

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ТЕОРИИ З. ФРЕЙДА

М.И. Яновский

Донецкий национальный университет, г. Донецк

Предлагается авторская позиция рассмотрения теории З. Фрейда как разновидности интенционалистских моделей психики. Выявлен «психотехнический» характер значительной части положений фрейдизма. Представлен анализ взаимосвязи метода психоанализа и особенностей представлений фрейдизма о сознании и бессознательном. Предлагается объяснение пансексуализма в психоанализе как следствия определенных исходных постулатов. Сопоставлен психоаналитический и религиозный взгляд на проблему отношений личности со своим Творцом.

Ключевые слова: З. Фрейд, психоанализ, интенция, психотехника.

Большое распространение и популярность теории З. Фрейда, как в научных, так и ненаучных кругах, с одной стороны, и участие фрейдизма в либерализации нравственности современного общества, с другой стороны, – серьезная причина для внимательного анализа его методологических оснований. Несмотря на многочисленные работы по фрейдизму, эта проблема не теряет актуальности. Безусловно, широкую публику фрейдизм притягивает своим вниманием к сексуальной сфере. В ученом же мире З. Фрейду принадлежит слава первопроходца психологической науки. Насколько это верно? Каковы методологические основания фрейдизма? Является он научной теорией или квазинаучной мифологией?

Психотехнический характер представлений о психике у З. Фрейда

Один из авторитетных философов XX столетия М.К. Мамардашвили, вопреки общепринятому мнению, утверждал: «основной проблемой психоанализа является отнюдь не бессознательное, а именно *сознательное*» (Мамардашвили, 1996; с. 337). В психоанализе «развивается другой сознательный опыт, в котором или благодаря которому расцепляется предшествующее сцепление. В этом и состоит метод Фрейда...» (Мамардашвили, 1996; с. 340). Современные российские психологи В.И. Слободчиков и Е.И. Исаев высказывали аналогичную мысль: «...работа З. Фрейда есть пример практики сознания...» (Слободчиков, Исаев, 1995; с. 185). На наш взгляд, содержание термина «практика сознания» совпадает с содержанием известного

термина «психотехника»¹. Так, М.К. Мамардашвили писал (курсив наш – М.Я.): «понятия в психоанализе относятся не к описанию предметов, а задают и описывают условия определенного рода *работы* с этими предметами» (Мамардашвили, 1996; с. 341). Другими словами, понятия в психоанализе не столько фиксируют психические феномены, сколько являются условными названиями или психотехник, или их существенных элементов.

Поэтому психоанализ, по нашему мнению, может быть охарактеризован – и на уровне теории, и на уровне практики – как преимущественно психотехническая концепция.

Так, согласно Фрейду, «мы приобретаем наше понятие о бессознательном² из учения о вытеснении» (Фрейд, 1991 а; с. 353). То есть, понимание бессознательного в психоанализе формируется на основе представления о вытеснении, которое, в свою очередь, является функцией «Я» человека: «От этого «Я» исходят и вытеснения...» (Фрейд, 1991 а; с. 356). Нельзя ли тогда утверждать, что фрейдовское бессознательное в действительности, строго говоря, *конституируется* таковым со стороны человеческого «Я»? Другими словами, не является ли такое бессознательное результатом реализации особой *психотехники* субъекта сознания?.. Если это верно, тогда бессозна-

¹ Заметим, что, по мнению М.Г. Ярошевского (1985, с. 228), психотехники как акты сознания обладают свойствами намеренности и направленности, поэтому в целом охватываются также понятием интенциональности, введенным Ф. Brentano.

² Являющимся отправной точкой фрейдовского понимания психики. (прим. наше – М.Я.).

тельное – это искусственное (произведенное сознанием) и, следовательно, в некотором смысле *квазибессознательное*. Если это так, то, соответственно, можно говорить о неявном приписывании психотехнического характера самой природе психического, поскольку во фрейдизме бессознательное – основа системы психики.

Но если психическое – это реализованные психотехники (которые по своей сути – произвольно-субъектные акты), то в этом случае психическое, в конечном счете, не имеет какой-то предосновы, а исходит само из себя. Действительно, фрейдовское «Эго» – «Я» (а также «Оно», см. ниже) само по себе *беспредпосылочно*: ему ничто не предшествует, оно не связано ни с каким «врожденным», «до-субъектным» содержанием. Произвол «Я» в такой ситуации – реализация его природы. Но поэтому относительно него любой внешний объект является актуальным или потенциальным *ограничением, препятствием*. Так в психоанализе рождается представление о внешней реальности как системе ограничений, о культуре как системе запретов, и о «Сверх-Я» как инстанции, которая сохраняет память обо всех «запретах», с которыми пришлось столкнуться субъекту.

Представление о «своеволии» «Я»³, как кажется, противоречит представлению Фрейда о наличии в психике инстинктивной энергии либидо, над проявлениями которой как бы лишь надстраивается сознательное «Я», с его интенциями-психотехниками. В действительности и либидо есть не что иное, как некая интегральная для бессознательной сферы личности *интенция*. Поэтому оно – тоже своего рода произвольная беспредпосылочная психотехника, лишь приписываемая организму (*проецируемая* на организм).

Действительно, биологически либидо (в той форме, как его трактует З. Фрейд) бессмысленно: оно является источником «сбоев», заболеваний, дисфункций и т. п. То, чего требует от человека либидо, часто биологически не имеет смысла либо даже вредно. Но тогда либидо должно считать понятием по сути не чисто биологическим, а психобиологическим. Более того, сам конфликт между, например, вытеснением как психотехникой сознания и

либидо не был бы возможен, если бы и то, и другое не понимались как своего рода *одноприродные* явления. Следовательно, либидо, «Оно» и т. п. – это своего рода «alter ego» по отношению к «Я». Они возникают коррелятивно с «Я» и характеризуются по большому счету тем же, что «Я» и его содержание.

Такого рода представления необычны и требуют своего пояснения, например, путем развития их в структуре более развернутой гипотетической модели (которой не было, но которая могла бы быть у З. Фрейда).

Можно представить, что либидо, присущее зрелому организму, – продукт дифференциации некой первичной энергии активности, которой обладает сначала зародыш, а затем растущее живое существо. Либидо «выходит на арену» в полной мере в подростковом возрасте – возрасте самоутверждения личности, фактически – в возрасте активного утверждения «Я» человека. Отмеченные З. Фрейдом манифестации либидо в более ранний период развития (например, в старшем дошкольном возрасте) также коррелируют с определенным этапом утверждения «Я» ребенка. Можно трактовать эти корреляции как закономерное следствие дифференциации и поляризации первичной жизненной энергии на ту, которая обслуживает возникшее как часть внутреннего мира, часть «Я», и ту, которая обслуживает не попавший в «Я» остаток внутреннего мира («Не-Я»). Первая трансформируется в энергию (инстинкт) самосохранения (сохранения «Я»), вторая – в *как бы* несвязанную с «Я», неподконтрольную ему, отчуждаемую, сбрасываемую энергию. Этой второй энергии придается тем самым *как бы* стихийный (т. е. – бессубъектный) характер. Но в силу того, что однажды возникшее «Не-Я» со временем не исчезает, а продолжает свою активность, для «Я» оно трансформируется в объект (равно тому, что оно «объективируется»). Этот объект одновременно является другим квази-«Я» – то есть тем, что получило наименование «Оно». Вторая энергия, в отличие от первой, направленной внутрь, на «Я», приобретает направленность *как бы* вовне, на другое квази-«Я» – на «Оно». Но «Я» легко проецирует это другое квази-«Я» в реальное «вне-». При этом реальный другой субъект в таком случае оказывается полноценным объектом влечения, если он подобен «Не-Я» (фактически – остатку внутреннего мира, не попавшему в «Я»). Так возникает энергия, представляющаяся влечением к другому

³ Которое, на наш взгляд, является имплицитным («подсознательным») компонентом фрейдовских взглядов, и восходит, по всей видимости, к шопенгауэровскому волюнтаризму.

субъекту (в чем-то подобному, а в чем-то противоположному по отношению к «Я»). Это – половой инстинкт, либидо. Такая энергия является обратной стороной, противоположным (но коррелятивным) полюсом энергии самосохранения «Я». Отсюда закономерность: чем сильнее значимость «Я», тем сильнее либидо. В то же время эти две энергии противоположны по способу действия: энергия, направленная на сохранение «Я», реализуется как *психотехника* накопления, сохранения и контролирования сил, а энергия либидо, направленная на «Не-Я» (собственно либидо), – как *психотехника* сброса, отдачи, расслабления, снятия контроля.

Конечно, это гипотетическая модель происхождения либидо, и ее нет у З. Фрейда. Однако при этом требуется учитывать, что для З. Фрейда половой инстинкт потерял характер биологической константы, перестал рассматриваться как некий механизм, предназначенный природой лишь для продолжения рода, и стал «незапрограммированной», пластичной интенциональностью. Неслучайно З. Фрейд и его последователи стерли принципиальную границу между естественной половой реализацией и половыми перверзиями. Напомним также, что З. Фрейд относился к либидо как к регулируемому ресурсу активности, который может быть использован и для продолжения рода, и для агрессии, и для творчества (благодаря сублимации). Специфика (а по нашему мнению – ошибка) теории З. Фрейда, таким образом, состояла в амбивалентном понимании либидо: либидо – это и пластичная неспецифическая интенциональность, и, в то же время, специфически сексуальная интенциональность. Иначе говоря, З. Фрейд неправомерно приписал сексуальной интенциональности характер всеобщей пластической жизненной интенциональности (что, возможно, и объясняет причину прихода З. Фрейда к пансексуализму).

Такой ошибки избежал К.Г. Юнг, который относил сексуальную энергию к частной модификации психической энергии (Юнг, 1995).

Таким образом, есть основания в целом полагать, что теория З. Фрейда исходит из предположения исходно субъектной, интенциональной природы либидо.

Отношения «Я» и «Сверх-Я»

Идеалом З. Фрейда, как известно, было расширение сферы произвольного и разумно-

го «Я», ассимиляция в этой сфере, насколько возможно, «Оно» и «Сверх-Я» (которые ограничивают сферу «Я»). На наш взгляд, З. Фрейд смог бы достичь понимания пути к реальной (а не только декларируемой) освобожденности «Я», если бы признал саму свободу, произвольность «Я» выявлением и осуществлением *установления* «Я» в онтологически предшествующем ему корне. Проблема, однако, заключается в том, что земной отец, будучи отцом тела, не является отцом для субъективного «Я». Для последнего порождающим корнем может быть что-то нематериальное, которое Христом названо «Отцом небесным». Если бы Фрейд признал наличие «Сверх-Я», онтологически предшествующего субъективному «Я», и поэтому выявляемому через обращение внутрь себя, то он должен был бы признать, что такое «Сверх-Я» дает первичное «разрешение» для «Я» – разрешение быть. Понимаемое в таком виде «Сверх-Я» изначально – основа самого бытия «Я», а, значит, и свободы, а не запретов (как «Сверх-Я» во фрейдовской концепции). Не борьба «Я» со «Сверх-Я», а установление «Я» в «Сверх-Я» – основа свободы «Я» и, следовательно, его «психотехнических» (жизнетворческих) возможностей. Таким образом, отказ фрейдизма от продуктивного интроспективного самопознания приводит к потере возможностей реализации фрейдовских идеалов. Так, создав идеал приближения границ сознательного, реалистического «Я» к границам всей психики, З. Фрейд в конце жизни пессимистически оценивал возможности преодоления присущих человеческой психике импульсов агрессивности в порождаемых человеком войнах.

Парадоксально, но агрессивность, разрушительные силы в человеке З. Фрейд связывал именно со «Сверх-Я», то есть с моралью, интериоризованной человеком (Фрейд, 1991 а; с. 386–387). При этом можно предположить, что неосознаваемость «Сверх-Я» носит почти такой же характер, как и неосознаваемость «Оно»: оно коррелятивно «Я», и, следовательно, это – бессознательное, являющееся как бы стороной сознания; оно не вне сознания, а в нем самом. «Я» внутренне связано со «Сверх-Я», и агрессивность последнего является лишь «тенью», проекцией своеволия, направленности к бессодержательной (т. е. отрицательной) воле со стороны «Я» (Яновский, 1995). Но это также означает, что агрессивность «Сверх-Я» исчезает, когда «Я» посредством рефлексии, самопознания открывает

«подводную», «корневую», внутреннюю связь с ним. Иначе говоря, как бы неуправляемая зона сознания – «Сверх-Я» – исчезает, когда «Я» перестает считать себя «Сверх-Я», то есть единственно реальным для себя и поэтому своеобразным «Я». Следует отметить, что в этом случае исчезают и основания для понимания «Я» как бесосновного, беспредпосылочного источника интенций.

«Гносеологическая гордыня» метода З. Фрейда: анализ метода «свободных ассоциаций»

Итак, фрейдовское «Эго» – эгоцентрично. Но в основе и самого метода Фрейда лежит определенная особенность, этакая замаскированная «гордыня» (которую, в данном случае, удобнее назвать «гносеологической гордыней»). Эта особенность («гордыня») проявляется в систематическом недоверии (что тождественно пониманию его как «недиалогичности») к проявлениям исследуемого субъекта, если в них не декларируется какая-либо «простая» направленность (интенция): секс, деньги, слава и т. д. Недоверие к клиенту психоаналитического процесса воплотилась, например, в понятии «сопротивление». К нему, по мнению Фрейда, прибегает клиент в тех случаях, когда психоаналитик бывает особенно близок к достижению своей цели – разоблачению какого-либо подсознательного мотива клиента. В общем плане можно считать, что в силу того же недоверия сознанию субъекта применяется метод «свободных ассоциаций», поскольку он выполняет функцию обходного пути в связи с наличием этого недоверия.

Структурно метод «свободных ассоциаций» близок к брентановско-аристотелевскому приему «восприятия мимоходом» как одному из способов исследования сознания (Сергодеева, 1996). В нем происходит фиксация того содержания сознания, которое проявляется «попутно», «мимоходом», в ситуации концентрации сознания человека в целом на анализируемом симптоме, образе сновидения и т. д. Сама ассоциация – это то, что проявляется и фиксируется «мимоходом», по ходу активности сознания, направленной к определенной цели. «Восприятие мимоходом» может фиксировать то, что мешает или помогает осуществлению основной текущей психической активности, то есть «запреты» и «разрешения» на осуществление активности, порождаемой определенной интенцией субъекта. В целом это можно рассматривать в качестве общей особенности

концепций, основанных на «интенциональном» подходе к трактовке психологических феноменов (Яновский, 2011). Ассоциация – это микроотклонение от цели; поэтому она существует лишь на фоне последней, только как ее дериват⁴. В этом смысле метод «свободных ассоциаций» во фрейдовской «интенциональной» психологии (Яновский, 2004) возникает вполне закономерно. Если любой психический феномен понимается как интенциональный по своей сути (как активность, направленная к какой-нибудь явной или неявной цели), то естественно полагать возможность существования микроотклонений психического аппарата от такой интенции субъекта: ассоциации в сеансе психоанализа («задние мысли») указывают, по мнению З. Фрейда, на прорывы «цензуры» сознания. Поскольку такие микроотклонения определяются относительно «общих» интенций, то психоаналитик не может толковать их иначе как особый вариант интенций (как своего рода анти-интенции). Иначе говоря, З. Фрейд приписывает произвольным мыслям в некотором смысле *произвольный* (намеренный) характер (который при этом постулируется как просто недоступный ограниченному сознанию самого человека). Во фрейдизме, таким образом, граница между произвольными и произвольными психическими процессами оказывается практически стертой, и первые априори растворены во вторых. Это и дает психоаналитику субъективное право считать, что он видит и понимает в поведении человека больше, чем сам человек: психоаналитик априори знает о наличии намерений там, где сам человек их не находит.

Заметим, однако, что прежде чем становиться на сторону такого подхода, следовало бы на методологическом уровне решить, имеет ли все-таки право на существование в понятийном аппарате психологии понятие «непроизвольные» психические процессы. Отрицание непроизвольности как возможного режима протекания психических функций как раз и ведет к «гносеологической гордыне».

Следует, однако, сказать, что «впадение» в этот своеобразный «соблазн» влечет за собой необходимость «переформатирования» системы соответствующих базовых понятий психологии. Например, потребуются отказаться от понятий «непроизвольное внимание»,

⁴ Отметим, что Фрейд называл ассоциации, которые возникали на психологическом сеансе, «задними мыслями» (Фрейд, 1991; с. 84).

«рефлекс», «ошибка при выполнении действия» и т. д.⁵ Насколько это оправдано? Очевидно, это противоречило бы существующим элементарным научным представлениям. Хотя психологически такой «соблазн» может быть по-своему естественен, как реализация известной «фундаментальной ошибки атрибуции» (Андреева, 2000).

**Гносеологические истоки
«сексуализации» субъекта
во фрейдизме. «Моносубъектность»
как причина редукционизма теории
З. Фрейда**

Выше уже описано, что энергия либидо (которая, согласно фрейдовской концепции, присуща личности) является не столько продуктом деятельности организма, сколько интегральной интенциональностью субъекта. Однако почему тогда эта небологическая по сути интенциональность носит именно сексуальный характер? На наш взгляд, такой характер интенциональности приобретает как естественное следствие отрыва субъектной активности от объектной пассивности: интенция как *фиксированная* активная направленная позиция субъекта, по сути, противопоставляет субъекта объекту, то есть *как бы* онтологически. Поэтому такая «онтологическая» автономизация субъекта и объекта становится практически совпадающей с автономными *активным* и *пассивным*, – то есть (в контексте рассматриваемого) *мужским* и *женским* началами. Половая проблематика у Фрейда, таким образом, является развитием его «интенционализма».

Декларируемое на уровне концепции биологизаторство у З. Фрейда обнаруживает сходство с отношением к психологии, характерным для феноменологии Э. Гуссерля как одной из разновидностей «интенционализма» (курсив наш – М.Я.): «...психология есть самостоятельная ветвь конкретной антропологии, соответственно, *зоологии...*» (Гуссерль, 1992; с. 63). Для интенционального подхода такой биологизм вполне логичен, поскольку само понятие интенции предполагает отказ от субстанциализации психики, то есть понимания психики как самостоятельной суб-

станции (Юнг, 1995) и обнаруживает сходство с биологизмом интенционалистской, по сути, психологии Аристотеля.

В свою очередь, десубстанциализированное понимание психики имеет один важный аспект: моносубъектность. Психика как несамостоятельное образование, как функция, не может иметь несколько субъектных центров (например, «суб-личностей»). Функция, которая была бы функцией одновременно нескольких разных субстанций, имела бы в таком случае определенную самостоятельность относительно каждой из них, и потому уже не была бы функцией в полном понимании слова, а была бы, по сути, особым вариантом субстанции. Поэтому психика как функция – неминуемое проявление *одного* субъекта, одного «Я» (ср. тезис Аристотеля: «сущность вещей в самих вещах»), которое «содержит» психику, но собственно психикой не является. *Поэтому при моносубъектном подходе «Я» становится недоступным психологическому рассмотрению, прямому наблюдению-интроспекции* (в силу как бы «оплощения», потери внутреннего объема, многомерности). В этом смысле «Я» (а не «Оно», как декларируется в психоанализе) становится у З. Фрейда... бессознательным (или, если воспользоваться кантовской терминологией, «трансцендентным»).

Функционализм в понимании психики, характерный как для Ф. Brentano, родоначальника интенционализма в психологии, так и для его, по существу, продолжателя – З. Фрейда, подводит к еще одной важной стороне психоаналитической концепции – теории сублимации («возгонки»). Сублимация, согласно З. Фрейду, – это процесс, «при котором исключительно сильным возбуждением, исходящим из отдельных источников сексуальности, открывается выход и применение в других областях» (Фрейд, 1991 а; с. 102). Сублимация, таким образом, не является «вдохновением», утончением половой энергии, как это можно было бы полагать, исходя из представлений З. Фрейда о сублимации как основе художественного, философского, религиозного и иного творчества. Сублимация в действительности – замена объекта либидо, но не его преобразование, и тем более не замена самой энергии либидо (по этой причине в рамках фрейдизма нет принципиальной разницы между половыми перверзиями и творческой сублимацией). Заменяемость объектов либидо при более близком рассмотрении есть

⁵ Между прочим, нечто, подобное «гносеологической гордыне», С.Л. Рубинштейн усмотрел в сталинском тоталитаризме: «Отношение к неистине не как к ошибке, заблуждению (в познании, науке), а как к преступлению (<...> отношение к ошибке как к вредительству» (Рубинштейн, 2003).

то же, что и заменимость объектов интенции в концепции Ф. Brentano (Сергодеева, 1996; Ярошевский, 1985). Как интенция сама по себе безадресна (любой ее объект потенциально можно заменить), так безадресным является и либидо, что, собственно говоря, и дает возможность менять объекты без каких-нибудь ограничений (за исключением тех, которые «служат» самому либидо). Поэтому понятие «сублимация» создает почву для редукции, сведения любых культурных, духовных явлений к их «первоначальной» (в представлении З. Фрейда) сексуальной подоплеке.

Редукционизм действительно характерен для психоанализа: по словам К.Г. Юнга, «метод толкования Фрейда, а также и Адлера – редуктивен, потому что и тот, и другой сводят явление к элементарным процессам желания и стремления, имеющим в конечном итоге инфантильную или физиологическую природу» (Юнг, 1995; с. 552). Таким образом, само собой напрашивается отождествление сублимации и редукции, с той лишь разницей, что сублимация – это редукция наоборот. Их объединяет имплицитная идея наличия абсолютного (но скрытого) импульсирующего центра в психике. При этом понятие «редукция» допускает, что этот центр является конечной причиной любого явления, а понятие «сублимация» – что этот центр может иметь разные состояния, в которых он не будет меняться принципиально, будет оставаться тождественным себе по своей природе. В свете сказанного по-новому можно увидеть сущность психоаналитической психотерапии: она ставит задачу не преобразования личности, а изменения ее состояний, ее стратегий в реализации тех интенций, которые она имеет в себе. Можно отметить здесь, что одной из причин этого есть стремление психоанализа отказаться от традиционных научно-исследовательских подходов к психике и стремление заменить их практикой психотехнической реорганизации психических процессов. Последнее ставит вне естественным образом присущей науке парадигмальной проблематизации, вне аналитического исследования сам фундамент психики, то есть и самую «ориентировочную основу» субъекта психики. «Психотехника» направляет субъекта не столько к познанию себя, сколько к влиянию на себя. Система координат, по которой живет субъект, оказывается, таким образом, нерелексируемой, так сказать, «само собой разумеющейся», или, другими словами, некритически принимае-

мой. Будучи нерелексируемой, она и не индивидуализируется, – поскольку не выявляется ее связь с индивидуальностью «этого» конкретного субъекта (для чего требуется релексия). Поэтому во фрейдизме присутствует скрытая идея существования унифицированной общей системы координат для построения активности всех субъектов («все желают одного и того же»).

Имплицитный авторитаризм стиля аргументации З. Фрейда.

Анализ способа трактовки забывания имен по З. Фрейду

Субъективно эту особенность психоанализа можно ощутить в характеристике стиля работ З. Фрейда. Для них характерна, несмотря на мастерское владение логикой соображений, тенденция к догматизации предлагаемых идей; к догматизации, за которой можно угадать чувство уверенности в причастности к какой-то особой системе оценочных координат, в которой все можно поставить на свое место. Известно, что сам З. Фрейд был знатком истории культуры, искусства, философии, и потому имел внешние основания для ощущения своей причастности к универсуму «настоящей» культуры, к пониманию того, что является настоящей культурой, а что – второстепенной. В плане заострения сути такого типа отношения к культуре и искусству отметим, что в этом случае личный вкус – результат не столько личного опыта, сколько результат *интериоризации* высоких вкусовых стандартов.

Стиль текстов З. Фрейда отличается обстоятельностью, создающей впечатление исчерпанности набора возможных аспектов рассмотрения вопроса. Из этого возникает впечатление будто бы безальтернативности движения фрейдовской мысли, как бы невозможности другого взгляда на разбираемый Фрейдом вопрос. Сам З. Фрейд словно бы заранее *уже* знает то, что нужно читателю. Поэтому анализ у З. Фрейда стилистически ближе к *поучению*, чем, собственно, к научному анализу, к разбору проблемы.

Классический пример фрейдовского отказа обсуждать, релексировать исходные координаты активности субъекта – анализ забывания имен (см. Фрейд, 1989). Объясняя механизм забывания, он указывает на «расстройство предстоящего воспроизведения имени посторонним и в этот момент несознаваемым рядом мыслей» (Фрейд, 1989; с. 219),

говоря фактически о *сбое* в работе функции воспроизведения. Однако существенно то, что сам З. Фрейд не рассматривает как проблему вопрос о том, каким образом память может вообще *нормально* срабатывать, как возможно *нормальное* воспроизведение. Он принимает ответ на этот вопрос как что-то общеизвестное, хотя именно это должно было бы стать первичной, исходной проблемой рассмотрения. Вполне естественным представляется выводить понимание механизма отдельных сбоев из понимания механизма общей целостной работы памяти, а не наоборот.

Вероятно, З. Фрейду удобно исходить из того, что механизм нормальной работы памяти уже общеизвестен (хотя в психологии известно, что это не так), но при этом неизвестной остается частная сторона этого механизма.

В описании З. Фрейдом анализа случая забывания названия хорошо известного ему ресторана ключом к выявлению механизма забывания называется «всплывшее» воспоминание фамилии одного его венского коллеги (Фрейд, 1989; с. 217). Для З. Фрейда память об этом коллеге является тем прошлым, которое стремится навязать себя настоящему, «протиснуться» в это настоящее. Такое прошлое чисто гипотетически является разрушительным эхом каких-то прошлых событий, отношений и т. д. Фактически З. Фрейд имеет основания говорить лишь о том, что в момент сосредоточения внимания на забытом и восстановленном названии в сознании появилось ассоциативно связанное с ним имя коллеги, с которым сложились проблемные отношения. Считать такую сиюминутно возникшую ассоциативную связь причинно-следственной, возникшей раньше и «сработавшей» сейчас, представляется малообоснованным предположением. Характерно, что З. Фрейд и не доказывает эту свою мысль, а лишь указывает на причинно-следственное значение ассоциативных связей как на что-то очевидное читателю (предполагая, что читатель оценивает факты, в общем, по тем же «координатам», что и сам Фрейд; поэтому достаточно лишь указания на сам факт)⁶.

Таким образом, З. Фрейд в интерпретации не обсуждает, а искусственно постулирует определенное прошлое своего пациента, после чего старается уже работать именно с

этим прошлым. Постулирование этого прошлого как причины того или иного сбоя в поведении в настоящем – это, если говорить строго, всего лишь гипотеза. Но такая гипотеза оказывается удобной и поэтому принимается как факт. По сути, она приобретает характер индивидуального мифа. В конечном счете, именно она оказывается нужной в силу ее возможностей в достижении терапевтического эффекта, то есть как психотехнический прием внесения изменений в режим работы сознания субъекта. Однако такое постулирование индивидуальных микромифов как прием психоанализа вступает в противоречие с терапевтической направленностью самого психоанализа. Субъект здесь, проходя психотерапию, освобождаясь от определенных суживающих его волю действий невротических симптомов, оказывается связанным своим постулированным прошлым. В силу того, что такое прошлое является не столько реальностью, сколько произвольно введенным постулатом, у субъекта отсутствует возможность свободы выбора в способе понимания такого прошлого. Сама его мифологичность означает *предписанность* определенного понимания его. Поэтому если психоанализ и дает терапевтический (то есть освобождающий) эффект, то ценой при этом является потеря свободы в понимании самого себя и способе трактования своего прошлого.

Покаяние как терапевтический фактор эффекта психоаналитической работы.

Психоанализ и христианство

Что же тогда в психоанализе действительно дает терапевтический эффект? На наш взгляд, практически в большем числе случаев терапевтического эффекта психоанализа у пациентов происходит изменение координат оценивания себя и своих действий, или, если использовать понятный, хотя и не вполне научный термин, – *покаяние*. Пациент признается (и тем самым берет на себя ответственность) в своих определенных мыслях, чувствах, желаниях. Такое признание открывает субъекту возможность формирования другой установки, другой направленности своих мыслей, чувств и т. д. Но такое признание-покаяние – не что иное, как основанное на рефлексии изменение направленности (интенции) личности. В этом смысле метод психоанализа дает эффект в тех случаях, когда управление интенциями субъекта в нем сопрягается с целостной рефлексией субъекта, рефлексией себя как целостной личности. Именно в таких случаях происходит реальная переориен-

⁶ Критический анализ искажений трактовки причинно-следственных связей при применении метода свободных ассоциаций З. Фрейдом см. у А. Грюнбаума (2007).

тация активности субъекта, переструктурирование его деятельности, его сознания. Психоанализ срабатывает в том случае, когда субъект узнает (точнее – опознает в рефлексии) самого себя, свою позицию, свое действие. Психотехнически значимые мифы человека о своем прошлом на самом деле являются, по нашему мнению, своего рода декорацией психоанализа, которая дезориентирует пользователя при его изучении и применении.

Таким образом, эффективным психоанализ становится в тех случаях, когда задачу управления интенциями он решает в соединении с рефлексией. Без этого эффект достигается или дорогой ценой, или вообще оказывается проблематическим в силу сохранения общего типа структурированности и направленности сознания человека.

Следует сказать, что в теории З. Фрейда существует одно принципиальное препятствие прямому введению рефлексии или ее аналогов в методический или концептуальный аппарат психоанализа: это названный выше отказ от признания одноприродности, генетической родственности «Я» и «Сверх-Я». Используя религиозную терминологию, можно сказать, что З. Фрейд отказался признать «сыновность» человека по отношению к Абсолюту. Почему это представляется важным? Потому что рефлексия себя как целостности возможна лишь посредством видения себя как чего-то внешнего относительно исходной точки отсчета в понимании и оценке реальности. Себя как целое можно отрефлексировать, лишь найдя опору вне себя (над собой). Однако сам Фрейд отверг эту опору, посчитав ее проекцией инфантильных нерешенных психологических проблем, то есть – мифом. Исключив в целом непосредственную рефлексию со своего метода, З. Фрейд сделал невозможным найти путь полноценного преобразования психического мира человека, его полноценного «очеловечивания», фактически – путь подчинения всей психики ее разумному центру – «Я». Пределом возможностей психоанализа оказалась поляризация психических сил в человеке, проявившаяся, в частности, в концепции «эроса» и «танатоса» как двух базовых противоположных инстинктов, и компромисс между этими враждебными друг к другу силами. Невозможность полного преобразования «звериного» в человеке воплотилась в признании «танатоса» – потребности в смерти и разрушении – неотъемлемой частью естества человека.

Введение принципа рефлексии себя как целостности уже потому позволило бы преодолеть

«танатос», что последний есть инерция распада вышедшей из-под контроля дезинтеграции. Чувство целостности себя – единственное, что может реально противостоять такому самораздроблению, превращению себя в бессвязное множество, хаос. Поэтому «танатос» как последний и самый труднопреодолимый оплот «звериности» в человеке можно победить, лишь найдя точку видения себя как целого, которое включает весь свой состав. Это возможно, если трансцендировать за границы индивидуальной психики и в то же время не потерять ее, – то есть если найти опору за пределом ее, но только в том, что ей нечуждо. Эта идея существует как ось христианской религии: душа преображается лишь при ее «усыновлении» «Отцу небесному», – то есть такому онтологическому Началу, которое родило Человека не физически, но психически, духовно.

Сам З. Фрейд близко подошел к решению этой проблемы в своей концепции «эдипова комплекса». Однако в конце концов он остановился на том, что отношения с носителем родительского начала заканчиваются интериоризацией того, что содержит в себе это начало. Такая интериоризация делает дальнейшие отношения с таким началом уже ненужными, и в дальнейшем родительское начало превращается во что-то *чуждое*, а, значит, и несет в себе потенциал разрушения. И то, что могло стать опорой в преодолении «звериного» в человеке, становится его источником: по мнению З. Фрейда, сформированное на основе «эдипова комплекса» «Сверх-Я» оказывается одним из носителей (или даже источников) «танатоса». Тем самым, энергия определенной психологической силы, от которой человек отвернулся, становится его разрушителем.

Можно сделать вывод: человеку для овладения своими психическими процессами важна не интериоризация «родительского» (волевого) начала, не имитация поведения отца, поскольку при этом происходит перенятие формы без содержания; формы, связь которой с индивидуальностью человека не выявлена. Это означает, что форма будет входить в противоречие с индивидуальностью. Важно обнаружение в себе априорной, «врожденной» причастности к отцовскому началу, его природе, и в дальнейшем – «подвес»⁷ к

⁷ Под «подвесом» понимается, говоря образно, стойкое нахождение части сознания в месте нахождения отцовского начала (постоянное «памятование»).

этому началу (формирование отношения к нему как к исходному принципу своей активности). Поскольку отцовское начало выступает как творящее, то причастность к нему является причастностью к творчеству, причем творчеству самого жизненного базиса, самой базисной координатной системы жизни человека. Здесь человек выступает в качестве сотворца жизненных принципов, которые принимаются как «наследие» от отца (впрочем, более точно, – наследием являются не сами принципы, а то, что они реализуют). Поэтому и возможно сотворчество принципов, а не только принятие их и следование им.

В своих теоретических построениях З.Фрейд лишил личность «врожденной», внутренней причастности к морали, культуре, религии, и связал свободу личности с их преодолением. Это означает, что его теория недостаточно объективна в понимании человека.

В этом смысле фрейдизм не может считаться собственно научной психологической теорией в полном смысле слова, и является системой гипотез, которые используются частью научного сообщества и некоторыми социальными группами скорее как **идеология**. Неслучайно фрейдизм стал одним из краеугольных камней идеологии современного западного либерализма с его декларированием права человека на моральную неполноценность.

Литература

1. Андреева, Г.М. Психология социального познания: учебн. пособие для студентов высших учебных заведений / Г.М. Андреева. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С. 84–89.
2. Грюнбаум, А. Критика психоанализа / А. Грюнбаум // Вопросы философии. – 2007. – № 3. – С. 105–129.
3. Гуссерль, Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология / Э. Гуссерль // Логос. – (1) 1992. – № 3. – С. 62–80.
4. Мамардашвили, М.К. О психоанализе // М.К. Мамардашвили *Необходимость себя*. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 335–350.
5. Рубинштейн, С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир / С.Л. Рубинштейн. – СПб.: Питер, 2003. – С. 393.
6. Сергодеева, Э.А. Историко-философский контекст идеи интенциональности в Ф. Brentano / Э.А. Сергодеева // Вестник Моск. университета. Серия 7. Философия. – 1996. – № 1. – С. 68–76.
7. Слободчиков, В.И. Психология человека. Введение в психологию субъективности / В.И. Слободчиков, Э.И. Исаев. – М.: Школа-Пресс, 1995.
8. Фрейд, З. «Я» и «Оно». Труды разных лет / З. Фрейд. – Тбилиси: Мерани, 1991 а. – Кн. 1.
9. Фрейд, З. «Я» и «Оно». Труды разных лет / З. Фрейд. – Тбилиси: Мерани, 1991 б. – Кн. 2.
10. Фрейд, З. Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного: сб. произведений. – М.: Просвещение, 1989. – С. 202–309.
11. Фрейд, З. Толкование сновидений / З. Фрейд. – Киев: Здоровье, 1991.
12. Юнг, К.Г. Психологические типы / К.Г. Юнг. – СПб.: Ювента; М.: Прогресс-Универс, 1995.
13. Яновский, М.И. «Интенциональный» подход к трактовке феноменов в психологии / М.И. Яновский // Теоретическая и экспериментальная психология. – 2011. – № 4. – С. 82–91.
14. Яновский, М.И. Место метода самонаблюдения (интроспекции) в психологии / М.И. Яновский // Вопросы психологии. – 2001. – № 1. – С. 91–96.
15. Яновский, М.И. О классификации психологических теорий / М.И. Яновский // Психологический журнал. – 2004. – Т. 25. – № 3. – С. 103–106.
16. Яновский М.И. Перспективы сближения психологии и христианства / М.И. Яновский // Психология и Христианство: Путь Интеграции (Международная конференция). – М.: Московский Центр Психологии и Психотерапии: Христианская Перспектива в Психологии, 1995. – С. 89–90.
17. Ярошевский М.Г. История психологии. – М.: Мысль, 1985.

Яновский Михаил Иванович, кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры психологии, Донецкий национальный университет (г. Донецк), yanovs@rambler.ru.

Поступила в редакцию 10 июля 2015 г.

M.I. Yanovsky, Donetsk National University, Donetsk, yanovs@rambler.ru

In the article the author's point of view on the theory of Freud as a kind of intention models of the psyche. Revealed "psychotechnical" nature of much of the provisions of Freudianism. The analysis of the relationship of the method of psychoanalysis and Freudian ideas about the characteristics of conscious and unconscious. An explanation is offered pansexualizm in psychoanalysis as a consequence of certain basic postulates. Comparing the psychoanalytic and religious views on the problem of the relationship of the individual with his Creator.

Keywords: Freud, psychoanalysis, intention, psychotechnics.

References

1. Andreeva G.M. *Psikhologiya sotsial'nogo poznaniya* [Psychology of Social Cognition]. Moscow, Aspekt Press Publ., 2000. pp. 84–89.
2. Grunbaum A. [Criticism of Psychoanalysis]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2007, no. 3, pp. 105–129. (in Russ.)
3. Gusserl' E. [Amsterdam Reports. Phenomenological Psychology]. [Logos], 1992, no. 3, pp. 62–80. (in Russ.)
4. Mamardashvili M.K. [About Psychoanalysis]. *Neobhodimost' sebja* [Need themselves]. Moscow, Labirint Publ., 1996, pp. 335–350. (in Russ.)
5. Rubinshtejn S.L. *Bytie i soznanie. Chelovek i mir.* [Being and Consciousness. The Man and the World.]. St. Petersburg, Piter Publ., 2003. 393 p.
6. Sergodeeva Je.A. [Historical and Philosophical Context of the Idea of Intentionality in F.Brentano]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Bulletin of Moscow State University. Ser.7. Philosophy]. 1996, no. 1, pp. 68–76. (in Russ.)
7. Slobodchikov V.I., Isaev E.I. *Psikhologiya cheloveka. Vvedenie v psikhologiyu sub"ektivnosti.* [Human Psychology. Introduction to Psychology Subjectivity]. Moscow, Shkola-Press Publ., 1995.
8. Freyd Z. «Ya» i «Ono». *Trudy raznykh let. Kniga 1* ["I" and "It". Works of different years. Book 1]. Tbilisi, Merani Publ., 1991 a.
9. Freyd Z. «Ya» i «Ono». *Trudy raznykh let. Kniga 2* ["I" and "It". Works of different years. Book 1]. Tbilisi, Merani Publ., 1991 b.
10. Freyd Z. *Psikhopatologiya obydennoy zhizni* [Psychopathology of Everyday Life]. *Psikhologiya bessoznatel'nogo: Sb. Proizvedeniy* [Psychology of the Unconscious]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1989, pp. 202–309.
11. Freyd Z. *Tolkovanie snovideniy* [The Interpretation of Dreams]. Kiev, Zdorov'e Publ., 1991.
12. Yung K.G. *Psikhologicheskie tipy* [Psychological Types]. St. Petersburg, Yuventa Publ.; Moscow, Progress-Univers Publ., 1995.
13. Yanovsky M.I. [«Intentional» Approach to the Interpretation of Phenomena in Psychology]. *Teoreticheskaya i eksperimental'naya psikhologiya* [Theoretical and Experimental Psychology], 2011, no. 4, pp. 82–91. (in Russ.)
14. Yanovskiy M.I. [Place a Method of Self-observation (Introspection) in Psychology]. *Voprosy psikhologii* [Questions of Psychology], 2001, no. 1, pp. 91–96. (in Russ.)
15. Yanovskiy M.I. [About the Classification of Psychological Theories]. *Psikhologicheskij zhurnal* [Psychological Journal], 2004, vol. 25, no. 3, pp. 103–106.
16. Yanovskiy M.I. [Prospects for Convergence of Psychology and Christianity]. *Psikhologiya i Khristianstvo: Put' Integratsii* (Mezhdunarodnaja konferencija) [Psychology and Christianity: Way Integration (International Conference)]. Moscow, Moskovskiy Tsentr Psikhologii i Psikhoterapii: Khristianskaya Perspektiva v Psikhologii Publ., 1995, pp. 89-90.
17. Yaroshevskiy M.G. *Istoriya psikhologii* [History of Psychology]. Moscow, Mysl', 1985.

Received 10 July 2015

ОБРАЗЕЦ ЦИТИРОВАНИЯ

Яновский, М.И. Критический анализ теории З. Фрейда / М.И. Яновский // Вестник ЮУрГУ. Серия «Психология». – 2015. – Т. 8, № 3. – С. 11–20.

FOR CITATION

Yanovsky M.I. The Critical Analysis of the Z. Freud's Theory. *Bulletin of the South Ural State University. Ser. Psychology.* 2015, vol. 8, no. 3, pp. 11–20. (in Russ.)