

*Бенджамин Килборн*

## **Сновидения, катарсис и тревога\***

**Бенджамин Килборн** – доктор философии, доктор этнопсихологии, член международной психоаналитической ассоциации, член редколлегии Американского журнала психоанализа.

В течение веков изменялась природа и значимость взаимоотношения «внутри» и «снаружи», что сказалось на понятиях души и тела. Эта статья начинается с рассмотрения сновидений и лечения в асклепианской традиции. Далее описываются представления Аристотеля о душе и их влияние на его концепцию катарсиса и трагедии. Перепрыгнув затем в XVII в., мы рассмотрим, как Декарт в своей теории мышления сфокусировал внимание на сновидениях. Наконец, мы непосредственно обратимся к использованию Фрейдом сновидений в связи с его теориями тревоги, психических процессов и эдипова комплекса.

**Ключевые слова:** сновидения, тревога, сомнение, Аристотель, Рене Декарт, Зигмунд Фрейд, психоанализ и философия

### **Введение**

Участвуя во многих междисциплинарных семинарах по психоанализу и другим дисциплинам, я был поражен тем, сколь трудно психоаналитически ориентированным практикующим врачам различных дисциплин общаться друг с другом. Эти трудности возрастают вследствие того, что многие психоаналитики отвергают мнения

---

\* Перевод выполнен по: *Kilborne B. Dreams, katharsis and anxiety // American Journal of Psychoanalysis, 2013. No. 73. p. 121–137. (Примеч. пер.)*

тех людей, которые не практикуют «психоанализ», как суждения дилетантов, интересующихся прикладным психоанализом; с точки зрения таких аналитиков, только они имеют дело с «подлинным» психоанализом; все другие могут лишь, подобно детям, играть в психоанализ, так что их высказывания не стоит принимать всерьез. Когда аналитики спорят между собой, наиболее убийственная критика, которая обычно кладет конец диалогу, часто звучит следующим образом: «то, что вы делаете, не психоанализ». Нам явно не хватает более широкой перспективы.

Все эти наблюдения лишь усилили мое замешательство по поводу того, каким образом родительские ценности, восприятия и переживания переносятся «внутри» их детей и как затем внутренние конфликты выходят «наружу» в качестве разделяемых культурных ценностей; как можно отличить инкорпорацию от отождествления, а отождествление от интернализации. Кроме того, имеются аналитические концепции, связанные с экстернализацией того, что было внутренним, приводящие к отказу от культурных представлений и систем верований посредством их квалификации как бреда и паранойи<sup>1</sup>. Наконец, в довершение ко всей этой путанице, имеется концепция проективной идентификации. Фрейдовским решением проблемы перехода от «внутреннего» к «внешнему» стало перепрыгивание через понятия внутрисемейных движущих сил, культуры или социальной организации и переход к «универсальному» – от определения эдипова комплекса у истериков и невротиков к истории человеческого рода, от индивидуального к всеобщему [Freud, 1912–1913; 1930].

Современная философия полна предположений о том, что человек обречен начинать с внутреннего, а затем должен пытаться перейти оттуда к внешнему, что несколько напоминает попытку достичь 0 в математике. Однако не ослабевает тревога по поводу того, что он никогда не сможет туда добраться.

---

<sup>1</sup> Фрейд недвусмысленно утверждает, что вера в дурной глаз является параноидной и бредовой. Его позиция, однако, выражает путаницу по поводу того, что является внутренним, а что – внешним. См. далее данную работу.

## Асклепий и Аристотель

Психоанализ тесно связан с концепцией бессознательного, того, что находится внутри внутреннего [Kilborne, готовится к печати]<sup>2</sup>. Кроме того, фрейдовская концепция бессознательного ставит в центр внимания значимость сновидений. Однако, хотя Фрейд подходит к сновидениям как к чему-то такому, что лежит глубоко внутри в психике, древние греки не разделяли подобную дихотомию внутреннего/внешнего. Поэтому имеется более широкий контекст, в рамках которого можно рассмотреть подход Фрейда к сновидениям: а именно, подход союза врачей, асклепиадов. Традиция Асклепия, включая Гиппократов и Галена, делает акцент на божественных (внешних) силах и их воздействии на людей. Считалось, что исцеляющие сновидения, связанные с Асклепием, приходили из иного мира, чем мир смертных с их заботами, «извне», а не «изнутри».

Медицина зародилась в храмовых комплексах, посвященных Асклепию, богу врачевания, который появлялся в сновидениях с двумя змеями и жезлом (в настоящее время это кадуцей, символ медицинской профессии). Змеи в кадуцее были символами перехода между видимым миром жизни и невидимым подземным миром. Змеи сбрасывали свою кожу и таким образом освобождались от того, что считалось бранным миром. Культы Асклепия начинались как пещерные культы, культы мертвых. Согласно легенде, учителем Асклепия, который учил его искусству врачевания, был не кто иной как Хирон<sup>3</sup>.

Сам Асклепий обладал божественной силой исцеления, протекающей из его способности передвижения между мирами. Культы Асклепия<sup>4</sup> были главными соперниками ранней христианской церкви и Христа, который также исцелял больных и воскрешал умерших, что часто считалось проявлением дара Асклепия.

<sup>2</sup> См.: *Kilborne B. Trauma and the Unconscious: Double Conscience, the Uncanny and Cruelty // The American Journal of Psychoanalysis. 2014. No. 74. p. 4–20. – Примеч. пер.*

<sup>3</sup> Szczeklik (2005) отмечает, что «катарсис мог быть даром Хирона, кентавра, который воспитывал и обучал Асклепия, – “Хирон, в одном лице учитель музыки, справедливости и медицины”» (р. 70).

<sup>4</sup> Образцовым трудом об Асклепии является монография [Edelstein and Edelstein, 1945], где тщательно проанализированы эти свидетельства (например, Эпидавр, Кос, Пергам). Включенные сюда документы асклепианского храма содержат записи, найденные в Греции, Пелопоннесе, Малой Азии, Финикии, Африке, Испании и Италии (включая Сицилию).

Змеи, флейты и жезлы могут, конечно, быть фаллическими символами, и действительно, пещерные культы часто были также культурами плодородия. Короче говоря, так как история медицины начинается с культов мертвых, неудивительно, что историки медицины, не желая связывать свою профессию с религиозным/божественным прошлым, соотносили кадуцей с Гермесом (Меркурием), а не с Асклепием.

Кроме того, посвященные Асклепию святилища были храмовыми комплексами, включающими в себя не только *abaton*, где спал пораженный болезнью человек для того, чтобы его посетил Асклепий и исцелил во сне. В них были также площадки для представлений (музыка, танец и театр). Согласно асклепианской традиции, сновидения были связаны с греческим словом *psuche*, повсеместно переводимым как «дыхание» или «душа». Если обратиться за прояснением к трактату Аристотеля *О душе* [Aristotle, 1941a], то мы увидим, что понятие *psuche* явно обозначает начало жизни, имеющее мало общего с христианским понятием бессмертной души. Как таковое, понятие *psuche* может быть прямо связано со снами и сновидениями. Мы пробуждаемся ото сна, тем самым доказывая, что мы не мертвы; жизнь и сны могут таким образом быть фундаментально связанными. Так что сны являются, почти как у Асклепия, каналами между жизнью и смертью.

Аристотель писал свой трактат *De Divinatione per Somnum* (О прорицании через сновидения) в IV в. до н. э. Важно отметить, что отец Аристотеля, Никомах, был известным врачом и членом союза асклепиадов; Аристотель, глубоко почитавший отца, посвятил ему свой трактат по этике (*Никомахова этика*) [Aristotle, 1941c]<sup>5</sup>. Никомах был придворным врачом у Аминты III, царя Македонии и отца Филиппа II, воспитателем сына которого, Александра III (известного под именем Александра Македонского) был Аристотель. Вероятно, Аристотель обратился к философии после того, как, освоив анатомическую науку, готовился к карьере в области медицины. Важно отметить, что он унаследовал членство во врачебном союзе асклепиадов от своего отца Никомаха.

Прорицание существенно важно для понимания идей Аристотеля о сновидениях и толковании сновидений. В традиции Асклепия и в Древней Греции толкование сновидений занимало крайне

<sup>5</sup> Надпись в святилище Асклепия гласит: *Bonus intra, melior exi* (Входит здоровый человек, выходит еще более здоровый). Цит. по: [Wickkiser, 2008, p. 106].

видное место среди *прорицательских* практик. Вообще говоря, прорицание – это приписывание смысла событиям, знакам или предзнаменованиям, наделение их «смыслом». Х. Дж. Роуз [Rose, 1926] в статье «Прорицание» в *Энциклопедии религии и этики* Гастингса приводит список обычных прорицательских методов. Во главе этого списка мы находим прорицание через сновидения (толкование снов).

Выявляя суть категорий сновидений [Kilborne, 1987], Аристотель заимствует идеи из своей *Никомаховой этики*. Здесь взгляды Аристотеля относительно сновидений соприкасаются с его теориями трагедии и этики: все они нацелены на облагораживание человечества, делая людей социально более ответственными и более энергичными. Аристотель достаточно хорошо знал взаимоотношение между сновидениями и врачебным искусством, объясняя, что умение толковать сновидения зависит от способности видеть сходства, которую он сравнил со «способностью наблюдать формы, отражающиеся в воде» [Aristotle, 1941b, p. 630]. Если вода находится в движении, то поистине искусным будет тот толкователь, который сможет «быстро различать, постигая с одного взгляда разрозненные и искаженные фрагменты таких форм, чтобы понимать, что один из них представляет собой человека, или лошадь, или что-либо другое». Данная метафора тщательно выбиралась, так как Аристотель описывает воду в движении, реку или поток, или даже море, которые все связаны с течением жизни.

Акцент Аристотеля на признании сходств существенно важен для понимания того, как происходит толкование сновидения: считает ли толкователь, что связывает данное сновидение с прошлым ожиданием, либо использует сновидение, чтобы посредством него оценивать последующие события, выбирает ли он символы сновидения, исходя из которых узнает о жизни сновидца, вкупе с символами, представленными в сновидческих книгах (или теориях архетипов), либо же использует ассоциации и теории влечений.

Так что для Аристотеля искусство толкователя сновидений – точно такое же, как искусство натуралиста и ботаника, поскольку сама концепция природы у Аристотеля – «это не внешний мир порожденных вещей; это творческая сила, продуктивный принцип

вселенной» [Butcher, 1951, p. 116]<sup>6</sup>. Таким образом, представляется, что для Аристотеля природа не является чем-то «внешним» или «внутренним». Скорее, это «творческая сила», чье местоположение не имеет значения, она повсюду. Когда Аристотель решительно помещает человека в контекст природы, он не противопоставляет человечество природе. Он подчеркивает существенную беспомощность человечества и, делая это, неявно включает человека в более широкий контекст, именно потому, что его воля ограничена. «Человека, который является ее высшим творением, она [природа] приводит в мир более беспомощным, чем любое другое животное – необутым, голым, без оружия» [*De Anima* IV.10.687a 24]. Данное замечание напрямую связано с его теориями трагедии и *катарсиса*. Известный немецкий филолог-классик и философ, Якоб Бернайс, дядя жены Фрейда, Марты, и выдающийся еврейский интеллектуал-ортодокс, считал, что катарсис – это медицинская метафора, аналогия между здоровьем и болезнью души/ума и здоровьем и болезнью тела. Таким образом, Бернайс занимает позицию, которую Фрейд будет явно игнорировать.

Понятие *катарсиса* появляется в *Поэтике* Аристотеля, теории трагедии (ок. 320 г. до н. э.). Согласно Аристотелю, ценность трагедии заключается в ее *катартическом* эффекте, который чаще всего переводится как очищение, включающее в себя эмоции жалости и страха. Рассматриваемый в перспективе асклепианской традиции, *катарсис* восстанавливает равновесие психики, одновременно усиливая чувство социальной ответственности, этику и эмпатию<sup>7</sup>.

В *Политике* [Aristotle, 1941e] Аристотель говорит о *катарсисе* в его связи с музыкой и энтузиастическим возбуждением и описывает *катарсис* как процесс, который «действует возбуждающим образом

<sup>6</sup> Szczeplik (2005) отмечает, что для Гиппократов исцеляющие силы заключены в природе. Поэтому задача врача состоит в том, чтобы быть «помощником природы, а не ее учителем». Первоначальный смысл гиппократова афоризма «не навреди» (*primum non nocere*) означал, что врач должен знать, как использовать природу и позволять ей исцелять. Кроме того, автор также подчеркивает роль искусства в храмовых комплексах, посвященных Асклепию. «Кульминация этих асклепианских ритуалов, драматические ночные события в храме, который возвращал здоровье, включала в себя элемент сценического действия (инсценировки), признак театра – она была подобна игре, работе искусства. Слово “катарсис” также связывалось с искусством» (p. 69).

<sup>7</sup> Аристотель говорит как об этоэ (этическом характере), так и об интеллектуальном содержании (*dianoia*) (p. Iiii).

на душу и приносит как бы исцеление (*iatreia*) и очищение (*katharsis*)» [*Politics* V (VIII) 7.1342a 15; *Аристотель*. Политика, с. 642]<sup>8</sup>. Полезно помнить, что греческий театр начинался как вакхический экстаз и неистовый энтузиазм, связанный также с музыкой.

В своем знаменитом определении трагедии, для которого он берет «Эдипа» в качестве прототипа, Аристотель пишет, что трагедия «есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем <...> совершающее посредством сострадания и страха очищение (*katharsis*) подобных страстей [Aristotle, 1941d, p. 23; *Аристотель*. Поэтика, с. 651]. – Трагедия, продолжает Аристотель, – есть подражание действию не только законченному, но и [внушающему] сострадание и страх, а это чаще всего бывает, когда что-то одно неожиданно оказывается следствием другого <...> [Ibid., p. 39; Там же, с. 656]. Так, в «Эдипе» [вестник], пришедший объявить, кто был Эдип и тем обрадовать его и избавить от страха перед матерью, на самом деле достигает [лишь] обратного...» [Ibid.; Там же, с. 657].

Самые лучшие трагедии, по Аристотелю, содержат в себе как *узнавание*, так и *перелом*.

Самое лучшее узнавание – такое, когда с ним вместе происходит и перелом, как в «Эдипе» <...> такое узнавание с переломом будет производить или сострадание, или страх... <...> очевидно, что не следует, – продолжает Аристотель, – ни чтобы достойные люди являлись переходящими от счастья к несчастью, так как это не страшно и не жалко, а только возмутительно; ни чтобы дурные люди переходили от несчастья к счастью, ибо это уж всего более чуждо трагедии, так как не включает <...> ни человеколюбия, ни сострадания, ни страха [Ibid., p. 41; Там же, с. 657–658].

Аристотелевская теория трагедии предполагает *сочетание* чувств *сострадания* и *страха*. Хорошая трагедия требует их обоих; фокусировка на одном или на другом из них недостаточна, «ибо сострадание бывает лишь к незаслуженно страдающему, а страх – за подобного себе...» [Ibid.; Там же, с. 658].

Значит, трагический герой Аристотеля, такой как Эдип, это «человек, который не отличается ни добродетелью, ни праведностью, и в несчастье попадает не из-за порочности и подлости, а в силу какой-то ошибки или оплошного поступка...» [Там же,

<sup>8</sup> Здесь и далее в круглых скобках указываются страницы русского перевода по изданию: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. – *Примеч. пер.*

с. 658–659], свойственным нам как человеческим существам. Это понятие оплошного поступка и людской ошибки передается греческим словом *hamartia* и тесно связано с аристотелевскими понятиями *беспомощности* и *морали*<sup>9</sup>. Поэтому для Аристотеля трагедия, подобно всякому искусству, должна извлекать свой смысл и свою мощь из самой жизни<sup>10</sup>, включающей в себя много больше, чем один лишь разум.

Итак, общий оригинал, из которого черпают вдохновение все искусства, это человеческая жизнь – ее умственные процессы, ее душевные движения, ее внешние действия, проистекающие из более глубоких источников; короче говоря, все то, что составляет внутреннюю и существенно важную деятельность (*psuche*) [*Ibid.*, p. 124].

Важно отметить, что хотя как Аристотель, так и Фрейд помещают трагедию Софокла «Эдип-царь» в центр своих теорий, у них имеются важные отличия. У Аристотеля «Эдип» – образец *катарсиса*, вызываемого мощным воздействием чувств жалости, страха и животворных сил; у Фрейда «Эдип» иллюстрирует его теории психических процессов, влечений и тревоги. Фрейд не говорит о жалости.

При сравнении аристотелевской версии Эдипа с версией Фрейда можно выделить ряд особенностей. Фрейд фокусирует внимание на агрессивных влечениях, на аморальном характере Эдипа (желающего убить отца и овладеть матерью), а не на его оплошном поступке или *hamartia*. Аристотель сосредоточивает внимание на сочетании сострадания и страха, которые вызывает история Эдипа, и на этическом воздействии этих эмоций, в то время как у Фрейда на первом плане ужас убийственных и инцестуозных желаний, вкупе со всем спектром связанных с ними конфликтов.

Тогда как для Аристотеля понятие *psuche* обозначает то, что дает жизнь, что усиливает чувства человечности, для Фрейда данное понятие (как в психоанализе) обозначает лишь то, что находится «внутри» психического аппарата, «*das ich*» («оно»). Пред-

<sup>9</sup> Здесь мы видим явный контраст с работой Ницше *По ту сторону добра и зла* [Nietzsche, 1886] и Фрейда *По ту сторону принципа удовольствия* [Freud, 1920], произведений, в которых отведено мало места человеческой слабости и ошибкам.

<sup>10</sup> Вот почему Аристотель говорит о трагедии как о «подражании» действию; это «подражание» жизни, «подражание» природе.



ставляется, что для Аристотеля само это противопоставление «внутреннего» и «внешнего» не имеет отношения к делу. Наибольшее значение имеет то, что делает нас людьми и что влечет за собой имплицитное понятие природы как живительной, творческой силы, наличествующей повсюду.

Кроме того, Аристотель подчеркивает человеческую оплошность Эдипа. Аристотель ясно связывает *катарсис* с моральными и социальными эмоциями (социальный комплекс), а имплицитно – с физическим комплексом. Это понятие восходит к асклепианской традиции. Фрейд, в отличие от Аристотеля, подчеркивает примат мышления над чувством, принижает тело, трактуя его с точки зрения своей теории влечений; для Фрейда Эдип служит примером универсальных инцестуозных, смертоносных побуждений, связанных с соперничеством.

У Софокла (а также у Аристотеля) Эдип – это сирота, который не знает о том, что он сирота, и ошибочно полагает, что он независим от родителей и даже от оракулов. Для Фрейда сиротство Эдипа делает его единственным архитектором своей судьбы, а не хрупким, покинутым существом, пойманным в сети судьбы, которым движут непостижимые семейные взаимодействия и межпоколенческая травма. Сделав акцент на вине и агрессии, Фрейд существенно трансформировал сагу об Эдипе, упуская из виду стыд, беспомощность и судьбу, и свел всю сагу к конфликту поколений, не замечая последовательности трагедий по линии Кадыма. При рассмотрении в этом аспекте, трагедия Эдипа повествует скорее о межпоколенческой травме, чем об универсальных влечениях, намного больше говорит о человеческой беспомощности и стыде, чем о желании и вине.

Аристотель очевидным образом использует тему стыда в семейных взаимоотношениях для иллюстрации *катарсиса*.

Но когда страдание возникает среди близких – например, если брат брата, или сын отца, или мать сына, или сын свою мать убивает, намеревается убить или делает что-то подобное, – то этого как раз и следует искать [Ibid., p. 51; Там же, с. 660].

Аристотель здесь полагает, что Эдип пробуждает в нас чувства жалости и страха именно потому, что им движут могущественные и неузнанные семейные взаимоотношения и травма, а не, как подчеркивает Фрейд, его внутренние влечения, не вина и агрессия.

Для Аристотеля жалость – основное отношение. «Мы жалеем других, когда в подобных обстоятельствах мы испугались бы за себя» [Ibid., p. 256]. Объект жалости – человек, который, согласно Аристотелю, «является недостойным», не «целиком невинным страдальцем, но, скорее, человеком, страдания которого превосходят то, что он заслужил» [Ibid., p. 258]. «Страх вкупе с жалостью очищается от узкого эгоизма, от вульгарного ужаса, пробуждаемого личной опасностью» [Ibid., p. 265]. Соответственно, чем более страсть эксклюзивна и сосредоточена на самой себе, тем в большей степени она сопротивляется *катармическому* лечению» [Ibid., p. 271]. «Боль изгоняется, когда уходит налет эгоизма» [Ibid., p. 268].

### Артемидор и другие влияния в толковании сновидений

До появления книги Фрейда *Толкование сновидений* [Freud, 1900] наиболее влиятельной книгой о сновидениях была *Oneirocritica (Толкование сновидений)* Артемидора [Artemidoros, 1975], на основании которой было написано множество сновидческих книг. В этой книге, написанной во II в., говорится о социальном классе и о смысле сновидений, о политической власти и важности сновидений, и в ней дается выработанный в результате наблюдений социально выверенный подход ко всему процессу толкования сновидений.

Правда и ложь в сновидениях стали более реальной проблемой по мере углубления разделения между телом и душой. Ранние христиане отрицали роль сновидений в качестве источников достоверного знания, так как полагали, что подобное знание приходит не изнутри индивидов (или же здесь будет риск ереси), а скорее от церкви (того, что святой Августин называл Градом Небесным).

В талмуде сновидения рассматриваются как по сути бессмысленные, а потому всецело зависящие от интерпретации. В действительности, считалось, что толкование изменяет любое сновидение. Так, если пугающее сновидение или ночной кошмар истолковывался позитивным образом, то данное сновидение могло не оказывать каких-либо болезненных воздействий. Еврейское выражение

*hatovat chalom* в буквальном смысле означает «делать плохое сновидение хорошим». Все зависит от истолкования раввина. Будучи евреем, Фрейд глубоко осознавал раввинскую традицию сильных интерпретаций и неявно прибегнул к ней в своем *Толковании сновидений*, а, в целом – в своих теориях истолкования.

### Декарт: сомнение и *cogito*

Помещая сон на передний план и в центр своего подхода, обусловленного потребностью обнаружения чего-либо уже вполне несомненного, Декарт в XVII веке коренным образом отошел от концептуального мира Аристотеля и сделал мышление имплицитно индивидуальным процессом, в котором исходной точкой стало «внутреннее». В этом подходе Декарт опирался на христианские представления о сновидениях и истине, переосмысливая проблемы как пророчеств, так и ереси.

Два великих труда Декарта, *Рассуждение о методе* [Descartes, 1637] и *Размышления* [Descartes, 1641] пронизаны его тревогой по поводу того, как узнать, что является сном, а что – нет. Будучи не в состоянии доказать свою реальность в отношении «внешнего», Декарт опирается на собственное мышление как свидетельство своего существования. Следовательно, *cogito ergo sum* (мыслю, значит существую).

Однако здесь заключено нечто большее. Декарт продолжает утверждать, что если он может мыслить, и может ясно и отчетливо мыслить о Боге, то Бог существует. «Вся сила аргументации, которую я здесь использовал для установления существования Бога, состоит в том, что я понимаю, что я не мог бы обладать такой природой, которой я обладаю, и в то же время иметь в душе идею Бога, если бы Бог реально не существовал» [Descartes, 1641, p. 97]. Мышление Декарта неопровержимо приводит его к вере в существование Бога (а не во взаимосвязи или во внешний мир), и Бог, далее, не дает ходу какому-то сильному и хитрому существу, которое всегда стремится обманывать<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Однако Декарт использует этого маленького дьявольского обманщика для демонстрации своего существования. Он пишет: «Поэтому несомненно, что я существую, раз я обманываюсь» [Descartes, 1642, p. 79].

Как для Декарта, так и для Фрейда мышление зависит от радикального разделения души и тела. Декарт ясно говорит, что «имеется огромное различие между душой и телом...» [Ibid, p. 120]. Кроме того, он даже еще более ясно утверждает это в своем *Рассуждении о методе*:

«Из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть» [Descartes, 1637, p. 31]<sup>12</sup>. В его *Размышлениях* сомнение и тревога по поводу истины сплелись в одно целое, а затем были проработаны в последовательности трех сновидений [Lewin, 1958; Freud, 1929]. В первом сновидении Декарт сидит в купальном халате у камина, ярко горит огонь, когда внезапно его подхватывает вихрь и многократно крутит и вертит, делая абсолютно беспомощным. Во втором сновидении он снова сидит в купальном халате перед пылающим огнем, но верчение не столь быстрое и не столь продолжительное. В третьем сновидении он лихорадочно пишет перед пылающим огнем; все вихри исчезли. Когда Декарт проснулся, он начал работать над *Рассуждением о методе*<sup>13</sup>. Важно отметить, что подзаголовок *Рассуждения* звучит следующим образом: «О методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках».

### Фрейд, сновидения и тревога

Фрейд писал книгу о сновидениях как отклик на смерть отца [Grinstein, 1968)]. Как Декарт, так и Фрейд формулировали свои побуждаемые тревогой теории сновидений таким образом, что для придания им убедительности требовалось исключить вселяющий

<sup>12</sup> Цитата дана по русскому переводу: *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 269. – *Примеч. пер.*

<sup>13</sup> В исследовательской литературе имеются иные интерпретации сновидений Декарта. См., например: *Любимов Н.А.* Философия Декарта. СПб., 1886.

страх внешний мир и защититься от неопределенности. У Декарта подобное стремление привело к написанию книги с подзаголовком «о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках», а у Фрейда – к заверению в том, что он открыл науку о бессознательном.

В *Толковании сновидений* Фрейд воспринимал себя как открывателя «секрета» интерпретации сновидений (секрета жизни?)<sup>14</sup>. Его обсуждение «Эдипа» появляется в разделе, озаглавленном «сновидения о смерти людей, которых сновидец любит» [Freud, 1900, p. 248]. «Открытие» Фрейдом у детей конфликтующих чувств любви и ненависти к своим родителям приводит его к мифу о царе Эдипе, который «подтверждает» его «открытие» [Ibid., p. 261]. Кроме того, он комментирует: «Царь Эдип, убивший своего отца Лайя и женившийся на своей матери Иокасте, представляет собой лишь осуществление наших детских желаний» [Ibid., p. 262]. Фрейд переопределяет понятие трагедии судьбы, чтобы обозначить то, что станет его теорией влечений, ясно говорящей (вопреки Аристотелю) о том, что люди, которые полагали, что «Эдип» Софокла приводит к «сознанию собственного бессилия» [Ibid.], глубоко ошибаются.

Утверждение Фрейда о том, что психоанализ является наукой, совместно с его собственными тревогами по поводу смерти, привело его к принятию радикального разделения между сознанием (местоположением интеллекта) и телом (источником наших человеческих ограничений), разделения, которое нельзя встретить у Аристотеля и в асклепианской традиции.

Здесь, по моему мнению, имеется прямая связь между фрейдовской книгой о сновидениях, написанной в ранний период его творчества, и теорией тревоги, сформулированной им в книге *Торможение, симптом и тревога* [Freud, 1926], которую Фрейд написал, чтобы решительно опровергнуть аргумент Ранка [см. Dupont, 2012], что травма рождения – это определяющий фактор в природе

<sup>14</sup> Поэтому не будет чрезмерным предположить, что Фрейд стал представлять себя Асклепием. Это вселило в него чувство мстительного высокомерия по отношению к его медицинским коллегам, которые принижали его значимость (как это делал его отец), и позволило ему отождествить себя с Богом, который исцелял больных и возвращал умерших к жизни. Кроме того, Фрейд как еврей отождествил себя с самым важным соперником Христа.

тревоги. Для Ранка переход «изнутри» «вовне» был непостижимым и травматичным для младенца, у которого нет никакого представления о том, как он переходит из одного состояния в другое. При этом имплицитно подразумевалось, что нахождение «внутри» было безопасным, в то время как нахождение «вовне» таило в себе угрозу. В ходе опровержения теорий Ранка Фрейд недвусмысленно заявляет, что первичный источник тревоги – внутренние конфликты, а не внешняя травма или травматические взаимоотношения. Опасно как раз «внутреннее»; «внешние» опасности являются лишь проекциями.

Интересно отметить, что Ранк [Rank, 1924] не считал свою работу бунтарской. Он преподнес свою книгу *Травма рождения* в качестве подарка Фрейду на день его рождения 6 мая 1923 г.<sup>15</sup> Подобно Ференци [Ferenczi, 1933], он подчеркивает значимость травмы вкупе со связанными с ней человеческой беспомощностью и ужасом. Ференци творческим образом фокусирует внимание на роли травмы в понимании аналитического лечения, в результате чего весь анализ предстает основанным на взаимоотношении; по его мнению, аналитический процесс зависит от откликов на травматические переживания (включая переживания в ходе общения с аналитиком). Ференци признает действие сил вне психики (например, война, сексуальное надругательство) и подчеркивает важное значение мониторинга воздействия аналитика (и всей его личности) на пациента. Подобно Ранку, Ференци предполагает, что фигура матери и взаимоотношение мать/дитя – необходимые отправные точки в понимании взаимоотношений<sup>16</sup>.

По контрасту, Фрейд упорно утверждает, что (побуждаемая влечением) фантазия соvrращения преобладает над внешней травмой и беспомощностью. Подобно Декарту, Фрейд обосновывает свои теории мышления исходя из внутреннего мира. Например, он истолковывает желание Доры соблазнить г-на К. как ее собствен-

<sup>15</sup> Следует отметить, что монография *Торможение, симптом и тревога*, опубликованная в феврале 1926 г., была первой большой работой Фрейда, которую он не отдал Ранку на редактирование перед ее публикацией, хотя Ранк являлся директором-распорядителем фрейдовского издательства с 1919 г. [Kramer, 2012].

<sup>16</sup> См. работу Ференци *Таласа* [Ferenczi, 1924], в которой он высказывает предположение, что фантазии о возвращении в матку лежат в основе всех сексуальных действий, включая коитус.

ное, не имеющее ничего общего с желаниями г-на К., с движущими силами сложных семейных отношений, с изменением вековых моральных устоев Вены и их воздействием на Дору [Freud, 1905].

Рассуждая в таком же ключе, Фрейд утверждает, что тревога – центральная проблема в неврозе [Freud, 1926, p. 144] и что самая ранняя тревога – кастрационная, а не связанная с рождением, не травма рождения<sup>17</sup>. Фрейд пишет: «...в обоих случаях мотором вытеснения [в случаях маленького Ганса, «Анализ фобии пятилетнего мальчика», 1909, и человека с волками, «Из истории одного детского невроза», 1918] оказывается кастрационная тревога» [Freud, 1926, p. 108; *Фрейд 3*. Торможение, симптом и тревога, с. 31]<sup>18</sup>. Фрейд утверждает, что страх кастрации (что бы под этим ни подразумевалось) является прямым следствием вытеснения, а затем «развивается в тревогу перед совестью, в социальную тревогу. Теперь уже нелегко указать, какие опасения связаны с тревогой» [Ibid., p. 139; Там же, с. 54]<sup>19</sup>.

Фрейд продолжает: «Последней эволюцией этой тревоги перед суперэго кажется мне страх смерти (страх за жизнь) – тревога проекции суперэго вовне в виде силы рока» [Ibid., p. 140; Там же, с. 54]. Страх смерти становится скорее проекцией, чем неизбежным фактом человеческого существования, проекцией, которая показывает фундаментально *внутренний* характер тревоги; изгоняемый как реальность страх смерти становится страхом, проецируемым на понятие (рока).

Затем Фрейд говорит о том, как эго может защитить себя. И снова эго нуждается в защите не от внешних, а, скорее, от внутренних угроз. Психическая защита является «защитой эго от требований инстинкта» [Ibid., p. 164]. Говоря о защите, Фрейд подходит к оценке различия между «реальной» и «невротической» опасностью. «Невротическая тревога – это тревога перед опасностью, которая нам

<sup>17</sup> «Самые ранние вспышки тревоги, которые очень интенсивны, имеют место до обособления суперэго» [Freud, 1926, p. 94], они обусловлены страхом кастрации.

<sup>18</sup> Здесь и далее страницы русского перевода указаны по изд.: *Фрейд 3*. Торможение, симптом и тревога // Психоаналитическая хрестоматия. Классические труды / Под общ. ред. М.В. Ромашкевича. М., 2005. – *Примеч. пер.*

<sup>19</sup> Любопытно, что Фрейд не упоминает обрезание как источник кастрационной тревоги, так как обрезание – возможно, потому, что оно осуществляется на реальном пенисе, – трудно соотносить с эдиповыми конфликтами.

неизвестна. Невротическую опасность необходимо поэтому искать. Анализ нам показал, что она представляет собой опасность, исходящую от влечения. Доводя до сведения эго эту неизвестную ему опасность, мы уничтожаем различие между реальной тревогой и невротической тревогой и *можем относиться к последней как к первой* (курсив мой. – Б.К.)» [Ibid., p. 165; Там же, с. 74]<sup>20</sup>.

«Реальное» – это физическое, тогда как «психическое» – инстинктивно; «реальное» опасно, тогда как инстинктивное – «травматично»<sup>21</sup>. Затем Фрейд переходит к переопределению тревоги:

Тревога представляет собой первоначальную реакцию на беспомощность при травме, реакцию, репродуцируемую затем при ситуациях опасности как сигнал о помощи. Эго, пережившее пассивно травму, воспроизводит активно ослабленную репродукцию ее в надежде, что сможет самостоятельно руководить ее течением [Ibid., p. 167; Там же, с. 75].

Фрейд здесь искажает определение травмы, связывая беспомощность с сигнальной тревогой, а не с реальным переживанием. Далее он разрабатывает это определение:

...эго защищается при помощи реакции тревоги от опасности, исходящей от влечения так же, как от внешней реальной опасности. Но это направление деятельности отражения вследствие несовершенства душевного аппарата приводит к неврозу [Ibid.; Там же, с. 76].

Однако представляется, что фрейдовскому эго<sup>22</sup> трудно проводить различие между внутренними и внешними опасностями. Фрейд пишет:

Мы пришли также к убеждению, что требование влечения часто становится (внутренней) опасностью только потому, что удовлетворение его привело бы к внешней опасности, следовательно, потому, что эта внутренняя опасность представляет собой внешнюю [Ibid., p. 167–168; Там же, с. 76].

И он недвусмысленным образом заключает:

В отношении травматической ситуации, против которой оказываешься беспомощным, совпадает внешняя и внутренняя опасность, реальная опасность и требование влечения. Эго может в одном случае пережить боль, которая не прекращается, в другом случае – нарастание

<sup>20</sup> Перевод немного изменен (*примеч. пер.*).

<sup>21</sup> «Мы будем тогда иметь веские основания для отличия травматической ситуации от ситуации опасности» [Freud, 1926, p. 166].

<sup>22</sup> По Фрейду, опасность характеризуется скорее как опасность для эго, чем для психики как целого.



потребности, которая не может найти удовлетворения; в обоих случаях экономическая ситуация будет одна и та же, и моторная беспомощность находит себе выражение в психической беспомощности [Ibid., p. 168; Там же, с. 76]<sup>23</sup>.

Кроме того, это приводит Фрейда к краткому изложению своей аргументации, нацеленной против Ранка и его теории травмы рождения. То, что является травматическим, что продуцирует тревогу, заключает Фрейд – это не реальное рождение, а, скорее, «отсутствие восприятия, равноценное утере самого объекта»<sup>24</sup>. <...> Боль является, таким образом, реакцией на потерю объекта, а тревога – реакцией на опасность, заключающуюся в этой потере, а в дальнейшем развитии – реакцией на опасность потери объекта» [Ibid., p. 170; Там же, с. 78].

Фрейд, по-видимому, полагает, что реальное событие рождения не может быть подлинным источником тревоги. Скорее, говорит он, мы можем знать о травме рождения лишь посредством воспоминания, и поскольку это так (и мы не можем знать это непосредственно), она должна связываться с переживаниями, вызывающими тревогу, и с воспоминаниями об утрате. Однако данная ситуация еще более осложняется вследствие воздействия травмы на тревогу, так что сигнальная тревога может стать неотличимой от «реальной» тревоги. В этом пункте своей аргументации Фрейд окончательно все запутывает, возможно, вследствие собственных тревог относительно утраты. Фрейдовская теория эдипова комплекса и его теории влечений выросли, по крайней мере, частично, из его отклика на смерть отца, – напомнившей ему о многих прежних потерях. Это была реальная утрата, с которой Фрейду трудно было примириться. Поэтому, когда он говорит о том, что тревога рождения не является реальной тревогой, Фрейд, вводя утрату, по-видимому, борется со своим желанием превратить реальную потерю в воображаемую. В результате в его теории тревоги возникла серьезная путаница: смешивается воображаемая утрата с реальной потерей, сигнальная тревога с травмой и боль с тревогой.

<sup>23</sup> Говоря о «моторной беспомощности», не мог ли Фрейд также ссылаться на моторную беспомощность в тревожных сновидениях?

<sup>24</sup> «Тогда не было объекта, который мог бы исчезнуть <...> Реакцию душевной боли приходится отнести за счет этого нового обстоятельства [создания объекта в лице матери]» [Freud, 1926, p. 170] (*Фрейд 3*. Торможение, симптом и тревога. С. 78).

Таким образом, Фрейд неявным образом изменяет смысл травмы и психической боли, так что они означают лишь внутренние реакции на то, что может быть приписано либо внутренним, либо внешним переживаниям. Кроме того, беспомощность для него является свойством эго, а не позицией людей перед лицом сил, которые они не могут понять, и, в конечном счете, перед лицом смерти.

Неудивительно, что он так ухватился за фигуру Эдипа. Эдип был сиротой, одиноким человеком. Отец Фрейда умирает, и Фрейд остается одиноким, стремясь опровергнуть высказывание отца: «из этого мальчика ничего не выйдет», – отвергая свою связь с отсутствующим отцом посредством отождествления себя с сиротой [Appelbaum, 2012]. Однако Фрейд не смог бороться с мощью отсутствия. Теория травмы рождения, выдвинутая Ранком, сосредоточена вокруг травмы *утраты связи*, а подобная идея угрожала собственной защите Фрейда от тревоги, бросая вызов его теориям влечений и мышления. Она также бросала вызов картезианским предположениям Фрейда о приоритете психики над телом. Многие в психоаналитическом мышлении, вслед за Фрейдом, было сосредоточено на отделении / индивидуализации, что усугубило ту путаницу, которая носила у Фрейда творческий и защитный характер.

Вопрос о том, как сновидения характеризуют *внутреннее*, доставил философам много беспокойства. Декарт освободился от своей тревоги, приписывая своему «*cogito*» способность решения данной проблемы путем взывания к Богу, *deus ex machina*. Так как Бог всемогущ, то и он становился таким же, обретая возможность знания о собственном мышлении (как если бы посредством мышления он мог связываться с Богом). Итак, по сути, Декарт узурпировал божественное всемогущество для избавления от собственного сомнения и установления истины.

Фрейд сходным образом сделал свое мышление всемогущим, смешивая травму и внутреннюю тревогу. Декарт и Фрейд обратились к сновидениям (источник сомнения), чтобы утвердить власть разума над материей, облечь притязания на истину в одеяния всемогущего мышления. Фрейд добавил еще одну особенность: жизнь является сновидением, которое нужно истолковать.

По Фрейду, эдипов комплекс изолирует Эдипа, разъединяет его с его родителями, удерживает его вне зоны досягаемости *hamartia*, трагедии, катарсиса и социальных связей. Фрейдовское определе-

ние эдипова комплекса основывается на страхе, отделенном от жалости, что безусловно говорит об отходе от трагического видения Аристотеля и от этических теорий<sup>25</sup> Аристотеля, проистекающих из его определения человека как по сути социального животного, осознающего свою беспомощность.

При рассмотрении в свете асклепианской традиции, интеграция Аристотелем катарсиса, трагедии и дионисийского неистовства и энтузиазма может обеспечивать существенно значимые ресурсы для психоанализа. Гармония для Аристотеля связана с его определением человека как общественного животного, который существует в природе как рыба в воде. Для Фрейда, в отличие от него, понятие гармонии относится к внутренним продуктам трехчастной модели психики – эго, ид и суперэго. В своем недоверии к страстям, телу и внешнему, Фрейд ближе к Декарту, а Декарт – к Платону. Если, по Декарту, чувства обманывают и им нельзя доверять, тогда его недоверие к данным чувств логически обосновывает его поглощенность мышлением<sup>26</sup>. Кроме того, представляется, что как для Декарта, так и для Фрейда поглощенность «истиной» снижает ценность этики.

Делая ставку на свои теории сновидений и толкования сновидений для утверждения своей «науки», Фрейд парадоксальным образом мог рассеивать тревогу по поводу того, является ли данное сновидение *истинным* или *ложным*, отдавая определение истины в руки истолкователя. Заявляя о научном статусе своих описаний выработок бессознательного и психоаналитических истолкований,

<sup>25</sup> Фрейд пишет в *Толковании сновидений* [Freud, 1900]: «Подобно Эдипу, мы живем в неведении об этих (инцестуозных и отцеубийственных) желаниях, отвратительных для морали» (р. 263).

<sup>26</sup> В *Государстве* (X.606 а) Платон изгоняет поэтов из своего Государства, жалуясь на то, что «поэзия питает и культивирует страсти, вместо того, чтобы их усмирять». В отличие от него, Аристотель полагал, что усмирение души не приносит пользы. С одной стороны, далее, Платон говорит о недоверии к чувствам, а с другой, Аристотель вносит их в свою теорию трагедии и социальных эмоций. Здесь мы находим ранний пример напряженных отношений между воздержанием и удовлетворением, напряжений, которые сыграют столь значимую роль во взаимоотношении Фрейд/Ференци, и, в действительности, в истории психоанализа. Те, кто выступают за воздержание, не доверяют страстям, в то время как те, чьи теории оставляют больше места для человеческой беспомощности и слабости, утверждают, что эмоции могут быть гуманизированы.

Фрейд следовал за Декартом, ища защиты против чувств неуверенности, стремясь к утверждению истины и используя сновидения для вбивания клина между сознанием и телом.

Значимость *Толкования сновидений* связана с идеей перевода языка сновидений для понимания проявлений бессознательного. Фрейд воспринимал себя как современного Шампольона<sup>27</sup>, *молчаливо* дешифрующего язык ранее неизвестного мира. Однако надделение истолкований чрезмерной значимостью несет с собой риск заглушения как говорящего, так и слушающего, и отторжение внешнего мира других людей, а также реальных травматических событий, таких как войны, трагедии и смерть. Кроме того, подобный риск возрастает вследствие одной из функций сновидений – отгораживания от тела и внешнего.

Для Фрейда сновидения были, подобно его собственному анализу, *беззвучными*. Он никогда не слышал себя говорящим в них, а также не слышал, как другой человек слышал их. Тотальное отсутствие чувственного контекста для сновидения делало его чистым продуктом разума, текстом, который следовало истолковать, делало сновидение «бесчувственным». Всегда существовал риск превратить психоанализ в солипсическую систему. Критика Фрейдом Ранка и Ференци показывает, какую угрозу ему несли теории травмы, беспомощности и стыда<sup>28</sup>. Однако можно утверждать, что теории травмы, теории, основанные на взаимоотношении, и теории, в которых принимаются во внимание стыд и беспомощность, могут спасти психоанализ, не позволив ему стать бредовой системой, оторванной от реальности. Сомнение в показаниях чувств, само по себе вполне разумное, привело Фрейда к одной из форм психического детерминизма (мало чем отличающегося от того, что

<sup>27</sup> Шампольон (Champollion) Жан Франсуа (1790–1832), французский египтолог, основатель египтологии. Изучив трехязычную надпись на *Розеттском камне*, разработал основные принципы дешифровки древнеегипетского иероглифического письма. – *Примеч. пер.*

<sup>28</sup> Фрейд отверг как Ференци, так и Ранка как психически нестабильных людей. Это не было случайностью и может быть непосредственно связано с той угрозой, которую представляли их теории травмы не только для его внутренне ориентированной, солипсической теории влечений, но и, еще более фундаментальным образом, для его защиты от тревоги смерти и для его опоры на силу мышления.

Кант называл «цензурой интеллекта») [цит. по: Landesman, 2002, р. 6], которая заставила тело замолчать и сделала внешний мир плодом воображения.

Имелись веские причины, почему как Фрейд, так и Декарт полагались на свои сновидения; для них обоих сновидения вели к написанию фундаментальных текстов, которые обеспечат им славу и бессмертие; для них обоих их литературный проект, по всей видимости, был откликом на чувство беспомощности и страх смерти. Фрейд отождествляет себя с сиротой Эдипом. История Эдипа показывает всему миру, насколько Эдип на самом деле был обособлен, хотя и делал вид, что он могуч и связан с другими людьми. Изолированность Фрейда была заглушена, так как он был своим собственным аналитиком, осужденным вечно ожидать услышать звук падения пенни в колодець<sup>29</sup>.

Подобно пациентам, которые желали бы быть сиротами, чтобы избавиться от боли семейных взаимоотношений, Фрейд использовал Эдипа. Но его океан никогда не мог быть достаточно обширным, чтобы вместить в себя бескрайний простор человеческих потребностей, непостижимое, стремление к связи, равно как и тревоги по поводу изолированности и смерти. Настало время, когда мы как аналитики должны в полной мере использовать свои человеческие и социальные ресурсы, а также центральную значимость человеческих связей, чтобы подвергнуть сомнению ограничительные допущения о доминировании обособленности/индивидуализации, и, под стимулирующим воздействием Аристотеля и трагедийной традиции, расширить наш охват, чтобы вобрать в себя всю обильную и глубинную сферу человеческих взаимоотношений.

### Выражение признательности

Я чрезвычайно признателен Кэтлин Килборн, Джерому Апелбауму и Гизелле Гэлди, внимание которых к прежним версиям этой статьи и огромная помощь содействовали тому, чтобы она стала более понятной, более связанной и более полезной для читателя.

<sup>29</sup> Попытка услышать звук падения пенни в колодець, – это способ сказать о том, что Фрейд ожидал услышать звук, который не приходил; слушал, но не слышал. Это предполагает, что у Фрейда были непроработанные комплексы, которые мешали его общению с людьми. – *Примеч. пер.*

## Dreams, katharsis and anxiety

*Benjamin Kilborne*

PhD in philosophy, PhD in ethnopsychology, psychoanalyst, anthropologist; International Psychoanalytic Association.

Over the centuries, the importance and the nature of the relationship of «inside» and «outside» in human experience have shifted, with consequences for notions of mind and body. This paper begins with dreams and healing in the Asklepian tradition. It continues with Aristotle's notions of *psyche* and how these influenced his conception of katharsis and tragedy. Jumping then to the 17<sup>th</sup> century, we will consider Descartes' focus on dreams in his theories of thinking. Finally, we will turn explicitly to Freud's use of dreams in relation to his theories of anxiety, of psychic processes and of the Oedipus Complex.

**Keywords:** dreams, anxiety, doubt, Aristotle, Descartes, Freud, psychoanalysis and philosophy

### Список литературы / References

Appelbaum (2012). Father and son: Freud revisits his Oedipus complex in Moses and Monotheism. *American Journal of Psychoanalysis*, 72(2), p. 166–184.

Aristotle (1941a). De Anima [On the Soul]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 535–606.

Aristotle (1941b). De Divinatione per Somnum [On Prophesying by Dreams]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 626–632.

Aristotle (1941c). Ethica Nicomachea [Nicomachean Ethics]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 935–1126.

Aristotle (1941d). De Poetica [Poetics]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 1455–1520.

Aristotle (1941e). Politica [Politics]. In: R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, p. 1127–1324.

Artemidoros (1975) *Onirocritica. The Interpretation of Dreams*, R. J. White (Trans.). Park Ridge, NJ: Noyes Press.

Butcher S. H. (1951) *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. New York: Dover. 421 p.

Descartes R. (1637 [1989]) *Discourse on the Method*, J. Veitch (Trans.). Buffalo, NY: Prometheus Books.

Descartes R. (1641 [1989]). *Meditations on First Philosophy*, J. Veitch (Trans.). Buffalo, NY: Prometheus Books.

Dupont J. (2012) (Ed.) Recognizing Otto Rank, an innovator. Special Issue, *American journal of Psychoanalysis*, 72(4).

Edelstein E. J. & Edelstein L. (1945 [1998]) *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Ferenczi S. (1924 [1968]) *Thalassa. A theory of Genitality*. New York: Norton.

Ferenczi S. (1933) *The confusion of tongues. Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis*. London: Karnac Books, 1955, p. 156–167.

Freud S. (1900) *The Interpretation of Dreams. Standard Edition*. Vol. 4–5. London: Hogarth, p. 1–626.

Freud S. (1905) *Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria. Standard Edition*. Vol. 7. London: Hogarth, p. 1–122.

Freud S. (1909) *Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy. Standard Edition*. Vol. 10. London: Hogarth, p. 5–149.

Freud S. (1912–1913) *Totem and Taboo. Standard Edition*. Vol. 13. London: Hogarth, p. 1–161.

Freud S. (1918) *From the History of an Infantile Neurosis. Standard Edition*. Vol. 17. London: Hogarth, p. 1–122.

Freud S. (1920) *Beyond the Pleasure Principle. Standard Edition*. Vol. 18. London: Hogarth, p. 7–64.

Freud S. (1926) *Inhibitions, Symptoms, and Anxiety. Standard Edition*. Vol. 20. London: Hogarth, p. 77–174.

Freud S. (1929) *Some dreams of Descartes': A letter to Maxime Leroy. Standard Edition*. vol. 21. London: Hogarth, p. 203–204.

Freud S. (1930) *Civilization and Its Discontents. Standard Edition*. Vol. 21. London: Hogarth, p. 59–145.

Grinstein A. (1968) *On Sigmund Freud's Dreams*. Detroit, MI: Wayne State University Press. 475 p.

Kilborne B. (1987) On classifying dreams. In: B. Tedlock (Ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press & Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1992, p. 171–193.

Kilborne B. (Forthcoming). Trauma and the unconscious. *American journal of Psychoanalysis*.

Kramer R. (2012) Rank on emotional intelligence, unlearning and self-leadership. *American Journal of Psychoanalysis*, 72(4), p. 326–351.

Landesman C. (2002) *Skepticism: The Central Issues*. Oxford: Blackwell.  
Lewin B. (1958) *Dreams and the Uses of Regression*. New York: International Universities Press.

Nietzsche F. (1886 [2002]) *Beyond Good and Evil*, R.-P. Hortsman (Ed.), J. Norman (Trans.). Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Plato (1961) *The Collected Dialogues*, E. Hamilton & H. Cairns (Eds.), Princeton: Princeton University Press (Bollingen).

Rank O. (1924 [1993]) *The Trauma of Birth*. New York: Dover.

Rose H. J. (1926 [1980]) Divination. *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*. 13 vols. New York: Charles Scribner and Sons.

Sophocles (2006) «*Oedipus Tyrannus*» (*Oedipus Rex*), R.D. Dawe (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press. 221 p.

Szczeklik A. (2005) *Catharsis: On the Art of Medicine*. Chicago, IL: University of Chicago Press. 172 p.

Wickkiser B. L. (2008) *Asklepios, Medicine and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece: between Craft and Cult*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press. 178 p.

Перевод с английского В.В. Старовойтова