

ФРЕЙД И БУДУЩЕЕ

Некруглая годовщина

Ни на 140-летие (в данном случае — со дня рождения Фрейда), ни на 60-летие (в данном случае — этого доклада) не принято откликаться журнальными публикациями. Другое дело — сто лет или сто пятьдесят. Но до таких дат надо еще дожить, да и неизвестно, покажется ли тогда кому-нибудь этот текст живым, интересным. Сейчас он мне таким кажется.

«Исследовательский интерес Фрейда к аффектам не вырождается в преклонение перед предметом в ущерб интеллектуальной сфере. Его антирационализм означает понимание факта властного превосходства инстинкта над духом, но не означает раболепства перед этим превосходством и презрения к духу... Он служит революционно увиденной в будущем победе разума и духа, он служит... просвещению», — писал Томас Манн в 1929 году в статье «Место Фрейда в современной духовной истории». Нижеследующий доклад есть, в сущности, развитие и разъяснение этой мысли, коротко выражающей отношение Томаса Манна к Фрейду, но развитие и разъяснение с учетом собственной писательской ориентации и отечественного (немецкого) опыта прошедших семи лет.

1936 год, весна. В Германии правит Гитлер. Италия начинает агрессию в Абиссинии. В Испании пока еще не стреляют, а во Франции демократы даже победили на выборах. Австрия еще пытается — ценой унижительных уступок Германии — сохранить свою государственную самостоятельность.

Зигмунду Фрейду восемьдесят лет. Его юбилей отмечается самым основательным образом. Перед торжественным вечером Томас Манн вручает Фрейду, кроме текста своего доклада, папку с приветственным адресом, под которым стоят подписи Романа Роллана, Герберта Уэллса, Вирджинии Вулф, Стефана Цвейга и многих других писателей и ученых. Вечер проходит в переполненном зале венского Концертхауса. Докладчика провожают овацией. Затем следует юбилейный банкет в гостинице «Империал».

Это, может быть, последний перед второй мировой войной праздник европейской культуры. И на нем уже лежит тень флага со свастикой. Томас Манн три года назад покинул Германию и живет сейчас под Цюрихом. Формально он пока еще не лишен гражданства, это последует через семь месяцев, но его изгнание предreshено после того, как он недавно объявил в швейцарской газете о своей солидарности с писателями, эмигрировавшими из Германии. Фрейд, профессор Венского университета с 1902 года, навсегда покинет Австрию через два года после этих юбилейных торжеств.

Сейчас в ходу слово «парадигма», означающее, среди прочего, «пример», «характерный образец», «типичный случай». Доклад Томаса Манна о Фрейде представляется мне парадигмой в двух отношениях.

Во-первых, это пример того, как писатель, именно потому, что он писатель, художник, оказывается в оценке политической злобы дня намного глубже и дальновиднее, чем его рядовые современники и даже потомки. Причина тут, видимо, в том, что они о связи политики с психологией не очень-то задумываются, а для писателя понятие «правда» совпадает с понятием «психологическая правда». Конечно, в свете накопившегося с тех пор опыта сегодня гораздо большее число людей, чем тогда, в 1936 году, понимает, что иррациональное, примитивное «не знает добра и зла, не знает морали». Но гибельность поклонения атавистическому началу в человеке не осознана миллионами людей и сегодня. Фашизм, национальный и религиозный фанатизм, культ силы еще как живы.

Во-вторых, это примечательный пример того, как художник, касаясь любого предмета, остается верен своей теме, говорит о себе, о своем. В докладе о Фрейде Томас Манн упоминает минимум четыре собственных произведения, а одному из них, над которым как раз в это время работает, роману «Иосиф и его братья», отводит длинный пассаж. Назвать это эгоцентризмом было бы опрометчиво, поверхностно. В ссылках Томаса Манна на собственные труды мне видится его стремление легитимировать свою роль, подтвердить свое право быть оратором на этом юбилее, удостоверить органичность для себя темы «психоанализ».

Нобелевский лауреат, писатель, ставший эмигрантом и приветствующий ученого с мировым именем, которому эмиграция еще предстоит, в городе, где через два года обоим если не жизни, то уж свободы безусловно лишили бы. Сами эти внешние обстоятельства, этот исторический фон доклада Томаса Манна о Фрейде задевают нас за живое сегодня, мне кажется, не меньше, чем шестьдесят лет назад.

Дамы и господа!

Что дает право писателю выступать с торжественной речью в честь великого исследователя? Или, если он волен свалить этот вопрос совести на других, на тех, кто счел нужным переложить на него такую роль, — как объяснить, что ученая корпорация, в данном случае Академическое общество медицинской психологии, поручает отметить словом «праздник» своего мэтра не одному из своих членов, не представителю науки, а писателю, то есть человеку, чья стихия не столько, по сути, знание, дифференциация, понимание, познание, сколько спонтанность, синтез, деланье, наивное творчество, человеку, который, следовательно, может быть, если угодно, объектом полезного познания, но по своей природе, по своей направленности не годится для роли его субъекта? Быть может, сочли, что писатель как художник, художник притом духовный, умственный, вообще больше подходит для духовных празднеств, для торжеств, что он от природы более праздничный человек, чем тот, кто познает, кто служит науке?.. Не стану возражать против такого мнения. Верно, писатель знает толк в праздниках жизни; он даже знает толк в отношении к жизни как к празднику — но вот уже в первый раз тихо и предваряюще прозвучал мотив, которому в хвалебной духовной музыке этого вечера суждена, может быть, роль некоей темы... Впрочем, праздничный смысл этого чествования заключен, по замыслу его организаторов, скорее, пожалуй, в самой сути дела, то есть в торжественной и беспрецедентной встрече объекта и субъекта, предмета познания и познающего — в сатурнальном сдвиге, когда познающий толкователь снов и мечтаний становится праздничным объектом мечтательного познания, — и против этой мысли тоже я возразить не могу, не могу хотя бы потому, что и в ней тоже уже звучит мотив, имеющий значительную симфоническую будущность. Он вернется в более полной инструментовке и в более понятном виде, ведь либо глубоко заблуждаюсь, либо именно соединение субъекта и объекта, их втекание друг в друга, их тождество, проникновение в таинственное единство мира и «я», судьбы и характера, случающегося и совершаемого, то есть в тайну действительности как создания души, — либо, повторяю, именно это и есть альфа и омега всякого психоаналитического начинания...

Во всяком случае, если произнести похвальное слово гениальному исследователю решаются доверить писателю, то это кое-что говорит и о первом, и о втором. Это характерно для обоих. Особое отношение чествуемого к миру поэзии, литературы вытекает из этого точно так же, как своеобразная причастность поэта, писателя к сфере познания, творцом и мастером которой предстает перед миром тот, чей юбилей мы сегодня отмечаем. И опять-таки особенна и замечательна эта взаимосвязь, эта близость друг к другу тем, что обе стороны долгое время не знали о ней, что она оставалась в области «бессознательного» — в той, стало быть, области души, разведка и раскрытие которой суть для гуманности истинное призвание как раз этого познающего ума. Близость литературы и психоанализа давно осознана обеими сторонами. А торжественность этого часа состоит, по крайней мере на мой взгляд и по моему ощущению, в первой, пожалуй, публичной встрече обеих сфер, в манифестации этого сознания, в демонстративном признании его.

Я сказал, что взаимосвязи, что глубокие симпатии долгое время оставались неведомы обеим сторонам. И ведь в самом деле известно, что тот, кого мы сейчас чествуем, Зигмунд Фрейд, основатель психоанализа как терапии и общенаучного метода, прошел тяжкий путь своих открытий совершенно один, совершенно самостоятельно, только как врач и естествоиспытатель, не ведая о тех средствах утешения и утверждения, какие могла бы предоставить ему большая литература. Он не знал Ницше, у которого повсюду встречаются молниеподобные предвосхищения фрейдовских открытий; не знал Новалиса, чьи романтически-биологичес-

кие грезы и озарения так поразительно близки аналитическим идеям; не знал Кьеркегора, чье христианское мужество при психологических крайностях очень понравилось бы ему и пошло бы на пользу; не знал он, конечно, и Шопенгауэра, этого грустного симфониста философии страстей, жаждущей и избавления, и возврата назад... Так, наверно, и должно было случиться. На собственный страх и риск, не зная интуитивных предвосхищений, он, наверно, и должен был методически завоевывать свои открытия: ударная сила его познания, вероятно, возросла благодаря такой неблагоприятности, и вообще, одиночество неотделимо от его строгого образа — то одиночество, о котором говорит Ницше, когда в своем восхитительном эссе «Что означают аскетические идеалы?» называет Шопенгауэра «истинным философом, воистину самостоятельным умом, мужчиной и рыцарем с металлическим взглядом, человеком, имеющим мужество быть самим собой, способным выстоять в одиночестве, не прятаться ни за чью спину, не ждать указки свыше»...

В образе этого «мужчины и рыцаря», рыцаря между смертью и чертом, я и привык видеть психолога бессознательного, с тех пор как его духовная фигура вошла в поле моего зрения.

Произошло это поздно; гораздо позднее, чем того можно было ожидать при родстве поэтично-писательского импульса вообще и моей натуры в частности с этой наукой. Создают такое родство прежде всего две тенденции: во-первых, любовь к правде, чувство правды, чуткость и восприимчивость к прелести и горечи правды, проявляющиеся главным образом в психологической чувствительности и зоркости, причем до такой степени, что понятие правды почти поглощается понятием психологического восприятия и познания; а во-вторых, понимание болезни, некая уравновешенная здоровьем близость к ней и чувство ее продуктивного значения.

Что касается любви к правде, болезненно-моралистской любви к правде как психологии, то она идет от высокой школы Ницше, у которого и в самом деле бросается в глаза совпадение правды и психологической правды, познающего с психологом. Его гордость за правду, само его понимание честности и интеллектуальной чистоплотности, его мужество знания и его печаль знания, его самопознавательство, самоистязательство — все это имеет психологический смысл, носит психологический характер, и мне никогда не забыть той воспитательной поддержки, того углубления, какое получили мои собственные задатки от зрелища психологической страсти Ницше. Слова «омерзение познания» есть в «Тонио Крёгере». У них вполне ницшеанский чекан, и юношеская их грусть указывает на гамлетовскую черту в натуре Ницше, в которой, как в зеркале, отразилась моя собственная натура, призванная к знанию, но, в сущности, не рожденная для него... Я говорю сейчас о юношеских болях и горестях, зрелые годы сделали их светлее, спокойнее. Но склонность понимать правду и знание психологически, отождествлять их с психологией, ощущать волю к психологической правде как волю к правде вообще, а психологию как правду в самом прямом и самом отважном смысле слова — эта склонность, которую следует, пожалуй, назвать натуралистической и приписать воспитанию литературным натурализмом, у меня осталась и составляет предпосылку для интереса к той естественной науке о душе, что носит название «психоанализ».

Вторая тенденция, повторяю, — это понимание болезни, вернее — болезни как средства познания. Тенденцию эту тоже можно было бы возвести к Ницше, который, наверно, знал, чем он обязан своей болезни, и на каждой странице как бы учит, что никакого глубокого знания без опыта болезни не бывает и всякое высшее здоровье должно было пройти через болезнь. И это понимание, стало быть, тоже можно было бы вывести из встречи с Ницше, если бы оно не было соединено тесными узами с сутью духовного человека вообще и писателя в особенности, более того, с сутью всякой человечности, всякого человеколюбия, ведь писатель лишь крайнее их проявление. «L'humanité, — сказал Виктор Гюго, — s'affirme par l'infirmité», — слова эти с гордой откровенностью признают хрупкую конституцию всякой высокой человечности и культуры, их осведомленность в области болезни. Человека назвали «больным животным» из-за обременительной напряженности и отличительных тягот, которые возлагает на него его положение меж-

ду природой и духом, между животным и ангелом. Надо ли поражаться, что со стороны болезни науке удалось самые глубокие прорывы в темноту человеческой природы, что болезнь, особенно невроз, оказалась первейшим средством антропологического познания?

Писатель — последний, кто этому поразился бы. Скорее его удивило бы, что при такой сильной общей и личной предрасположенности он столь поздно обнаружил симпатические связи своего существования с психоаналитическими исследованиями и трудом жизни Фрейда — только тогда, когда это учение давно уже состояло не просто в некоем — признанном или спорном — методе лечения, когда оно давно переросло чисто медицинские пределы и стало всемирным движением, захватившим всевозможные области духа и науки: литературу- и искусствоведение, историю религии и первобытную историю, мифологию, этнографию, педагогику и прочее — благодаря расширительным и прикладным стараниям приверженцев, которые создали вокруг его психиатрически-медицинского ядра эту ауру всеобщего воздействия. Было бы даже преувеличением сказать, что пришел к психоанализу: он пришел ко мне. Через дружественный интерес, который он через отдельных своих последователей и представителей снова и снова, от «Маленького господина Фридемана» до «Смерти в Венеции», до «Волшебной горы» и романа об Иосифе, оказывал моей работе, он дал мне понять, что у меня есть с ним что-то общее, что я тут по-своему в какой-то мере «кумекаю», заставил меня, как ему и подобало, осознать скрытые, «подсознательные» симпатии. А занятия аналитической литературой позволили мне узнать за одеждой научной точности в мыслях и языке многое архизнакомое по прежнему духовному опыту.

Позвольте мне, дамы и господа, немного продолжить в таком автобиографическом стиле и не ставьте мне это в вину, если я, вместо того чтобы говорить о Фрейде, говорю как бы о себе! Говорить о нем я не берусь. Что нового могу я надеяться сказать о нем миру? Я говорю в его честь, говорю и тогда, и как раз тогда, когда говорю о себе и рассказываю вам, как глубоко и своеобразно был подготовлен образовательными впечатлениями своей юности к идущим от Фрейда открытиям. Не раз, в воспоминаниях и признаниях, повествовал я о том потрясающем, опьяняющем и удивительно в то же время воспитательном событии, каким было знакомство с философией Артура Шопенгауэра для юноши, который воздвиг ему памятник в своем романе о Будденброках. Бесстрашное мужество правды, составляющее нравственность аналитической глубинной психологии, впервые явилось мне в пессимизме уже обладавшей хорошей естественно-научной оснасткой метафизики. В мрачном бунте против веры тысячелетий эта метафизика провозглашала примат влечения перед умом и рассудком, она признавала волю ядром и сутью мира, человека и всех прочих творений, а интеллект вторичным и побочным, неким слугой воли, тусклым светильником. Делала она это не из антигуманной злобности, которая является скверным мотивом нынешних враждебных духу учений, а из строгой любви к правде, любви века, боровшегося с идеализмом из идеализма. Он был так правдив, этот XIX век, что даже ложь, «ложь жизни» готов был признать необходимой устами Ибсена... и понятно, конечно: это большая разница — принимать ложь из мучительного пессимизма и горькой иронии, из-за духа, или из ненависти к духу и правде. Эта разница ясна сегодня не всякому.

Психолог же бессознательного, Фрейд — истинный сын шопенгауэровского и ибсеновского века, из середины которого он вышел. Как родственен его бунт по своему содержанию, да и по своей моральной убежденности шопенгауэровскому! Его открытие огромной роли, которую играет в душевной жизни человека бессознательное, «не-я», было и остается для классической психологии, для которой осознанность и душевная жизнь — одно и то же, таким же предосудительным, каким шопенгауэровское учение о воле было для всякой философской веры в разум и дух. Право же, ранний поклонник «Мира как воли и представления» чувствует себя как дома в замечательном трактате, входящем в «Новые лекции по введению в психоанализ» Фрейда и называющемся «Разделение психической личности». Душевная сфера бессознательного, «не-я» описаны там словами, которые вполне, с такой же силой и одновременно с таким же акцентом интеллектуального врачебно-холодного интереса, мог бы

употребить Шопенгауэр для своего мрачного царства воли. Область «не-я», говорит он, «это темная, недоступная часть нашей личности; то немного, что нам известно о нем, мы узнали, изучая работу сна и образование симптомов невроза». Он изображает это как хаос, как котел бурлящих переживаний. «Не-я», считает он, в конце, так сказать, открыто соматике и там вбирает в себя инстинктивные потребности, которые и находят в нем свое психическое выражение — неизвестно, в каком слое. Через инстинкты оно наполняется энергией; но оно неорганизовано, не проявляет общей воли, проявляет только стремление удовлетворить инстинктивные потребности, придерживаясь принципа наслаждения. Тут не имеют силы никакие законы логического мышления, прежде всего закон противоречия. «Противоречивые порывы сосуществуют, не взаимоуничтожаясь и не убавляя друг друга, разве что под экономическим принуждением они сходятся для отвода энергии в какие-то компромиссные формации...» Вы видите, дамы и господа, что такое положение, судя по нашему нынешнему опыту, вполне может распространиться на само «я», на все массовое «я», особенно благодаря нравственному заболеванию, вызываемому поклонением бессознательному, прославлением его единственно жизнеутверждающей «динамики», систематическим прославлением примитивного и иррационального... Ибо бессознательное, «не-я», примитивно и иррационально, оно чисто динамично. Оно не знает оценок, не знает добра и зла, не знает морали. Оно не знает даже времени, не знает хода времени, не знает, как он меняет психический процесс. «Порывы, — говорит Фрейд, — которые никогда не выходили за пределы «не-я», да и впечатления, которые были вытеснены, погружены в «не-я», потенциально бессмертны, они ведут себя десятилетиями так, словно возникли сейчас. Распознать их как прошлое, обесценить и лишить заряда энергии можно лишь после того, как они благодаря аналитической работе будут осознаны». И на этом, прибавляет он, главным образом и основано целительное действие лечения анализом... Теперь нам понятно, как антипатична должна быть аналитическая глубинная психология такому «я», которое, опьянившись религиозностью бессознательного, само пришло в состояние адской динамики. И нам становится ясно, почему такое «я» знать не желает об анализе и почему при нем нельзя упоминать имя Фрейда.

Что же касается самого «я» вообще, то его положение почти трогательно и, в сущности, внушает тревогу. Это маленькая, выдвинутая вперед, светлая и бдительная часть «не-я» — примерно как Европа есть маленькая, смекалистая провинция огромной Азии. «Я» — это «та часть «не-я», которая модифицирована близостью и влиянием внешнего мира, она способна получать раздражения и защищаться от них, ее можно сравнить со слоем коры, окружающим комком живого вещества...» Наглядная биологическая картинка. Фрейд вообще пишет очень наглядной прозой, он художник мысли, как Шопенгауэр, и, как он, европейский писатель... После него отношение к внешнему миру стало для «я» решающим, задача «я» — представлять от имени внешнего мира перед «не-я» на благо ему! Ибо без оглядки на эту подавляющую внешнюю силу «не-я» в своем слепом стремлении удовлетворить инстинктивные потребности не миновало бы гибели. «Я» наблюдает за внешним миром, оно вспоминает, оно честно пытается отличить объективную действительность от привнесенного внутренними возбудителями. По поручению «не-я» «я» управляет рычагами движения, действия, разделяя, однако, потребность и поступок сроком обдумывания, чтобы посоветоваться с опытом, и обладая неким регулирующим превосходством над безгранично властвующим в сфере бессознательного принципом наслаждения, который «я» поправляет принципом относительности. Но как оно при всем при том слабо! Теснясь между бессознательным, между внешним миром и тем, что Фрейд называет «сверх-я», совестью, оно влачит довольно нервное и запуганное существование. Собственная его динамика отличается вялостью. Свою энергию оно заимствует у «не-я» и в общем вынуждено осуществлять его намерения. Оно, конечно, хочет считать себя всадником, а бессознательное — лошадью. Но весьма часто бессознательное ездит на нем верхом. И тут мы можем прибавить то, чего из рациональной нравственности не прибавляет Фрейд, — что этим несколько незаконным образом «я» продвигается дальше всего.

Но описание «не-я» и «я» у Фрейда — разве оно не в точности описание «воли» и «интеллекта» у Шопенгауэра, разве это не перевод его метафизики на язык психологии? А тот, кто и так уже, получив посвящение в метафизику у Шопенгауэра, изведаль у Ницше мучительные прелести психологии, как мог тот не проникнуться чувством знакомого, чувством узнавания, когда он, ободренный аборигенами, впервые огляделся в царстве психоанализа?

Он обнаружил также, что знакомство с этим царством оказывает очень сильное и очень своеобразное действие на те прежние впечатления, когда их освежаешь, после того как осмотришься здесь. Совсем по-другому, погостив у Фрейда, совсем по-другому в свете его открытий перечитываешь такой трактат, как большая статья Шопенгауэра «О кажущемся умысле в судьбе отдельного человека»! И сейчас, дамы и господа, я хочу указать на самую глубокую и самую тайную точку соприкосновения между естествоведческим миром Фрейда и философским миром Шопенгауэра — точку эту составляет названное эссе, чудо глубокомыслия и пронизательности. Таинственная мысль, развиваемая здесь Шопенгауэром, состоит, коротко говоря, в том, что так же, как во сне наша собственная воля, не ведая того, предстает неумолимо-объективной судьбой, как во сне все исходит от нас и каждый есть тайный режиссер своих сновидений, — точно так же и в действительности, в этом большом сне, который вместе со всеми нами видит одно-единственное существо, сама воля, наши судьбы суть производное нашей сути — нашей воли и мы, следовательно, сами, в сущности, устраиваем то, что кажется нам просто случившимся... Я, господа, передаю смысл весьма убого, на самом деле это рассуждения величайшей внушительности и мощнейшего размаха. Но мало того, что психология сна, к которой прибегает Шопенгауэр, носит ярко выраженный аналитический характер, — налицо даже пример из сексуальной сферы в качестве аргумента; весь, стало быть, комплекс мыслей до такой степени предвещает концепции глубинной психологии, до такой степени превосходит их, что диву даешься! Ибо, повторяя сказанное вначале, в тайне единства «я» и мира, бытия и случившегося, в распознавании за кажущейся объективностью и случайностью задатков души я вижу самую суть учения о психоанализе.

Мне вспоминается фраза, сформулированная одним умным, но несколько неблагодарным отпрыском этого учения К. Г. Юнгом в его замечательном введении к тибетской «Книге мертвых»: «Гораздо непосредственнее, ярче, выразительнее и потому убедительнее, — говорит он, — видеть, как что-то со мной случается, чем наблюдать, как я это делаю...» Лихая, даже сумасшедшая фраза, ясно показывающая, с каким спокойствием смотрят сегодня в определенной философской школе на вещи, которые Шопенгауэр ощущал еще как невероятную наглость и «чрезмерную» смелость мысли. Мыслима ли была бы эта фраза, разоблачающая «случившееся» как «сделанное», без Фрейда? Никоим образом! Она обязана ему всем. Нагруженная предпосылками, она непонятна и вообще не могла бы появиться без всего того, что выяснил и вынес на свет анализ, — относительно обмолвок и описок, относительно всей области ошибок, бегства в болезнь, порыва к самонаказанию, психологии несчастных случаев, — словом, относительно магии бессознательного. Но невозможна была бы эта сжатая фраза со всеми ее психологическими предпосылками и без Шопенгауэра и его еще неточной, но мечтательно-смелой и первооткрывательской спекуляции... Может быть, сейчас, дамы и господа, время торжественно пополемизировать с Фрейдом. Он ставит философию не очень-то высоко. Присущее естествоведческому чувству точности вряд ли позволяет ему считать ее наукой. Он упрекает ее в том, что она мнит себя способной дать связную, без пробелов, картину мира, преувеличивает познавательную ценность логических операций, верит, пожалуй, даже в интуицию как в источник знания и потворствует прямо-таки анимистским тенденциям, веруя в волшебство слова и во влияние мышления на действительность. Но разве это и вправду самопереоценка философии? Разве мир когда-нибудь менялся благодаря чему-то другому, а не мысли и ее магическому носителю — слову? Я думаю, что философия действительно стоит впереди и выше естествознания и что всякая методичность и точность — слуги ее духовно-исторической воли. В конечном счете дело идет всегда о *quod erat demonstrandum*.

Апостериорность науки — фактор нравственный или должен быть таковым. С точки зрения ума она, вероятно, есть то, что Фрейд называет иллюзией. Поставив вопрос с ног на голову, можно сказать, что наука не сделала ни одного открытия, не получив на то полномочий и указаний у философии.

Это попутно. Давайте еще немного задержимся на мысли Юнга, который настойчиво — и в том предисловии тоже — пользуется результатами анализа для сооружения моста между западноевропейским мышлением и восточной эзотерикой. Никто так четко, как он, не сформулировал шопенгауэровско-фрейдовского вывода, что «источник всех данностей находится в нас самих — истина, которой, несмотря на всю ее очевидность в большом и малом, никогда не знают, хотя слишком часто очень нужно, просто даже необходимо ее знать». Требуется, вероятно, полагает он, какой-то большой и жертвенный поворот, чтобы увидеть, как мир «дается» сутью души; ибо животная суть человека противится тому, чтобы ощутить себя создателем своих данностей. Верно, что в преодолении животного начала Восток оказывался всегда сильнее, чем Запад, и поэтому мы не должны удивляться, слыша, что, согласно восточной мудрости, боги тоже принадлежат к «данностям», которые выходят из души и с нею едины, — сияние и свет души человеческой. Это знание, которым, согласно «Книге мертвых», напутствуют умершего, есть для западноевропейского ума парадокс, противоречащий его логике; ибо она различает субъект и объект и не желает вкладывать объект в субъект или выводить его из субъекта. Правда, европейская мистика знавала такие парадоксы, и Ангелус Силезиус сказал:

Я знаю: без меня тебе не жить, о Боже!
Когда погибну я, ты дух испустишь тоже.

Но в целом психологическая концепция Бога, идея Божества, не являющегося чистой данностью, а единого с душой и к ней привязанного, была бы невыносима для западноевропейской религиозности — она утратила бы при этом Бога. И все же религиозность означает именно привязанность, и в Книге Бытия речь идет о связи, союзе, «завете» между Богом и человеком, чью психологию я попытался передать в романе-мифе «Иосиф и его братья». Да, позвольте мне сказать здесь об этом собственном произведении — может быть, оно вправе быть названным в час торжественной встречи поэтической литературы и психоаналитической сферы. Очень примечательно — и, быть может, не только для меня, — что в нем царит именно та психологическая теология, которую ученый приписывает восточной посвященности. Этот Аврам — в некоем роде отец Бога. Он увидел его и домыслил; могучие свойства, которые он приписывает ему, суть, конечно, изначальное достояние Бога, Аврам не творец их, но в каком-то смысле он все-таки их творец, потому что он познает их и, размышляя, осуществляет. Могущественные свойства Бога — а с ними и сам Бог — суть, конечно, нечто объективно данное вне Аврама, но одновременно они и в нем, и идут от него; в иные мгновения мощь его собственной души почти неотличима от них, она, познавая, сливается и сплавляется с ними воедино, и это начало союза, который Господь потом заключает с Аврамом, союза, который является лишь ясным подтверждением некоего внутреннего события. Союз этот, по описанию, заключен в обоюдных интересах, и конечная цель его — обоюдное освящение. Человеческая и божеская нужды сплетаются в нем так, что трудно сказать, какая сторона, божеская или человеческая, дала первый толчок к такому сотрудничеству. Из факта, что оно установилось, явствует, однако, во всяком случае, что освящение Бога и освящение человека представляют собой двойной процесс и теснейшим образом одно к другому «привязано». А иначе, спрашивается, зачем вообще нужен союз?

Душа как источник данного — я знаю, дамы и господа, что в романе мысль эта взошла на ироническую ступень, которой она не знает ни как восточная мудрость, ни как результат психоанализа. Но в таком произвольном и лишь задним числом открытым совпадении есть

что-то волнующее. Должен ли я назвать это совпадение влиянием? Скорее это симпатия — некая умственная близость, которую психоанализ, что естественно, осознал раньше, чем я. И от нее-то и шли те литературные знаки внимания, какими я с ранних пор обязан ему. Последним в их ряду была присылка оттиска из журнала «Имаго», работа одного венского ученого из школы Фрейда, озаглавленная «К вопросу о психологии старинной биографики», — довольно сухое заглавие, почти ничего не говорящее о тех любопытных вещах, для которых оно служит ярлыком. Автор показывает здесь, как старинное, наивное, питаемое легендой, популярное жизнеописание, особенно биография художника, включает в историю своего героя установившиеся, схематично-типические черты и события, традиционный, так сказать, набор биографических формул, как бы стараясь тем самым легитимировать их, засвидетельствовать их подлинность, верность — верность в смысле «как всегда было» и «как написано». Ибо человек придает большое значение узнаванию; ему хочется найти старое в новом, типическое в индивидуальном. На этом основана вся уютность жизни, которая только пугала бы и ставила в тупик, представая совершенно новой, уникальной, индивидуальной и не давая никакой возможности найти в ней давно знакомое... Статья эта ставит вопрос, можно ли провести четкую, точную границу между тем, что входит в набор формул легендарной биографики, и тем, что составляет собственную жизнь художника, — вопрос, который уже содержит в себе отрицательный ответ. Жизнь в самом деле есть смесь формулоподобных и индивидуальных элементов, неразбериха, где индивидуальное как бы лишь выступает из формулоподобного безличного. Все внеличные, бессознательные отождествления, традиционные схемы в большой мере определяют жизнь — не только художника, а человека вообще. «Многие из нас, — говорит автор, — следуют в жизни и сегодня какому-то биографическому типу, судьбе сословия, класса, профессии... Свободу человека в устройстве своей жизни явно следует связывать с той зависимостью, которую мы называем «прожитая биография». И тут же, к моей радости, но не к моему удивлению, он начинает пояснять это примерами из романа об Иосифе, где основной мотив образует, мол, как раз эта идея «прожитой биографии», жизнь как преемство, как путь по следу, как отождествление, что особенно ярко, с юмористической торжественностью, демонстрирует учитель Иосифа Елиезер: в нем, сводя на нет время, все Елиезеры прошлого сливаются в нынешнее «я», так что об Елиезере, старшем слуге Авраама, он, отнюдь не будучи им в реальности, говорит в первом лице.

Должен признать: такая ассоциация как нельзя более законна. Статья точно определяет момент, где психологический интерес переходит в интерес к мифу. Она ясно показывает, что типическое есть уже и мифическое и что вместо «прожитая биография» можно сказать и «прожитый миф». А прожитый миф — это эпическая идея моего романа, и я прекрасно вижу, что, стоило мне как повествователю перейти от бюргерски-индивидуального к мифически-типическому, моя тайная связь с психоаналитической сферой вступила, так сказать, в свою активную стадию. Интерес к мифу присущ психоанализу от природы — точно так же, как присущ от природы всякому сочинительству интерес к психологии. Проникновение психоанализа в детство отдельной души есть уже вместе с тем проникновение в детство человека, в первобытность, в мифичность. Фрейд сам признался, что всякое естествознание, медицина, психотерапия были для него всю жизнь окольным и обратным путем к изначальной страсти своей юности — к истории человечества, к истокам религии и нравственности — к тому интересу, который в зените его жизни так великолепно вспыхнул в «Тотеме и табу». В словосочетании «глубинная психология» «глубина» имеет и временной смысл: архиглубины человеческой души — это вместе с тем и архидревность, это та бездна колодца времен, где миф у себя дома, где он устанавливает древнейшие нормы, древнейшие формы жизни. Ибо миф есть установление жизни; он есть вневременная схема, благочестивая формула, в которую укладывается жизнь, воспроизводя свои черты из неосознанного. Нет сомнений, обретение мифическо-типического взгляда на мир открывает эпоху в жизни повествователя, оно означает своеобразный подъем его художнического настроения, новое веселье познания и творчества, приходя-

щее обычно на склоне лет; ибо в жизни человечества миф составляет раннюю и примитивную ступень, а в жизни отдельного человека — позднюю и зрелую. Миф дает способность видеть в реальности высшую правду, он дает улыбающееся знание о вечном, всегдашнем, непреложном, о схеме, в которой и по которой живет мнимо индивидуальное, не подозревая в наивном самомнении своей первичности и уникальности, до какой степени его жизнь есть формула, повторенье, хождение по глубоко протоптанным следам. Характер — это мифическая роль, играемая в простоте иллюзорной уникальности и оригинальности, словно по собственному почину и на собственный риск, но при этом с достоинством, с уверенностью, которую вышедшему в данный момент на свет и на поверхность актеру дает не его мнимая первичность и уникальность, нет, напротив, эту уверенность он черпает в глубоком сознании, что вновь представляет нечто фундаментально-правомерное, и ведет себя, неважно — добро или зло, благородно или мерзко, во всяком случае, в своем роде образцово. На самом же деле, если бы его реальность состояла в уникально-теперешнем, он вообще не знал бы, как вести себя, он был бы нетверд, смущен, растерян в отношении самого себя, он не знал бы, с какой пойти ноги и какое сделать лицо. В том-то бессознательно и состоят его достоинство, его актерская уверенность, что с ним снова выходит на свет и становится явью нечто вневременное; это мифическое достоинство, положенное даже жалкому и ничтожному характеру, это естественное достоинство, потому что конец его — в бессознательном.

Таков взгляд, который направляет на эти явления обратившийся к мифу повествователь, и вы, конечно, видите: это взгляд иронического превосходства; ибо тут мифическое знание несет в себе только созерцатель, но не созерцаемый. А что, если бы мифический аспект субъективизировался, вошел в само действующее «я» и в нем проснулся, с радостной или мрачной гордостью осознал свой «возврат», свою типичность, восславил свою роль на земле и усмотрел бы свое достоинство исключительно в знании, что он представляет собой фундаментальность во плоти, снова олицетворяет ее? Только это, можно сказать, было бы «прожитым мифом». И не надо думать, что это что-то новое и неизведанное: жизнь в мифе, жизнь как торжественное повторение есть историческая форма жизни, древний мир так и жил. Пример тому — фигура египетской Клеопатры, вылитой Иштар-Астарты, Афродиты во плоти. Бахофен в своей характеристике вахкического культа, дионисийской культуры видит в этой царице законченный образ дионисийской Стимулы, которая, по Плутарху, являла собой земное воплощение Афродиты, и не столько в своей телесной красоте, сколько в эротически-духовном аспекте. Это ее свойство, ее исполнение роли Хатхор-Исиды есть, однако, не только нечто критически-объективное, сказанное о ней лишь Плутархом и Бахофеном, нет, это было содержанием ее субъективного существования, она жила в этой роли. На то указывает способ ее самоубийства: говорят, она покончила с собой, приложив к груди ядовитую змею. А змея была животным Иштар, египетской Исиды, которую тоже иногда изображают в чешуйчатой змеиной одежде, известна статуэтка Иштар со змеей на груди. Если, стало быть, способ самоубийства Клеопатры отвечал легенде, то он был демонстрацией ее мифического самоощущения. Разве не носила она и украшения Исиды, наголовника с коршуном, и не украшала себя знаками Хатхор, коровьими рогами с солнечным диском между ними? Очень многозначительный намек был и в том, что она назвала своих детей от Антония Гелием и Селеной. Несомненно, она была женщина значительная — «значительная» в древнем смысле, — она знала, кто она и по каким следам шла!

Древнее «я» и его самосознание было иным, чем наше, менее исключительным, менее четко ограниченным. Оно было как бы открыто назад и вбирало в себя многое из прошлого, повторяя это в настоящем, заставляя «ожить» вместе с собой. Испанский философ культуры Ортега-и-Гассет выражает это так: древний человек, прежде чем что-либо совершить, делает шаг назад, как тореадор, чтобы замахнуться для смертельного удара шпагой. Он ищет в прошлом образец, в который он влезет, как в водолазный колокол, чтобы так, одновременно защитившись и преобразившись, ринуться в теперешнюю проблему. Поэтому его жизнь есть

некое оживление, некая постоянная архаизация... Но именно жизнь как оживление, воскрешение и есть жизнь в мифе. Александр шел по следам Мильтиада, а насчет Цезаря его античные биографы были убеждены, что он подражает Александру. Его «подражание», однако, идет гораздо дальше того, что заключено в этом слове сегодня. Это мифическое отождествление, которое было особенно распространено в древности, но глубоко захватывает новое время и психологически остается возможным всегда. Часто подчеркивали античный облик фигуры Наполеона. Он жалел, что современный уровень сознания не позволяет ему выдавать себя за сына Юпитера — Амона, как Александр. Но в том, что во время своего восточного предприятия он по крайней мере с Александром мифически путал себя, сомневаться не приходится, а позднее, решив завоевать Европу, он заявил: «Я — это Карл Великий». Заметьте, не, скажем, «Я напоминаю его», не «Мое положение сходно с его положением». И не «Я — как он», а просто: «Я и есть он». Это формула мифа.

Жизнь, во всяком случае значительная жизнь, была, таким образом, в древности восстановлением мифа в плоти и крови; она с ним соотносилась и на него ссылалась; лишь мифом, лишь соотносительностью с прошлым она подтверждала свою подлинность и значительность. Миф — это легитимизация жизни; лишь через него и в нем она обретает чувство собственного достоинства, находит свое оправдание и освящается. До самой смерти Клеопатры торжественно вела свою характерную роль — и можно ли жить, можно ли умереть значительней и достойней, чем празднуя миф? Подумайте также об Иисусе и его жизни, которой он жил, «чтобы сбылось слово Писания». При таком отношении к жизни как к исполнению написанного нелегко отличить стилизации евангелистов от собственного самосознания Иисуса; но его слова на кресте в девятом часу, это «Элой, Элой! ламма савахфани?», были, конечно, вопреки видимости взрывом отнюдь не отчаяния и разочарования, а, наоборот, высочайшего чувства мессианства. Ибо слова эти не «оригинальны», это не спонтанный вопль. Ими начинается 21-й псалом, от начала до конца представляющий собой вознесение Мессии. Иисус цитировал, и цитата означала: «Да, это я!» Так цитировала и Клеопатра, когда она, чтобы умереть, приложила к груди змею, и опять цитата означала: «Это я!»...

Будьте снисходительны, дамы и господа, к слову «праздновать», которое я употребил в этой связи. Оно простительно и даже напрашивается. Цитирующая жизнь, жизнь в мифе есть род празднования; будучи претворением в явь, она становится праздничным действием, свершением предписанного, торжественной службой, обрядом, праздником. Разве смысл праздника не повторение как претворение в явь? Каждое Рождество снова рождается на свет младенец Спаситель, которому суждено страдать, умереть и вознестись на небо. Праздник — это уничтожение времени, процесс, торжественное действие, разыгрывающееся по запечатленному прототипу; происходящее на празднике происходит не в первый раз, а церемониально и по образцу; оно становится явью и повторяется, как повторяются во времени и сами праздники и как фазы их и часы следуют друг за другом во времени в соответствии с первоначальным событием. В древности каждый праздник был, по сути, театральным действием, маскарадом, исполняемой священниками инсценировкой божественных историй, например истории жизни и страданий Осириса. У христианского средневековья были на то мистерии с Небом, Землей и ужасной Пастью ада — все это пышно воспроизводится в гётевском «Фаусте»; был масленичный фарс, был популярный мим. Существует мифически-художественное видение жизни, при котором она предстает театрализованным исполнением чего-то торжественно назначенного, кукольным театром, где мифически-характерные марионетки отбарабанивают, разворачивают некое «действие», давно известное, определенное и в шутку опять повторяющееся сейчас перед зрителями. Достаточно этому видению жизни войти в субъективность самих действующих лиц, и созревает эпика, довольно диковинным примером которой может служить «Былое Иакова», особенно глава «Великая потеха», где между лицами, прекрасно знающими, кто они и по чьим они идут следам, между Исааком, Исавом и Иаковом, на потеху челяди, как мифический праздничный фарс, шуточно и трагично разыгрывается трагикомическая история о том,

как у Исава, у Красного, у одураченного беса, обманом отнимают отцовское благословение... И разве не прежде всего так празднует жизнь герой этого романа — сам Иосиф, который с каким-то милым религиозным авантюризмом воплощает собой миф о Таммузе-Осирисе, — «берет на себя» жизнь этого растерзанного, похороненного и воскресшего бога и играет свою праздничную игру с тем, что обычно лишь из глубин тайно определяет и формирует жизнь, — с бессознательным? Тайна метафизика и психолога, что все данное дано душой, — эта тайна становится в Иосифе легкой, игривой, артистичной, веселой, даже лукавой и озорной; она открывает в нем свою инфантильную природу... А это слово, к нашему успокоению, показывает нам, что при таких с виду больших отступлениях мы не отклонились от своего предмета, от предмета нашего праздничного чествования, не переставали говорить в его честь.

Инфантильность — по-немецки «ребячливая недоразвитость», — какую роль играет этот истинно психоаналитический элемент в жизни всех нас, как велика его причастность к становлению жизни людей, причем как раз и особенно в форме мифической индентификации, следования примеру, хождения по следам! Связь с отцом, подражание отцу, игра в отца и ее перенесение на заменяющие отца образы высшего и духовного рода — как определяюще, как образующе воздействует, какую накладывает печать эта инфантильность на индивидуальную жизнь! Я говорю «образующе», ибо самое веселое, самое радостное определение того, что называют образованием, состоит для меня воистину в этом становлении и формировании благодаря объекту восхищения и любви, благодаря детской идентификации с избранным из глубочайшей симпатии образом отца. Особенно художнику, человеку по сути игривому и страстно-ребячливому, есть что сказать о тайных и все же явных влияниях такого инфантильного подражания на его биографию, на его продуктивный образ жизни, который часто есть не что иное, как воспроизведение в реальности жития героя при совсем других временных и личных условиях и совсем другими, скажем детскими, средствами. Так, имитация Гёте с ее памятью о вертеровской, о мейстеровской ступени и о старческой фазе «Фауста» и «Дивана» может бессознательно направлять и мифически определять жизнь писателя еще и сегодня. Я говорю «бессознательно», хотя в художнике бессознательность то и дело переходит, играя, в улыбающуюся сознательность и в глубокую по-детски внимательность.

Иосиф романа — художник, поскольку он играет в своей имитации Бога на бессознательном, — и я не могу сказать, какое меня охватывает чувство близости к будущему, радости будущему, когда я отдаюсь этому просветлению бессознательного, превращению его в игру, оплодотворению для торжественного труда, когда отдаюсь этой встрече психологии и мифа, которая в то же время есть праздничная встреча поэзии и психоанализа. «Будущее» — я вынес это слово в заглавие своего доклада, вынес просто потому, что с именем Фрейда у меня прежде всего, самым произвольным образом, связывается понятие о будущем. Но в ходе своей речи я спрашивал себя, не ввел ли я вас в заблуждение таким анонсом: на основании того, что я сказал до сих пор и в конце, правильный заголовок был бы, пожалуй, «Фрейд и миф»... И все же я не могу отрешиться от сочетания этого имени с этим словом в заглавии и чувствую связь этой формулы с тем, что сказал здесь. Да, так же, как я смею думать, что в той игре психологии на мифе, которой предается мой дружественный фрейдовскому миру роман, содержатся ростки и элементы нового чувства человечества, грядущей гуманности, точно так же я совершенно убежден, что когда-нибудь в труде Фрейда увидят один из важнейших строительных камней, положенных в многообразно созидаемую ныне антропологию, а тем самым в фундамент будущего, в дом более умного и более свободного человечества. Этого врача-психолога будут, думаю, чтить как первопроходца будущего гуманизма, который мы предчувствуем и который пройдет через многое, о чем не знали прежние гуманисты, — гуманизма, чьи отношения с силами преисподней, бессознательного, «не-я» будут смелее, свободнее, веселее, искуснее, чем то дано нынешнему, изнуренному невротическим страхом и сопутствующей ему ненавистью человечеству. Фрейд, правда, полагал, что будущее, вероятно, признает значение психоанализа как науки о бессознательном в гораздо большей степени,

чем его ценность как лечебного метода. Но и сама наука о бессознательном — это тоже лечебный метод, сверхиндивидуальный лечебный метод, лечебный метод большого размаха. Считите сказанное писательской утопией, но в общем-то совсем не нелепа мысль, что когда-нибудь уничтожение великого страха и великой ненависти, их преодоление через иронически-артистическое и при этом необязательно неблагоприятное отношение к бессознательному признают целебным воздействием этой науки на все человечество.

Аналитическое знание изменяет мир; оно приносит в мир веселую недоверчивость, разоблачающую подозрительность по отношению к тайникам и махинациям души, подозрительность, которая, однажды пробудившись, уже никогда не исчезнет в мире. Она пропитывает жизнь, подтачивает ее грубую наивность, лишает ее пафоса невежества, депатетизирует ее, воспитывая вкус к «under-statement», как говорят англичане, к склонности скорее преуменьшить, чем преувеличить, к культуре срединного, ненапыщенного слова, ищущего силу в умеренном... По-немецки скромность — **Bescheidenheit**. Не надо забывать, что происходит это слово от **Bescheidwissen** — «быть в курсе дела», «разбираться в чем-то», что первоначальный смысл слова именно таков, а уж через него оно получило второй смысл — **modestia, moderatio**. Скромность оттого, что ты в курсе дела, — предположим, что таково и будет главное настроение весело отрезвевшего мирного мира, приблизить который призвана, быть может, и наука о бессознательном.

Соединение в ней пионерства с врачевательством оправдывает такие надежды. Фрейд назвал как-то свое учение о снах «полосой научной целины, отхваченной у суеверия и мистики». В этом словечке «отхваченной» заключен колонизаторский дух и смысл его исследований. «Где было «не-я», да будет «я», — сказал он однажды афористически, да и сам он называет психоаналитическую работу трудом на поприще культуры, сравнимым с осушением Зюйдерзее. Так сливаются у нас в конце черты досточтимого мужа, которого мы чествуем, с чертами старика Фауста, которого тянет «любой ценою у пучины кусок земли отвоевать».

Я жизнь их не обезопасю,
Но благодарностью труда
И вольной волею украшу.

.....
Народ свободный на земле свободной
Увидеть я б хотел в такие дни.

Это народ, освобожденный от страха и ненависти, созревший для мира будущего.