

Оскар Пфистер: пастор, обвенчавший христианство с психоанализом.

От классиков науки остаются, во-первых, идеи, которые живут долго, и, во-вторых, их собственные сочинения, о которых не забывают только историки науки. Геометрию не изучают по «Началам» Евклида, а физику — по «Математическим началам натуральной философии» Ньютона. Но с психоанализом всё не так. Сочинения Фрейда в нем имеют такое же значение, как Священное Писание для средневекового богословия. Психоанализ, как и христианское богословие, говорит и думает цитатами, и каждая новая мысль соотносится (неважно, апологетически или полемически) с какой-нибудь мыслью Фрейда. Кто-то увидит в этом аргумент против научности психоанализа, но кто-то возразит, заметив, что психоанализ, как и медицина, — это не только наука, но и искусство, искусство врачевания.

«Священное писание» психоанализа имеет более сложную структуру, нежели просто собрание сочинений Фрейда. Если проводить параллель с Новым Заветом, то корпус творений Фрейда подобен евангелиям, а сочинения первого, иногда второго поколения его учеников — апостольским посланиям. (Не смог удержаться, чтобы уж заодно не сравнить официальную биографию Фрейда авторства преданнейшего ученика Эрнеста Джонса с Деяниями апостольскими: Джонс тоже писал только из одного угла и нисколько не поддаваясь увлечению историческим объективизмом).

Однако апостолы Фрейда разошлись в разные стороны не только географически, но и идейно — причем, для развития психологии (даже не только психоанализа) больше сделали те, кто совсем порвал с Учителем. В хронологическом порядке, это Альфред Адлер (впоследствии учитель Виктора Франкла; к Адлеру восходят идеи «логотерапии» и многие другие как бы общеизвестные вещи, например, понятие комплекса неполноценности), Карл-Густав Юнг, Сабина Шпильрейн¹, Шандор Ференци (впоследствии учитель Мелании Кляйн, к которому восходят идеи контрпереноса и основанной на нем психотерапии), Отто Ранк... Для тех, кто пошел вслед за кем-то из них, даже сегодня остаются актуальными не только их идеи, но и их подлинные слова, то есть их сочинения. Это будет относиться и к Пфистеру, который Фрейду был верен всегда, но при взаимном согласии быть не во всем согласными.

Те, кто оставались до конца лояльными Фрейду, как правило, так и не выходили из его «тени». Их вклад в развитие психоанализа мог быть велик или даже огромен (как в случае того же Джонса), но это вклад в меньшей степени идейный, нежели организационный. Так, Джонс после «отпадения» второго (после Адлера) из ближайших учеников, Юнга, в 1912 году создал вокруг Фрейда «внутренний круг» психоаналитиков, первоначально из пяти, потом шести человек, члены которого, включая Фрейда, носили одинаковые золотые перстни и совместно разрабатывали «внешнюю политику» движения психоаналитиков... Именно «движения», так как термин «научная школа» тут явно недостаточен; впрочем, сама уже принятая в психоанализе модель ученичества, в которой учитель выступает в качестве аналитика, а ученик — в качестве анализанда, более напоминает монашеские духовные школы, нежели научные.

Несмотря на то, что «внутренний круг» распался после «отпадения» двух его членов, Ференци и Ранка, не приходится отрицать его эффективности для пробивания стены отторжения психоанализа со стороны психологического и медицинского истеблишмента. Организованному большинству научного и медицинского мейнстрима психоаналитическое движение противопоставило организованное меньшинство — в той же степени уступавшее численно, сколь превосходившее в плотности внутренней организации.

В этом движении Оскар Пфистер (1873–1956) был на особом положении: не из тех, кто носил золотой перстень, но ближе к Фрейду, чем некоторые из тех, кто носил². Эрнест Джонс оставил трогательный рассказ об их дружбе:

В начале 1909 года Фрейд завел еще одну дружбу, совсем другого рода, безоблачно продолжавшуюся до конца его жизни, — дружбу со священником цюрихского прихода Оскаром Пфистером, с которым он позднее завязал обширную переписку. Фрейд очень хорошо относился к Пфистеру. Он восхищался его высокими этическими нормами, его неисчерпаемым альтруизмом и оптимизмом относительно человеческой природы. Вероятно, Фрейда занимала также мысль о том, что он может находиться в безгранично дружеских отношениях с протестантским священником, к которому мог адресовать письма как к «дорогому служителю Бога» и на чье терпение по отношению к «нераскаявшемуся еретику» — каковым он себя считал — он всегда мог рассчитывать. Пфистер, со своей стороны, ощущал безграничное восхищение и благодарность по отношению к человеку, который, по его мнению, является истинным христианином. Единственной уступкой, какую Фрейд мог сделать в ответ на этот мягкий упрек, было его замечание, что его друг Кристиан фон Эренфельс из Праги, который только что написал книгу по сексуальной этике, окрестил себя и Фрейда «сексуальными протестантами».³

Пфистер был заведомо не согласен с Фрейдом в отношении религиозных вопросов, в том числе, и имеющих отношение к психоаналитической терапии, но при этом всегда оставался его близким другом. Их доверительная переписка (которую мы также надеемся когда-нибудь издать на русском языке) начинается в год их знакомства и заканчивается в 1939 году со смертью Фрейда⁴. На знаменитую книгу Фрейда о смысле религии — «Будущее одной иллюзии» (1927) — Пфистер ответил остроумной статьей «Иллюзия одного будущего», но эта критическая статья была напечатана в журнале, выходившем под редакцией Фрейда и с открытым письмом автора к Фрейду, неизменно дружеским⁵. Как мы знаем теперь из их переписки, Пфистер написал ее по прямому приглашению Фрейда.

Пфистер был единственным человеком, относительно которого ошибся проницательный Карл Абрахамс, исполнявший роль директора по кадрам в кружке носителей золотого перстня: он предрекал «отпадение» Пфистера вместе с Ференци и Ранком. Фрейд не верил Абрахамсу относительно всех троих, но хотя бы в надежде на Пфистера не ошибся.

Когда в Швейцарии — маленькой, но поэтому тем более не терпящей «возмутителей спокойствия» — тучи над психоанализом сгустились, Юнг «пал», увлекая за собой всех швейцарских психоаналитиков, кроме Пфистера и Людвиг Бинсвангера⁶. Пфистеру пришлось занять круговую оборону — против консервативных, особенно религиозных кругов, отрицавших психоанализ на корню, против преуспевающей школы бывших соратников, созданной Юнгом, а также против многолетнего оппонента психоанализа со стороны сразу и психиатрии, и философии Карла Ясперса (жившего в Германии, но очень влиятельного на всем немецкоязычном пространстве).

Пфистер стал вторым после Бинсвангера защитником психоанализа от Ясперса. Почти не читавший Фрейда, но десятилетиями полемизировавший против него Ясперс способствовал закреплению популярного мифа о фрейдизме как учении, низводящем человеческую природу к низменным инстинктам. Пфистер в ответ показывал, что человеческая природа предстала в свете психоанализа не только худшей, чем было принято о ней думать, но и лучшей, и что доводы Фрейда против религии еще более свидетельствуют в ее пользу. В то же время он выражал сомнение в пользе для человечества таких психологов, которые пишут, словно для воспитанниц английского — читай, викторианского — пансионата для благородных девиц⁷. В противостоянии Пфистера (и Бинсвангера) Ясперсу проявилось фундаментальное различие в представлении о человеке. Для психоаналитиков классическая психиатрия и философия (пусть даже представленная, как у Ясперса, не только нелюбимым ими Кантом, но и любимыми Кьеркегором и Ницше) очерчивали края ямы, в которой скрывалось самое важное знание, и доступ к которой им пытались преградить психиатры и философы.

Из этих баталий Пфистер вышел не без потерь. Они не повлияли на него лично, так как его характер и жизнеутверждающее мироощущение, скорее всего, было вообще невозможно поколебать. Оно не поддавалось даже отрицательным отношениям к оппонентам (то есть собственной агрессией, исподволь разрушающей человека изнутри) — и этой чертой Пфистера Фрейд, судя по его признаниям в их переписке, мог лишь восхищаться издали. Как будто без всякого усилия, Пфистеру удавалось в своих оппонентах и даже в настоящих злодеях видеть, прежде всего, хорошее, но при этом нисколько не закрывая глаза на плохое (отчасти об этом свидетельствует и настоящая книга). Однако после смерти Фрейда Пфистер как ученый и терапевт остался без группы поддержки. Психоаналитикам была не нужна его *analytische Seelsorge* («психоаналитическое душепопечение»), а пасторов, желающих осваивать психоаналитическое мышление, оказалось немного.

Отход от «чистого» психоанализа в другие области человеческой культуры, особенно в философию, мог привести тогда к сверхпопулярности — как в случае Бинсвангера и феноменологии или Ясперса и экзистенциализма, — но не в случае Пфистера: Пфистер совершенно не увлекался «Богом философов» и стремился к Богу христианства, но, на беду, этот Бог как раз тогда, в военное и послевоенное время, сильно проиграл в глазах всех лидеров общественного мнения.

В последние лет пятнадцать своей жизни Пфистер не давал о себе забыть своей собственной активностью — пусть и не вполне успешно, но все же весьма неплохо: оригинальное немецкое издание настоящей книги, вышедшее в 1944 году, не было полностью распродано и частично пошло в макулатуру; впрочем, Пфистер заметил не это, а приятно поразившую его заинтересованную реакцию рецензентов. Зато в 1948 году вышел авторизованный английский перевод⁸, который нашел свою аудиторию. Но после кончины Пфистера в 1956 году память о нем заглохла.

Новая волна увлечения Пфистером восходит к 1973 году, когда на его родине обстоятельно отпраздновали его столетие. Сначала состоялся симпозиум в Цюрихе с 25 по 27 февраля 1973 года, а потом стали выходить публикации докладов, сделанных на этом симпозиуме⁹. Чуть позже вышло новое немецкое издание «Страха»¹⁰; в те же годы были защищены три диссертации, только одна из которых и только двадцать лет спустя превратилась в монографию¹¹.

В последние годы о Пфистере пишут историки психоанализа, раскапывающие архивы и постепенно выясняющие реальный масштаб его влияния на формирование психоаналитического движения. Но мы издаем эту книгу не для того, чтобы пополнить архивы и библиотеки, а для того, чтобы привлечь внимание как практикующих психотерапевтов, так и всех прочих, кому может быть интересна *analytische Seelsorge*.

* * *

Несколько слов о настоящей книге. Написанная в качестве «научного завещания», она отражает, пусть и в разной мере, весь спектр научных и богословских интересов Пфистера. Она состоит из трех частей: довольно сжатого теоретического введения в те разделы психоанализа, которые будут востребованы (главы 1–5), обширного очерка предыстории и истории христианства, написанного с психоаналитических позиций, сформулированных в первом разделе (главы 6–18), и собственной программы автора относительно того, в чем должно состоять «психоаналитическое душепопечение», и, заодно, каким вообще надлежит стать христианству (главы 19–23).

Как ни странно, все эти разделы, даже первый, представляют интерес и сегодня; правда, первый раздел нужен просто для коммуникации с автором — чтобы нам понимать, какой именно психоанализ он имеет в виду.

* * *

Казалось бы, исторический раздел должен сегодня читаться как заведомо устаревший и наивный, но даже это не так. В последних его главах, посвященных деятелям Реформации в Швейцарии, Пфистер предпринимает оригинальное историческое исследование, основанное на архивных материалах. Вскоре (в 1947 г.) он посвятит этой эпохе полноценную историческую монографию¹².

Созданный Пфистером психоаналитический портрет Кальвина очень убедителен и, насколько мне известно, не имеет аналогов и в современной науке: психоаналитики больше не обращались к этой фигуре, несмотря на огромный интерес к проблемам нарциссизма, существующий в современном научном сообществе.

В своем психологическом портрете Кальвина Пфистер выходит за пределы тех психоаналитических теорий, которые существовали в его время, и создает описание того, что современные психоаналитики могли бы назвать случаем злокачественного нарциссизма по Кернбергу; Пфистер, следуя своей интуиции психоаналитика, акцентирует внимание точно на диагностически значимых признаках¹³. — И это несмотря на то, что в распоряжении Пфистера не было не только трудов Отто Кернберга, но даже их самых общих теоретических предпосылок в виде теории объектных отношений Мелани Кляйн.

Развитие кляйнианского психоанализа, достигшее серьезных успехов уже в 1930-е годы, Пфистера не затронуло, хотя, в то же время, он и не сражался на стороне Анны Фрейд (выросшей почти что у него на руках) в ее «психоаналитической гражданской войне» с Меланией Кляйн¹⁴.

Можно также оценить научную беспристрастность Пфистера: он ведь был пастором реформатского вероисповедания, основателем которого был именно Кальвин. Для многих верующих людей беспристрастное изучение своих собственных религиозных «предков» воспринимается как грех Хама и поэтому строго табуировано, часто на бессознательном уровне, — но, в понимании Пфистера, именно христианство требовало выяснения истины, как она есть.

Исторические главы, посвященные временам, предшествовавшим Реформации, все-таки и на самом деле устаревшие и наивные. Но все равно не бессмысленные — если мы вспомним, для чего они были написаны.

Да, как описание христианского и иудейского миров они неадекватны. Пфистер писал в то время, когда фактически о эпохе происхождения христианства знали настолько мало, что теоретически любые реконструкции были в ходу, будучи ограничены только идеологией. Первые открытия рукописей Мертвого моря пришлось на время жизни Пфистера (1947 г.), но Пфистеру не пришлось увидеть детонированную ими революцию во взглядах историков на иудаизм и христианство. Собственные идеи Пфистера развивались в фарватере довоенного общепротестантского мейнстрима, лидером которого был Адольф фон Гарнак с его новым «маркионизмом»: противопоставлением христианского Нового Завета «иудейскому» Ветхому Завету как разных религий разных богов (разумеется, протестантский «маркионизм», в отличие от аутентичного маркионизма II века, не считал еврейского бога Ветхого Завета отдельным от христианского Бога существом, но просто не верил в реальность его существования)¹⁵.

В современной науке формируется консенсус относительно того, что раннее христианство было одной (точнее, даже и не одной) из форм иудаизма эпохи Второго Храма. В нем не было ни богословских, ни ритуальных особенностей, которых бы не разделяли те или иные нехристианские направления иудаизма. Уникально было только признание Иисуса

Мессией (Христом). Но, как где-то заметил выдающийся современный ученый, Дэниел Боярин, тут ситуация напоминала нынешнее отношение в иудаизме к движению Хабад Любавич: остальные иудеи не верят в то, что скончавшийся в 1994 году любавичевский ребе Шнеерсон был Мессией, но на этом основании никому не приходит в голову не считать «хабадников» иудеями¹⁶.

Современный научный Христос, вероятно, мог бы немного разочаровать Пфистера — как своим недопониманием гуманистических идей (это уж неизбежно, если принять буквально все евангельские слова в духе одобрения Ветхого Завета, особенно Мф. 5:17-18, где говорится о том, что Новый Завет не подразумевает отмены Ветхого, но подразумевает его исполнение), так и своей приверженностью к слишком несовершенным, с точки зрения Пфистера, формам благочестия: например, «магическим» жертвоприношениям и безбрачному аскетизму. Для Пфистера, как обычно для протестантов, христианская Евхаристия — что-то вроде поминок, где сходство с жертвоприношением только самое отдаленное; особой роли в христианской жизни, как ее видит Пфистер, она играть не должна. Для исторического Христа и вообще кого-либо из его еврейских современников это вряд ли могло быть так. Для них жертвоприношение оставалось полностью актуальной религиозной практикой, даже если уже начинала практиковаться замена помазания кровью животных вкушением вина¹⁷. Что касается брака, то Пфистер не одобряет позиции Павла, которая и стала общехристианской, но зато горячо одобряет Христа, забывая при этом истолковать его слова в Мф. 19:27, где за оставление жены (и прочих родственников) обещается в Царствии Небесном в сто раз больше оставленного. Буквально тут сказано о том, что вместо одной оставленной на земле жены будет сто. Вряд ли это стоило бы толковать слишком буквально, то есть в смысле обетования гурий. Но тогда получается, что либо эти (и не только эти) слова Христа «неаутентичны» в смысле радикального противоречия его учению, либо все-таки и Христос недалеко ушел от Павла. Новый Завет подразумевал Новый Исход, так как только во время Исхода возможен новый Синай (которым стал Сион) с его откровением Завета. Но Исход — это священная война и сопутствующие ей аскетические ограничения. Жизнь раннехристианских общин вполне следовала предписаниям Ветхого Завета, но в той их части, которая относилась только ко временам войны. Главным оружием в этой войне становилось мученичество, богословская теория которого была сформулирована еще в дохристианских 2 и 4 книгах Маккавеев. Таким христианство явилось в мир уже в общине самого Иисуса¹⁸. Фундаментальное для христианства значение мученичества Пфистер упускает из виду, а потому не может увидеть и надобность в его органичном продолжении — монашеской аскетике.

Тем не менее, даже за исторически ошибочными представлениями у Пфистера стоит нечто важное. Пусть его образ христианства исторически не соответствует не только реальному историческому христианству — это и сам Пфистер охотно признаёт, — но даже и сколько-нибудь историческому Иисусу, оно, однако, соответствует определенному идеалу «христианства на службе человечеству» — такому христианству, которое делает лучше жизнь людей на земле. Пфистер не соглашается с аскетическими предложениями просто отказаться от жизни мирскими радостями и найти при помощи религии что-то более нужное, а, напротив, заходит настолько далеко, что пытается сделать христианство полезным даже для тех, кто в него не верует; его личные отношения с Фрейдом тут были всего лишь частным случаем. Он верил, что, с одной стороны, человечество, а, с другой стороны, христианство на самом деле устроены так, что христианство может и должно осчастливить человечество. Понимая, что в истории почти никто из христиан так не думал¹⁹, он проецировал подобное мировоззрение на Иисуса, и ему этого хватало.

* * *

Сказав немного о христианстве, мы должны сказать и о психоанализе — насколько он подходил для проекта Пфистера?

В настоящей книге Пфистер старательно избегает технической терминологии и, тем паче, изложения сложных теорий. Он хочет сделать ее понятной для тех, кто ничего не знает о психоанализе, да и не собирается узнавать. На практике это все равно приводит к тому, что специальная терминология нет-нет, да и прорывается. Но, главное, что конкретные теории психоанализа все равно остаются полностью узнаваемыми. Это, прежде всего, представление Фрейда о трехчастной структуре (*Id, Ego, Super-Ego* — «Оно», «Я» и «Сверх-Я»), как оно сложилось к 1920-м годам, а также сформировавшаяся в те же годы фрейдовская рецепция представлений Лебона о психологии толпы (Пфистер ссылается на Лебона, но стремится минимизировать ссылки на Фрейда — вероятно, чтобы не распугать консервативную часть аудитории).

Трехчастная структура давала в руки пастора психотерапевтический инструмент, дающий прямой доступ к совести («Сверх-Я») в ее диалоге с личностью («Я»), в котором личность либо следует велениям совести, либо нет. В том и другом случае «Сверх-Я» вызывает страх и, далее, вытеснение в бессознательное («Оно»), и этот страх может быть как полезным для личности (например, вызывая «сублимацию», то есть возвышенные чувства), так и вредным (вызывая нежелательную агрессию). Фрейдовская трехчастная структура была тем психоаналитическим открытием, восторг перед которым Пфистер несколько не пытался скрывать. От идеализации «Сверх-Я» (совести) он был также далек, понимая, как она может исказиться, но он считал, что для ее исправления как раз и поможет образ Христа.

Разработанной психологии толпы в распоряжении Пфистера не было, но, по крайней мере, он, вслед за Фрейдом, понимал, что там не может быть трехчастной структуры, то есть толпа, по определению, бессовестна²⁰.

Задача правильной религии «аналитична», а не очень правильной или совсем неправильной — «синтетична». Оба этих термина принадлежат самому Пфистеру. В обоих случаях речь идет о преодолении страха, который является (не только по Пфистеру: это было весьма широко распространенное мнение) главным отравителем человеческого существования. Аналитический подход состоит в том, чтобы помочь человеку разобраться с собственной совестью, причем, сделать это можно только на основе любви. Синтетический подход заключается в преодолении страха посредством ритуалов и других действий, не влекущих осознания его причин и поэтому не приводящих к настоящему освобождению.

Взгляд Пфистера на индивидуальную психологию человека может показаться чрезмерно оптимистическим, но тут надо помнить, что он лишь чуть иначе расставлял акценты в интерпретации фрейдовского учения о трехчастной структуре. Сегодня мы бы сказали, что это учение само по себе было слишком оптимистичным. Наиболее тяжелые нарушения психики, причем, не только психозы, но и так называемые тяжелые личностные расстройства (не путать с «неврозами») не зависят от патологий трехчастной структуры, а потому и не лечатся в рамках классического психоанализа. Рецепты Пфистера в этих случаях также работать не будут.

Современный психоанализ, в основном, следует за Меланией Кляйн, согласно которой трехчастная структура сама по себе — это уже результат развития личности, которого не каждому удастся добиться. Нарушения трехчастной структуры, обычно связанные с неправильным разрешением Эдипова комплекса, — это проблемы почти здоровых или, во всяком случае, не самых больных людей.

Чувство страха также коренится глубже трехчастной структуры и поэтому только поверхностным образом может зависеть от отношения человека со своей совестью. Обратной стороной страха является агрессия, с которой человек рождается, имея ее в качестве первичного

влечения, наряду с либидо (так в кляйнианском психоанализе, но Блон считал третьим первичным влечением нечто вроде влечения к знанию и смыслу, что в отдаленной проекции смыкается с теорией логотерапии разочаровавшихся в психоанализе Адлера и Франкла). Согласно Мелании Кляйн, эта первичная агрессия отражает столь же первичный страх смерти, поскольку и сама проявляет стремление к смерти, изначально заложенное в человека.

Раннее развитие младенца, прежде чем достигнуть Эдипова комплекса и формирования трехчастной структуры, проходит через две фазы, нормальные для младенца, но глубоко патологичные, если на них застрять, — параноидно-шизоидную и депрессивную. На той и другой страх играет свою вполне позитивную роль, хотя, разумеется, всегда возможны эксцессы. Здесь и находятся корни тех психических заболеваний, которые не лечатся классическим психоанализом. На основе кляйнианского психоанализа терапия тяжелых личностных расстройств, а также исправление патологий групп (так как психология групп имеет много общего с психологией доэдипова младенца) стали возможны.

Тезис о наличии у человека стремления к смерти, введенный в психоанализ Сабиной Шпильрейн (вдохновлявшейся идеями крайне далекого от психоанализа биолога Ильи Мечникова) и подхваченный Фрейдом, сегодня отвергается большинством психоаналитиков, кроме кляйнианцев и еще совсем немногих. Среди этих немногих был один из самых авторитетных психоаналитиков Франции Жан Лапланш (1924–2012). Ему принадлежит мысль о не просто взаимосвязанности, как у Фрейда и Кляйн, но тождестве либидо и влечения к смерти — в духе изначальной идеи Шпильрейн, о которой Лапланш не знал:

...влечение к смерти не имеет собственной энергии. Его энергия — это либидо. Или, лучше сказать, влечение к смерти — это сама душа, образующая принцип циркуляции либидо.²¹

Для Пфистера, как и для большинства современных психоаналитиков (но отнюдь не как для Фрейда), либидо было влечением жизненным и только жизненным. Оно могло вести к перверсиям, но оно не было ни идентично стремлению к смерти, ни даже неразрывно сопряжено со смертью. Идентичность либидо и умирания, как ее понимали Шпильрейн и Лапланш, напоминает совсем другие христианские теории — ту самую монашескую аскетику, которую отвергал Пфистер.

Так, Максим Исповедник (580–662) в *Вопросоответах к Фалассию* разбирает диалектику ἡδονή и ὁδύνη (*идони* и *одини*) — «наслаждения» и «страдания»: человек после грехопадения стремится к первому, но само это стремление приносит ему второе²². Тут «либидо» выступает как сила разрушения человека. Так называемые «радости жизни» суть «радости» гниения заживо. Разрушение начинается как духовное, но завершается как физическое — если только не вырваться из круговорота «наслаждения» и «страдания» через аскетическое бесстрастие.

Кажется, не существует (пока?) такой школы психоанализа, которая сделала бы терапевтические выводы в пользу монашеской аскетики, хотя теоретические основания для создания такой школы уже проработаны (кляйнианцами и Лапланшем). Пфистер был бы в ужасе от самой подобной идеи. Но то, что сделал сам Пфистер, может быть, не очень поможет строгим христианам — и точно не поможет тяжело больным психически людям, — но зато вполне может помочь огромному большинству не столь уж больных людей, которые интересуются христианством, но «без фанатизма», как одной из форм социальной адаптации.

¹ Подобно Пфистеру (чьи труды по психоанализу религиозных людей успели на нее повлиять), Сабина Шпильрейн (1885–1942) оказалась незаслуженно забыта. Важнейшие ее идеи — прежде всего, относительно влечения к размножению и влечения к смерти как двух сторон одного и того же базового влечения — были использованы Фрейдом без ссылок на автора, но, правда, в модифицированном виде. С точки зрения самой Шпильрейн, как мне кажется, все попытки Фрейда развести в разные стороны «Эрос» и «Танатос» должны были восприниматься как наивные. Мы вернемся к этой теме в самом конце, а пока рекомендуем читателю лишь недавно осуществленное (и только в переводе на русский язык) собрание основных трудов Сабины Шпильрейн: С. Шпильрейн, *Психоаналитические труды*. Пер. с англ., нем. и фр. под ред. С. Ф. Сироткина, Е. С. Морозовой. Ижевск, 2008.

² Пфистеру среди психоаналитиков его времени довольно много внимания уделяет автор новейшей монографии, Ernst Falzeder, *Psychoanalytic Filiations: Mapping the Psychoanalytic Movement*. (The History of Psychoanalysis Series), London, 2015. В качестве общего введения в интеллектуальную историю и предысторию психоанализа я бы рекомендовал повествование Генри Элленбергера (1970), продолжительность которого (два тома!) является достоинством по причине его чрезвычайной увлекательности: Г. Ф. Элленбергер, *Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии*. Общ. ред. В. Зеленского. 2 тт. СПб., 2001–2004.

³ E. Jones, *The Life and Works of Sigmund Freud*, 3 vols., New York, 1953–1957, vol. 2, p. 46. Рус. пер. (с небольшими изменениями) по сокращенному изданию (by Lionell Trilling and Steven Marcus, 1961): Э. Джонс, *Жизнь и творения Зигмунда Фрейда*. Пер. В. В. Старовойтова. М., 1997, с. 219.

⁴ Современное научное издание, включающее 80 новооткрытых писем: Sigmund Freud – Oskar Pfister: *Briefwechsel 1909–1939*. Hrsg. von I. Noth, Ch. Morgenthaler. С учетом этих новых данных издатели опубликовали статью о дружбе между Пфистером и Фрейдом (точнее сказать, семьей Фрейда: по свидетельству дочери Фрейда Анны, впоследствии знаменитого психоаналитика, дети никого из постоянных гостей дома так не любили, как Пфистера): I. Noth, Ch. Morgenthaler, “The Friendship between Sigmund Freud and Oskar Pfister as Seen in the Correspondence between the Jewish Atheist Founder of Psychoanalysis and the Swiss Pastor Who Pioneered Pastoral Psychology,” *Pastoral Psychology* 63 (2013), 81–90. Английский перевод был сделан с неполного издания 1963 года и появился одновременно с этим немецким изданием: *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*. Ed. by H. Meng and E. L. Freud. Translated by E. Mosbacher. New York, 1963. Ср. также несколько устаревший, но полезный обзор: S. H. Brown, “A Look at Oskar Pfister and His Relationship to Sigmund Freud,” *The Journal of Pastoral Care* 35 (1981), 220–233.

⁵ O. Pfister, “Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Sigm. Freud,” *Imago* 14 (1928), 149–184; англ. пер. с небольшой вступительной статьей: O. Pfister, “The Illusion of a Future: A Friendly Disagreement with Prof. Sigmund Freud. Edited, with an Introductory Note, by Paul Roazen,” *International Journal of Psychoanalysis* 74 (1993), 557–579. В настоящей книге автор ссылается на основные идеи этой статьи.

⁶ Интересно, но, видимо, пока остается открытым вопрос о том, насколько это «боевое братство», объединившее Пфистера и Бинсвангера, влияло на развитие их идей. Пионерская в этом отношении статья Roger Frie, “Psychoanalysis, religion, philosophy and the possibility for dialogue: Freud, Binswanger and Pfister,” *International Forum of Psychoanalysis* 21 (2012), 106–116, показывает Пфистера и Бинсвангера связанными друг с другом не столько напрямую, сколько через их общего старшего друга Фрейда. Пока что каких-либо родственных отношений между психоанализом Пфистера и Dasein-терапией Бинсвангера не выявлено.

⁷ O. Pfister, “Karl Jaspers als Sigmund Freuds Widersacher,” *Psyche* 6 (1952), 241–275. Эта стадия полемики Ясперса против психоанализа (начало 1950-х гг.) прослеживается на основании новых архивных данных (включая неопубликованную переписку Пфистера и Ясперса) в: M. Bormuth, *Life Conduct in Modern Times: Karl Jaspers and Psychoanalysis*. (Philosophy and Medicine, 89). Dordrecht, 2006, pp. 112–125. Негодование Ясперса было на этот раз катализировано рассказами его бывшей студентки Ханны Арендт о ситуации с психоанализом в США; эмигрировавшая в США Арендт, начиная с 1949 г., регулярно посещала Ясперса в Германии.

⁸ O. Pfister, *Christianity and Fear: A Study in History and in the Psychology and Hygiene of Religion*. Tr. by W. H. Johnston. London, 1948. В своем *Preface to the English Edition* (pp. 9–11), датированном июнем 1946 г., Пфистер называет эту книгу своим «научным завещанием» (p. 11).

⁹ См., в частности: H. W. Kienast, “The Significance of Oskar Pfister’s In-Depth Pastoral Care,” *Journal of Religion and Health* 13 (1974), 83–95; Th. Bonhoeffer, “‘Christianity and Fear’ Revisited,” *ibid.*, 239–250; эта статья Томаса Бонхёффера вместе с его же предисловием к переизданию немецкого оригинала книги (см. следующее прим.) особо важна для понимания рецепции Пфистера в позднейшей психологии; собственные взгляды Т. Бонхёффера сформированы под влиянием Хайнца Кохута, в терминологии которого он трактует Бога Пфистера как нарциссический объект.

¹⁰ O. Pfister, *Das Christentum und die Angst*, Olsten, 1975 (с предисловием Т. Бонхёффера, сс. VII–XVIII). Текст этого издания воспроизводит издание 1944 года и не учитывает небольших уточнений, внесенных автором в английский перевод.

¹¹ См. подробную библиографию в этом труде Eckhart Nase, *Oskar Pfisters Analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien.* (Arbeiten zur praktischen Theologie, 3). Berlin—New York, 1993.

¹² O. Pfister, *Das Eingreifen Calvins in die Hexer- und Hexenprozesse von Peney (1545) nach seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart. Ein kritischer Beitrag zur Charakteristik Calvins und gegenwärtigen Calvin-Renaissance*, Zürich, 1947.

¹³ О «злокачественном нарциссизме» см. О. Кернберг, *Тяжелые личностные расстройства. Стратегии психотерапии*. Пер. с англ. М. И. Завалова под ред. М. Н. Тимофеевой. (Библиотека психологии и психотерапии). М., 2001 (оригинальное изд. 1993); *его же, Агрессия при расстройствах личности*. Пер. с англ. и науч. редакция А. Ф. Ускова. (Библиотека психологии и психотерапии). М., 2001 (оригинальное изд. 1992).

¹⁴ Выражение “Psychoanalytic Civil War” применительно к этому конфликту принадлежит внуку Фрейда Эрнесту (W. Ernest Freud, 1914–2008) — психоаналитику, племяннику Анны Фрейд. Пфистер и Кляйн были шапочно знакомы: по крайней мере, они встречались на психоаналитических конгрессах. Тем не менее, никакого взаимного интереса, насколько можно судить по документам, не проявлялось. В Швейцарии школа кляйнианского психоанализа оказалась впервые представленной в 1955 году, когда туда переселилась ставшая ее основательницей Марсель Спира (1910–2006). Недавно обнаруженная переписка Кляйн и Спира (хорошо сохранилась только в части писем Кляйн) не упоминает Пфистера: M. Klein, *Lettres à Marcelle Spira*. Édition critique établie par J.-M. Quinodoz. Paris, 2013; англ. пер.: J.-M. Quinodoz, *Melanie Klein and Marcelle Spira: Their Correspondence and Context*. London-New York, 2015.

¹⁵ В настоящей книге Пфистер неоднократно ссылается на Гарнака. Манифестом такого богословия стала книга A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche*, Leipzig, 1921 (много переизданий и переводов). После того, как такое богословие пришло в резонанс с доктриной немецкого нацизма, оно стало подвергаться «денацифицирующей» цензуре (чаще всего внутренней, то есть обусловленной психологически), но абсолютно непричастный ко всем этим околополитическим процессам Пфистер никакого разлада с совестью не испытывал.

¹⁶ Из современной литературы о соотношении раннего христианства и иудаизма можно особо рекомендовать: J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London, 1991; 2nd ed. 2006; *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. A. H. Becker, A. Yoshiko Reed (Texte und Studien zum antiken Judentum, 95), Tübingen, 2003; D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. (Divinations: Rereading Late Ancient Religion). Philadelphia, 2004; в связи с затронутыми Пфистером темами (в частности, компульсий) представляет особенный интерес: I. W. Oliver, *Torah Praxis after 70 CE. Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II/355). Tübingen, 2013 [ср. мою рец.: *Scrinium* 12 (2016), 391–394].

¹⁷ Относительно отраженных в евангелиях ритуалов эпохи Второго Храма см., в частности, A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*. (Études bibliques). Paris, 1957 (англ. пер.: *The Date of the Last Supper*, Staten Island, NY, 1965), а также, с учетом новейших данных, É. Nodet, “On Jesus’ Last Supper,” *Biblica* 91 (2010), 348–369.

¹⁸ См. подробнее в: В. М. Лурье, *Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте*. СПб., 2000.

¹⁹ Тут русский читатель должен возразить, вспомнив хотя бы Достоевского. В отличие от Фрейда, Пфистер почему-то Достоевским не увлекался. Возможно, повлияло отношение к Достоевскому Фрейда, сформулированное публично лишь в его предисловии к немецкому изданию «Братьев Карамазовых» (статья «Достоевский и отцеубийство», 1928), но более-менее известное в ближнем кругу Фрейда не позднее 1920 г. Если статью Фрейда одобрили прежде публикации Джонс и Ференци, то с ней мог согласиться и Пфистер. Фрейд видел в Достоевском человека, страдающего тяжелыми невротами и пerversиями. Из множества публикаций, посвященных теме «Достоевский и Фрейд», наиболее интересны исследования психоаналитиков: F. Schmidl, “Freud and Dostoevsky,” *Journal of the American Psychoanalytic Association* 13 (1965), 518–532 (изложение наиболее важных данных); J.-P. C. J. Selten, “Freud and Dostoevsky,” *The Psychoanalytic Review* 80 (1993), 441–455 (попытка анализа патологических мотивов самого Фрейда, приведших к ошибкам в диагностировании Достоевского).

²⁰ Сегодня мы бы говорили не только о психологии толпы, но, более специально, о психологии и патопсихологии групп. Основными авторами тут являются Уилфрид Бион (ученик Мелании Кляйн), Серж Московичи (психолог) и Отто Кернберг. См. особ.: W. R. Bion, *Experiences in Groups and Other Papers*, London, 1961; С. Московичи, *Век толп. Исторический трактат по психологии масс*. Пер. с фр. Т. П. Емельяновой, М., 1998 (оригинальное изд. 1981); *Социальная психология*. Под ред. С. Московичи. 7-е изд. Пер. с фр. Т. Смолянской. (Мастера психологии). СПб., 2007 [первое фр. изд. 1984]; О. Кернберг, *Конфликт, лидерство, идеология в группах и организациях*. Пер. с англ. С. Комарова, М., 2015 (оригинальное изд. 1998).

²¹ Ж. Лапланш, *Жизнь и смерть в психоанализе*. Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб., 2011 [оригинальное изд. 1970], сс. 365–366.

²² См. особенно Предисловие, которое вошло в неполный русский перевод труда: Максим Исповедник, *Вопросоответы к Фалассию*. Пер. А. И. Сидорова. Т. 1. М., 1993.