

Одержимость бессознательным. Демонология и психоанализ, или К критике радикальной теологии

ДМИТРИЙ
СКОРОДУМОВ

Как возможна теофания сегодня? Дух просвещения, индустриальное производство и холодный рационализм в XX веке – «веке звере» или «веке мобилизации»¹ – казалось, окончательно вытеснили из общественного сознания все религиозное, превратив ощущение чуда в культурную маргиналию, которая практически никак не влияет на «взрослые» рациональные дела. В мире науки и техники уже не было места божественному присутствию. Этому миру религия интересна разве что тем, что выступает маркером для ведения статистики и осуществления контроля – вопросы конкретного содержания религиозных практик, их внутреннего смысла совершенно не интересны инструментальному разуму.

Права ли радикальная теология, которая говорит о наступлении безрелигиозного времени, эпохи молчания или даже смерти Бога? Теоретики постсекуляризма утверждают, что все религиозное, божественное и чудесное ушло не так далеко: когда человек, зачарованный прогрессом и техникой, отвернулся от мира духов и богов, этот мир никуда не делся – он продолжил сводить с ума людей с удвоенной силой, доводя их до депрессий и суицидов.



*Дмитрий Анатольевич
Скородумов (р. 1989) –
философ, сотрудник
кафедры социально-
гуманитарных наук
Приволжского исследо-
вательского медицин-
ского университета.*

РАДИКАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ И МОЛЧАНИЕ БОГА

Вследствие критической работы над священными текстами, которую проделала либеральная теология XIX века, вследствие демифологизации Библии, ускорения научного прогресса и успеха технической цивилизации, подарившей миру множество удобств, люди практически полностью перестали верить в чудо. Если Теодор Адорно спрашивает, как можно писать стихи после Освенцима, то Дитрих Бонхоффер задается вопросом,

1 Тейлор Ч. *Секулярный век*. М.: ББИ, 2017. С. 525.

как можно оставаться религиозным человеком, живя в бесчеловечных реалиях нацистской Германии. Этот опыт богооставленности определяет основу движения «Мертвого Бога», радикального христианства, возникшего в середине XX века. Один из его участников – Томас Альтицер – ставит такой диагноз современности:

«Истинно, сегодня каждый человек, который открыт для опыта, знает, что Бог отсутствует; но только христианин знает, что Бог умер, что смерть Бога – это окончательное и бесповоротное событие, что смерть Бога положила начало в истории новому и освобожденному человечеству»².

Альтицер видит в христианстве материалистический и атеистический заряд, для него христианство – это уникальная религия «смерти Бога», в которой Бог, сотворивший мир и все, что в нем, воплощается в теле простого человека и умирает на кресте. Христиане верят в то, что после распятия наступило воскресение, но Альтицер говорит, что никакого воскресения не было и не могло быть. Если воплощение Бога было подлинным и всецелым, то Бог обязан был принять все человеческое в себя, в том числе и человеческую смерть. Люди умирают раз и навсегда, и Бог, если он стал человеком, должен был умереть окончательно. Если же он воскрес, то само воплощение оказывается всего лишь спектаклем, оно теряет свою подлинность и окончательность. Кенозис Бога должен идти до самого предела: самое высшее и могущественное – Бог – становится самым низшим и слабым – комочком материи, рожденным в хлеву; плотником со дна социальной иерархии античного мира. Более того, Бог должен стать смертным и умереть на самом деле – только так он может стать действительно абсолютным и всемогущим, ведь иначе нечто остается исключенным из Бога, а именно – ограниченность и смертность. Бог должен включать в себя все: вместе со своей бесконечностью и всемогуществом – так же свой предел и свою слабость, считает Альтицер.

В самоумалении Бога есть еще и мощный этический посыл: Бог обрекает себя на смерть в воплощении и умирает для того, чтобы сделать человека свободным – освободить его от своей опеки, от самого себя, а вместе с собой от всего сверхчувственного мира. Смерть Бога должна обнажить для человека слабость любой идеологии, любых сверхчувственных сил, которые хотели бы господствовать над людьми, – они обнажают себя в виде мертвого тела Бога. Согласно Славою Жижеку, смерть Христа является метафорой смерти всякой идеологии, моментом ее падения. Тотальность идеологии обрушивается,

2 Альтицер Т. *Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма*. М.: Канон+, 2010. С. 92.

и мы сталкиваемся с ее бессилием – это открывает нам глаза и освобождает нас. Воскресение в этой оптике означает восстановление идеологического порядка. Именно поэтому для Жижека интересна Страстная суббота – день, когда Бог уже умер, но еще не воскрес, – разрыв или пустота на месте идеологии. Пустота, подобная флагу венгерского восстания 1956 года: с государственного стяга была срезана коммунистическая символика, оставив посередине дыру.

ДМИТРИЙ СКОРОДУМОВ
ОДЕРЖИМОСТЬ
БЕССОЗНАТЕЛЬНЫМ...

В самоумалении Бога есть мощный этический посыл: Бог умирает для того, чтобы сделать человека свободным – освободить его от своей опеки, от самого себя, а вместе с собой от всего сверхчувственного мира. Смерть Бога должна обнажить для человека слабость любой идеологии, любых сверхчувственных сил, которые хотели бы господствовать над людьми.

При этом Томас Альтицер не отрицает чудеса – они имели место раньше, но сейчас закончились, так как *само чудо* положило этому конец, оно подвергло себя самоотрицанию. Чудеса остались в том времени, когда Бог еще был на небе. Что же касается современности, то ныне божественность полностью воплощена в материи – материальная реальность в своем движении и есть последнее чудо, частью которого сами люди и являются. Сакральный мир – это тот же секулярный и профанный мир, иного мира не существует. С Богом бессмысленно общаться сегодня обычными религиозными способами: он не отвечает на молитвы, не принимает жертв, больше не открывает себя людям – мы все живем в эпохе тотальной богооставленности, в которой должны действовать сами, помогая друг другу и сотрудничая друг с другом, утверждает Альтицер. Кажется, что здесь радикальным христианам сложно возразить: современный мир опирается в своих решениях на статистику, экономические выкладки и прогнозы ученых, а не на библейские тексты и смутные предсказания оракулов. Сейчас невозможен в качестве военно-политического события крестовый поход, невозможно решение юридических вопросов Божьим судом. И хотя сегодня многие пишут о наступлении постсекулярной эпохи – это не означает возвращение тех времен, когда божественное присутствие ярко ощущалось во всей общественной жизни, как это было в Античности или Средневековье.

ПОСТСЕКУЛЯРНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПСИХОАНАЛИЗА

Владимир Шалларь пишет:

«Постсекулярность обозначает не “возвращение религии”, а ожидание пришествия грядущих богов (иначе понятая постсекулярность есть “продвинутая секуляризация” – захват последних остатков религиозности секулярными логиками, когда подлинная религиозность нашего (без)времени может быть только без-божной)»³.

Вторая часть этой цитаты вторит Дитриху Бонхофферу и его концепции безрелигиозного христианства: постсекулярность понимается как углубление обмирщения человеческой жизни и еще большее разрастание ощущения богооставленности. В этом контексте религиозные фундаменталисты только способствуют расширению без-божности тем, что не замечают или не хотят видеть «смерть Бога», регрессируя своим сознанием к ушедшим эпохам. А вот первая часть цитаты – «ожидание пришествия грядущих богов» – ставит интересные вопросы. Кто эти «грядущие боги» – метафора или реальная сила – и чем обернется их пришествие? Каким образом вообще можно говорить о богах и религии сегодня? Дмитрий Узланер в работе «Постсекулярный поворот» пишет о четырех линиях генеалогии постсекулярного: социологической, нормативной, постмодернистской и теологической.

Социологический взгляд основывается на изменившейся социальной реальности, в которой религия вновь становится действенной силой: религии хотя и не могут стать самодостаточными монолитными образованиями, но разнообразно переплетаются с политикой, экономикой, культурой, образуют «гибриды», становящиеся неотъемлемой частью современного плюралистического общества.

Нормативная линия – это политический либерализм, в рамках которого между носителями религиозного и секулярного сознания должны существовать диалог и коммуникация. Идеология секуляризма сама по себе не является частью политического либерализма. Все взгляды на религию имеют свое право на существование, если они не мешают рациональному диалогу. Религиозные меньшинства в секулярном мире не должны ущемляться – их голос должен быть услышан.

Постмодернистская позиция связана с тезисом о плюрализме истин. Секулярный взгляд на мир – лишь один из метанарративов, который в ситуации постмодерна теряет претензию на свою исключительность. Секулярный метанарратив существ-

3 Шалларь В. *Ангелы и способы производства*. Эгалите: Неверленд, 2024. С. 3. (См. также рецензию на эту работу: Сюткин А. *Затруднения с политической англелогией: дружеские разногласия с Владимиром Шалларем* // Неприкосновенный запас. 2024. № 2(154). С. 205–215. – Примеч. ред.)

вует наряду с другими религиозными нарративами – все они становятся «инструментами на верстаке». Постмодернистский подход пытается извлечь из религии ценное для философии содержание, чтобы тем самым обогатить мышление. Подобными интервенциями в теологию занимаются, к примеру, Славой Жижек, Джорджо Агамбен, Йозель Регев.

Очень тесно переплетается с третьей линией четвертая – *теологическая*, – которая предполагает «подшивку» теологии к современной философии, приводящей к радикальному пересмотру теологических оснований.

Кроме этих четырех линий, намеченных Дмитрием Узланером, можно обозначить и пятую (переплетающуюся со всеми остальными) – *психоаналитическую*, – в рамках которой разговор о Боге становится разговором о бессознательном. Психоанализ дает язык, с помощью которого можно вновь заговорить о богах, ангелах и демонах как о чем-то действенном и реальном. Психоанализ, если сомкнуть его с теологией, позволяет увидеть духовных существ как то, с чем мы взаимодействуем постоянно в нашей повседневной жизни, как нечто, проявляющее себя в случайностях, забывчивостях, остротах. В этой оптике вскрывается страшный факт: духовный мир не только нигде не исчез – но, наоборот, вся наша психика буквально кишит этой странной неорганической «жизнью». Такая смычка теологии и психоанализа может показаться всего лишь вопросом языка: бессознательное, преследующее пациента, проявляющееся в неприятных симптомах, становится своеобразным демоном. С первого взгляда можно понимать демона как метафору, как робкую попытку религиозного сознания хоть как-то высказаться о глубинных процессах, протекающих в человеческой психике. Но, даже если образ демона – это всего лишь метафора бессознательного, это уже неплохо. Образы имеют собственную логику развития и движения, исследование которой может привести нас к интересным открытиям, способным пролить свет на работу бессознательного, или же глубже понять ту роль, которую играет религия в современном мире.

Вступая на эту почву, надо быть осторожным. Работа с яркими образами, с материалом средневековой и античной демонологии и ангелологии может захватить воображение и привести к психозу, если не соблюдать технику безопасности. Исследование бессознательного порой способствовало возникновению у ярких и талантливых учеников Зигмунда Фрейда странных состояний, близких к помешательству, как это было в случае с Вильгельмом Райхом (с его ловлей инопланетян) или Карлом Юнгом (с его видениями потусторонних существ). Самому же отцу психоанализа большей частью удавалось сохранять научную трезвость и аналитическую строгость ко всем содержа-

ДМИТРИЙ СКОРОДУМОВ
ОДЕРЖИМОСТЬ
БЕССОЗНАТЕЛЬНЫМ...

ниям бессознательного, благодаря чему он мог успешно продвигаться в исследовании глубин человеческой психики. Хотя даже его заразила «истерия ура-патриотизма», которая захватила в 1914 году многие воюющие страны⁴.

Психоанализ Зигмунда Фрейда был порождением эпохи модерна: сохранять трезвость Фрейду помогал его последовательной атеизм. Если мы хотим размышлять в постсекулярном духе и хотим обосновать какую-то *реальность* духовного мира через работу бессознательного, то как при этом можно сохранить научную трезвость? Йозель Регев в своем «Кратком трактате о методе» обращает внимание на понятие «удерживания-вместе-разделенного». Если мы оказываемся в ситуации выбора между двумя объяснениями реальности (например научного и мистического), следует помнить о третьей возможности – балансировании и колебании между двумя этими вариантами. Когда наше мышление подталкивается к одной или другой крайности, можно попытаться занять позицию, учитывающую оба варианта. Это будет позиция постоянного перехода от одной крайности к другой, в ходе чего два полюса удерживаются вместе и позволяют более сложно и комплексно смотреть на мир. Эта методология позволяет, с одной стороны, говорить о реальности духовного мира, а с другой стороны, относиться к нему как ко *всего лишь* бессознательному, держаться на безопасной дистанции, выступающей своеобразной защитой.

Что же представляет собой в этом свете утверждение радикальных теологов о молчании Бога, тезис о том, что Бог не отвечает на молитвы? Он выражает их нежелание и неготовность разговаривать с Богом и обращаться к нему. Действительно, если Бог проявляет себя в движениях бессознательного, то есть в тех мыслях, которые внезапно приходят нам на ум, когда мы в молитве обращаемся к нему, то это значит, что с Богом можно разговаривать. Но радикальная теология отмечает эту возможность, вставая на почву просвещенческой науки, называя все это игрой воображения и причудами психики. Возможно, что за этим решением скрывается страх встречи с Другим, страх поворота к Другому. Страшно представить, что наше «внутреннее» оккупировано какой-то иной жизнью, что Другой ближе к нам, чем мы сами, так как он является нашим бессознательным, с которым нам надо договариваться. Радикальная теология в этом смысле похожа на готическую литературу. Готика пишет о потустороннем мире предостерегающе: не заглядывай туда – иной мир враждебен человеку, там обитают создания, для которых люди не больше чем природный мусор или подножный корм. В своих книгах Говард

4 Люкимсон П. И. *Фрейд: история болезни*. М.: Молодая гвардия, 2014. С. 346 (нумерация по электронному изданию).

Лавкрафт четко проводит мысль: лучше держаться подальше от обитателей глубин космоса или океана, если ты хочешь сохранить свой разум и жизнь. Но здесь возможен и иной ответ – романтический: человек должен обратиться к духовному миру и позаботиться о нем, чтобы найти и понять самого себя.

ДМИТРИЙ СКОРОДУМОВ
ОДЕРЖИМОСТЬ
БЕССОЗНАТЕЛЬНЫМ...

Если мы оказываемся в ситуации выбора между двумя объяснениями реальности, следует помнить о третьей возможности – балансировании и колебании между двумя этими вариантами.

Для Томаса Альтицера Бог мертв: если человек разговаривает с ним – это значит, что он разговаривает с мертвым телом Бога, с сатаной. Альтицер считает, что следует заниматься не молитвой и созерцанием, а практикой, направленной к миру и людям. В американском контексте 1960-х это действительно можно понимать как своеобразный страх самоанализа. Но в отношении Дитриха Бонхоффера так говорить неправильно, ведь его контекст – это нацистские застенки, это эпоха мобилизации, лишаящая людей времени на молитву, времени, необходимого для того, чтобы человек мог погрузиться в себя и настроиться на общение с чем-то иным.

ОДЕРЖИМОСТЬ БЕССОЗНАТЕЛЬНЫМ

Начиная с фильма «Изгоняющий дьявола» (1973), снятого Уильямом Фридкиным по роману Уильяма Питера Блэтти, кинематограф вновь и вновь изображает на экранах ритуал экзорцизма. Образ демона, проникшего в человека, до сих пор будоражит воображение зрителя и вызывает сильные эмоции. Что особенного в фигуре одержимого и почему от вида изгибающегося бесноватого тела стынет кровь в жилах?

В фильме «Изгоняющий дьявола» сверхъестественное зло покушается на святая святых современной цивилизации – детскую жизнь. При этом беда приходит словно из ниоткуда и, кажется, нет никакого способа ее остановить. Первую половину фильма испуганные родители пытаются вылечить свою маленькую дочь от неизвестной болезни при помощи современной медицины. Авторы фильма уделяют этому много экранного времени: ребенка обследуют при помощи сложных диагностических аппаратов, но целый консилиум врачей не находит никаких признаков заболевания – с медицинской точки зрения девочка совершенно здорова. Надежды родителей на могущество современной науки терпят крушение, вы-



бивая почву из-под ног, обнажая жуткую непрогнозируемую реальность, бездну неизвестного, скрывающуюся за фасадом повседневности. Мы видим хрупкость рационально выстроенного и продуманного мира, который оказывается бессильным перед духовной угрозой. Одержимость девочки при этом изображается очень ярко и живописно: ее хрупкое тело изгибается под невозможными углами и совершает жуткие нечеловеческие движения. Она левитирует, голова ее вращается на 360 градусов, а рот извергает потоки нечистот: мы видим, как это маленькое и нежное существо оказывается в руках потусторонней всемогущей силы, которая управляет ребенком, как куклой. Это сильный образ покорного одержимого тела, телакуклы, которое перестает подчиняться всем ограничениям и законам физической реальности. Одержимое тело получает сверхъестественную силу и ловкость – оно может раскидывать взрослых мужчин, лазить по стенам и рвать пути. Личность девочки тоже замещается: от ее лица начинает говорить другое существо – древний демон, знающий множество языков и не имеющий ни грана морали.

Все это отчасти напоминает сильно гипертрофированные симптомы большой истерии, которую наблюдал Зигмунд Фрейд во время стажировки в клинике Сальпетриер у Жана Шарко и проявления которой его очень сильно впечатлили. Это сходство неудивительно, ведь автор «Изгоняющего дьявола» создал фильм под влиянием книги немецкого психолога и философа Константина Остеррайха, знакомого с психоанализом и написавшего труд по проблеме одержимости⁵. В фильме мы видим, что тело одержимого полностью захвачено и уже не подвластно индивиду, что его личность вытеснена в бессознательное, словно бы Я и Оно в человеке поменялись местами. Благодаря этому образу можно провести четкую грань между нормальным и ненормальным человеком. Образ одержимого задает норму, создает оппозицию, которая позволяет отделить нас самих, здоровых и нормальных, от людей бесноватых, захваченных дьявольской силой.

Что если воздействие этого и подобных фильмов как раз и заключается в том, чтобы внушить человеку мысль, что он нормальный. Когда мы видим на экране беснующегося человека, то убеждаемся в своей адекватности – зритель может с уверенностью и успокоением думать: «Я не такой, я не одержимый». Действительно, тело зрителя ведь не изгибается в припадке, и он не говорит на иных языках, смысл которых не понимает. Однако подобное утверждение вводит зрителя в заблуждение и скрывает тот факт, что любой человек в той или иной мере

5 OESTERREICH T.K. *Die Besessenheit*. Langenzalza: Wendt & Klauwell, 1921.

находится под властью бессознательного, которое и есть нечто демоническое, перехватывающее порой власть над ним самим. Самая изощренная форма одержимости – та, которая очень похожа на нормальность: она выражается не в телесных симптомах, а в согласии ума с демоническими помыслами.

ДМИТРИЙ СКОРОДУМОВ
ОДЕРЖИМОСТЬ
БЕССОЗНАТЕЛЬНЫМ...

Любой человек в той или иной мере находится под властью бессознательного, которое и есть нечто демоническое, перехватывающее порой власть над ним самим.

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ КАК СКРЫТЫЙ РАЗУМ

Зигмунд Фрейд высказывает предположение, что бессознательное – это своего рода «скрытый разум», который находится в человеке, но ему не подчиняется:

«Мы должны быть готовы допустить наличие у нас не только второго сознания, но и третьего, четвертого, возможно, бесконечно-го ряда состояний сознания, которые неизвестны ни нам, ни друг другу»⁶.

Следует помнить, что бессознательное, по Фрейду, не резервуар слепых инстинктов. Напротив, бессознательное – это что-то, похожее на иной разум, находящийся в нас, принимающий осознанные решения, манипулирующий информацией, но остающийся при этом непрозрачным для нас.

Важная идея Фрейда заключается в том, что в бессознательное вытесняются не аффекты и влечения, а представления (*Vorstellungsrepräsentanz*), которые эти влечения репрезентируют. Лакановская школа психоанализа сделает акцент на понятии *Vorstellungsrepräsentanz*, которое в словаре Жана Лапланша и Жан-Бернара Понталиса переводится на русский язык словосочетанием «представление как репрезентация». С помощью этого понятия Жак Лакан обосновывает языковой характер бессознательного: в бессознательном находятся *означающие*, которые репрезентируют влечения.

Для иллюстрации этой идеи можно привести пример. При виде некоторого предмета, например, чаши причастия, у человека возникает тревога. Тревога здесь является аффектом, а чаша – представлением, с которым этот аффект связан. При всяком появлении этого представления (разговоре о чаше или каких-то ассоциациях с ней) человека охватывает смутное беспокойств-

6 ФРЕЙД З. *Бессознательное* / Он же. *Собрание сочинений: В 10 т.* М.: Фирма СТД, 2006. Т. 3. С. 139–140.

во, что свидетельствует о работе бессознательного, о том, что с этим представлением связана какая-то вытесненная история. Тревогу можно снять двумя способами: либо воздействовать непосредственно на телесный аффект, либо воздействовать на представление (например не думать о нем, забыть его). Кажется, что второй, интеллектуальный, способ является предпочтительным: надо подумать, разобраться в содержании своей психики, расставить все по местам, а не давить аффект усилием воли – это может привести к перенапряжению и разбалансировке всей системы человеческого организма. (Подобное рассуждение не говорит о том, что надо потворствовать тем бессознательным причинам, которые вызвали аффект, стремясь, например, полностью отдаться гневу, отчаянию или чему-то другому.)

Работу с представлениями можно рассматривать как информационный метод, а подавление аффектов усилием – как энергетический. Информационная работа интересна тем, что позволяет управлять большими энергетическими мощностями при помощи слабых и незначительных воздействий: стрелочный перевод (работа с представлениями) на железной дороге, будучи незначительным усилием, позволяет управлять движением мощного локомотива (влечениями и аффектами). В данном случае представление чаши является «анклавом бессознательного», прорвавшимся в сознание и нарушающим нормальное функционирование человеческой психики. К тому же это представление само, как правило, уже замещено: страх и тревогу вызывает не сама чаша, а, например, любовный импульс, который был с ней как-то ассоциативно связан.

В нашем контексте важно то, что содержанием бессознательного оказываются не «дикие инстинкты», а представления, ассоциативно связанные и переплетенные друг с другом, образующие своеобразные цепочки представлений, прорывающиеся в сознание с той или иной степенью интенсивности. Эти прорывы бессознательного очень подробно описывает Зигмунд Фрейд в «Психопатологии обыденной жизни». Оказывается, что оговорки, возникающие в нашей речи, каламбуры, внезапно пришедшие на ум, ошибки припоминания не случайны, что они связаны цепочкой других представлений с бессознательным, которое их и определяет. Эта цепочка или сеть означающих должна восходить к некоторому первому вытесненному или к нескольким независимым друг от друга вытесненным означающим.

Обращаясь к теологической (демонологической) метафоре, можно сказать, что подобные вторжения бессознательного в сознание – это своего рода помыслы, которые влагают в человеческий ум бесы; первое же вытесненное означающее – это и есть имя демона, которое, как правило, является ключом к власти над ним. Демон рождается в тот момент, когда

происходит вытеснение: сознание раскалывается, некоторая его часть оказывается захваченной бессознательным, эта отделенная часть начинает искажать психику и человеческую речь (как внутреннюю, обращенную к самому себе, так и внешнюю – обращенную к другим). Вместе с такой патологией речи возникают и аффективные соматические симптомы. В человеческой психике может сформироваться патологический узел, который будет заставлять его в своих мыслях возвращаться к какому-то болезненному опыту; постоянное прокручивание в голове травматичных воспоминаний будет создавать напряжение в организме, которое может привести к нервному срыву, неадекватным реакциям, упадку сил.

Как бороться с таким демоном, поражающим человеческую речь? Средневековые тексты говорят о слове как о главном оружии «во внутренней, интериоризированной войне с дьяволом», слово уподобляется в христианских текстах «мечу, молнии, стреле и т.д.»⁷. Можно предположить, что повторение определенных слов перераспределяет внимание человека, а вместе с ним и либидинальное напряжение внутри сети означающих, что затем должно отразиться и на аффективном соматическом уровне.

«Речь христианского подвижника в идеале стремилась стать набором цитат – только такая речь по-настоящему защищает душу от происков дьявола. Некоторым раннехристианским святым, по видимому, и в самом деле удавалось полностью изгнать из речи “свое слово” – в пользу слова “чуждого” и высшего, священного и тем самым защищающего душу»⁸.

Данный метод похож на своеобразный гипноз или заговаривание. Современный психоанализ его прекрасно знает, но считает крайне неэффективным:

«Современным динамическим психотерапевтам трудно представить нечто более устаревшее в лечении психических заболеваний, нежели метод экзорсизма. Однако, как указал Бенедетти, можно найти некоторое сходство между методом экзорсизма и методами, используемыми для лечения тяжелых форм шизофрении»⁹.

Этому методу можно противопоставить другой: исследование помыслов, недоверие к собственной речи и анализ ее – древняя христианская практика, существовавшая первоначально среди монахов. Исследование или откровение помыслов

7 Махов А.Е. *Hostis Antiquus: категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря.* М.: Intrada, 2006. С. 84.

8 Там же. С. 85.

9 ЭЛЛЕНБЕРГЕР Г.Ф. *Открытие бессознательного-1. История и эволюция динамической психиатрии. От первобытных времен до психологического анализа.* М.: Академический проект, 2018. С. 49.

при этом отличаются от обычной исповеди, заключающейся в признании своих грехов.

ОТЦЫ ЦЕРКВИ О ДЕМОНАХ: ДУХОВНАЯ БРАНЬ И САМОАНАЛИЗ

Что сами отцы церкви пишут о демонах? Их сочинения наполнены ясными и недвусмысленными свидетельствами о связи демонов с помыслами, приходящими человеку на ум. Григорий Синаит прямо пишет: «Помыслы суть слова бесов»¹⁰, «Демоны наполняют образами ум»¹¹. Ему вторит Антоний Великий: «Демоны не суть видимые тела; но мы бываем для них телами, когда души наши принимают от них помышления темные, ибо, принявши сии помышления, мы принимаем самих демонов и явными их делаем в теле»¹².

Мишель Фуко в своих лекциях, посвященных заботе о себе в античности, наряду с философией касается и христианства. Он замечает, что христианство перенимает у стоицизма практику «экзаменации помыслов», но добавляет в нее нечто новое. Марк Аврелий в своих размышлениях призывает избавляться от иллюзий и трезво смотреть на объективный мир. Представления ума для Марка Аврелия – путь к объективному познанию внешнего мира, природы. Представления надо анализировать и испытывать, чтобы увидеть ничтожность и временность вещей, связанных с ним. Стоицизм рассматривает представления в их связи с внешним миром, а христианство – с внутренним, с психической реальностью, внутри которой они существуют. Христианство же озабочено вопросом источника этих представлений и их чистоты. От кого представление, пришедшее на ум, – от Бога, дьявола или от самого человека? Христианский анализ представлений – «это распознавание состояний души (*déchiffrement de l'intériorité*): то, что станет самоистолкованием субъекта»¹³. Что из себя представляет это самоистолкование субъекта? Это что-то близкое самоанализу в психоаналитическом смысле этого слова. Человек начинает критически относиться к своей речи, выстраивает дистанцию по отношению к ней и начинает ее анализировать. В ходе самоанализа человек может встретиться с истиной самого себя.

Жак Лакан называл христианство «истинной религией»¹⁴. Под этим он имел в виду то, что христианство является мощной

10 Григорий Синаит. *Творения*. М., 1999. С. 27.

11 Там же. С. 28.

12 Антоний Великий. *Наставления // Добротолюбие: В 5 т.* М.: Сибирская Благозвонница, 2010. Т. 1. С. 22.

13 Фуко М. *Герменевтика субъекта*. СПб.: Наука, 2007. С. 327.

14 LACAN J. *The Triumph of Religion: Preceded by Discourse to Catholics*. Malden: Polity Press, 2013. P. 66.

идеологией, способной дать готовые ответы на все вопросы, лишая человека желания самостоятельного поиска. Христианство законопачивает разрыв в реальности и тем самым снимает тревогу, в то время как психоанализ должен подстегивать человека искать истину самого себя, истину своего желания. Жак Лакан считал, что христианство не может создать условия для полноценного анализа, так как для этого необходим аналитик, который будет сохранять нейтральную, незаинтересованную позицию, позволяя человеку двигаться в любую сторону. Христианский священник же, да и христианство в целом, уже ориентируют человека в определенную сторону – в сторону библейских заповедей и канонов. Таким образом, христианский самоанализ стал бы не свободным раскрытием истины человека, а его христианизацией, своеобразной формовкой согласно христианским шаблонам. На это можно возразить, что сам аналитик тоже не нейтрален, у аналитика тоже есть бессознательное, которое воздействует на анализанта, «заражая» последнего собой. Зигмунд Фрейд писал, что в ходе анализа бессознательное аналитика воздействует на бессознательное пациента. В то время как в ходе христианского самоистолкования человек подпадает под воздействие бессознательного какого-то церковного авторитета или Святого Духа. Карл Вэйтс и Тереза Тисдейл в книге «Лакановский психоанализ и западное православное христианская антропология в диалоге» замечают, что недоверие Жака Лакана к христианству вызвано тем, что Лакан не знал православных богословов, которые делали акцент на апофатическом познании Бога. «Сама Вещь, которая “не то что является ничем – ее просто нет”, имеет поразительное сходство с православной концепцией Бога в его сущности»¹⁵. Согласно апофатическому богословию, Бог – это ничто из сущего, он не имеет отношения ни к чему известному нам. Бог может действовать любым, самым неожиданным образом, к которому надо быть открытым, как и к любым самым неожиданным вариантам разворачивания событий в реальности. В этом плане самоистолкование пред лицом Бога, который есть ничто, с целью познания его воли, близко к лакановской этике желания. Лакан в своем семинаре «Этика психоанализа» утверждает: «Единственное, в чем человек [...] может быть виновен, так это в том, что он поступил своим желанием»¹⁶. Речь идет не о желании какого-то заранее определенного блага, а о беспредметном стремлении, движимом постоянной нехваткой. Та Вещь, к которой стремится человек, которая является причиной его желания, – ничто из того, с чем человек мог бы столкнуться в своей жизни.

ДМИТРИЙ СКОРОДУМОВ

ОДЕРЖИМОСТЬ
БЕССОЗНАТЕЛЬНЫМ...

15 WAITZ C., TISDALE T.K. *Lacanian Psychoanalysis and Eastern Orthodox Christian Anthropology in Dialogue*. New York: Routledge, 2022. P. 109.

16 ЛАКАН Ж. *Семинары. Книга 7. Этика психоанализа (1959–1960)*. М.: Гнозис; Логос, 2006. С. 406.



Демонические силы стремятся к тому, чтобы человек отвернулся от Бога, – они стремятся отвратить человека от поиска истины себя. Они стремятся к тому, чтобы человек стал руководствоваться в своем желании не «беспредметным стремлением», не открывающейся волей Бога, а какими-то конкретными благами – материальными или духовными. Демоны стремятся охладить человека, чтобы тот перестал искать Бога, а значит – перестал заниматься самоистолкованием и анализом помыслов. Бесы хотят, чтобы человек слепо доверился помыслам, которые приходят ему на ум, и тем самым автоматизировал свою жизнь, ввергнув себя в режим вечного повторения одного и того же. Именно в связи с темой повторения неприятных переживаний Зигмунд Фрейд и рассматривает загадочное влечение к смерти, которое он вводит как гипотезу в статье «По ту сторону принципа удовольствия». Там же он называет это влечение «демонической чертой»¹⁷.

Иоанн Кассиан Римлянин сравнивает ум с водяной мельницей, которая постоянно приводится в движение все новыми и новыми порциями воды – помыслами, которые появляются в уме от разных источников. Перед всяким принятием помысла необходимо промедление, необходима критическая дистанция, осознание, что мысль, которая пришла тебе на ум, может быть не твоя (может уводить тебя от твоего желания). Помыслы, которые приходят на ум, не должны тотчас приниматься или отвергаться – их надо проверять и рассматривать. Евагрий Понтийский прямо указывает на необходимость подвергать свои мысли анализу:

«Кто хочет испытывать злобных демонов и приобрести навык к распознаванию их козней, пусть наблюдает за помыслами и замечает, на чем настаивают они и в чем ослабляют, при каком стечении обстоятельств и в какое время какой из них особенно действует, какой за каким следует и какой с каким не сходится; и ищет у Христа Господа разрешения всему этому. Демоны очень злятся на тех, которые деятельно проходят добродетели со знанием дела (и приводят в ясность все), желая “во мраце состреляти правыя сердцем”»¹⁸.

Кажется, что есть в христианстве и другой метод: отсекают помыслы в самый момент их зарождения, не анализируя и не рассматривая их – «духовная брань». Аскетика описывает цикл развития помысла: от прилога (зарождения помысла в уме) через сочетание (собеседование с помыслом) и сосложение (согласие с помыслом) к пленению помыслом и страсти (формированию привычки). Нил Сорский в монашеском уста-

17 ФРЕЙД З. *По ту сторону принципа удовольствия* // Он же. *Собрание сочинений...* Т. 3. С. 246.

18 ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ. *Евагрия монаха наставления о подвижничестве* // *Добротолюбие...* Т. 1. С. 289.

ве замечает, что помысел лучше всего отсекает на моменте прилога (когда мысль появляется в душе), что с помыслом не стоит вступать в собеседование, что его не стоит рассматривать, чтобы не соблазниться им. Нил Сорский пишет, что «прилог – это происходящее от врага внушение»¹⁹, как бы уже заранее устанавливая, что всякий помысел, который появляется в уме, имеет бесовскую природу. Но ведь помыслы могут быть и от Бога, и от естества самого человека. Чтобы отвергнуть или принять помысел, надо предварительно понять, от кого он, проанализировать его. Экзаменация помыслов необходимо предшествует всякой духовной брани: мистика предшествует аскетике – без первой последняя становится бессмысленной дисциплинарной практикой самоподчинения.

ДМИТРИЙ СКОРОДУМОВ
ОДЕРЖИМОСТЬ
БЕССОЗНАТЕЛЬНЫМ...

Демонические силы стремятся к тому, чтобы отратить человека от поиска истины себя. Они стремятся к тому, чтобы человек стал руководствоваться в своем желании не открывающейся волей Бога, а какими-то конкретными благами – материальными или духовными.)

Индика: от невроза к психозу

2 мая 2024 года российская студия «Odd Meter» выпустила игру «Indika», представляющую собой симулятор монахини в Российской империи начала XX века. Игра обладает простым и незатейливым геймплеем: смесь квеста и пространственной головоломки. Однако она захватывает красивой атмосферой, проработанным миром и сюжетом. «Indika» – это философское высказывание о Боге, религии и свободе. Слабый геймплей и интересно поданная история превращают эту игру в интерактивный фильм, который можно истолковать в рамках темы этой статьи – тем более, что главная героиня, монахиня Индика, одержима сводящим ее с ума бесом.

Игра была неоднозначно встречена критиками. Некоторые высоко оценили игру, так как ее сюжет вскрывает микрофашизмы и репрессивность, коренящиеся в патриархальной семье, авторитарном государстве и церкви, прорастающей на чувстве вины и суеверии людей. Другие ругают игру, отмечая гротеск-

19 Нил Сорский. *Устав скитской жизни*. Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1991. С. 17.

ный образ России, создаваемый «Индикой». Игра и вправду выполнена в серых, мрачных тонах: действующие лица уродливы, архитектура циклопична и неуютна, все покрыто снегом и грязью, все пронизано бессмысленностью и безнадежностью – но неужели это и есть высказывание игры? Преподнести мрачную атмосферу российской реальности в качестве основной идеи художественного произведения не требует большой изобретательности. Учитывая все вышесказанное о демонах и бессознательном, можно предложить третье истолкование идеи и посыла игры. Но, чтобы к нему перейти, необходимо сначала изложить канву происходящих в игре событий.

Протагонист игры – девушка, психически травмированная в юности. Ее соблазнил цыганенок, которого потом застрелил ее отец на ее же глазах. Она обвиняла себя в произошедшем, так как подставила юного цыгана, не вступилась за него. Сначала она дала своему возлюбленному ключ от отцовского магазина, позволив ему вынести деньги, а потом, когда отец поймал вора, она сказала, что не знает его. В результате цыгана застрелили на месте. Эти события привели к чувству вины, из-за которого Индика начала слышать внутри своей головы голос, говорящий пакости и богохульства, – она стала одержимой. Девушку отдали в монастырь, где она мучилась галлюцинациями, мешавшими ей принять святыне дары из чаши причастия. В монастыре она терпела унижения со стороны насельниц. В ходе ряда случайностей Индика покинула монастырь и попала в компанию беглого каторжника с гниющей рукой. Этот мужчина грезил идеей исцелить свою руку при помощи чудотворной реликвии. Пройдя трудности и испытания, они достигли церкви, где находилась реликвия. Но священник не захотел допустить их до святыни. Тогда Индика слезно взмолилась батюшке, рассказав про желание своего друга исцелить руку, раскрывая его уголовное прошлое, фактически сдавая его властям. В ответ на возмущение каторжника Индика утверждала, что священник никогда не нарушит тайну исповеди. Конечно, произошло обратное – святой отец вызывал полицию. Случилась потасовка, в ходе которой священника ненароком убили прямо в церкви, а каторжанин и монахиня сбежали с реликвией. Особенно цинично выглядело, как каторжанин после убийства священника с благоговением подошел к реликвии и начал прикладываться к ней, желая обрести исцеление гниющей руки. Разумеется, никакого чуда не произошло. Каторжанин в итоге сбежал, а монахиню поймали и арестовали. В клетке она позволила изнасиловать себя тюремщику в обмен на ключ, но ее опять обманули, и никакой свободы Индика, конечно, не получила. Момент изнасилования – ключевой момент, из-за которого ее чувство вины и ощущение морального падения

достигли предела, что привело к новым галлюцинациям и диссоциации личности. Она увидела, как в камеру заполз черт и сбросил на тюремщика шкаф. (Никакого черта, конечно, не было – это сделала она сама, – так игра изображает расщепление ее сознания.) Тюремщика придавило, и падшая Индика смогла сбежать. После своего морального падения монахиня начала видеть в зеркале вместо себя черта. Это наваждение пропало, когда девушка вновь нашла реликвию, которую похитил каторжанин и сдал в ломбард. Одержимая открыла реликварий и увидела, что внутри ничего нет. Она осознала, что все это время люди молились подделке, что сама религия – это обман и выдумка. После этого она вновь начала видеть в зеркале собственное отражение, голос в голове и ее другие галлюцинации тоже пропали. «Исцеление» одержимой показывает, что вместе с отказом от религиозных суеверий ушло и чувство вины, которое заставляло Индику ощущать себя бесноватой. Потеряв веру в Бога, Индика вместе с этим также избавилась и от бесовского советчика, досаждавшего ей все время.

Игра выполнена в эстетике теологии «смерти Бога». Все религиозное преподносится как вредная выдумка, сводящая людей с ума, заражающая их губительным чувством вины и приносящая страдание. Бог и дьявол в игре – это одно и то же: оба они представители сверхчувственного мира, который в эпоху «смерти Бога» потерял свою действенность, стал вымыслом и сказкой. Игра показывает порочность всякой трансцендентной инстанции, к которой мог бы обращаться человек. И «Бог», и дьявол не что иное, как две стороны одной медали, закрывающие для человека истину его собственного желания. Сами игровые механики показывают бессмысленность понятий святости и благодати: в ходе игрового процесса можно накапливать «очки святости», которые в итоге никак не влияют на игровой процесс. «Очки святости» обнуляются после изнасилования героини, а потом так же внезапно восстанавливаются после молитвы у поддельной реликвии, показывая свою искусственность и абсурдность. Но если «Бог» и дьявол – это иллюзия и плод большого несчастного сознания, терзаемого психотравмами и чувством вины, то в чем же состоит *реальность* мира этой игры? Как устроен этот мир и какова его истина? Если помыслы и творческие идеи приходят из бессознательного, которое можно назвать духовным миром, то кто такой дух этой игры и что он хочет нам внушить? На этот вопрос несложно ответить. Посыл игры вполне согласуется с теологией «смерти Бога»: необходимо жить проблемами этого мира, участвовать в общественной жизни, верить только в себя и свои силы и не гнаться за выдуманной святостью. Что же за дух мог бы так мыслить?

ДМИТРИЙ СКОРОДУМОВ
ОДЕРЖИМОСТЬ
БЕССОЗНАТЕЛЬНЫМ...

Данная позиция является как раз той, которую и хотел внушить Индике демон. Он хотел убедить девушку в том, что Бога нет, и для этой цели даже «пожертвовал» собой, перестав говорить в голове больной, чтобы она подумала, что излечилась. Ее «исцеление» становится еще большим падением в иллюзию, подготовленную бесом. На это намекают некоторые детали игры.

Игра начинается с изображения падения девушки в какую-то бездонную яму, что напоминает падение Алисы в кроличью нору, ведущую в Страну чудес – сновидческую иллюзию. Тот мир, который окружает Индику, так же не похож на настоящую реальность: во-первых, все окружающее гипертрофированно мрачное и злое; во-вторых, многие вещи, животные и здания непропорционально больших размеров. Подобный гигантизм опять отсылает к Стране чудес, показывая несообразность героини миру, в котором она оказалась, выражая сказочность «Российской империи». Если мир Алисы был порожден ее сном, то мир Индики порожден (или преобразен) ее развивающимся психозом. Этот мир является делом рук демона, сводящего девушку с ума. Демон нарисовал перед Индикой мрачную реальность, в которую она поверила. Строго говоря, в этой реальности «Бог» действительно является демоном, так как эта реальность – продукт зловещего транса, в который погрузил монахиню злой дух. Именно демон «заставил» ее совершить множество глупостей, которые делала девушка по ходу игры, отчего повествование даже кажется неправдоподобным – человек не может *случайно* столько раз ошибаться. Именно бес толкнул ее в объятия цыгана, который до этого украл у нее велосипед, именно он заставил ее предать и в итоге убить своего «возлюбленного». Именно поэтому она выдала каторжанина священнику, что привело к смерти последнего. Эта бесовская одержимость – ее бессознательное желание, проявление влечения к смерти, которому она следовала не в силах дать себе отчет в этом. Индика была одержима с раннего детства – она бессознательно любила беса и служила ему. У нее было невротическое расстройство, которое проявилось из-за конфликта и противоречия между ее бессознательными разрушительными импульсами и сознательным нежеланием их принимать. Из-за этого и возникло чувство вины, появившееся из-за напряжения между сознанием и бессознательным. В конце игры бессознательная сила ломает защиту Я, и Индика окончательно погружается в психоз и иллюзию. При этом исчезает напряжение и пропадают невротические проблемы. В классификации Нила Сорского, она оказывается на финальной стадии пленения грехом: внушенные помыслы смешиваются с ее душой и становятся ее природой. Она приобретает

привычку смотреть на все «трезво» и перестает верить в чудо – чего и добивался демон бессознательного. Об этом пишет Иоанн Кассиан Римлянин: самая опасная форма одержимости – это не та, где бесы управляют телом человека (как в фильме «Изгоняющий дьявола»), а та, где они с согласия самого человека захватывают его душу, пленяя лукавыми помыслами²⁰.

«Индика» напоминает другую игру – «Америкэн Макги: Алиса» – про повзрослевшую Алису, которая сходит с ума после пожара, где погибают ее родители. Алиса оказывается в мрачном и суровом варианте Страны чудес, полном насилия и жестокости. Отталкивающий облик сказочного мира выражает психическую травму Алисы – она винит себя в смерти родителей. После прохождения игры и победы над финальным боссом Страна чудес восстанавливает свой нормальный вид – в реальности же Алиса покидает психиатрическую больницу, где она лечилась. Изменение характера воображения девушки и ее возвращение в нормальный мир говорит о том, что Алиса проделала внутреннюю работу в правильном направлении, она смогла пройти самоанализ. А вот мир, окружающий Индику, никак не меняется: он остается таким же исключительно трагическим и жутким, а значит – нереальным.

Христианскую теологию и психоанализ можно свести вместе в контексте постсекуляризма и коинсидентальной философии. В радикальной теологии, утверждающей смерть и отсутствие Бога, есть слабое место: действенную силу Бога и духовного мира можно обосновать через работу и движение бессознательного. Метафора демона, примененная к глубинным содержаниям психики, позволяет рассматривать историю христианской аскетики как историю методов работы с бессознательным. Концептуальным персонажем, объясняющим связь теологии и психоанализа, выступает одержимый. Находя точки пересечения, важно не пытаться при помощи религиозных символов выстроить свою версию психоанализа, как это сделал Карл Юнг с аналитической психологией. Не следует также превращать психоанализ в христианскую психотерапию «духовного бессознательного», как делает это Жан-Клод Ларше²¹. В рамках коинсидентального метода важно терпеливо удерживать вместе два разных видения (теологию и психоанализ), позволяя теологии говорить собственным языком о том, что в психоанализе называют бессознательным.

20 Иоанн Кассиан Римлянин. *Собеседование аввы Серена (первое) о непостоянстве души и о злых духах* // Он же. *Писания*. М.: АСТ; Харвест, 2000. С. 363.

21 ЛАРШЕ Ж.-К. *Духовное бессознательное: православная концепция бессознательного и ее применение в лечении психических и духовных недугов*. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2021. С. 5.