

К ПОЭТИКЕ АНАЛИТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Нина Савченкова*

Abstract

This text is related to the study of the psychoanalytical relationship as specific type of communication. This type of communication emerges at the intersection between the Foucault's concept «self care» and the approach to education stemming from the Enlightenment. The psychoanalytical relationship creates a new model of inter-subjectivity. This model links the experience of the formation of the subject with the subject-effacing mechanisms and the ontology of transitions, described by Plato as the «destruction of sensuality».

Keywords: psychoanalytical relationship, self care, sensuality, education, communication.

Образование представляет собой
остов индивида перед лицом событий.

Мишель Фуко

Одно из весьма частых определений психоанализа (бытующее в профессиональных кругах, то есть в сообществе людей, предположительно понимающих друг друга) связано с понятием «аналитические отношения». «Находиться в анализе» в этом смысле означает прежде всего состоять в аналитических отношениях, существенным образом отличающихся от прочих типов коммуникации. Это не отношения любви, дружбы, помощи, соперничества, ненависти, зависти, мотивированные семейными, профессиональными или любыми другими групповыми связями. Большинство психоаналитиков согласны также с тем, что наибольший эвристический ресурс терапии, позитивный ресурс изменения личностной структуры связан именно с этими отношениями. Вместе с тем понятие «аналитические отношения» вряд ли можно считать достаточно прояснённым содержательно: техника здесь далеко не всегда соотнесена с методологией, со стратегией психоаналитического взаимодействия в целом. Внутренний цеховой ответ на этот вопрос звучал бы просто: аналитические отношения возникают на почве переноса, как его результат, и потому являются как основной средой, так и инструментом работы.

* Нина Михайловна Савченкова – кандидат философских наук, доцент философского факультета СПбГУ (Санкт-Петербург, Россия); Восточноевропейский институт психоанализа; ninasavchenkova@mail.ru.

Вероятно, было бы непростительной иллюзией полагать, что этот мощный концепт является лишь техническим и может быть реконструирован в рамках того или иного направления психотерапии. Артикулируя структуру аналитического взаимодействия, в отличие от прочих видов социальной коммуникации, характеризующих медицинский, юридический, педагогический дискурсы, Фрейд актуализировал контексты, близкие к греческому проекту «заботы о себе» и к эмансипирующим стратегиям Просвещения. В результате психоанализ как специфическая коммуникация, во-первых, зафиксировал этот интересный контрапункт, во-вторых, явил собой попытку разрешения противоречий, выявленных как той, так и другой теоретической парадигмой. В чём же суть пересечения? Вернёмся в исходные координаты. Тщательная реконструкция концепта «заботы о себе» Мишелем Фуко позволяет увидеть, что его значимость связана с десубстантивировающим пониманием субъективности, с вопросом о том, «что такое это самое “сам”»¹, с интригой обнаружения самого себя как того, кто не равен вопросу и скрывается в пространстве, этим вопросом обозначенном. Фуко также подчёркивает, что принципиальной коллизией является различие самопознания и заботы, которое постоянно размывается и утрачивается в европейской культурной традиции.

В универсуме платоновской мысли проблема «заботы о себе» приобретает конкретную акцентуацию, на что обратил внимание М. Хайдеггер в своей интерпретации седьмой книги *Государства*. Наряду с реконструкцией пути познания и проявлением тех процедур, которые позволяют нам вступать в устойчивые отношения с истиной, Хайдеггер указывает на двойное преобразование чувственности, которое претерпевает субъект, и связанную с этим этику перехода. Разрушение способности видения, переживаемое человеком, совершающим переход из области тьмы в область света, не совпадает с повреждением той же способности, имеющим место при переходе из света во тьму. Хайдеггер подчёркивает: два этих разрушения – самые важные моменты в процессе образования субъекта, позволяющие иначе увидеть всю топологическую структуру мифа. Значимым в этой конструкции может оказаться не оппозиция человеческого и божественного, огня и солнца, поверхности и глубины, но именно два перехода, когда видение дважды оказывается не самим собой, позиционируя предположительно «нормальное» видение (глаз человека в пещере) в качестве интервала между двумя сущностно различными состояниями неопределённости. Для субъекта, вступившего на путь образования, неочевидность самости обнаруживает себя именно здесь, открывая, соответственно, и адекватное поле вопрошания. Ни в пещере, ни на ярком солнце задать вопрос о самом себе (эффективно спросить самого себя о самом себе) не представляется возможным.

Другими словами, «забота о себе» тесно связана с движением в интервале здоровья и болезни, с патосом, понимаемым как разнонаправленность «становления здоровым» и «становления больным». Зона перехода, смены онтологического качества – пространство, где ты перестаёшь быть собой, – не навсегда, в экспериментальном ре-

жиме, тем не менее превращается в источник и ресурс возможных реальных преобразований. Критическая составляющая в комментарии Хайдеггера к данному сюжету Платона состоит в указании на отказ от понимания истины как «алетей», совершающийся в мифе о пещере, и на появление концепции истины как «правильности взгляда», что для Хайдеггера не что иное, как предательство трагической культуры греков. Хайдеггеровское видение платоновского текста позволяет нам сделать следующее предположение: для него состояние свободы и завершение образования связаны не с обретением способности различения либо усмотрения эйдосов в чистоте, но с опытом *двух разрушений чувственности*. Свободен тот, кто имеет за спиной два таких разрушения. Любопытно, что моменты перехода связаны с недирективным присутствием Другого. Он есть, хотя и почти невидим. В случае выхода из пещеры Другой – тот, кто снимет оковы и поможет удержать тяжёлое тело на ослабевших членах; в случае возвращения Другой множествен, он – тот, по отношению к кому возникает проблема разделения смысла, проблема коммуникации. Многоликий Другой требует от побывавшего на ярком солнце предъявить себя в новом качестве и выбрать стратегию поведения (политика, риторика, пророчество, критика и т. д.). Иначе говоря, значимыми элементами платоновской модели образования являются «два разрушения способности познания» и появляющийся на этой сцене Другой, роль которого весьма небуквальна. Интерпретируя Платона, Хайдеггер и Фуко, по сути, намечают важнейшие координаты, в которых должен состояться современный праксис «заботы о себе».

Второе условие мысли Фрейда – эмансипирующая стратегия Просвещения – ориентировано не столько на онтологические трансформации, сколько на способность к самостоятельному, независимому от перипетий опыта (априорному) существованию, качество которого Кант удачно выразил формулой «иметь решимость публично пользоваться собственным разумом». Здесь значима не столько роль Другого, сколько выработка верного способа обращения с собственным разумом, адекватная эксплуатация диалектического момента, заложенного в его природе. Для Канта, проблема обращения с собственной душой – это и вопрос психологии как науки. Говоря о том, что знание души возможно лишь как «дисциплина», но отнюдь не «доктрина», и углубляя различие между *Я* познающим и *Я* познаваемым, Кант побуждает исследователей-психологов оставить однозначность дедуктивной либо индуктивной манеры и учиться двигаться проблемно-гипотетически, приближаясь к границам объективистского дискурса, но не пересекая их. Паралогизм как форма психологического знания учреждает психологию как «невозможную науку», не имеющую методологии, но владеющую методическим единством; априорную, но погружённую в средоточие конкретного чувственного опыта.

Психоаналитический проект возникает на этом проблемном перекрестке: диалектическая природа разума, трансцендентальный характер чувственности, безусловная свобода поступка попадают в зону сомнения, и потому обращение к человеку, занятому смыслом, тех-

ником и различиями вопрошания, приобретает актуальность. Странная логика вопроса и ответа, которую можно распознать в платоновском диалоге, открывает путь к совершенно специфическому способу *обращения-с*, охарактеризованному Фуко как «трансцендентальная страсть». То, с чем мы имеем дело – вещи, люди, собственное тело, собственная душа, – хоть и близко, но недостижимо для нас. Это хорошо известно психоаналитику. Несмотря на всю возможную искренность признания, анализант не становится ближе – ни к своему собеседнику, ни к самому себе. Указывая на неизбежные разрывы в непрерывности декартовского *cogito*, Кант предвосхищающе констатирует грядущий кризис субъективности. Фуко и Хайдеггер в своём возвращении к грекам намечают долгий окольный путь его преодоления, связанный с актуализацией топологической метафоры.

В действительности же можно сказать, что преодоление кризиса началось задолго до его окончательного теоретического осознания – в сфере практической работы с истерией. В качестве предвестника новой коммуникативной модели можно назвать, например, запрет на прямое приближение к субъекту – суггестивное (гипноз), когнитивное (интерпретация), коммуникативное (воспитание/образование/научение). Новизна психоанализа состоит, как известно, отнюдь не в открытии бессознательного. Она связана с иным пониманием интерсубъективности, со спецификой коммуникации и онтологическим своеобразием фигур аналитика и анализанта. В работе Фрейда *Исследования истерии* (1895), которая ценна прежде всего попыткой выработать новую форму общения и концептуализировать её, мы можем увидеть следующие любопытные моменты. Фрейд как будто бы раздваивается: как врач, он задаёт привычные вопросы, прописывает диету и ванны; как формирующийся психоаналитик, он отстранённо наблюдает за манерой речи и поведения своих пациенток (задумываясь над тем, что напоминает ему странный тик Эмми фон Н., и вспоминая, что именно так охотники описывают токование глухаря) и решительно *ничего не предпринимает* в отношении видимого и слышимого.² Перед ним – люди страдающие, но свободные, способные пребывать в своём внутреннем пространстве. Фрейд как будто размышляет над тем, как быть с этим ресурсом. Что произойдёт с этим внутренним пространством, если выступить в качестве авторитета, заключить союз, стать хранителем тайн, послужить утешением? Пройдя по касательной этих возможных ролей, Фрейд понимает в итоге, что этих людей нельзя трогать (в прямом и переносном смысле). Необходимо следовать за ними туда, куда они ведут, отказаться от ценностных и социально-классифицирующих суждений, перестать опознавать рассказы анализантов с точки зрения соответствия действительности и самое главное – нужно перестать их спасать.

Записи ранних случаев, выполненные Фрейдом, а затем и заметки о технике психоанализа очерчивают основную (учитывая замкнутость, хочется назвать его герменевтическим) круг феноменов аналитического опыта. Это речь, феномен переноса, феномен регрессии. Именно они позволяют прояснить специфику аналитических отноше-

ний и психоаналитическую стратегию обращения-с-субъективностью. Отказываясь от привычных коммуникативных жестов, Фрейд отнюдь не собирается утрачивать систему отсчёта. В качестве конститутивного требования и критерия строгости он говорит о «честности» в аналитических отношениях. Размышляя над самой идеей честности, он довольно быстро сталкивается с очевидностью того, что *быть честным и говорить правду* (в смысле производить истинные, с точки зрения апофантической логики, суждения) — не одно и то же. Говорить правду означает выступать в качестве лица, стоящего перед выбором либо истины, либо лжи, ответственного за каждое из этих принятых в тот или иной момент решений. Честность же не предполагает апелляцию к значению сказанного вчера или сегодня («вчера Вы говорили так, а сегодня совершенно иначе»), но связывает ответственность с другим измерением — подвижных друг относительно друга индивидуальностей. Отказ от традиционного понимания истины как соответствия слова и вещи, как бинарности значений истины и лжи ведёт нас в направлении конструкционистских³ стратегий и понимания языка как действия, а реальности собственно человеческого — как реальности разговора. К идее аналитической честности относится и обсуждаемая во *Фрагменте анализа истерии* проблема обсуждения эротических предметов и ситуаций. Фрейд задаёт практический вопрос: как говорить с юной девушкой о любви (мы могли бы добавить, а с умирающим — о смерти)?

Как удержать слово в зоне подлинности феномена, но избежать того, чтобы оно стало прикосновением и не материализовывало буквально свои референты? Из этой озабоченности вытекает, что Фрейд не только отчётливо понимает разницу между словом-значением и словом-действием, но и пытается обозначить третью функцию слова — территориализующую, порождающую место обитания субъекта. Фрейд как будто бы пытается построить иную — квазиперформативную — модель (резонирующую с перформативной по функции, но отказывающуюся от авторства высказывания). Он превращает речь аналитика в безличный языковой жест, она становится своего рода эхом — повторением собственных слов пациента с той или иной акцентуацией и учреждением микроразличий. Эта речь обычно принадлежит регистру «здесь и теперь», но не является конкретным авторским действием, равно как и сообщением, утверждением, отрицанием. Миф о Нарциссе и нимфе Эхо — крайне эвристичный ресурс для реконструирования аналитических отношений. Мы видим, что реплики, которыми они обмениваются, не соответствуют чувствам, намерениям и действиям, что, точно повторяя друг друга, они имеют совершенно разный смысл, порождая в итоге сложную структуру разговора и обнажая во всей остроте драму отношений. Напряжение, возникающее между, по видимости, нейтральной речью и предельно интенсивными чувствами, — одна из типичных характеристик аналитического диалога.

Специфика речи в анализе связана с ослаблением связи между словом и тем, кто его произносит, атрибуция как будто бы смеща-

ется. Слово, всё ещё переживаемое как достоверность «я мыслю», «я плачу», «я люблю», опирается, тем не менее, уже не на *cogito*, а на фундамент аналитических отношений. Я знаю, что плачу Я, но в том, что тот же самый Я говорю, — у меня уже нет уверенности. В аналитическом разговоре вопрос о том, кто говорит, не имеет и не может иметь точного ответа. Благодаря этому аналитическая ситуация и становится пространством возможности, где субъективность анализанта должна исполниться как нечто совершенно ему не известное. Принадлежность квазиперформативному регистру, смысловая «повешенность» речи, также является общей характеристикой аналитических отношений.

Другой аспект аналитической речи конкретизируется в таком структурном элементе аналитического взаимодействия, как *запрос*. В современном психоаналитическом процессе запрос является необходимым условием возникновения аналитических отношений. Он воплощает то требование (или просьбу), за удовлетворение которого анализант готов заплатить деньги. В пространстве кабинета требование реализует себя как нужда в значениях. Встретившись с запросом, мы сразу попадаем в когнитивную ситуацию, отмеченную крайней настоятельностью: аналитик оказывается перед необходимостью объяснить, что происходит: найти причину тех или иных симптомов либо событий (что со мной происходит? почему ушёл муж? почему все со мной так обращаются? почему я всегда чувствую и поступаю именно так, хотя прекрасно понимаю, что это неконструктивно); поставить диагноз (скажите, кто я — психотик или невротик); предложить стратегию поведения (скажите, что делать?). Надо заметить, что самим фактом вступления в экономические отношения с анализантом аналитик как бы принимает на себя ответственность за удовлетворение этого запроса. И даже если он делает необходимые оговорки: я не буду давать Вам советы и решать за вас Ваши проблемы, — это отнюдь не означает, что анализант, движимый своей проблемой, слышит его. По замечанию Д.С. Рождественского, «происходящее может быть представлено как столкновение двух беззвучных монологов, в котором один повторяет: “Скажите же что-то. Скажите! Скажите!”, а другой: “Что? Что сказать?” — при этом оба не слышат друг друга»⁴. Но по мере запуска аналитической машины, сам факт аналитических отношений уже представляет собой двоящееся пространство согласия/несогласия, ответа/не-ответа, где за мерцанием и раздвоенностью стоит, тем не менее, вполне определённая стратегия обращения с желанием анализанта. Возникает некое сообщество, которое, вероятно, тоже следует отнести к ряду неопишуемых⁵.

Следующий возможный поворот в развитии логики запроса — феномен тишины. В аналитическом пространстве, где подвергаются редукции привычные значения, мы сталкиваемся с парадоксальным эффектом тотальной семиотизации. В обрушившейся пустоте всё начинает иметь смысл, и в особенности то, что обычно не замечается. Стоит только прерваться потоку речи анализанта, как в кабинете повисает «невыносимая тишина»⁶, и у аналитика есть выбор — изба-

виться от этого экзистенциального зияния интерпретацией, репликой, вопросом либо же войти и попытаться быть здесь вместе с анализантом. Столкновение речи с молчанием — одна из важнейших сцен аналитического опыта. То, что предлагается пережить здесь, похоже на очную ставку с бытием. Психологи описывают это как опыт слияния или разделённости, но для нас существеннее то обстоятельство, что в данном случае мы имеем дело с весьма странной противоположностью, которая не может быть разрешена диалектически. Прежде всего потому, что ни молчание, ни речь не являются однозначными способами коммуникации. В хорошо структурированном пространстве аналитических отношений они включены в систему множества языков. Пребывание в молчании, если оно не сопровождается аффективным взрывом, свидетельствует о трансформации субъектов речи и вторичном рождении их в исходности бытия-множественным (Ж.-Л. Нанси).

Очередная конкретизация запроса связана с феноменом переноса. Можно было бы назвать это также проблемой «прямой речи». Некогда Жак Лакан, характеризуя модальности отчуждения в аналитическом процессе, заметил, что в анализе наиболее часты ситуации, когда анализант говорит с аналитиком, но не о себе, либо же он говорит о себе, но не с аналитиком. Когда анализант начинает говорить о себе вот с этим конкретным аналитиком, анализ можно считать завершённым. В этой ёмкой формуле схвачена одна из основных трудностей анализа. Если в реальной жизни практически невозможно столкновение с молчанием, то ещё более редко нам случается пережить прямую встречу с Другим. В повседневном социальном функционировании мы движемся в хороводе масок, в любви захвачены иллюзиями и целиком подчинены Воображаемому, в семье мы — во власти эдиповых фантазий и даже в дружбе чаще рады возможности не оборачиваться друг на друга, полагаться на присутствие, плечо, поддержку. В аналитической ситуации два человека остаются наедине друг с другом, при этом условии нейтральности, как своего рода экран, защищающий аналитика («как я могу с Вами разговаривать, я даже не знаю, кто Вы»), ещё больше обостряет чистый неотменимый факт взаимного присутствия. Интенсифицируя этот онтологический расклад, аналитик может ещё больше обострить контраст своей физической реальности и недостижимости (подчёркивание запрета на прикосновение, тщательное уклонение от биографического любопытства, усиление безличности). Своим уклонением от естественного интереса анализанта он как будто бы говорит ему: почему Вы думаете, что знание отдельных фактов моей биографии позволяет Вам узнать меня? Есть гораздо более прямой путь совместного бытия как такового. Тем самым анализанту предъявляется требование прожить эту чистоту присутствия. Как он справляется с ним?

Сложность и внутренняя дифференцированность пространств присутствия великолепно описаны Морисом Бланшо в эссе *Тот, кто не сопутствовал мне* и Генри Джеймсом в повести *Зверь в чаще*. Эссе Бланшо особенно ценно тем, что в нём тщательно проработано разли-

чие эмоциональных реакций аналитика (от заботы и нежности до безразличия, холодности, ярости и жестокости) и структуры отношений как таковых. В применении к аналитическому процессу это различие состоит в том, что жест и слово аналитика могут быть жестоки, а аналитические отношения – нет. В этом зазоре как раз и возможно собственное усилие анализанта.

Если соотнести логику аналитического процесса с историей образования, рассказанной Платоном, формирование переноса будет отвечать первому разрушению чувственности, испытываемому неопитом при переходе из тьмы на свет. Поскольку нейтральность аналитика способствует его превращению в экран, на который проецируются либидинозные привязанности анализанта, аналитические отношения превращаются в эмоциональный континуум (вызывающий в памяти метафору «Соляриса» в исполнении Андрея Тарковского⁷), где человек целиком захвачен производством аффекта. В переносе интенсифицируется процесс созидания чувств, которые прежде анализант адресовал значимым другим, а теперь связывает их с теми или иными возможными субъектами, и в первую очередь с аналитиком. Человек вновь и очень остро ощущает себя любящим и ненавидящим, и проблема состоит только в том, что имеется некоторое несоответствие между его эмоциональным статусом и объектным миром вокруг (что, собственно, и отличает перенос от естественных эмоциональных феноменов). Испытание, которое ему предстоит, – это вторичное проживание собственных аффектов, но с двумя принципиальными отличиями. Если сводить бесконечное многообразие аналитического взаимодействия к жёсткой схеме, можно сказать, что перенос – это ситуация проживания страстного чувства в отсутствии объекта, но не в одиночестве. В этой эмоциональной ситуации участвует некто, то ли сопутствующий, то ли стоящий на пути. Речь, безусловно, об аналитике. Его работа состоит в том, чтобы указать на разрыв между возникшей эмоцией и объектом, обнажить само чувство и, кроме того, создать пространство совместности, в котором человек всё же останется один, – сопутствовать, не сопутствуя; быть, не будучи. Вхождение в регистр Воображаемого, где чувства не оттенены, являют себя в строгой форме аффекта, соответствуют платоновскому пребыванию под солнцем, а восхождение в высшую точку этого ярко освещённого мира в аналитическом процессе соответствует достигнутой возможности разговора друг с другом. «Я люблю тебя» и «Я тебя ненавижу» – критические точки прямой речи. В повседневной жизни они редко возникают в своей перформативной полноте и мотивируются, в основном, аффектом либо имеют ситуативное оправдание. В аналитическом взаимодействии, где люди, связанные сильными эмоциями, пребывают наедине, но прикосновение между ними невозможно; где присутствие неотменимо, но строго дозировано; где отношения реальны, но никак не затрагивают жизнь, – в этой коммуникации они претерпевают своего рода руинирование, учреждая совместность не лиц и не масок, но собственных остонов. Здесь прямая речь становится не вторжением на территорию Другого, но порождает эпи-

ческое измерение, наиболее эффективно избавляющее от «болезни идентичности». Обретение невозможного чувства со всей его высотой, пронзительностью и одиночеством, переживание абсолютной эмоции в экспериментальном режиме есть первое испытание, которое при достойном прохождении наполняет человека гордостью, достоинством, чувством полноты и тайны. Однако же, это лишь ситуация перехода. Жить под этим странным солнцем невозможной плотности⁸ нельзя. Фрейд неслучайно называл это аналитическое формообразование «неврозом переноса», а Платон указывал на необходимость возвращения в «область человеческого местопребывания». Перенос должен быть разрешён, и теоретически это возможно лишь в форме сублимации.

Похоже, ничто не мешает дальнейшему развитию платоновской метафоры, и мы вправе предположить, что сублимационное разрешение переноса соотносимо со вторым разрушением чувственной (познавательной) способности, соответствующей переходу из света во тьму. Появление термина «сублимация» требует небольшого комментария. Психоанализ – способ тематизации субъективности, разворачивающийся в стихии речи и использующий речь в качестве основного инструмента. Возможно, именно поэтому здесь остро ощутимы напряжения между словом и его значением. Ни один термин, введённый Фрейдом, не удовлетворял его полностью, а в особенности – «психоанализ» и «бессознательное». Каждый термин в процессе использования уточнялся и пояснялся. В повседневном употреблении понятие «сублимация» используется как метафора, и мы связываем с ним смысл возвышения и преобразования материального в духовное, страсти – в мысль, влечения – в произведение искусства. Фрейд, описывая сублимацию как защитный механизм, отмечал его уникальность, связанную с тем, что из всех защитных механизмов только сублимация, подобно любовному акту, приводит к удовлетворению. Формальное определение указывает на то, что при сублимации влечение смещается с первоначальной цели на иную, предполагающую творческое усилие и производство смысла в культурном поле. При этом Фрейд ничего не говорит об отрицании, снятии, каком-либо ином отказе от первоначального влечения. Скорее, наоборот, иерархическая тенденция, неявно присутствующая в понимании сублимации, постепенно уходит на второй план. Более значимым становится трактовка этого феномена как отклонения и расширения поля влечения. Важна не объективация в продукте, но развёрнутая структура творческого акта, приближающая субъекта не к идеальности смысла, но к реальности мира.

Примером сублимационного процесса может послужить фильм Вима Вендерса «Небо над Берлином (Крылья желания)», для психоаналитика являющийся своего рода катехизисом. Фильм повествует об обстоятельствах принятого ангелом решения – стать человеком, то есть рассказывает об опыте нисхождения, о падении, но визуальная и аффективная природа фильма такова, что не оставляет зрителю иной возможности, кроме как понимать происходящие события в логике возвышенного. Падение оборачивается возвышением потому, что в

фильме мы переживаем очевидность того, что реальное содержательнее, труднее и нежнее идеального.⁹ Максима Вендерса, рождающаяся в результате долгого спора с самим собой, проста: любовь — это реальное событие. Так и в аналитическом процессе: сублимация отнюдь не является остроумной заменой неудовлетворенного желания социальным признанием — при посредстве известного продукта, но представляет собой поиск некой точки отрешённости внутри поля страсти. Так, если первый такт переноса мы могли бы охарактеризовать как одержимость, то второй такт, несомненно, связан с вторжением безличности в эпицентр субъективности и рождением парадоксальной отрешённости.¹⁰

Важнейшие эпизоды фильма Вендерса, с точки зрения логики аналитического процесса, это диалоги Дамиэля, стоящего перед выбором ангельского и человеческого, с персонажем Питера Фалька. Герой Фалька — бывший ангел, уже разменявший свой аргумент вечности, пребывающий по другую от Дамиэля сторону и неспособный ему помочь. Фальк не в состоянии перевести Дамиэля через черту, однако он протягивает ему руку и говорит: я знаю, что ты здесь. Своим жестом и своей уверенностью он девальвирует границы, которые для Дамиэля абсолютны и необратимы. Фальк как будто бы говорит: границы, конечно, существуют, но имеется и множество чисто случайных способов их преодоления и, главное, возможен разговор, ведущийся невзирая на них. Режиссёрское решение, обеспечивающее убедительность этого персонажа, состоит в том, что он — Питер Фальк, играющий Питера Фалька. А значит, с его появлением на экране мгновенно оживают все его возможные образы — лейтенанта Коломбо, бывшего ангела, ставшего человеком, американского актера Питера Фалька, решившего сыграть у европейского независимого режиссёра, американского режиссёра Фалька, собирающегося снять фильм о Берлине, наконец, Фалька-фланёра, с характерным прищуром наблюдающего за людьми и жизнью, вошедшего в фильм Вендерса со своим опытом актёра, но на этот раз не желающим играть. Такой Питер Фальк становится воплощением изначальной множественности реального, способного, тем не менее, собраться в одном жесте, взгляде, слове, одной мысли. Фальк не говорит Дамиэлю «делай как я», он просто обнаруживает для него знание о том, что мир, в котором мысль и слово, слово и действие, жизнь и смерть, причина и следствие разделены, тем не менее, является единым. То обстоятельство, что обретение единства происходит в условиях разрушения миметического пространства, придаёт и усилию, и результату особую ценность.

Ту же позицию стремится занять аналитик, когда анализант находится в поиске сублимационного решения. Фрейд сказал бы, что он выбирает сторону реального. Но сегодня становится совершенно очевидно, что занимать сторону реального по сути означает принадлежать силам Различия. Событие, которое происходит или должно произойти, в силу изначальной множественности сопутствующего ему смысла и записывается неоднократно; становление человеком проживается раз за разом, на многих сценах, по мере повторения всё резче

очерчивая лежащую в его основании логическую проблему. В этой, как говорил Фуко, *складке* внутреннее и внешнее удваивают друг друга, порождая игру причины и следствия, акцентируемую сверхдетерминирующими влияниями. Тем самым складка предоставляет место случайности – той самой, что позволяет сделать невозможное возможным, пропуская индивида в те ворота, в которые больше никто не может войти.

Такая схема описывает счастливый, прецедентный, исход аналитического процесса, когда искусство и удача идут рука об руку, что совсем не предполагается платоновской версией образования. Ответ на вопрос о том, счастлив ли человек, однажды покинувший пещеру, а затем вернувшийся, остаётся глубоко неочевидным. Скорее, аналогия мифа о пещере и аналитического процесса удерживает нас в рамках «обычного несчастья»¹¹ как адекватной формы интеграции с реальностью. Путь, который должен быть здесь пройден, ведёт нас от «несчастливого сознания» с его расщеплённостью и провокацией бинарности к «монологической полисубъектности», от «искренности» с её иллюзиями и неизбежностью отчуждения к открытости, избавляющей субъекта от соблазнов идентичности и располагающей его в событийной перспективе.

Аналитическое взаимодействие начинается как ещё одна социальная встреча (запрос – ответ, деньги – услуга, вопрос – интерпретация), но процедуры десубъективации, которые затрагивают как аналитика, так и анализанта, разрушают бинарную логику взаимодействия, побуждая обоих к созданию «неописуемого сообщества» и творческой работе над событием, которое способно обеспечить человеку возможность осмысленного существования во временном мире. Фрейд однажды заметил, что анализ не делает человека ни более добрым, ни более умным, он делает его более целостным. И вопрос, конечно, состоит в том, что это за целостность и благодаря чему она удерживается. Гуманитарный опыт XX века позволяет настаивать на предположении, что разрушения/преобразования чувственности, лежащие в основе как процесса образования, так и аналитического становления, являются более надёжным фундаментом личной истории, чем любые формы крепкого Эго.

Примечания

¹ Фуко М. *Герменевтика субъекта*. СПб., 2007. С. 54.

² Совет, который часто дают начинающим психоаналитикам, состоящий в том, чтобы при неудержимом желании выполнить интерпретацию записывать её, но не произносить вслух, – свидетельствует о характерном расщеплении речи и языка, порождающем онтологически двоящееся поле психоанализа. Записанная интерпретация существует, но действие её отложено.

³ Имеется в виду конструирование реальности в перформативных высказываниях. Обзор конструкционистских стратегий подробнее см.: Улановский А.М. *Теория речевых актов и социальный конструкционизм // Постнеклассическая психология*. 1 (2004).

- ⁴ Рождественский Д.С. *Невыносимая тишина* // Вестник психоанализа. 1 (2007).
- ⁵ «Неописуемое сообщество» – термин Мориса Бланшо.
- ⁶ Термин Рождественского Д.С.
- ⁷ Что ярко подчеркнул своим раздражением в адрес Тарковского Станислав Лем: «Он заселил мой *Солярис* своими родственниками» (цит. по: Дашкова Т., Степанов Б. *Фантастическое в фильмах Андрея Тарковского* // В сб.: *Фантастическое кино. Эпизод первый*. М., 2006. С. 320.)
- ⁸ «Подобно тому как это ощущается в чуме, в театре есть некое странное солнце, некий необычно напряжённый свет, в луче которого кажется, что трудное и даже невозможное вдруг становятся нашей естественной стихией» (см.: Арто А. *Театр и чума* // Арто А. *Театр и его двойник*. М., 1993. С. 31).
- ⁹ Последнее, впрочем, в фильме под вопросом. Более того, убедительность реального связана именно с напряжённым и почти неразрешимым колебанием между реальным и идеальным, явленным даже не столько в размышлениях героя, сколько в самой визуальной ткани фильма.
- ¹⁰ Ещё одним примером двух тактов переноса может послужить эмоциональная динамика Брэдли Пирсона в романе А. Мердок *Чёрный принц*, отмеченная двумя переживаниями – рождением любовного чувства в душе конкретного индивида («Как будто мне выстрелили в живот, и осталась зияющая дыра. Колени стали ватными, я не мог стоять, я весь дрожал и трясся, зуб не попадал на зуб. Лицо словно сделалось восковым и приняло форму большой, странной, таинственно улыбающейся маски») и принятием любви как события, сопровождающимся парадоксальным спокойствием прямой речи: «Я тебя люблю, но ты, пожалуйста, не беспокойся» (см.: Мердок А. *Чёрный принц*. М., 2005).
- ¹¹ Знаменитая фраза Фрейда: «Я и мои коллеги сочтём свою работу выполненной, если нам удастся превратить истерическое бедствие в обычное несчастье».