержение религии, в конце концов, есть лишь не совсем удачная её интерпретация. «Религия от этого не пострадала и субъект религии вполне себе здравствует»³. Или, как заметил Батай, даже после психоанализа религия жива [3]. Последний был современником Жака Лакана, оба были современниками структурализма, и оба разрабатывали языковые концепты. Путём теории языка структурный психоанализ идёт к новому психоаналитическому осмыслению религии. Более конкретно: Лакан говорит, что речь «вводит в реальное новое измерение – измерение истины» [15, с. 344]. На этих основаниях он осуществляет важный шаг относительно христианства.

Ж. Лакан получил образование психиатра и провёл ранние годы работы в исследованиях параноидального психоза. Как психоаналитик он дебютировал в 1936 г. с докладом о «стадии зеркала»⁴, в котором критиковал набирающую популярность эго-психологию. Лакан показал, что «эго» – это не что иное, как ткань иллюзий, и что психоанализ должен сосредоточиться на понятии бессознательного, чтобы заново открыть свою истинную цель и направление. Экзистенциализм утверждает, что часть человеческого бытия – в поле «несуществующего», где пребывает и речь. Хайдеггер показал проявление бытия в языке, его разных формах, и вспомним, что ещё ранний Фрейд обращался к лингвистике в исследовании психических нарушений. Лакану удаётся исключить последние остатки биологии, ещё присутствующие у Фрейда, описывая человеческую психологию (и психопатологию) как продукт того факта, что люди являются говорящими существами. «Открытие психоанализа – это человек в качестве говорящего животного» [17]. Психоанализ Лакана «...с философской точки зрения – это совершенно новая, утончённая теория субъективности. Для большинства (широких масс) теория Лакана неприемлема не только по причине её сложности, но и того, что эта теория затрагивает вещи достаточно страшные: жёсткую ограниченность автономии субъекта в измерениях свободы и любви» [26, с. 41].

Основные концепции структурного психоанализа стоит обозначить хотя бы вкратце. Особое значение имеют здесь три психических регистра: Воображаемое, Символическое и Реальное. Не стоит путать Реальное с реальностью, а Воображаемое с воображением. Воображаемое относится к повседневности, взаимодействию с окружающим миром и людьми в нём, играм в статусы и испытания. Представление ребёнка о себе начинает

³ Семинар (аудио) А. Смулянского «Лакан-ликбез». URL: <https://lacan-likbez.com/> (дата обращения: 02.08.2023).

⁴ По Лакану, на стадии зеркала в развитии ребёнка отражение ассоциируется с зарождающейся психической организацией субъекта. Сложная система отражений выражает этот процесс формирования по образцу визуально телесной целостности: собственной, отражённой и находящейся в теле другого. Быть человеком, говорит он, означает быть склонным к расщеплению, что выражается в зависимости от отражения.

формироваться со стадии зеркала, которая говорит о том, что субъект появляется через взгляд (отражение) другого и затем постепенно входит в символический порядок языка. Символическое – это идеалы, привитые через родовые и семейные связи, это сфера запретов и социокультурных отношений. Символическое Лакан исследует, используя обновлённые концепты Фердинанда де Соссюра *означаемого* и *означающего*. Наконец, Реальное – это «неустрашимый остаток всякой артикуляции» [44, с. 164], его нельзя понять, оно непредставимо и сопротивляется тому, чтобы его символизировали, и субъект совершенно не осознаёт его существование. Все три регистра существуют в связке, но никогда друг другу не соответствуют. Относительно Фрейда структурный психоанализ ещё более углубляется в эдипов комплекс, но особая роль здесь отводится понятию желания. «Желание – это всегда желание Другого», – одна из известных формул Лакана. Она означает, что субъект развивается в процессе бессознательного поиска любви Большого Другого и зависим от фундаментальной фантазии об удовольствии, с ней связанном. Категория Другого предшествует субъекту и предопределяет его, она происходит от материнского объекта и от того факта, что ребёнок формируется в «купели языка», мире означающих, которые впоследствии он субъективизирует в собственном опыте. Имена Отца и Матери лежат в основании дешифровки этого желания. Имя Отца – это метафора, которая «...является способом, с помощью которого ребёнок может получить ответ на загадку собственного существования, на вопрос о желании Другого» [44, с. 57]. Оно устанавливается порядком, вписанным в язык, и оно есть «означающее, которое даёт закону опору» [14, с. 168], «стоит над Желанием Матери, а Желание Матери над его, этого желания, символизацией» [14, с. 336]. Мать в теории Лакана – тот первичный Другой, чьё «примитивное, тёмное, непроницаемое» желание, недоступное субъекту, лежит в основе отцовской метафоры.

Вхождение субъекта в культуру невозможно без отцовской функции и разрешения Эдипа, но оно невозможно и без обращения к материнскому. Поэтому игнорирование Фрейдом доэдипального развития и отношений можно рассматривать как пробел, который заполнили другие теоретики и практики психоанализа, такие как М. Кляйн, Д. Винникотт и, по-другому, Юлия Кристева. Лакан хотя неоднократно упоминает Кляйн и её исследования субъекта в формировании диады «мать-дитя», также почти не касается этого периода, концентрируясь на желании Эдипа. В лакановской теории желание, как уже намекалось, имеет центральное значение. Фрейд использовал понятие влечения, которое является тем необузданным животным, что нуждается в «воспитании» сознанием. Понятие желания больше него, поскольку относится не к объекту, но к Другому. Причина желания – объект *a*, маленький другой, это проекция индивида на конкретную вещь или атрибут. Большой Другой – тот, которого никогда нельзя присвоить в качестве объекта желания, потому что он постоянно и всегда неуловим. Его фигура есть *представление о представлениях*, под чьим

взглядом устанавливаются отношения с маленьким другим. «Это Другой в Другом» [14, с. 168]. Маленький объект желания, строго говоря, вообще не является объектом желания, но доступен для удовлетворения потребности. Отношения с маленьким другим не истинны, воображаемы. Отношения с Большим Другим – Реальны и, соответственно, непознаваемы.

Однако для размышлений о христианстве важнее оригинальная теория психозов, которую даёт структурный психоанализ. Профессор Райан Ламберт (Ryan L. Lambert) считает, что эта теория «...является наиболее проливающей свет на проблему религии» [59, р. 10]. Психоз здесь – это выпадение элемента из символического порядка языка, которое приводит к тому, что психотик онтологически убеждён в своей воображаемой реальности. С учётом того, что, как и Фрейд, Лакан рассматривает религию проявлением «универсального невроза человечества», Ламберт пишет: «Лакан рассматривает религиозные мифы как продукт психотического бреда, который постоянно распространялся невротическими индивидуумами... Это приводит нас к интересному выводу: таким образом, психотики *ответственны за религиозные мифы*» [59, р. 2]. Иначе говоря, религиозные мифы – это побочный продукт мышления людей, которые находятся в избыточной зависимости от бессознательного желания по отношению к Другому. И если симптом, по Лакану, – это не артикулированная метафора бессознательного, в котором сокрыто желание, тогда не только религия, но и сам психоанализ – симптом. Психоаналитическая клиника доказывает, лечение симптома ничего не даст, потому что конфликт, не артикулируемое означаемое, найдёт себе новое выражение. Психика структурируется симптомом, разрушать его нельзя. Лакановский психоанализ поступает с ним иначе: выясняет означаемое и *переозначивает* его иным, более удачным способом, а именно – этическим (см.: [18]).

В целом Лакан признаёт справедливость представления религии Фрейдом как способа сублимации, уточняя – сублимации «непоправимо искажённой человеческой сексуальности» [58]. Речь о несоответствии между нашими интуициями о любви и бесчеловечностью физической реальности, которое проявляется в невозможности языка репрезентировать пол. Когда невозможность сублимируется, одним из результатов, увы, может быть религия в качестве иллюзии. Согласно Лакану, истинная религия – это греко-римская христианская религия, и то, что открывает диалог между психоанализом и ею на самом деле, – страсть к выявлению обмана. Как наука, так и религия могут являться формой исполнения желаний, когда мотивированы тоской, вопрошанием, стремлением исцеления экзистенциальной беспомощности, стремлением к абсолютному знанию. В этом случае то и другое является идолопоклонничеством, то есть таким отношением с вещами или объектами, когда Символическое заменяется Воображаемым. В то время как христианство на самом деле есть то, что приближает к реальным отношениям (полов) и потому соответствует условной идеальной сублимации невроза. Исследователь Лакана Лоренцо Кьеза прочитывает

это утверждение так: истина христианства заключается в том, что оно неосознанно самораскрывается в сторону сознания имманентного и в конце концов полагает отмену всякой религиозности [52]. Если способно к саморефлексии и, как считал Ж.-Л. Нанси, к самодеконструкции. Последний представляет философию *религии-в-мире* – не оторванной от реальности, но и не потерявшей Дух богочеловеческой жизни. Настоящее мышление скрывается, но «мысль способна думать даже о том, что есть нечто, превышающее её способность мыслить» [61, р. 11]. В работе «Разоблачение. Деконструкция христианства» [61] через концепцию Ж. Деррида (где автор исследует неочевидные, спящие смыслы, скрытые за текстом) Нанси показывает, что открытие христианства заново состоит в открытии смысла в его историческом контексте. Особое значение здесь приобретает факт центрального различия между христианством и иудаизмом и исламом. Это, конечно, идея о воплощении, в деконструкции она демаркирует христианство от монотеизма. Это вполне в духе психоанализа. Как выразился Ж. Лакан, «самим символом веры своим христианская религия ставит нас перед поразительным, смелым и даже, мягко выражаясь, бесцеремонным решением, которое состоит в том, что носителем и опорой функции означающего – означающего, действием которого жизнь как таковая отмечена – становится в ней Богочеловек, воплощённая ипостась Божества. Христианский логос, будучи логосом воплощённым, даёт всей системе отношений между человеком и речью самое точное разрешение – и не случайно воплотившийся Бог сам нарёк себя Словом» [14, с. 584–585].

Если Фрейд считал религию основным соперником психоанализа, Лакан высказывается ещё более радикально: религия остаётся по отношению к науке и психоанализу непобедимой, а психоанализ в конце концов «сведётся к простой вспышке истины между двумя мирами» [58, р. 72]. И нужно понимать, что цивилизация, выстроенная на рациональном знании, не может ни дать смыслы, ни выстроить их. Она есть неполнота, которая вытекает из «основной видовой специфики человека». Эта специфика во все не в преждевременном, в отличие от других млекопитающих, рождении, как полагал Фрейд, она есть неспособность языка полностью представлять сексуальное, за чем следует образование желания «того единственного, которое необходимо нам, чтобы открыть перспективу, сфокусированную на большом А – том идеальном, где-то в Другом размещённом пункте, откуда Другой наблюдает меня в том виде, в котором хотелось бы мне перед ним предстать» [16, с. 284]. Так вот, замыкая мысль структурного психоанализа о религии, стоит добавить: избавление (трансформация) от симптома в самом широком смысле наступает тогда, когда осознаётся то, что адресуется Другому как желание. И если психоанализ – это практика выявления субъективности из мишуры воображаемых отношений, христианство – это практика символического приложения субъективности в отношении идеальной, Богочеловеческой трансформации. Это задача осмысления и объяснения христианства в постхристианском мире.

Христианство в современном психианализе

Итак, уже к середине XX в. психианализ стал неотделимой частью европейской культуры. Вместе с тем он отказался от догматизма в клинике и приобрёл последователей во многих направлениях. Проблема религиозной (мистической) реальности субъекта во второй половине XXI в. разносторонне рассматривается в разных психианалитических школах. Так, в Таблице У. Биона есть элемент, обозначенный как символ **O**, касаясь которого он говорит о существовании «мысли без мыслителя», то есть возможности мысли до появления «аппарата для думания» [4]. Последователь Биона Джеймс Гротштейн считает, что **O** есть «имманентное “воплощённое” Божество» [49, р. 11], которое является настоящим мыслителем этих мыслей. Влияние Биона на психианалитические размышления о религии выражается, скорее, в симпатии к буддийскому прочтению ментального опыта и сближении с восточными практиками. О принципиальном отличии от него христианского прочтения метко высказывается Р. Бомфорд (Ronald Bomford), англиканский священник, изучающий связи психианализа и теологии. Восточные практики, говорит он, пытаются преодолеть дихотомию субъекта и объекта, но при этом «индивид теряется в тотальности – тотальности, понимаемой как единство» [49, р. 265]. Христианство предостерегает от иллюзии единства, его путь – понимание жизни как целостности, поскольку оно, утверждая Бога как находящегося глубоко внутри человека и одновременно включающего в себя и самого человека, и его вселенную (психическую реальность со всей совокупностью религиозных представлений), настаивает тем не менее на различии. Такая модель представления, по Бомфорду, — «это органически связанная совокупность вещей» [49, р. 260]. Она сходна с «невывраженным бессознательным» Фрейда.

Современные аналитики, мыслящие в иудео-христианской оптике, следуют в основном путями лакановского психианализа и теории объектных отношений (М. Кляйн, Д. Винникотт, Р. Фейрнберн). В рамках последнего Д. Винникотт в 1971 г. выдвинул гипотезу о том, что психически субъект развивается через осознание своей оторванности от другого и различия с ним, то есть через понимание своего одиночества и признания реальности экзистенциальной беспомощности и абсолютной зависимости, и ввёл концепции *перехода* и *переходного объекта*. По Фрейду, момент, когда младенец осознаёт, что мать не является частью его самого, является психологическим рождением. По Винникотту, разрушение единства – это своего рода грехопадение. Как только младенец обнаруживает различие между собой и матерью, он сталкивается со своей неполнотой и своей зависимостью от неё. Непереносимость этого факта вынуждает младенца создавать «переходные объекты», символизирующие отношения. Пространство, где осуществляется игра фантазии, Винникотт называет «переходным» между субъектом и объектом. Его нельзя отнести ни к психической

реальности, ни к внешней. В нём, в зависимости от жизненного опыта, конституируется структура желания материнского объекта, которое Винникотт называет стремлением к потерянной целостности. Оно не оставляет человека в течение всей его жизни, являясь противовесом тревоге потери объекта, и, по мысли автора, защищает от угрозы абсолютной сепарации. Субъект не может существовать в совершенном разделении, и «переход», в сущности, не заканчивается никогда. Пространство воображения, в котором разыгрываются отношения зависимых субъектов, религиозно в том смысле, что имеет задачу установления связи (от лат. *religare* – ‘связывать’).

Исследуя это «переходное» пространство, современный психоаналитик и католический священник в прошлом, Н. Симингтон вводит понятие *existence knowledge* (бытийная осведомлённость – *primum cognitum* – первичное знание), которое соотносит с априори Канта. «Бытийная осведомлённость – это знание об Одной Вещи, лишённой всякого качества, всякого разнообразия, всякого различия» [64, р. 194]. «Это Существование, познающее само себя» [64, р. 198]. Акты любви к элементам внутри себя, основанные на *existence knowledge*, создают из элементов эмпирического знания новые формы существования с помощью представления (*representation*). В простоте узнавания человеком (его собственной) природы открывается знание единства познающего и познаваемого и, соответственно, пути любви, к которой стремятся все религии. Но только религия, где Бог понимается как «Бог целостности», становится фундаментом репрезентации единственно возможной цивилизации, достаточно развитой для гармонического существования в ней человека. Симингтон концептуализирует такую религию как «зрелую», то есть олицетворяющую истинный духовный поиск, и признаёт таковой христианство в его основах, безотносительно к особенностям его современного выражения, поскольку примитивные верования, идолопоклонничество, «...поглощены параноидно-шизоидными требованиями инстинкта самосохранения, в то время как зрелые религии заинтересованы в трансцендентности этого факта» [65, р. 13]. Примитивность следует понимать здесь как нагромождение рационализированных в религиозной парадигме психических функций – социально-регуляционных, защитных и проч., – которое мотивировано физическим выживанием. Она выражается, например, в замкнутости древнеизраильского народа и, как следствие, его понимании избранности. Однако Симингтон находит эту проблему и в христианской традиции, он называет её иудейской эксклюзивностью в новой форме. Хотя все монотеистические религии полагаются им как обладающие ценностями зрелой религии, они скованы рамками рационально-примитивного понимания и должны обнаружить себя в структуре современного мира в пространстве эмоционального взаимодействия между людьми. «Пророки требовали преобразования сердца, но были пойманы в ловушку примитивной мифологии» [65, р. 24].

Психианализ есть «радикальный вызов менталитету примитивной религии» [65, р. 82], поскольку доказывает – невозможно представить того, кого нельзя познать с помощью органов чувств, как внешний объект. Христианство утверждает: Бога следует искать изнутри себя⁵. Зрелая религия способна создавать и регулировать эмоционально-эротические привязанности. Психианализ способен их обнаруживать и поддерживать. В этом автор видит пути необходимого диалога теологии и психианализа. Диалог необходим, во-первых, самому психианализу, рискующему потерять свой «дух» в технизации и постмодернистской диссоциации. Во-вторых, у него и христианства существует общая цель, которая состоит в трансформации субъекта. Так, психианалитик лакановской школы Бенжамин Рэйми (Benjamin N. Ramey) говорит о самом психианализе как о духовной практике. Но нельзя при этом сводить духовную практику к примитивно понятой заботе о себе, сводящейся, в свою очередь, к психическому и физическому благополучию, как это предлагает современный (секулярный) мир. Это неизбежно, если из дискурса устраняется мистицизм, то есть «опытное знание скрытой реальности», и психианализ должен оставаться восприимчив к нему, ведь, несмотря на стремление к диалогу с наукой, «его основа в логике бессознательного постоянно ставит под сомнение научную идею истины» [62, р. 9]. Эта логика выхватывает симптом как сообщение Реального, подлежащее интерпретации. В то время как научный дискурс лишился регистра Реального, психианализ, говорит Рэйми, слышит его в воображаемых отношениях между субъектом и объектом, и он носит духовный и этический характер.

Поэтому особое значение имеет динамика нарциссизма. Симингтон разрабатывает оригинальную теорию нарциссизма, он рассматривает его как состояние человека, отказавшегося от ментального (переходного) объекта – «дарителя жизни», как Симингтон его обозначает [30], – или выбирающего его лишь рационально. Такой человек похож на Das Man Хайдеггера, он замкнут в микросоциальной окружающей среде, он застрял в «стадии безжалостности» параноидно-шизоидной позиции, где эмоционально другого не существует, то есть интенция к другому невозможна. Стоит признать, духовным практикам, не знакомым с устройством человека и проблемами нарциссизма в частности, затруднительно встроиться в поле отношений между людьми, в которых действуют (или бездействуют) эмоциональные привязанности. В свою очередь, потерю обществом христианских ценностей, таких как забота о ближнем, можно считать причиной современного состояния человека, эмоционально обнищавшего, создающего себе ложных богов, которые служат защитой от *размыкания* субъекта. «Психианализ направлен на выведение пациента из этой ситуации. Взаимосвязь между психианализом и религией следует из этого» [65, р. 115–116]. В связи с этим под новым углом рассматриваются понятия совести и Сверх-Я. Если дикое, неуправляемое Сверх-Я есть основа

⁵ «Царствие Божие внутри вас» (Лк. 17:21).

личности нарциссического субъекта и часть её эротического ядра, совесть есть эхо реальности в субъекте, отзвук существования другого. Симингтон считает, что психоанализ направлен на превращение Сверх-Я в совесть. Фрейд в ранних работах выделял инстанцию Я-идеала, связанного, но не тождественного Сверх-Я, поскольку Я-идеал – это не просто соотнесение себя с Законом, но гораздо более глубокий уровень саморегуляции, более близкой христианской интерпретации совести как «голоса Бога». Установление Сверх-Я, заглушающего этого голос, как результат аккумуляции (по ДиСенсо) целых народов проявляется в том, что священное в модели цивилизации переживается в контексте доминирования и подчинения, что богато иллюстрируется патриархально сформированными религиозными институтами. Психоанализ полагает освобождение от власти Сверх-Я, таким же образом этическое (относящееся к другому) действие человека необходимо очистить от суеверия и невроза, которые питают нарциссизм целых народов.

К проблеме Сверх-Я как наследнику эдипова комплекса обращается американский психолог Пауль Витц (P. Vitz), предлагая к пересмотру его культурно-историческую модель. Фрейд о христианстве писал: «Религия сына сменяет религию отца» [35]. Витц полагает фигуру Сына как модель для восстановления структуры субъекта, раненой Отцом. Иисус здесь – анти-Эдип. Он убит группой людей, ведомых страхом и виной. Но любовь Христа к Богу выражается в радикальном послушании, отречении от себя, они есть одно целое, и смерть Сына символически уничтожает смерть Отца и, более, превосходит смерть воскресением, с чем, соответственно, комплекс не разрешается, но разрушается в самом основании. «Разрушение структуры, которую психоанализ рассматривает как источник всех неврозов, должно привести к основательной трансформации – к рождению заново» [65, р. 9]. В христианстве Сын не заменяет Отца, но примиряет с ним человека через идентификацию с собой. Витц вводит понятие *сверхъестественной идентификации*. Естественная идентификация – это создание ментального представления реального объекта внутри Я. Сверхъестественная – интроекция трансцендентального объекта, изменяющая характер действия бессознательного субъекта. Она основана на воссоединении, а не на страхе потери (кастрации), как в случае эдипова комплекса. Результатом разрешения эдипова комплекса становится создание Сверх-Я, гнев которого может быть направлен на Я. В результате христианской идентификации на Я направлена любовь. При этом она не ограничивается в действии периодом детства человека, но именно она обеспечивает избавление от нарциссизма и власти (невротического действия) прошлого. Из теории Иисуса-анти-Эдипа вытекает следующее: невротическая религиозность и атеизм – вещи в одинаковой мере психические, модель эдипова конфликта работает в обоих случаях одинаково, и религия, или наука, или что-либо ещё становится формой рационализованного объяснения мира, где иррациональная бессознательная мотивация – исполнение

эдиповых желаний. Витц находит, что, хотя Фрейд открыл происхождение гнева, чувства вины, гордыни и высокомерия, сама его теория – следствие действия эдиповой мотивации. «Ирония в том, что он, по всей видимости, выдвинул очень мощный, новый способ понимать невротическую основу атеизма» [65, р. 12]. Автор предлагает красочную иллюстрацию в тональности философии мыслителей, состоящих в конфликтных отношениях со своими отцами: Сартр, Фейербах, Шопенгауэр, Сталин, Гитлер, Мао Цзедун и мн. др. И, напротив, имевших достаточно надёжных отцов, таких как Д. Бонхеффер, Кьеркегор, Шлейермахер и мн. др. Но Витц утверждает, что эдипов комплекс не универсален для объяснения бессознательной мотивации. Проблемы психологических и невротических барьеров, основанные на нём, могут быть решены через «сверхъестественную идентификацию», которая раскрывает истинное значение самого комплекса и оправдывает влечение субъекта и народов к теистическому единству.

Недостаточность теории эдипова комплекса привела психианализ к появлению теории объектных отношений, которая исследует младенца во взаимодействии с матерью, и к восстановлению исключительной роли матери в развитии субъекта. Современный психианализ показывает, что возможность мыслить субъективный опыт, сформированный из первичного слияния, способствует обретению отношений с другими и, соответственно, с Богом, как его понимает христианство. Структура этого опыта трансцендентальна в кантовском смысле и подлежит анализу. Израильский психианалитик Рейчел Бласс (Rachel Blass) говорит, что фундаментализм христианской веры составляет не просто культурное пространство, но организующую реальность субъекта, «...которая лежит в основе нашего чувства этически непреодолимой “Другости” внутри нас» [49, р. 24]. Аналогичный взгляд предлагает современный последователь Винникотта Кеннет Райт (Kenneth Wright): «Религиозную любовь теперь можно рассматривать как расцвет линии развития, присутствующей с самого начала... для основания альтруистической любви или любви к ближнему на самой ранней связи между матерью и младенцем» [68, р. 176]. Однако новейший способ психианалитического мышления в этом направлении открывает теория религии Юлии Кристевой, она развивает философскую мысль Батая и Лакана и представляет одну из самых интересных интерпретаций человеческой религиозности, углубляясь в вопросы материнского, женского, которые были подняты, но недостаточно изучены её предшественниками. В работе с анализантами Кристева обнаруживает определённые подавленные акценты внутреннего опыта, они связаны с переоценкой религиозного. Хотя этот опыт подавлен, он всё ещё подаёт голос против угнетения, страдания, страха, очарования ложными идеалами. Это «вопрошание себя, всего и ничего» [56, р. 3]. Вопрошание психианалитик описывает так: «Новый тип разгневанного человека встал на путь интимного бунта» [56, р. 2].

Что же такое этот интимный бунт? Человек религиозной потребности сравнивается Кристевой с подростком, обладающим непомерной страстью к *идеализации*. И хотя наличие идеала составляет жизненную необходимость, эта необходимость вступает в конфликт с необходимостью отказа от *иллюзии идеальности*, которая влечёт желание уничтожения Другого. Решающим фактором является способность человека верить. Христианская вера есть акт доверия Другому, она является гарантом продолжения говорения как «бытия-в-мире» и «бытия-с-другими», которое открывает доступ к *идеалу*. Что уместно понимать не столько как этику и отношения, сколько как духовную необходимость. Мы должны научиться слушать, познавать другого, а не убивать, говорит Кристева, а желание убийства есть, пока есть идеализация. Бунтующий человек, открывающий религиозное пространство, подобен не нравственному человеку – самому нравственному началу, требующему избавления от страдания, которое возможно понимать как лечение от «мучительной болезни идеализма», обретению здоровой чувственности (*sensible*). Но решить этот вопрос окончательно нельзя, в этом направлении можно только двигаться. Автор видит два пути преодоления такого положения вещей – сублимация и извращение, притом «...называет патологизированные и регрессивные компоненты религии извращением, под которым она конкретно подразумевает фетишизм. Фетишизм, в свою очередь, может быть понят как воображаемая фиксация на буквализованных идеальных сущностях и связанных с ними символах и практиках. Они наделены чрезмерной эмоциональной значимостью, которая способствует сопротивлению критическому осмыслению и трансформации» [53, p. 57].

Мысль Ю. Кристевой движется, созвучно теории Ж. Батая, вокруг религиозности, которая была прежде религии, и обнаруживает её в архитектуре семиотического. Важной чертой теории семиотического, как отмечает исследователь Кристевой Сара Бердсворт (Sarah Beardsworth), является *неразличение* полов в мире Матери, что упускает, в частности, популярная феминистская философия, когда фиксирует женское в структуре мужского. На самом деле в этом мире сама Мать ещё не является чем-то отдельным, здесь ещё нет ни различения, ни смысла, а действует только чистая сила. Это мир логического порядка влечений по отношению к телу, оно – проводник к символическому. Кристева работает с понятием «семиотической хоры» (вместилище, Платон), понимая её как логическую модальность довербального мира. Хора появляется ещё в философии Ж. Деррида, он определял её так: «Это место, куда демиург (который, глядя на небеса, созерцает вечные идеи или модели), формирующий мир, вписывает чувственно воспринимаемые копии» [7]. У Деррида с хорой связано понятие *Одного* – определения Бога, неназываемого, однако единого для всех воюющих за него одного религиях. *Одно* не просто порождает насилие в качестве защиты от другого, но само является насилием и одновременно защитой (религией). Кристева, погружаясь в довербальное неразличение,

пишет: «Конкретно, к семиотической хоре можно отнести звукоподражания (*écholalies*) младенцев до появления слов и грамматики; но также, во взрослом языке, все модификации конвенционального кода, которые превращают употребительный и употребляемый (*usuel et usé*) язык в стиль... и которые навевают в речь “тайну”, “музыку слов”: аллитерации, интонации, умолчания, искажения синтаксиса (на уровне звукового жеста), но также уплотнения, смещения, эллипсисы и т.д. – которые и образуют риторические фигуры и регулируют отток аффекта...» [12, с. 197]. Признание этого мира, по Кристевой, предполагает приближенную к *sensible* переоценку психической реальности, где религиозность является защитой от чего-то гораздо более тревожащего, чем предполагал Фрейд, находящегося на том более глубоком психическом уровне, который связан с матерью. Первичный ужас формируется там, где есть угроза безвозвратного погружения субъективности в мать, в место, где нет языка, где страх не называем. Это отбрасывание в психоз, «сотканный из страха и отвращения», злокачественная регрессия, где не различаемы предметы и объекты, над которыми язык не властен. Но эта регрессия (к ужасу материнского) несёт в себе тайны, влечение к которым неистребимо. Это первичное влечение – до-объектное, рождающее боль из избытка нежности. Его условный объект – сама символическая активность [48].

С отвратительным тесно сплетено сакральное. По Ю. Кристевой, сакральное представляет сама Мать в её тождественности покою и состоянии неразделённости, «как вода в воде» (по Батаю). Но «влечение к ней – это влечение к смерти» [9, с. 254]. Отвратительное возникает на границе материнской телесности и возникающей субъективности, которая ещё не «я», но и не «не-я», в паузе между воображаемым и символическим. «Отвращение, как и запрет на инцест, является универсальным явлением; с ним сталкиваются, как только формируется символическое и/или социальное измерение человека, и это происходит на протяжении всей цивилизации. Но отвращение принимает определённые формы и различные кодировки в соответствии с различными “символическими системами”» [57, р. 68]. Оно отбрасывается как нечистое (ярким примером Кристева считает религиозную систему иудаизма, как она прописана в Торе) в страхе и необходимости разделения, но остаётся как бы наложенным на образ тела матери. В его отбрасывании таится действие нарциссизма, который проявляется «...как регресс к позиции, отстранённой от другого, возвращение к самозерцательному, консервативному, самодостаточному убежищу» [57, р. 14], где конфликты влечений затуманивают воду, в которую смотрит Нарцисс, «...и выводят на поверхность всё, что, не будучи интегрированным с данной системой знаков, вызывает у него отвращение» [57, р. 14]. То есть отвращение есть своего рода нарциссический кризис, а изменение в субъективности и в различных символических образах подразумевает конфронтацию с женским началом, катарсис.

Монотеистическая религия, по Кристевой, – симптом фобии Матери, отбрасывание всего, что не вписалось в логическую структуру упорядочивания отцовского закона: как логику иного порядка, которая кроется в особых отношениях женщины и природы, матери и дитя. Уже было сказано, христианство выходит за рамки монотеизма и в некотором роде является антирелигией или гиперрелигией, оппозиционной профанной морали, примитивной мифологии и культурологическому фарисейству. Как обнаруживается у Нанси, если в христианстве единство Бога, полагаемое как тройственность в Отце, Сыне и Святом Духе, содержит отношение к самому себе, христианская практика является *отношениями субъекта*, созданного «по образу и подобию», *с самим собой*. Но современный субъект расщеплён и заблуждается в собственном желании. Психоанализ Кристевой обнаруживает желание «бунтующего человека» в поиске истины о самом себе. В европейской цивилизации это желание восходит из христианской культуры, как, впрочем, и психоанализ, и секуляризация с её утопическим атеизмом. Открыв эдипов комплекс, но не удовлетворившись открытием, психоаналитическое исследование продолжает погружение к самому началу, чтобы вернуть субъекту целостность. И в эволюции сознания вместе с *оречевлением* женского, Логос возвращает отринутое символическим порядком религии Отца. «Психе есть сома, и сома есть психе» (по Винникотту) [12, с. 197] – это открытый путь мистического, действующего через эротическое. Вводя женское в речь, мы осуществляем первый акт восстановления нехватки отношений полов. Но истину субъекта следует искать не в семиотическом и не в символическом, но в их различии и связывании. Дело осложняется тем, что Другой в современном мире разрушен, говорит Кристева. А низведение христианства до уровня ложного, иллюзорного примирения, делает интимный бунт невозможным. Кризис ценностей и авторитета приводит к тому, что нигилист отвергает старые ценности взамен новых, которые, в сущности, являются ложными идеалами, идеальностями, они тесно сплетены с наслаждением (*jouissance*). Так, всё материнское, выведенное в монотеистических религиях как отвратительное, нечистое, в конечном итоге возбуждает преследование и насилие, в крайнем проявлении это война – страшное свидетельство «силы очарования, оказываемого на нас, открыто или тайно, этим полем ужаса» [57, р. 208]. По Кристевой, любовь к идеалу нуждается в различии через закон Отца, конструирующий желание как нехватку, потому что любовь к Богу это и полнота, и нехватка. Это «логика *исключения*, которая заставляет презренное существовать» [57, р. 65].

Новый бунтующий человек Кристевой не есть ещё христианин в его узко-религиозном понимании, но он отличается и от нигилиста – прежде всего способностью к вопрошанию, желанием знания. За вопрошанием следует изменение как «эквивалент не очищения, а возрождения с отвращением и против него» [57, р. 31]. Это вопрос психологического воскресения, которое выражается в задаче «пройти через отвращение, интимная

сторона которого – страдание, а ужас – его публичная особенность» [57, р. 140]. Потому сегодня особенным образом звучат слова Кристевой из доклада, прочитанного в Милане в 2010 г.: «Может ли современное общество указать на те области, где подобные регрессии будут встречены с одобрением, так чтобы позволить им завоевать истину о человеке и породить красоту? Таков головокружительный вопрос, который ставит перед нами сегодняшней день и от обсуждения которого мы уже не можем уклониться» [12, с. 199].

Заключение

Динамика современных наук, конфликты религиозных институтов, нарциссический (замкнутый) и травматический характер психической реальности современного субъекта приводят к обострению ряда философских вопросов, касающихся христианства. Научный взгляд не способен объяснить феномен человеческой религиозности, оставаясь в рамках позитивизма, и, если человек подчинён только естественным законам, как утверждает позитивная наука, исчезает возможность трансформации человека. Она заменяется идеей модификации, субъект превращается в машину и в конце концов исчезает. Однако при столкновении с мистическим (греч. *μυστικός* – ‘таинственный’) рациональное знание обнажает свой защитный и идеалистический характер, в сущности, ничем не отличающийся от примитивной религиозности. Вместе с тем встаёт вопрос о переосмыслении и сохранении того, что было чрезвычайно ценным в христианской традиции и что позитивная наука поспешно сочла излишеством. Данная статья показывает, как эти вопросы преломляются в психоаналитической оптике – от самых истоков до сегодняшнего дня.

Во-первых, хотя Фрейд полагал свое изобретение в качестве новой науки и опирался на научные принципы познания, психоанализ не избежал влияния религиозной этики, конкретно – иудаизма. Христианство представляет собой эволюцию иудейской этики, а эти традиции полагают человеческий рассудок свободным лишь посредством понимания всех его страстей и обманов, сохраняют таинство и возражают секулярной духовности. Таким образом, психоанализ и христианский мистицизм опираются на единую, в сущности, этическую систему. И многие элементы фрейдовского анализа религии и культуры на самом деле опровергают наивный атеизм и позитивизм. В некотором роде психоанализ, как и христианство, есть *аскетическая* практика, поскольку содержит в себе практику слушания и «трагическую этику Реального» [51], в том числе интимное знание зарождения эротического влечения там, где «символические миры неразрывно связаны с формированием этически ориентированных способов существования, включая способности к саморефлексии и отказу от непосредственности» [51, р. 63]. Но психоанализ не является ни религией в её

теософском смысле, ни исповедью в религиозном смысле. В то же время не есть он и чистая психотерапия, основанная на идее избавления человека от страдания или адаптации его к внешней реальности. Целью он ставит, скорее, освобождение субъекта от гнёта (психических) заблуждений, задачей – конфронтацию с бессознательным желанием. Одной из его возможностей является распознавание религиозного образа, часто пребывающего во власти проекций – путём различения социальной (психологической, гуманистической и пр.) функций религии от её собственного содержания – эротического по своей сути переживания «выхода за пределы, что связывает чувства сексуального и религиозного экстаза, опыт свободы от запретов и ограничений будничного существования» [10, с. 57]. Для развития данной опции психоанализ нуждается в осмыслении христианства и религии в целом, и эволюция психоанализа соответствует эволюции этого осмысления.

Однако в XX и XXI вв. значительные изменения претерпевает не только психоанализ, но и формы религиозности, и эти процессы находятся в корреляции. Исследование развития психоаналитической теории религии показывает: психоаналитические изыскания в области христианства ведут к решению одной из самых сложных проблем человека-в-мире – проблемы его *субъектности*, *ключевое значение для которой имеет понятие Другого*. Этот вопрос чрезвычайно актуален для христианства в постхристианском мире, где традиция размывается и очевидно нуждается в переосмыслении. Поэтому с усложнением архитектуры психоанализа возрастает значение его способности к возвращению психических функций, истощённых профанацией сакрального, но способствующих субъективному *размыканию*. И в контексте новейших психоаналитических открытий, касающихся субъекта влечения, стремящегося к благу особого, этического рода, мы возвращаемся к идее Христа как единственного представителя «тела без греха» (по Кристевой), который способен вернуть человеку, бесильному в познании Другого, состояние соприсутствия с *другими* как единства без слияния (*соборность* в восточном христианстве). Таким образом, если предание христианства хранит в себе откровение об истине человеке, психоанализ даёт инструменты для распутывания узлов наукообразных, патологических, других психических комплексов с тем, чтобы к ней, этой истине, приблизиться. Хотя психоанализ не призван отвечать на богословские вопросы, в нём содержится возможность нового понимания и подлинной трансформации того, кто эти вопросы задаёт.

Наконец, стоит отметить, что, хотя на Западе широко практикуется сотрудничество религиозного и психоаналитического дискурсов, в России сохраняется нечто вроде их оппозиции. История психоаналитического движения в нашей стране имеет свои особенности. Русские философы, те из них, кто имел с ним дело в начале XX в., – преимущественно эмигранты, а советские учёные находили теорию Фрейда слишком противоречивой. Практика психоанализа в советском пространстве полностью

отсутствовала, и психианалитической теории религии, разумеется, не уделялось достаточного внимания вплоть до конца XX в. В течение последних десятилетий в нашей стране происходит активное расширение психианалитического дискурса, в то же время формируется запрос на переосмысление христианской традиции и то не распознаваемое естественнонаучным взглядом содержание субъекта, которое маркируется как религиозное. Учитывая, что, как говорил Н.О. Лосский, русская мысль традиционно «доверяет мистическому религиозному опыту» [20, с. 472], российский психианализ, несмотря на отставание истории, острую нехватку переводов современной психианалитической литературы и общий дефицит культурных коммуникаций, обладает преимуществом молодости, осмысляющей опыт предшественников. В частности, это касается вопросов редукции теории бессознательного и идеалистической феминизации, которые произошли в некоторых психианалитических школах в США и Европе. Если российский психианализ выдержит эту мысль, перспективы развития отечественных психианалитических теорий религии во многом оптимистичны.

Список литературы

1. Батай Ж. История эротизма / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Логос, 2007. 200 с.
2. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аxiома: Мифрил, 1997. 336 с.
3. Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. М.: Современный литератор, 2000. 352 с.
4. Бион У. Элементы психианализа. М.: Когито-Центр, 2009. 127 с.
5. Витц П. Психология атеизма / Пер. Я. Шапиро; под ред. Е. Канищевой. URL: <https://creationism.org/crimea/pdf/92.pdf> (дата обращения: 22.10.2022).
6. Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.
7. Деррида Ж. Христианство и секуляризация. URL: <https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-dierrida-khristianstvo-i-siekuliarizatsiia> (дата обращения: 19.02.2022).
8. Зыгмонт А.И. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 23–38.
9. Зыгмонт А.И. Теория религии Юлии Кристевой // Религиоведческие исследования. 2016. № 2 (14). С. 250–261.
10. Кернберг О. Отношения любви. Норма и патология / Пер. с англ. В. Фролова. М.: Класс, 2018. 344 с.
11. Климова М. История продолжается. Интервью с Ж.-Л. Нанси (20 июля 2005) // Топос. 2005. URL: <https://www.topos.ru/article/3835> (дата обращения: 19.02.2023).
12. Кристева Ю. Об аффекте, или «Интенсивная глубина слов» // Логос. 2011. № 1 (80). С. 192–207.
13. Кристева Ю. Силы ужаса. Эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003. 256 с.
14. Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2018. 608 с.
15. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психианализа (Семинар, Книга I (1953/54)) / Пер. с фр. М. Титовой и А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2009. 432 с.

16. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2004. 304 с.
17. Лакан Ж. Фрейд навсегда: интервью журналу Panorama. Рим, 1974. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/freid-navsieghda-intierviu-s-zhakom-lakanom> (дата обращения: 20.09.2022).
18. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959–60)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2006. 416 с.
19. Леви-Стросс К. Ревнивая горшечница // Леви-Стросс К. Путь масок / Пер. с фр. М.: Республика, 2000. С. 157–322.
20. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 476 с.
21. Нанси Ж.-Л. Бог без исповеди и исповедания. Лекция в ЕУСПб, 2017. URL: <https://euspb.org/news/zhan-lyuk-nansi-bog-bez-ispovedi-i-ispovedaniya> (дата обращения: 15.10.2022).
22. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. 272 с.
23. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Пер. с фр. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. М.: Водолей, 2009. 208 с.
24. Нанси Ж.-Л. Психоанализ / Пер. с фр. Г. Кармина // Философский журнал. 2011. № 1 (6). С. 70–72.
25. Николина О.И. «Эротизм» как превращенная форма антропного феномена любви (в философии Ж. Батая) // Гуманитарные исследования. 2013. № 1. С. 45–49.
26. Петров Д.В. Культура, наука и религия в психоанализе Лакана // Известия Саратовского университета. 2009. Т. 9. Вып. 1. С. 40–44.
27. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.
28. Руткевич А.М. Психоанализ и религия. М.: Знание, 1987. 64 с.
29. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Скепсис. URL: https://sceptis.net/library/id_545.html (дата обращения: 10.10.2022).
30. Симингтон Н. Нарциссизм. Новая теория. Киев: Изд-во Ростислава Бурлаки, 2021. 176 с.
31. Сперанская Н. Путь к Новой Метафизике. М.: Евразийское Движение, 2012. 290 с.
32. Старовойтов В.В. Современный психоанализ: грани развития. М.: ИФ РАН, 2008. 127 с.
33. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Сущность христианства. М.: Наука, 1995. 425 с.
34. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. СПб.: Питер, 2017. 384 с.
35. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9: Вопросы общества. Происхождение религии / Пер. А.М. Боковой. М.: Фирма СТД, 2008. С. 191–270.
36. Фрейд З. Интервью Дж.С. Виреку (1927). URL: <https://freudproject.ru/?p=7264> (дата обращения: 10.10.2022).
37. Фрейд З. К пониманию афазий. Критическое исследование. URL: <https://freudproject.ru/?p=10126> (дата обращения: 10.10.2022).
38. Фрейд З. Обращение к членам объединения Бнай Брит (6 мая 1926). URL: <https://freudproject.ru/?p=7645> (дата обращения: 10.10.2022).
39. Фрейд З. О введении понятия «нарцисизм» // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3: Психология бессознательного / Пер. А.М. Боковой. М.: Фирма СТД, 2006. С. 39–71.
40. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
41. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Пер. В. Библихина. URL: http://bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme (дата обращения: 10.10.2022).

42. Черноглазов А. Лакан. Приглашение к реальному. М.: Проект letterra.org, 2012. 176 с.
43. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: в 2 т. Т. 2. М.: ТЕРРА – Книжный клуб: Республика, 2001. 560 с.
44. Шукуров Д. Имя Отца в психоаналитическом дискурсе Жака Лакана // Вестник ЛГУ имени А.С. Пушкина. 2012. Т. 5. № 3. С. 51–59.
45. Эванс Д. Вводный словарь лакановского психоанализа. Лондон, 1995. 273 с.
46. Arendt H. We refugees (1943). New York: Schocken, 2007.
47. Bakan D. Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition. Boston: Beacon Press, 1975. 326 p.
48. Beardsworth S. Julia Kristeva: psychoanalysis and modernity. New York: State University of New York Press, 2004. 309 p.
49. Black D.M. Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators? / Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006. 288 p.
50. Blass R. Psychoanalysis and the question of religious truth // Black D.M. Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators? / Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006. P. 23–43.
51. Boliaki E. Jacques Lacan, religion and ethics // Θεολογία. 2005. Т. 76. P. 179–201.
52. Chiesa L. The Not-Two: Logic and God in Lacan (Short Circuits). U.S.: The MIT Press, 2016. 280 p.
53. DiCenso J.J. The Other Freud: Religion, culture and psychoanalysis. London: Taylor and Francis, 1998. 192 p.
54. Johnston A. Divine Ignorance: Jacques Lacan and Christian Atheism (unpublished manuscript) (2022). URL: https://www.academia.edu/40959959/Divine_Ignorance_Lacan_and_Christian_Atheism (дата обращения: 11.10.2022).
55. Frosh S. Psychoanalysis as Decolonial Judaism // Psychoanalysis, Culture & Society. 2020. No. 25. P. 174–193.
56. Kristeva J. New Forms of Revolt // Journal of French and Francophone Philosophy. 2014. Vol. XXII. No. 2. P. 1–19.
57. Kristeva J. Powers of horror. An Essay on Abjection. NY: Columbia University Press, 1982. 219 p.
58. Lacan J. The Triumph of religion. Preceded by Discourse to catholics / Trans. B. Fink. Cambridge: Polity Press, 2013. 96 p.
59. Lambert R.L. A Lacanian assessment of religion // Rollins Undergraduate Research Journal. 2011. Vol. 5. Iss. 2. Article 7. P. 1–15.
60. Muniuk O. According to Freud: What is psychoanalysis about, if not sex and animal instincts? (2021) URL: <https://huxley.media/en/according-to-freud-what-is-psychoanalysis-about-if-not-sex-and-animal-instincts/> (дата обращения: 11.10.2022).
61. Nancy J.-L. Dis-Enclosure. The Deconstruction of christianity / Trans. B. Bergho, G. Malenfant, M.B. Smith. NY: Fordham University Press, 2008. x + 190 p.
62. Pfister O. The Illusion of a Future. A friendly disagreement with prof. Sigmund Freud // Int. J. Psycho-Anal, 74. Toronto, 1993. P. 557–579.
63. Ramey B. Spirituality and the search for truth in psychoanalysis: A project to the Saybrook University for the degree of M.A. Pasadena. California, 2020. 44 p.
64. Symington N. Emotion and spirit. Questioning the claims of psychoanalysis and religion / Foreword J. Stokes. London: Karnac Books, 1998. 197 p.
65. Symington N. Religion: guarantor of civilization // Black D.M. Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators? / Introduction David M. Black. London: Routledge, 2006. P. 191–202.

66. *Vitz P.* Christianity and psychoanalysis. Part I: Jesus as the anti-Oedipus // *Journal of Psychology and Theology*. 1994. Vol. 12. No. 1. P. 4-14.

67. *Vitz P.* Christianity and psychoanalysis. Part II: Jesus the transformer of the super-ego // *Journal of Psychology and Theology*. 1994. Vol. 12. No. 2. P. 82-90.

68. *Wright K.* Preverbal experience and the intuition of the sacred // *Black D.M.* *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?* / Introduction David M. Black. London: Routledge, 2006. P. 173-190.

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

Tatyana OSIPOVA

MPhil, psychoanalytic psychotherapist.
Zhelyabova St. 2, Lipetsk 398002, Russian Federation;
e-mail: vosprivat@gmail.com

PSYCHOANALYSIS AND CHRISTIANITY. THEORETICAL DYNAMICS

The subject of this research is the psychoanalytic theory of religion and the evolution of its interpretation of Christianity. The dynamics of theoretical development is represented by three main epochs of development. First, it is worth considering the prerequisites from which psychoanalysis and the psychoanalytic theory of religion originated. In Western Christian culture, the intellectual thought of the XIX–XX centuries is fueled by the Enlightenment era, the philosophy of the “death of God” and scientific progress. But psychoanalysis is initially in a twofold position: it exposes primitive ideas about religion, and at the same time there is a lot of evidence that the symbolism and revelations of intuition embedded in the Judeo-Christian religion are included in its structure. The next milestone is the reign of existentialism and the development of postmodern thought. The understanding of the spiritual aspects of the human subject is significantly deepened. Psychoanalytic thinking about religion perceives existential intuitions and turns out to be an ally of Christianity. Finally, the third stage, when by the beginning of the XXI century there is a characteristic request of the New Time for the transformation of previous knowledge about religion and religiosity, from the side of psychoanalysis there are a number of important discoveries about the subject. The dialogue of religions and psychoanalysis is becoming extremely relevant and, as this study shows, modern psychoanalysis has worthy answers to the problem of Christianity in the post-Christian (secular) world. The research is based on the theory of religion, in addition to the theory of Freud, by such authors as G. Bataille, J. Lacan, Y. Kristeva, as well as modern psychoanalytic developments in the field of studying the reality of a religious subject, presented on the intellectual scene over the past decades. In conclusion, conclusions are given regarding the general discourse of psychoanalysis and Christianity.

Keywords: Christianity, psychoanalytic theory of religion, subject, atheism, antipositivism, mystical unconscious, Other, Mother, modern psychoanalysis, psychoanalysis of religion

References

1. Arendt, H. *We refugees (1943)*. New York: Schocken, 2007.
2. Bakan, D. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Boston: Beacon Press, 1975. 326 pp.
3. Bataille, G. *Istoriya ehrotizma* [The History of Eroticism], trans. B. Skuratov. Moscow: Logos Publ., 2007. 200 pp. (In Russian)
4. Bataille, G. *Teoriya religii. Literatura i Zlo* [Theory of Religion. Literature and Evil], trans. Zh. Gaikova, G. Mikhalkovich. Moscow: Sovremennyi literator Publ., 2000. 352 pp. (In Russian)
5. Bataille, G. *Vnutrennii opyt* [Inner Experience]. St. Petersburg: Axioma Publ., 1997. 336 pp. (In Russian)
6. Beardsworth, S. *Julia Kristeva: psychoanalysis and modernity*. New York: State University of New York Press, 2004. 309 pp.
7. Bion, W. *Ehlementy psikhoanaliza* [Elements of Psychoanalysis]. Moscow: Kogito-Tsentr Publ., 2009. 127 pp. (In Russian)
8. Black, D.M. *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?*, Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006. 288 pp.
9. Blass, R. "Psychoanalysis and the question of religious truth", in: D.M. Black, *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?*, Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006, pp. 23–43.
10. Boliaki, E. "Jacques Lacan, religion and ethics", *Θεολογία*, 2005, T. 76, pp. 179–201.
11. Chernoglazov, A. *Lacan. Priglasenie k real'nomu* [Lacan. Invitation to the Real]. Moscow: Proekt lettera.org Publ., 2012. 176 pp. (In Russian)
12. Chiesa, L. *The Not-Two: Logic and God in Lacan (Short Circuits)*. U.S.: The MIT Press, 2016. 280 pp.
13. Derrida, J. *Khristianstvo i sekulyarizatsiya* [Christianity and Secularization]. [<https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-dierrida-khristianstvo-i-siekuliarizatsiia>, accessed on 19.02.2022]. (In Russian)
14. Derrida, J. *O grammatologii* [About Grammatology], trans. N.S. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2000. 512 pp. (In Russian)
15. DiCenso, J.J. *The Other Freud: Religion, culture and psychoanalysis*. London: Taylor and Francis, 1998. 192 pp.
16. Evans, D. *Vvodnyi slovar' lakanovskogo psikhoanaliza* [Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis]. London, 1995. 273 pp. (In Russian)
17. Feuerbach, L. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1995. 425 pp. (In Russian)
18. Freud, S. "Neudovletvorennost' kul'turoi" [Dissatisfaction with Culture], in: S. Freud, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 9, trans. A.M. Bokovikov. Moscow: STD Firm Publ., 2008, pp. 191–270. (In Russian)
19. Freud, S. "O vvedenii ponyatiya 'nartsizm'" [About the Introduction of the Concept of "narcissism"], in: S. Freud, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3, trans. A.M. Bokovikov. Moscow: STD Firm Publ., 2006, pp. 39–71. (In Russian)
20. Freud, S. *Interv'y u Dzh.S. Vireku (1927)* [Interview with J.S. Virek (1927)]. [<https://freudproject.ru/?p=7264>, accessed on 10.10.2022]. (In Russian)
21. Freud, S. *K ponimaniyu afazii. Kriticheskoe issledovanie* [Towards Understanding Aphasias. Critical Research]. [<https://freudproject.ru/?p=10126>, accessed on 10.10.2022]. (In Russian)

22. Freud, S. *Obrashchenie k chlenam ob"edineniya Bnai Brit (6 maya 1926)* [Address to the Members of the B'nai B'rith Association (May 6, 1926)]. [<https://freudproject.ru/?p=7645>, accessed on 10.10.2022]. (In Russian)
23. Freud, S. *Vvedenie v psikhoanaliz. Lektsii* [Introduction to Psychoanalysis. Lectures]. St. Petersburg: Piter Publ., 2017. 384 pp. (In Russian)
24. Frosh, S. "Psychoanalysis as Decolonial Judaism", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 2020, No. 25, pp. 174–193.
25. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2015. 460 pp. (In Russian)
26. Heidegger, M. *Pis'mo o gumanizme* [A Letter about Humanism], trans. V. Bibikhin. [http://bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme, accessed on 10.10.2022] (In Russian)
27. Johnston, A. *Divine Ignorance: Jacques Lacan and Christian Atheism (unpublished manuscript) (2022)*. [https://www.academia.edu/40959959/Divine_Ignorance_Lacan_and_Christian_Atheism, accessed on 11.10.2022].
28. Kernberg, O. *Otnosheniya lyubvi. Norma i patologiya* [Love Relationships. Norm and Pathology], trans. V. Frolov. Moscow: Klass Publ., 2018. 344 pp. (In Russian)
29. Klimova, M. "Istoriya prodolzhaetsya. Interv'y u s Zh.-L. Nansi (20 iyulya 2005)" [The Story Continues. Interview with J.-L. Nancy (July 20, 2005)], *Topos*, 2005. [<https://www.topos.ru/article/3835>, accessed on 19.02.2023] (In Russian)
30. Kristeva, J. "New Forms of Revolt", *Journal of French and Francophone Philosophy*, 2014, Vol. XXII, No. 2, pp. 1–19.
31. Kristeva, J. *Powers of horror. An Essay on Abjection*. NY: Columbia University Press, 1982. 219 pp.
32. Kristeva, Ju. "Ob affekte, ili 'Intensivnaya glubina slov'" [About Affect, or "Intense Depth of Words"], *Logos*, 2011, No. 1 (80), pp. 192–207. (In Russian)
33. Kristeva, Ju. *Sily uzhasa. Ehsse ob otrashchenii* [The Forces of Terror. An Essay on Disgust]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2003. 256 pp. (In Russian)
34. Lacan, J. *Chetyre osnovnye ponyatiya psikhoanaliza (Seminary: Kniga XI (1964))* [The Four Basic Concepts of Psychoanalysis (Seminars: Book XI (1964))], trans. A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis Publ., 2004. 304 pp. (In Russian)
35. Lacan, J. *Ehtika psikhoanaliza (Seminary: Kniga VII (1959–60))* [Ethics of Psychoanalysis (Seminars: Book VII (1959–60))], trans. A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis Publ., 2006. 416 pp. (In Russian)
36. Lacan, J. *Freid navsegda: interv'y u zhurnalnogo Panorama* [Freud Forever: an Interview with Panorama Magazine]. Rome, 1974. [<https://syg.ma/@nikita-archipov/freid-navsieghda-interviu-s-zhakom-lakanom>, accessed on 20.09.2022] (In Russian)
37. Lacan, J. *Obrazovaniya bessoznatel'nogo (Seminary: Kniga V (1957/1958))* [Formations of the Unconscious (Seminars: Book V (1957/1958))], trans. A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis Publ., 2018. 608 pp. (In Russian)
38. Lacan, J. *Raboty Freida po tekhnike psikhoanaliza (Seminar, Kniga I (1953/54))* [Freud's Works on the Technique of Psychoanalysis (Seminar, Book I (1953/54))], trans. M. Titova, A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis Publ., 2009. 432 pp. (In Russian)
39. Lacan, J. *The Triumph of religion. Preceded by Discourse to catholics*, trans. B. Fink. Cambridge: Polity Press, 2013. 96 pp.
40. Lambert, R.L. "A Lacanian assessment of religion", *Rollins Undergraduate Research Journal*, 2011, Vol. 5, Iss. 2, Article 7, pp. 1–15.
41. Levi-Strauss, C. "Revnivaya gorshechnitsa" [The Jealous Potter], in: C. Levi-Strauss, *Put' masok* [The Way of Masks]. Moscow: Respublika Publ., 2000, pp. 157–322. (In Russian)

42. Lossky, N.O. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ., 1991. 476 pp. (In Russian)
43. Muniuk, O. *According to Freud: What is psychoanalysis about, if not sex and animal instincts?* (2021). [<https://huxley.media/en/according-to-freud-what-is-psychoanalysis-about-if-not-sex-and-animal-instincts/>, accessed on 11.10.2022].
44. Nancy, J.-L. "Psikhoanaliz" [Psychoanalysis], trans. G. Karmin, *Filosofskii zhurnal*, 2011, No. 1 (6), pp. 70–72. (In Russian)
45. Nancy, J.-L. *Bog bez ispovedi i ispovedaniya. Lektsiya v EUSPb, 2017* [God without confession and Profession. Lecture at the EUSP, 2017]. [<https://eusp.org/news/zhan-lyuk-nansi-bog-bez-ispovedi-i-ispovedaniya>, accessed on 15.10.2022]. (In Russian)
46. Nancy, J.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being Singular Plural]. Minsk: Logvinov Publ., 2004. 272 pp. (In Russian)
47. Nancy, J.-L. *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*, trans. B. Bergo, G. Malenfant, M.B. Smith. NY: Fordham University Press, 2008. x + 190 pp.
48. Nancy, J.-L. *Neproizvodimoe soobshchestvo* [Unproducible Community], trans. Zh. Gorbyleva, E. Troitsky. Moscow: Vodolei Publ., 2009. 208 pp. (In Russian)
49. Nikolina, O.I. "‘Ehrotizm’ kak prevrashchennaya forma antropnogo fenomena lyubvi (v filosofii Zh. Bataya)" ["Eroticism" as a Transformed Form of the Anthropic Phenomenon of Love (in the Philosophy of J. Bataille)], *Gumanitarnye issledovaniya*, 2013, No. 1, pp. 45–49. (In Russian)
50. Petrov, D.V. "Kul'tura, nauka i religiya v psikhoanalize Lakana" [Culture, Science and Religion in Lacan's Psychoanalysis], *Izvestiya Saratovskogo universiteta*, 2009, T. 9, Vol. 1, pp. 40–44. (In Russian)
51. Pfister, O. "The Illusion of a Future. A friendly disagreement with prof. Sigmund Freud", *Int. J. Psycho-Anal*, 74, Toronto, 1993. P. 557–579.
52. Ramey, B. *Spirituality and the search for truth in psychoanalysis: A project to the Saybrook University for the degree of M.A. Pasadena*. California, 2020. 44 pp.
53. Ricœur, P. *Konflikt interpretatsii. Ocherki o germenetike* [Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics], trans. I.S. Vdovina. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2008. 695 pp. (In Russian)
54. Rutkevich, A.M. *Psikhoanaliz i religiya* [Psychoanalysis and Religion]. Moscow: Znanie Publ., 1987. 64 pp. (In Russian)
55. Sartre, J.-P. "Ehkzistentsializm – ehto gumanizm" [Existentialism is Humanism], *Skepsis*. [https://scepsis.net/library/id_545.html, accessed on 10.10.2022] (In Russian)
56. Schopenhauer, A. *Mir kak volya i predstavlenie* [The World as Will and Representation], Vol. 2. Moscow: TEPPA – Knizhnyi klub Publ., 2001. 560 pp. (In Russian)
57. Shukurov, D. "Imya Ottsa v psikhoanaliticheskom diskurse Zhaka Lakana" [The Name of the Father in the Psychoanalytic Discourse of Jacques Lacan], *Vestnik LGU imeni A.S. Pushkina*, 2012, T. 5, No. 3, pp. 51–59. (In Russian)
58. Speranskaya, N. *Put' k Novoi Metafizike* [The Path to a New Metaphysics]. Moscow: Evraziiskoe Dvizhenie Publ., 2012. 290 pp. (In Russian)
59. Starovoitov, V.V. *Sovremennyi psikhoanaliz: grani razvitiya* [Modern Psychoanalysis: Facets of Development]. Moscow: IF RAN Publ., 2008. 127 pp. (In Russian)
60. Symington, N. "Religion: guarantor of civilization", in: D.M. Black, *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?*, Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006, pp. 191–202.
61. Symington, N. *Emotion and spirit. Questioning the claims of psychoanalysis and religion*, foreword J. Stokes. London: Karnac Books, 1998. 197 pp.

62. Symington, N. *Nartsissizm. Novaya teoriya* [Narcissism. A New Theory]. Kiev: Publishing house of Rostislav Burlaka, 2021. 176 pp. (In Russian)
63. Vitz, P. "Christianity and psychoanalysis. Part I: Jesus as the anti-Oedipus", *Journal of Psychology and Theology*, 1994, Vol. 12, No. 1, pp. 4-14.
64. Vitz, P. "Christianity and psychoanalysis. Part II: Jesus the transformer of the super-ego", *Journal of Psychology and Theology*, 1994, Vol. 12, No. 2, pp. 82-90.
65. Vitz, P. *Psikhologiya ateizma* [Psychology of Atheism], trans. Ya. Shapiro, ed. E. Kanishcheva. [<https://creationism.org/crimea/pdf/92.pdf>, accessed on 22.10.2022] (In Russian)
66. Wright, K. "Preverbal experience and the intuition of the sacred", in: D.M. Black, *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?*, Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006, pp. 173-190.
67. Zygmont, A.I. "Nasilie i sakral'noe v filosofii Zhorzha Bataya" [Violence and the Sacred in the Philosophy of Georges Bataille], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya*, 2015, Vol. 3 (59), pp. 23-38. (In Russian)
68. Zygmont, A.I. "Teoriya religii Yulii Kristevoi" [Julia Kristeva's Theory of Religion], *Religiovedcheskie issledovaniya*, 2016, No. 2 (14), pp. 250-261. (In Russian)