

ПРИВЯЗАННОСТЬ (ЭРОС И АГАПЭ)*

Позвольте мне прежде всего поблагодарить моего друга в течение вот уже тридцати (или скорее – сорока) лет, Дидье Делёля, за приглашение выступить перед вами, но в то же время сказать, в какое замешательство он привел меня, когда на вопрос, о каком предмете он хотел бы услышать доклад, он ответил мне: «о чем Вам будет угодно». В самом деле, если бы он пожелал, чтобы я говорил о вопросах, над которыми я работал в течение моей университетской жизни – например, о Платоне, трагедии или бессознательном, – возможно, я возразил бы ему, что в общем-то не могу сказать ничего нового, и так я мог бы уклониться. Но «о чем Вам будет угодно» – это приглашение, от которого сложнее отказаться. В самом деле, кто из нас не чувствовал, как год за годом в связи с тем или иным философским или парафилософским вопросом у тебя складывается определенная точка зрения, которая, не являясь результатом концептуальных разработок, основанных на углубленных исследованиях, как-то по-особому тебя волнует? Ты слишком ленив, чтобы сделать из этого книгу; кроме того, ты не уверен, что твое мнение заслуживает доверия, но тебе хотелось бы поговорить об этом среди друзей или, по меньшей мере, среди коллег. Для меня как раз такой темой, которая преследовала меня в течение двух лет, было понятие привязанности.

Этот навязчивый интерес был результатом столкновения весьма давних психологических и психоаналитических размышлений с одним читательским опытом, который пробудил во мне старые богословские воспоминания. Хотя я никогда не работал профессионально как психоаналитик, тот опыт психоанализа, которым я обладаю прежде всего как анализант, а затем как преподаватель в Образовательно-исследовательском центре UFR de Sciences Humaines Cliniques (Отделение педагогической подготовки и исследований в области психологии и психоанализа) университета Paris VII и, наконец, более общим образом – как читатель Фрейда и психоаналитиков, мало-помалу убедил меня в том, что значительная часть психоаналитиков, и прежде всего – во Франции, отказалась и продолжает отказываться от первостепенного терапевтического и концептуального ресурса, пренебрегая этим измерением *привязанности*, заимствованным из психологии животных и весьма разработанным в британском психоанализе. Что касается старых богословских воспоминаний, то они затрагивали не что иное, как божественную любовь – не ту любовь, которую в платонической или Спинозистской перспективе люди могут самопроизвольно испытывать к тому, что называют «богом», но ту, которую, как предполагается христианством, Бог испытывает к людям, согласно словам *Первого послания апостола Иоанна*, 4, 16: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* = *Deus est caritas* [Бог есть любовь]. Мой вопрос, по правде говоря – очень традиционный и очень банальный, состоял в том, каким образом, являешься ли ты верующим или нет, эта любовь может быть просто-напросто *мыслима*. И вот в 2009 г. был переиздан перевод книги Андерса Нигрена «Эрос и агапэ» 1934 г.¹, который был сопровожден – в том же году и у того же издателя –

* Доклад прочитан на заседании Société française de Philosophie (Французского философского общества) 26 ноября 2011 года и опубликован в: Bulletin de la Société française de Philosophie. 105 Année. № 4. Octobre–Décembre 2011.

¹ Nygren A. Eros et agapé [1934]. Paris, 2009. 3 vol.

книгой исследовательницы, отвечавшей за вышеупомянутое переиздание, психоаналитика из Экс-ан-Прованс Люкрес Лючани-Зидан «Акедия. Формальный порок христианства. От святого Павла до Лакана»². Мадам Лючани-Зидан исследует в ней, проявляя большую эрудицию, эту болезнь отцов-пустынников, акедию, и на вопрос, каким образом можно мыслить любовь христианского Бога, дает очень жесткий ответ в духе Лакана, совпадающий по смыслу с известным афоризмом из «По ту сторону добра и зла» (168), где Ницше понимает христианскую любовь как порочный Эрос: «Христианство дало Эроту выпить яду: он, положим, не умер от этого, но выродился в порок» (*Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: – er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster*). **И вот, не особенно убежденный тончайшим анализом** мадам Л.-З., я сказал себе, что, если бы, помимо модных понятий в духе Лакана и Фрейда, она соблаговолила применить скромное психологическое понятие *привязанности*, то, возможно, ее интерпретация этой монашеской болезни была бы более нюансированной. Признаюсь, что именно эта, быть может, несколько причудливая идея заменить ницшеанскую интерпретацию христианской любви, отталкивающуюся только от понятия Эроса, такой интерпретацией, которая равным образом принимала бы во внимание понятие привязанности, привела меня к мысли, что область применения этого последнего понятия заслуживает того, чтобы распространить ее за пределы того его употребления, которое уже имеет место в психологии животных, детской психологии и психоанализе. Так можно было бы поразмыслить о том, чтобы перечитать в свете этого понятия привязанности значительную часть традиционной философской и богословской полемики, не только книгу Нигрена, но святого Августина, святого Фому, Лейбница, Спинозу и даже сочинения нынешнего папы, первое из которых после его восшествия на папский престол было озаглавлено как раз «Бог есть любовь». Понятие привязанности приобрело бы тогда интерес не только для той области, в которой оно возникло, но, как и некоторые другие модные понятия, для многих других областей знания. Но когда, продолжая размышлять на эту тему, я начал подумывать о возможности перечитать в свете понятия привязанности также и «Пир» и некоторые другие диалоги Платона, заново оценить предложенную Фрейдом интерпретацию эмпедокловой пары *philia/neikos* [любовь/ненависть] и даже осуществить сближение между привязанностью и специфическим японским понятием *амаэ*, я обнаружил себя перед столь обширной областью для размышлений и исследований, что она превосходила мои знания и мои силы; я мог, конечно, предаваться подобным мечтам, но создать на этой основе книгу, или статью, или же, когда Дидье Делёль пригласил меня выступить перед вами, часовой доклад, достойный вашего ученого собрания, – это казалось мне невозможным. Вот почему я отказался и даже предложил Дидье Делёлю другой доклад, текст которого я ему предоставил.

Однако сделал я это не без некоторого сожаления, и мне случалось упоминать в присутствии друзей или коллег об этой теме, которой я хотел бы заняться, довольно парадоксальным образом заявляя, что я мог бы либо кратко изложить некоторые из важных для меня идей в течение двадцати минут, либо посвятить этому вопросу шестимесячный исследовательский семинар, но часовой доклад, к сожалению, оказывается невозможен. Наконец, однажды кто-то сказал мне: «Возможно, ты мог бы сперва изложить свое двадцатиминутное резюме, а затем дать несколько образцов того анализа, который мог бы соста-

² Luciani-Zidane L. L'acédie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan. Paris, 2009.

вить содержание замысленного тобой семинара». Сперва меня поразила идея столь неортодоксального подхода, но, поскольку человек, давший мне этот совет, был, как и вы, преподавателем философии, я решил вернуться к моей теме привязанности и подготовить доклад, который, конечно, будет иметь недостатки в своем риторическом построении и философской аргументации, но которому, надеюсь, вы не поставите совсем уж плохую оценку.

Итак, я намерен – за время, которое все же существенно превысит двадцать минут, – изложить перед вами в несколько беспорядочной манере некоторое число положений или замечаний, касающихся привязанности в психологии животных, детской психологии, истории психоанализа, трудах Фрейда, богословском споре об Эросе/агапэ, сочинениях Платона, у Эмпедокла и в его соотношении с японским понятием *амаэ*. Это довольно много – семь пунктов, если не ошибаюсь, к которым вначале придется добавить восьмой, касающийся роли понятий, вдобавок к введению, которое вам приходится слушать в данный момент, и краткому заключению; затем, если у меня останется немного времени, я приведу один или два примера, возможно – три, из тех бесчисленных аналитических интерпретаций, которые можно было бы поместить в эти различные рубрики.

В целом, таким образом, мой тезис очень прост и, возможно, не очень оригинален: он состоит в том, что в современной философской, психологической, психоаналитической, богословской, литературной продукции понятие привязанности не занимает всего того места, которого оно заслуживает, и в особенности это касается его отношений с понятием Эроса. Можно сказать, чтобы сосредоточить дискуссию на ее наиболее спорных моментах, что, с одной стороны, там, где строгие последователи фрейдистского психоанализа различают Эрос и влечения к смерти, скорее стоило бы настаивать еще и на паре Эрос/привязанность, а там, где богословы противопоставляют Эрос и *агапэ*, следовало бы понимать *агапэ* исходя из привязанности, а не из отрицания Эроса.

I – Понятия

Но прежде всего – первый вопрос: в каком смысле можно сказать, что понятие обладает или не обладает тем концептуальным влиянием, которого оно заслуживает?

Как преподавателям философии нам всем когда-нибудь приходилось формулировать перед нашими учениками или студентами то, что можно было бы назвать общей теорией понятий. Существуют аристотелевские категории и кантианские категории, но уже раньше существовали пять родов из «Софиста» и четыре рода из «Филеба», и можно сказать, что всякая великая философия в большей или меньшей степени нацелена на то, чтобы упорядочить познание, исходя из ограниченного числа глобальных понятий, к которым добавляются понятия из различных наук, зачастую – с известными колебаниями относительно чисто научного или подлинно философского характера того или иного из них. Рассмотренный в перспективе аналитической философии, этот вопрос стал недавно предметом двух книг: «Происхождение понятий» Сьюзан Кэри³ и «Понятия» нашей коллеги Жослин Бенуа⁴, – которые получили очень разную оценку во французских философских ревью. Но я не углубляюсь здесь

³ Carey S. The origin of concepts, Oxford, 2009.

⁴ Benoist J. Concepts. Paris, 2010.

в ученые дискуссии, я просто констатирую, что в современной научной или философской продукции некоторые модные понятия несколько поверхностно используются как законные средства интерпретации в различных областях знания, хотя никто не считает себя обязанным раскрыть их происхождение или обсудить их основательность. Из психоанализа с легкостью заимствуются понятия вытеснения, бессознательного, фаллоса, кастрации, как если бы отсылка к ним что бы то ни было проясняла; с известным кокетством упоминают о влечении к смерти (это хорошо срабатывает; подумайте только, здесь дерзают встретиться лицом к лицу с «абсолютным господином»). Так получают в руки весьма впечатляющий инструментарий. Но не только из психоанализа заимствуют понятия, чтобы использовать их в областях, далеких от той, где они возникли: под пером некоторых авторов (я говорю о Мишеле Серре) понятие «жертвенного» (*sacrificiel*) стало применяться на каждом шагу без эксплицитной отсылки к «Насилию и священному» Рене Жирара. Не говоря уже о повсеместном использовании понятия структуры в середине прошлого века! Я не имею ничего против ни жертвенного у Рене Жирара, ни даже фаллоса у Лакана, я просто хотел бы заметить, что здесь мы имеем дело с понятиями, которые – наряду с некоторыми другими – играют в нашей культуре роль фундаментальных концептов, предназначенных для того, чтобы объяснить все, вместо того, чтобы речь шла о простых описаниях фактов, причину и объяснение которых искали бы в другом месте. Я не хочу сказать, что из них делают роды бытия в смысле «Софиста» или категории познания в смысле Трансцендентальной аналитики (хотя некоторые философы-психоаналитики, не колеблясь, «лаканизировали» Канта). Я просто отмечаю, что эти понятия играют в нашей культуре привилегированную роль, а другие, например понятие привязанности, не играют. Я не говорю, что это последнее не играет никакой роли, потому что уже в течение сорока лет оно является предметом весьма обширной исследовательской литературы; я не настаиваю на том, что из него следовало бы сделать фундаментальную категорию бытия и познания; я лишь нахожу, что в то время, как другим понятиям отводится слишком большое место, привязанности его отводится недостаточно. Моя точка зрения в каком-то отношении может быть хорошо выражена заглавием недавней книги Иван Виар «Привязанность, забытый инстинкт»⁵, хотя разница между нами – в том, что если говорить обо мне, то понятие привязанности кажется мне умаленным не только в качестве обозначения «инстинкта», но также и в других случаях его употребления. Но откуда происходит это умаление?

Причина его прежде всего – в ряде оснований, на первый взгляд несколько не относящихся к делу. Привязанность – это слово из повседневной жизни, служащее для описания – еще до всяких интерпретативных претензий – множества разнообразных типов поведения и феноменов. Говорят, что человек привязан к своей жене, своим друзьям и подругам, своим детям, но также к своей работе, привычкам, дому, кошке.

Неодушевленные предметы, у вас, стало быть, есть душа,
 Которая *привязывается* к нашей душе и заставляет ее любить? –
 говорит Ламартин, а для Тартюфа
 Любовь, которая *привязывает* нас к вечной красоте,
 Не заглушает в нас любовь к временной.

На первый взгляд, во всех этих случаях привязанность – это просто ярлык, наклеиваемый на очень разные факты, являющиеся результатом более или менее сложных психологических процессов: привычки, интереса, Эди-

⁵ *Wiat Y. L'attachement, un instinct oublié. Paris, 2011.*

пова комплекса, сексуального желания или той или иной более изощренной причины. Объяснять эти привязанности привязанностью означало бы, как кажется, апеллировать к снотворной силе опиума. Некоторые феномены привязанности иногда описываются как «связь» или как «нежность», и этим предметам посвящены психологические труды, весьма достойные, но часто вызывающие улыбку, ибо при этом вспоминаются «вечные узы» брака в духе определенного типа христианской духовности для института благородных девиц; а что касается нежности, то она делает тебя несколько сладким, и, когда существует конфликт между желанием и нежностью, эта последняя, по-видимому, оказывается на стороне морали. Короче говоря, в сопоставлении с учеными концептуализациями фрейдистского психоанализа и философии это мало чего стоит. Вот если бы мы располагали каким-нибудь специальным термином! К сожалению, во французском, как и в английском *attachement*, – *attachment* – это слово из повседневной жизни (в английском оно даже обозначает насадки для пылесоса); и даже в немецком, где можно было бы ожидать какого-нибудь абстрактного и немного напыщенного слова, часто говорят просто о *Bindung* [связи] и *Zärtlichkeit* [нежности]. Слово *Anhänglichkeit* [привязанность], вероятно, несколько более ученое, встречается довольно редко. Иногда его можно встретить у Фрейда, например, в «Психологии масс и анализе человеческого Я» (1921) (G.W. XIII, 110), где выражение *positive Anhänglichkeit* было переведено на французский (ОСР, XVI, p. 39, ligne 2) как *allégeance positive* (позитивная преданность). Но это слово, судя по всему, не имеет у Фрейда технического смысла, и это жаль, потому что противопоставление *Anlehnung* (= *étaillage* с прилагательным *anaclitique*) / *Anhänglichkeit* [опоры/ привязанности] существенно важно для нашей темы.

Но если вся та концептуальная значимость понятия привязанности, которая, по крайней мере в моих глазах, причитается ему по праву, не находит признания, то это так еще и потому, что оно происходит из психологии животных, а эту последнюю несколько презирают и психоаналитики, и философы, и богословы. Итак, мое второе замечание будет касаться психологии животных.

II – Животные

Мы все хоть что-то знаем о привязанности у животных, но она несколько не волнует нас как философов. Вы все знаете так же хорошо – или так же плохо, – как и я, историю утят Лоренца, которые следуют за матерью с того момента, как вылупятся из яйца, а также переход от понятия «запечатления» (*Prägung*) к понятию «привязанности» в психологии животных, который имеет значение не только для нее, но и для детской психологии. Что касается всех этих экспериментальных исследований, я бы хотел привлечь внимание как минимум к тому, что они полностью опровергают представление, будто привязанность проистекает из других инстинктов и других процессов, связанных с традиционными физиологическими потребностями. Вопреки расхожему мнению сенсуалистского толка (в духе Кондильяка), животное во все не обязательно следует за тем, кто его кормит. В опытах Харлоу⁶ перед молодыми макаками ставят «два манекена из стальной проволоки в форме обезьяны-матери, один из которых снабжен соской, а другой просто покрыт мягкой и шерстистой тканью: маленькие обезьяны проводят большую часть своего времени, вцепившись в манекен, покрытый тканью, а не в тот, ко-

⁶ Harlow H.F. The nature of love // American Psychologist. 13 (12). 1958. P. 673–685.

торый позволяет им питаться, даже когда этот последний был подогрет до температуры тела»⁷. После того как в их отношениях с матерью или даже с каким-либо другим животным возникает некоторый «объект привязанности» («figure d'attachement»), они последуют не за тем, что может их накормить, а за тем, что вызывает в памяти этот объект. Можно было бы говорить об инстинкте или импульсе привязанности, но речь идет прежде всего о *факте*, который имеет в место в жизни животного в определенный критический период. Литература на эти темы, хотя и довольно богатая, как правило, не особенно интересует философов, но все же я бы охотно порекомендовал им некоторые труды, в которых без особенных теоретических претензий дается одновременно всеобъемлющая и точная характеристика вопроса, например – начало уже давнишней книги Юбера Монтанье «Привязанность, у истоков нежности»⁸, которое хорошо раскрывает психологическую специфику понятия привязанности. Как раз эта психологическая специфика позволяет, к примеру, критически перечитать два знаменитых места в VII главе «Толкования сновидений» Фрейда (G.W. II-III, 571 и 584; ОСР IV, 619–620 и 654), одно, где желание (*Wunsch*) представлено как тенденция к репрезентации той ситуации, в которой потребность была бы удовлетворена, и другое, где исходя из этого выводится генезис вытеснения и бессознательного. Я несколько предвосхищаю то, о чем мне придется вскорости говорить; но однажды убедившись в психологической специфичности привязанности, видишь, что Фрейд здесь хотя в известной степени и затрагивает механизм привязанности, все же обходит стороной что-то существенное. В связи с этими двумя пассажами Фрейду порой приписывают – совершенно ошибочно – якобы выраженную в них спинозистскую или лейбнизианскую теорию психофизиологического параллелизма или же перехода от физиологического к психическому [вспоминая при этом фразу, которую он напишет несколькими годами позже (1910) в «Воспоминании Леонардо да Винчи о детстве» (G.W. VIII, 209; ОСР X): «Влечения и их видоизменения – это последнее, что может познать психоанализ. С этого момента он уступает место биологическому исследованию – Die Triebe und ihre Umwandlungen sind das letzte, das die Psychoanalyse erkennen kann. Von da an räumt sie den biologischen Forschung den Platz»]. На самом деле, эти фрейдистские построения указывают прежде всего на непризнание психологической специфичности привязанности как психологической (а не биологической) реальности, если угодно – как влечения, которое будет присутствовать в последующем жизненном опыте, например – в сексуальной жизни, но также и в болезнях типа анорексии или депрессии. Однако с точки зрения современного состояния наших познаний привязанность выглядит чем-то первичным и попытки (предпринимаемые в особенности некоторыми психоаналитиками) вывести ее из некоей более элементарной реальности, попытки, которые теоретики привязанности называют – в целях их критики – «теорией вторичного влечения», по-видимому, потерпели поражение. Короче говоря, на данный момент привязанность представляется чем-то несводимым к другим процессам. Эта несводимость заставляет признать себя на уровне психологии животных и продолжает иметь значение на более высоких уровнях, ибо то, что верно для животных, подтверждается детской психологией и психиатрией.

⁷ *Wiert Y.* Op. cit. P. 65.

⁸ *Montagner H.* L'attachement. Les débuts de la tendresse. Paris, 1988.

III – Дети

Мои замечания (под номером 3) об использовании понятия привязанности в детской психологии и психиатрии будут краткими и общими, как из-за того, что меня подгоняет время, так и в силу того, что я весьма некомпетентен. Итак, я всего лишь отмечу, что вот уже пятьдесят лет преобладающая часть детской психологии и психиатрии развивается под знаком этого понятия – привязанности. Что упомянуть среди множества работ на эту тему? Я только что упоминал самую недавнюю из них, книгу Иван Виар «Привязанность, забытый инстинкт». Но можно обратиться к книге Рене Заззо «Привязанность»⁹ и вспомнить также работы для широкой публики, например, среди тех, что попали мне в руки, ту, о которой я только что говорил: Юбер Монтанье «Привязанность, у истоков нежности» или: Борис Сирюльник «Под знаком связи. Естественная история привязанности»¹⁰. Но базовой работой до сих пор остается, несмотря на то, что она вышла уже давно, книга Джона Боулби «Привязанность и утрата»¹¹, трехтомный перевод которой (более 1500 страниц) вышел в издательстве Presses Universitaire de France в 1978 г. Из трудов Боулби я также хотел бы упомянуть, поскольку она появилась не так давно, книгу 1988 г. (вышедшую за два года до его смерти), которая была переведена под названием «Связь, психоанализ и искусство быть родителем»¹². Книги Боулби тем более интересны, что они затрагивают еще и вопрос о том, как встроить понятие привязанности в контекст психоанализа (Боулби изначально психоаналитик, но потом у него были проблемы с Британским психоаналитическим обществом, хотя позже они примирились; но не будем забегать вперед). На данный момент я ограничусь констатацией того, что даже во Франции, причем уже давно, когда обращаются к детскому психиатру, чтобы исцелить ребенка от проблем со сном, анорексии или депрессии, то применяемый терапевтический инструментарий, по меньшей мере, так же связан с этим понятием привязанности, роль которого у животных мы уже видели, как и с речевым измерением, о котором нам прожужжали все уши в течение нескольких десятилетий. Учет «объектов привязанности» или понятие «утраты привязанности» играют здесь первостепенную роль и имеют большее значение, чем некоторые более изощренные психоаналитические интерпретации. Эта литература, в которой, разумеется, с чисто научной точки зрения что-то должно быть хуже, а что-то лучше, очень обширна. Она описывает весьма продолжительные и очень точные исследования поведения детей и взрослых в перспективе привязанности. В ней различаются, часто на основе теста, введенного в употребление Мэри Мэйн, ученицей Мэри Эйнсворт, под названием *Adult Attachment Interview (AAI)*, типы личности, которые на жаргоне этой дисциплины принято называть избегающими, неуверенными и уверенными, причем есть два типа уверенных: наивные и зрелые уверенные. Но эта литература, с самыми последними образцами которой позволяет ознакомиться книга Иван Виар, очень богата с традиционной психологической точки зрения. В крайнем случае, она вызывает в памяти скорее Мольера или Лабрюйера, чем современные экспериментальные исследования. С другой стороны, хотя я только что сказал, что понятие привязанности, в сущности, психологическое, а не биологическое, я не могу отказать себе в удовольствии сослаться на некоторые посвященные ему неврологические иссле-

⁹ Zazzo R. L'attachement. Neuchâtel, 1977.

¹⁰ Cyrulnik B. Sous le signe du lien. Une histoire naturelle de l'attachement. Paris, 1989.

¹¹ Bowlby J. Attachement et perte / Trad. fr. Paris, 1978. 3 vol.

¹² Bowlby J. Le lien, la psychanalyse et l'art d'être parents / Trad. fr. Paris, 2011.

дования, например работы Сигела¹³. На самом деле они показывают не только то, что типы поведения, связанные с гармоничным развитием привязанности, коррелируют с выработкой гормона удовольствия, дофамина, тогда как ее дисфункция (например, у неуверенных или избегающих) – с выработкой гормона гнева, адреналина, но что имеется также гормон, специально отвечающий за привязанность, за связь, – окситоцин.

Но все эти работы лишены претензий, я имею в виду – философских. В то время как их оппоненты, не колеблясь, возводят фаллос, кастрацию, Эрос и влечение к смерти в ранг глобальных категорий бытия и познания, только что упомянутые мною авторы, как правило, более скромны в эпистемологическом и философском отношении и страдают – в полемике с психоаналитиками или скорее с другими психоаналитиками (потому что некоторые из них – сами психоаналитики) – от расхожего антипсихологического предрассудка.

IV – Психоанализ

Мое четвертое замечание – одно из тех двух, которые касаются центрального вопроса моего доклада и, как я сказал в начале, могли бы стать предметом многодневного семинара: речь идет о месте привязанности в истории психоанализа и у Фрейда. Таким образом, четвертое замечание будет касаться привязанности в истории психоанализа, а пятое затронет более специальным образом труды Фрейда.

Рассматривая место привязанности в истории психоанализа, следует признать, что даже во Франции есть выдающиеся психоаналитики, которые, как на практике, так и в теории широко используют это понятие и, возможно, были бы готовы признать за ним ту эпистемологическую и философскую значимость, которую я здесь отстаиваю. В недавней автобиографической книге, озаглавленной «Как становятся психоаналитиком... и как им остаются»¹⁴, Даниэль Вильдлехер, который одно время был президентом Международной психоаналитической ассоциации, настаивает на том, что он очень рано ввел это понятие в понятийный аппарат психоанализа. Точно так же в широко известном труде «Я-кожа»¹⁵, первое издание которого относится к 1985 г., но замысел которого возник гораздо раньше, мой покойный товарищ и коллега Дидье Анзьё, не колеблясь, основывает свою столь оригинальную и столь интересную теорию «Я-кожи» в том числе на понятии привязанности как чего-то отличного от сексуальности во фрейдистском смысле и, на мой взгляд, а возможно, и на его, дополняющего фрейдистские концепции. Кроме того, хотя термин привязанность нельзя найти в «Словаре психоанализа»¹⁶ Жана Лапланша и Жана-Бертрана Понтали (1967 г. издания), на эту тему есть превосходный двухстраничный обзор в капитальном труде, опубликованном Полем-Лораном Ассуном под заглавием «Психоанализ»¹⁷, и очень интересная статья Антуана Геденей в «Международном словаре психоанализа»¹⁸ (s.v. *attachement*), опубликованном в 2002 г. под редакцией Алена де Мижола. Было бы, таким образом, нелепо

¹³ Siegel D.J. The developing mind: Toward the neurobiology of interpersonal experience. N.Y., 1998. См. об этом также: Wiart Y. L'attachement, un instinct oublié. P. 177 sq.

¹⁴ Wildlöcher D. Comment on devient psychanalyste et comment on le reste. Paris, 2010.

¹⁵ Anzieu D. Le Moi-peau. Paris, 1985; 2 éd. Paris, 1995.

¹⁶ Laplanche J., Pontalis J.-B. Vocabulaire de la psychanalyse. Paris, 1967.

¹⁷ Assoun P.L. La psychanalyse. Paris, 1997.

¹⁸ Guédeney A. Attachement // A. de Mijolla. Dictionnaire International de la Psychanalyse. Paris, 2002. T. 1. P. 148–149.

утверждать, что понятие привязанности до сих пор вообще не нашло своего места в психоанализе. Я лишь хочу сказать, что до сих пор его еще не использовали достаточно широко в эпистемологическом и философском аспекте. Впрочем, я подозреваю, что мой товарищ Анзьё, слишком хороший философ, чтобы говорить в философии что попало, вслед за своим учителем Лагашем сознательно воздерживался от того, чтобы предаваться философским спекуляциям по поводу привязанности, подобно тому как другие делали это, отталкиваясь от фаллоса, кастрации или объекта *a*. В действительности, мне кажется, что в отношении к понятию привязанности в психоанализе и психотерапии можно различить среди практиков и теоретиков несколько категорий (пять):

– прежде всего две крайние категории: с одной стороны, те, кто используют понятие привязанности, не ссылаясь на Фрейда, и не называют себя психоаналитиками, а с другой стороны, те, кто хоть и являются фрейдистами и психоаналитиками, никогда его не используют, возможно, некоторые последователи Лакана, например;

– но затем, между этих крайностей, есть три категории: 1) те, кто используют его, не отдавая себе в этом отчета; 2) те, кто используют его сознательно, но с чувством, что это полностью согласуется с трудами Фрейда; 3) те, кто, подобно Анзьё, видят разницу, но воздерживаются от того, чтобы на ней настаивать. И это подводит меня к вопросу, который здесь уже пятый по счету: в какой степени сам Фрейд признавал или не признавал специфичность и важность привязанности?

V – Фрейд

В связи с этим пятым вопросом можно было бы провести шестимесячный семинар и написать диссертацию, которая служила бы дополнением ко всему, что уже было написано. Итак, вот некоторые отдельные замечания.

Что Фрейд имел дело с феноменом привязанности, не подлежит сомнению. Он описывает его порой в весьма многозначных терминах: например, в статьях 1912 г. о психологии любовной жизни, где он говорит о конфликтах между нежностью и желанием («Там, где они любят, они не желают; там, где они желают, они не могут любить»; G.W. VIII, 82; OCP, XI, p. 133), или также в статье 1921 г. «Психология масс и анализ человеческого Я», где он оспаривает понятие стадного инстинкта и окольным путем заменяет его отцовской фигурой (противопоставляя *Hordentier* [животное орды] *Herdentier* [стадному животному], G.W. XIII, 136; OCP, XVI, p. 60). Но равным образом можно было бы поставить вопрос, не являются ли с его стороны некоторые понятия, к примеру – понятие влечения Я, которое в своих ранних теориях он противопоставляет сексуальным влечениям, а также – на более позднем этапе – понятия нарциссизма и идентификации, определенным способом, пусть и в несколько усложненной форме, признать статус тех реальностей, которые можно было бы лучше описать исходя из понятия привязанности. Эти и другие аспекты трудов Фрейда привели некоторых психоаналитиков к мысли, что в конечном счете феномены привязанности истолкованы в них совсем не плохо. Тем более, что последователи Фрейда, разработали другие понятия, например все то, что у Мелани Кляйн подается как «предэдипово».

Однако, на мой личный взгляд, Фрейд и в самом деле не учел специфику привязанности, и уж если пытаться, как это делает Мишель Онфре, говорить о «сумерках идола»¹⁹, то вместо того, чтобы приходить в возбуждение по по-

¹⁹ *Onfray M.* Le crépuscule d'une idole: l'affabulation freudienne. Paris, 2010.

воду общеизвестных фактов (например, того, что он спал со своей свояченицей, или того, что история Анны О. не соответствует исторической правде), можно было бы сказать, что, хотя он и внес в нашу культуру незаменимый вклад, в особенности – если иметь в виду сексуальность, он недооценил некоторые измерения психики, в особенности – специфический характер привязанности. Об этом свидетельствует то, как он трактовал многочисленные темы. Если бы у нас было время, можно было бы показать, например, как, уже в 1894 г. дав злополучное определение меланхолии как утраты либидо²⁰ – тогда как это утрата привязанности, – он совершенно превратно использовал в знаменитой статье 1916 г. «Скорбь и меланхолия» несомненно интересное отношение между скорбью и меланхолией, допустив своего рода предвосхищение основания, как если бы скорбь, где утраченный предмет очевиден, с самого начала была связана с утратой эротического типа.

Другая тема, в связи с которой фрейдистская аргументация сбивается с пути: все, что у него стоит под знаком Эроса. Начиная с того момента, когда один из его учеников Макс Нахманзон в статье «Теория либидо Фрейда в сравнении с учением Платона»²¹ сближает фрейдистскую теорию либидо с так называемой платонической теорией Эроса, Фрейд позволяет себе увлечься рискованными аналогиями, самая броская из которых – это грубейшее искажение смысла, допускаемое им в работе «Психология масс и анализ человеческого Я» (G.W. XIII, 99; ОСР, XVI, 30) при интерпретации *agané* у св. Павла (1 Кор. 13: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а *agané* не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий»), искажение, которое, разумеется, есть результат богословской необразованности Фрейда, но обнаруживает также и его нечувствительность к специфике привязанности.

Можно было бы также задаться вопросом о том, как странно вводится понятие влечения к смерти: ближе к концу статьи 1920 г. «По ту сторону принципа удовольствия» (G.W. XIII, 46 сл.; ОСР, XV, 315 сл.), в тот момент, когда он ищет теоретическое биологическое основание в различении соматических и половых клеток в духе Вейсмана, которое могло бы вызвать в памяти различение привязанности и либидо, он увязывает влечение к смерти с влечениями Я. Понятие «влечение к смерти» впервые появляется в трудах Фрейда во фразе, которая начинается со слов: «Противоположность между влечениями Я (к смерти) и сексуальными влечениями (к жизни)...» (Der Gegensatz von Ich(Todes-)trieben und Sexual (Lebens-) trieben...) (G.W. XIII, 46; ОСР XV, 316). Однако довольно любопытно, что влечение Я (какой бы смысл мы ему ни приписывали) рассматривается как равнозначное тенденции к его разрушению. Я прекрасно понимаю, что трудно делать выводы на основе одного изолированного замечания вроде того, что я только что сделал, и что следовало бы пристальнее рассмотреть весь контекст в целом, а также, что, как я уже сказал, проблема «Фрейд и привязанность» потребовала бы гораздо больше времени, чем посвященные мною ей несколько минут. Но я думаю, что, не сделав из привязанности полноправного партнера Эроса (зато оставив место для влечения к смерти), Фрейд в значительной степени ответственен за тот факт, что терапевты-фрейдисты лишены адекватного инструментария для понимания тонкой игры отношений между либидо и привязанностью у их пациентов.

²⁰ См. письмо Флису от 17 декабря, рукопись G: Die Melancholie bestünde in der Trauer über den Verlust der Libido [меланхолия состояла бы в скорби об утрате либидо]; trad. fr. in *Lettres à Fliess*, 1887–1904. Paris, 2006. P. 130.

²¹ *Nachmansohn M. Freuds Libidotheorie verglichen mit der Lehre Platos // Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. 1915. III. P. 65–83.*

В любом случае в нетерапевтической перспективе, которой я здесь придерживаюсь, то, как Фрейд расширяет понятие Эроса, несколько встречающихся у него платоновских аллюзий и весьма спорная интерпретация Эмпедокла, которую он предлагает, начиная с 1937 г., а также искаженное толкование св. Павла – все это естественным образом подводит нас к вопросу, не могло бы понятие привязанности иметь интерес для чтения греческих авторов и интерпретации христианского богословия. Я начну с этого второго вопроса, и это будет мое шестое замечание.

VI – Эрос и агапэ

Я только что признался вам в том, что излагаемые мною здесь размышления и, следовательно, замысел этого доклада пришли мне в голову при чтении (или перечитывании) книги Нигрена об Эросе и агапэ, а также сочинения мадам Зидан, написанного в традиции Ницше и Лакана. Но в вопросе об эросе/агапэ, различие между которыми неизвестно Фрейду и, напротив, преподносится как радикальное Нигреном, можно было бы привлечь к обсуждению все христианское богословие.

Поэтому упростим все до предела. В той степени, в какой оно является наследником платонической традиции, христианство, по-видимому, не испытывает затруднений с тем, чтобы представлять любовь человека к Богу, отталкиваясь от понятия Эроса. Ему достаточно заново обратиться к речи Диотимы в «Пире»: Эрос – это недостаток, порыв к чему-то, что назовут Благом, Прекрасным или Богом. Именно так поступает св. Августин: «*Sero te amavi, pulchritudo...*» («Исповедь», X, XXVII, 38: «Поздно я полюбил тебя, красота...»). Проблема состоит в том, что, согласно новозаветному учению, это Бог полюбил нас первым и истинная христианская любовь к Богу может быть лишь ответом на эту первоначальную любовь. Но в той степени, в которой Бог по определению не испытывает ни в чем недостатка, эта любовь не может быть эротической (Спиноза выразит это крайне резко: «*Qui Deum amat, conari non potest ut Deus ipsum contra amet* – Кто любит Бога, не может стремиться к тому, чтобы Бог любил его в ответ», Этика, V, 19). И сам св. Фома отдает себе в этом отчет в возражениях, с которых начинается 1 раздел посвященного этой теме вопроса в «Сумме теологии»: «*Videtur quod amor non sit in Deo*» («Сумма теологии, 1a, qu. 20: «Представляется, что в Боге нет любви»). Тем не менее христианское богословие разработало достаточно сложное учение, согласно которому, хотя любовь Бога к человеку по сути не является «эротической», в христианской любви в целом, той, которую мы возвращаем Богу, и той, которую испытываем к людям, есть нечто эротическое. Этого ни св. Августин, ни св. Фома не говорят напрямую, так как термин Эрос не является частью их лексики, но нынешний папа, являющийся знатоком греческой культуры и читавший Нигрена, ясно говорит об этом в своей энциклике *Deus est caritas* [Бог есть любовь]²² (р. 29, § 10 «Эрос Бога к человеку...»), и в этом он противопоставит радикально антиэротической концепции выдающегося лютеранина, каковым был Нигрен (он был президентом Всемирной Лютеранской Федерации). Однако, наряду с этим сдержанным эротизмом, который католическая традиция привносит в свое понимание божественной любви, имеет место библейская догма, делающая из нее нечто специфическое, и именно применительно к этому моменту богословская изобретательность, я бы сказал, не знает гра-

²² *Benoit XVI. Deus caritas est / Trad. fr. Éditions de l'Emmanuel, 2006.*

ниц. Св. Фома, например, чтобы объяснить, что такое любовь Бога к людям, вводит понятие воли творить добро (ср. *ibid.* продолжение qu. 20). В более поздней христианской философии делают акцент на понятии дара, возможно – следуя св. Павлу, который в «Послании к римлянам» (5, 15 сл.) преподносит Христа как «дар» Божий, но использует для этого различные термины (χαρίσμα, δωρεά, δόρισμα), приравнивание которых по смыслу, допускаемое переводчиками, может создать проблемы.

Но выйдем теперь за рамки богословской догматики и классических философских интерпретаций и зададим себе вопрос, как неявно это делают Ницше и мадам Зидан, каким образом, являешься ли ты верующим или нет, эта любовь Бога, эта *aganē*, является не истинной или ложной, реальной или нереальной, но всего-навсего мыслимой; спросим себя, каков живой опыт, позволяющий представить ее себе. На самом деле, если нам скажут, как это делают Лютер или Нигрен, что эта любовь радикально отлична от всего человеческого опыта, мы ответим: тогда с какой стати называть это любовью, а не «Богом, столом или умывальником», как сказал бы Лафонтен («Басни», IX, 6, 4)? К тому же, с тех пор как существует христианство, люди, верившие в эту любовь, переживали под этим наименованием нечто из того же разряда вещей, которые обычно обозначают этим термином. Ницше и Зидан отвечают, что это Эрос, но Эрос испорченный или порочный. Св. Фома и классические богословы говорят нам о своего рода воле творить добро. Но это предполагает гипостазирование весьма темных понятий и использование их для занятий психологией Бога, что не лишено смелости, но мало что проясняет. Благо, идея Блага, столь дорогая Платону, с античных времен слыла темным понятием; что касается воли Бога, я не стану напоминать о «прибежище незнания», о котором говорит Спиноза. Все это остается в конечном счете весьма антропоморфным, не отсылая к сознательному или бессознательному опыту, вызывающему чувство любви. Но если то, как мадам Лючани-Зидан использует понятия порока (Ницше), Эроса и влечения к смерти (Фрейд), кажется весьма малоубедительным, почему бы не поискать выход в сфере привязанности? Привязанность, не включающая в себя измерения желания и недостатка так же отчетливо, как Эрос, остается в рамках того, что можно назвать «любовью». Конечно, по-прежнему трудно понять, имеет ли смысл приписывать Богу что-либо из того, что относится к этому разряду вещей. Опыт привязанности, который есть у меня, это опыт *моей* привязанности (к матери или кому-то другому); чтобы помыслить привязанность Бога *ко мне* («Я пролил столько крови за тебя...»), нужно осуществить своего рода кульбит, не только антропоморфный, но и вполне акробатический. Вот почему я недавно сказал, что моя гипотеза несколько причудлива. Но ошибка Ницше и мадам Зидан – в том, что они верят, будто христианство может мыслить любовь лишь исходя из Эроса, а это заставило бы приписывать самому Богу нечто наподобие человеческого Эроса, рискуя констатировать, что это порождает у людей психологические повреждения («порок» у Ницше, «акедия» у мадам Зидан). Но в выборе католических богословов в той степени, в какой он игнорирует привязанность, также есть нечто акробатическое. Разумеется, верующие, возможно, не осмелятся представлять себе Бога «липнущим» к человеку, как тот «липнет» к своей матери или к своим объектам привязанности или *a fortiori* [тем более] – как это делает обезьянка резус. Но когда в Бога пытаются привнести Эрос, то исходят при этом из человеческого опыта сексуальности и также предполагают акробатический кульбит, даже если считают, что смогут выйти из него при помощи понятия сублимации. В случае же

с привязанностью, напротив, сохраняется кульбит, можно сохранить сублимацию, но в отличие от случая с Эросом есть как минимум то преимущество, что не нужно использовать понятие, предполагающее недостаток и содержащее, по крайней мере – в форме банального сексуального желания, идею возможного удовлетворения, то есть конца, – представления, сознательное или бессознательное приписывание которых Богу действительно могло бы объяснить патологии, избалованные Ницше или мадам Лючани-Зидан.

Я заканчиваю эту шестую серию замечаний, ибо, хотя чтение Нигрена и его издательницы и сыграло большую роль в возникновении моих фантазий на тему привязанности, я не чувствую себя вполне непринужденно в этой психотеологии и обращаюсь теперь в седьмом пункте моего выступления к тому, что в связи с Фрейдом, его ошибками и искажающими толкованиями уже было упомянуто в пятом замечании и касалось привязанности в греческой литературе и философии.

VII – Платон

Здесь я чувствую себя более непринужденно, поскольку я работал над этим всю свою жизнь. Но опять-таки, что вызывает у меня досаду, как и в случае с Фрейдом, это то, что я мог бы сказать слишком много. Некогда я написал диссертацию о Платоне, и я мог бы переписать ее в этой новой перспективе, но, к счастью, в моем возрасте больше нет надобности писать диссертации! Итак, вот некоторые по-прежнему беспорядочные и грубые по форме замечания.

Вопреки тому, что писал Робэн в своей книге 1908 г.²³, и тому, во что я некогда верил, не существует «платонической теории любви»: есть только некоторое эстетико-философское применение некоторых характеристик любви, применение, которое предлагает придуманный Платоном персонаж, Диотима, и о котором другой персонаж, также в значительной степени придуманный Платоном, Сократ, в диалоге, написанном в определенный момент философской деятельности Платона, говорит, что оно показалось ему убедительным.

Но даже если мы ограничимся этим диалогом и речью Диотимы, будет неточным сказать, что для Платона Эрос *есть* недостаток. Он говорит лишь, что в любви *имеется*, среди прочего, недостаток. В принятых переводах «Пира» (напр., Бюде) Сократ говорит Диотиме, которая только что рассказала о рождении любви: «Но если такова природа любви, какая от нее польза людям?» (204с8). На самом деле в тексте сказано: τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως τίνα χρεῖαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις [если Эрос таков, какая польза от него людям?] Текст не говорит ни о «природе», ни о «сущности», в нем нет τοῦτο [это], но τοιοῦτος [таков]: это всего лишь одно из *качеств* любви: у нее могут быть и другие, и недостаток, возможно, не самое существенное из них. Согласно Диотиме, этим недостатком можно воспользоваться, чтобы подняться к Благу и Прекрасному. Но у любви есть другие измерения, в частности есть привязанность, то есть (возможно) *филиа*, проблематика которой очевидна в «Лисиде», но ее эмпедоклова природа выступает более ясно в речи Эриксимаха. Что Платон не проводит отчетливого различия между сексуальным Эросом и *филиа*-привязанностью, не подлежит сомнению, и можно было бы сказать, что весь «Пир» есть выражение этой непроясненности. Но прежде

²³ Robin L. La théorie platonicienne de l'amour [1908]. Paris, 1964.

всего, как кажется, у Гесиода Эрос обозначал привязанность, еще не нося отчетливо сексуального характера. Далее различие между привязанностью семейного типа и эротическими чувствами является общим местом, о котором свидетельствует, например, один из наиболее известных стихов во всей греческой литературе – «Антигона», 523 (Οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν [Я родилась не для того, чтобы совместно враждовать, но чтобы совместно любить]), если его правильно поставить в связь со стихами 781 сл. из партии хора (Ἔρως ἀνίκητε μάχαν [Эрос, непобедимый в битве]). Наконец, у самого Платона встречаются описания и анализ, которые заставляют думать скорее о привязанности, чем о собственно сексуальном эросе, например описание процессии богов и следующих за ними душ во второй речи из «Федра» (не той, которая приписывается Стесихору, но той, которая – 263e сл. – следует за «палинодией»). Платон говорит, что души *следуют* (я акцентирую ἐπομένῃ в 248a2) за богами (осмелюсь ли я сказать: подобно утятам Лоренца?), и наводит на мысль, что в результате у них формируется некоторый объект привязанности. Я даже спрашиваю себя, нельзя ли было бы так же подойти к банальному понятию *sunousia* [общение]. Платон иногда использует это слово, критикуя тех, кто неспособен передать своим ученикам собственные знания; он также иронически вкладывает его как обещание в уста Павсания, произносящего речь о гомосексуальном соблазнении. Его переводят как «общение» («fréquentation»), и слово кажется «философски» банальным, но если бы его перевели термином *Mitsein* [со-бытие] из 26 параграфа «Бытия и времени», возможно, в нем обнаружили бы какие-нибудь глубины. Короче говоря, хотя я не очень хорошо представляю себе, как сказать «привязанность» по-древнегречески (ἀνάρτησις – довольно редкое слово, можно было бы поразмыслить о некоторых формах глагола ἀναρτῶ [привязывать], что отослало бы нас к Плотину, но также о φίλησις, использование которого Аристотелем в «Никомаховой этике» 9, I, 2 вместо φίλια представляет собой проблему), меня соблазняет идея – относящаяся к самой сути моего доклада – расширить область применения этого скромного психологического понятия привязанности в направлении к греческой философии и литературе, точно так же, как она соблазняет меня в случае с христианским богословием.

VIII – Амаэ

Можно ли пойти еще дальше (я хочу сказать, как минимум географически)? Я недавно упомянул японское понятие *амаэ*. Итак, вот мое восьмое и последнее замечание перед заключением.

Если по поводу Фрейда и Платона я мог сказать слишком много, чтобы связным образом упорядочить мои краткие замечания, то здесь все наоборот. Моя компетентность в том, что касается японской мысли и в особенности этого понятия *амаэ*, которое будто бы существует только в Японии и Корее, очень ограничена. Но вот почему я о нем говорю.

Хотя Фрейд был переведен на японский очень рано, Япония в течение долгого времени казалась весьма невосприимчивой к практике психоанализа (который там все же получил свое имя: *seishin bunseki*). Даже в начале 1980-х гг., то есть когда мода на психоанализ на Западе уже давно прошла, один японец говорил мне, что он никогда не приживется в Японии, потому что, с одной стороны, японцы не понимают, почему надо платить за разговор, а с другой стороны, они считают, что молчание выше слова. С тех пор многое

изменилось, и сегодня в Японии можно найти даже психоаналитиков в духе Лакана: я совсем недавно получил опубликованную в Токио на французском языке книгу под названием «Любовь и знание: лакановские исследования»²⁴ моего молодого и выдающегося коллеги Кадзуюки Хара (он преподает на том отделении Токийского университета, где я когда-то начинал свою профессиональную деятельность). Но наряду с этими фрейдистско-лакановскими течениями и многими другими вещами, позаимствованными японцами в США, в Японии есть также форма терапии, которая, если не ошибаюсь, по сути состоит в попытке лечить неврозы, возобновляя межчеловеческие связи, вновь привязывая пациентов к тем, кто воплощает для них жизнь, короче говоря – играя в *амаэ*. Самая доступная для нас книга по этому вопросу – это «Амаэ по коё» [«Анатомия зависимости»] (1981) Такео Дои, название которой было переведено на французский как «Игра в снисходительность»²⁵, но при чтении которой становится вполне очевидно, что она касается чего-то гораздо более масштабного, чем эта добродетель, вступающая в дело, только когда другой провинился. Фактически Такео Дои, практикующий своего рода синкретизм (мы обязаны ему также книгой «*Omote to ura*» (1985), в переводе – «Место и изнанка»²⁶, где дается оригинальное толкование понятия бессознательно), пытается сблизить японское *амаэ* со всевозможными понятиями европейского психоанализа: например, ностальгией по матери (р. 57), но также с понятием привязанности: именно это он делает в статье, написанной им для словаря психоанализа («Амаэ», vol. I, р. 60) под редакцией Алена де Мижола, который я уже упоминал здесь. И наоборот, в статье «Привязанность» из того же словаря (которую я тоже недавно упоминал) Антуан Геденей со своей стороны указывает на родство привязанности и *амаэ*. Кроме того, – и здесь я возвращаюсь к моей идее расширить область применения понятия «привязанность» – Такео Дои подталкивает к мысли об определенном отношении между *амаэ* и центральным для дзен-буддизма понятием *сатори*, отношении, которое можно было бы осторожно сблизить с тем, что я предположил недавно между привязанностью и христианской любовью. В обоих случаях риск состоит в том, чтобы, отталкиваясь от весьма конкретных, данных в опыте переживаний, связанных с чувствами и даже чувственностью, истолковывать авторитетные религиозные понятия. Повторяю, я оставляю верующим и богословам, которых мог бы смутить риск подобной редукции, возможность вносить в этот переход от человеческого к божественному столько промежуточных ступеней, сколько им угодно. Но я настаиваю на той мысли, что, каким бы авторитетным ни было понятие или какими бы авторитетными ни были реальности, к которым оно, как полагают, относится, его можно хоть как-то представить себе, лишь исходя из более скромного переживания. Вот конкретный пример этого, который позволит мне заключить эти замечания – весьма недостаточные – о японском понятии *амаэ* и затем завершить этот непредвиденно затянувшийся доклад.

Глагол *амаэру* в японском языке пишется при помощи того же иероглифа, который обозначает сладкое, сахар (*амаи*). Мне могли бы возразить, что пытаться перейти от сахара к божественной любви нелепо (или кощунственно). Тем не менее самые строгие, самые антиэротические формы христианства делают то же самое: даже в ригористическом лютеранском контексте какой-нибудь баховский хорал может говорить – в связи с божественной

²⁴ Hara R. *Amour et savoir. Études lacaniennes*. Tokyo, 2011.

²⁵ Doi T. *Le jeu de l'indulgence*. Paris, 1982.

²⁶ Doi T. *L'endroit et l'envers*. Paris, 1993.

любовью – о *Süssigkeit*, то есть о сладости, можно сказать – сладостности. Св. Августин уже говорил Богу: «Я делаю это из любви к Твоей любви [...] *ut dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura* [дабы ты усладила меня, сладость неложная, сладость блаженная и надежная]» (Исповедь, II, 1). Короче говоря, даже в отношении к возвышенным вещам нельзя избежать чувственного переживания как отправной точки этого отношения. Но тогда почему бы в некоторых случаях не говорить о привязанности под тем предлогом, что речь идет о понятии, заимствованном из психологии животных?

Заключение

В данный момент часы подсказывают мне, что у меня не будет достаточного времени для более подробного рассмотрения некоторых моментов этого доклада: я попытался, в особенности применительно к Фрейдю, указать на них мимоходом, и некоторые из вас, возможно, поговорят об этом со своим студентами. Позвольте мне сделать последнее замечание, которое, не будучи заключением, вновь приведет нас к Ницше и его последовательнице, следующей также за Лаканом [т. е. Лючани-Зидан]. Моя идея состояла в том, что, если исходить из Эроса, христианская любовь кажется отравленным Эросом, но, если исходить из понятия привязанности, можно быть несколько снисходительнее по отношению к ней. Но если бы любовь Бога, объектом которой, согласно христианству, являются люди, понималась как представляющая собой *по меньшей мере* (верующие вольны видеть в ней *также* и что-то другое) то, что лежит в основе нашей привязанности к жизни, можно было бы набросать в общих чертах перспективу сближения не только с буддизмом, но также с тем, что Ницше называет «*ewiges Ja des Seins*», «вечное Да бытия».

Но не будем все смешивать и соблюдаем различия. Идея, которую я хотел предложить, по сути сводится к следующему: с одной стороны, привязанность есть настоящее научное понятие, которое в этом качестве обладает функциональной ценностью в психологии животных, детской психологии и психопатологии; с другой стороны, вполне позволительно пытаться найти для нее более «возвышенное» употребление (как говорил Декарт применительно к математике²⁷) в других дисциплинах (гуманитарных науках, философии, богословии), не менее позволительно, по крайней мере, чем в случае другими понятиями, более модными во Франции. Предлагая таким образом расширить сферу понятия привязанности, я, возможно, позволил себе высказать ряд спорных предположений. Я прошу вас меня за это извинить и благодарю за внимание.

Перевод с франц. яз. А.В. Серёгина

²⁷ *Discours de la méthode*. А. Т. VI. P. 7, l. 29–30.