Эрик Г. Эриксон

Московский
философский фонд

«МЕДИУМ»
Москва 1996

Молодой Лютер

Психоаналитическое историческое исследование

Эрик Г. Эриксон

Молодой Лютер

Психоаналитическое историческое исследование

Московский философский фонд

«МЕДИУМ»
Москва 1996

Перевод с издания:

Erik H. Erikson
Young Man Luter
A Study in Psychoanalysis and History

New York - London: W. W. Norton & Company
1962

Перевод с английского и комментарии
д-ра философских наук А. М. Каримского

Художник Е. Михельсон

ISBN 5-85691-042-7

© Перевод на русский язык и оформление
издательство "Медиум" 1995

"ПСИХО-ИСТОРИЯ" Э.Г.ЭРИКСОНА

Вступительную статью к этой книге должен был писать ее переводчик, Анюр Мусеевич Каримский. Уже будучи тяжело больным, он завершил перевод. Это была последняя работа одного из лучших наших американистов, не ограничивавшегося, впрочем, философией Нового Света: ему принадлежат труды и по философии Гегеля, и по античной философии. В давней монографии, посвященной проблеме агрессивности, А.М.Каримский весьма критично отзывался об ортодоксальном фрейдизме, да и вообще скептически относился к попыткам применения психоаналитических методов к социально-исторической реальности. Но к идеям Эриксона он испытывал неизменную симпатию, считая его одним из немногих психоаналитиков, успешно соединявших индивидуальную психологию и социальные науки. А.М.Каримский к тому же прекрасно знал протестантскую теологию и собирался написать не только о методе - "психо-истории" Эриксона, но и предмете - Реформации, Лютере. Его, убежденного атеиста, возмущало то, что о Реформации у нас чаще всего пишут в связи с возникновением капиталистического предпринимательства, что "Протестантская этика и дух капитализма" М.Вебера служит основным источником как похвалы, так и хулы по адресу Лютера и Кальвина, хотя у них можно найти все что угодно, кроме оправдания духа наживы.

Действительно, целью Лютера и других реформаторов было восстановление первона-

чального христианства во всей его чистоте. Римскую церковь они отвергали как раз за обмирщенность, за вовлечение ее в денежные отношения и расчеты. Лютер видел буквально руку дьявола во всем том, что имеет отношение к деньгам, международной торговле, экономическому интересу. Не только "паписты", но и банки были для него порождениями Сатаны. Говоря о "свободе христианина", Лютер вовсе не думал о снятии средневековых ограничений на хозяйственную деятельность: все общество должно было регулироваться церковными предписаниями. "Глаза Лютера смотрели в прошлое. В христианском обществе он не видел места тем средним классам, которые одним английским государственным деятелем были названы естественными представителями человеческого рода".[1] Разумеется, бунт против Рима был воспринят как бунт политический, да и тема немецкого национализма отчетливо звучала в речах Лютера. Ни князья, ни бюргеры не желали платить ненасытному папскому престолу - без такой поддержки Реформация никогда бы не состоялась. И предшественники Лютера (Уиклиф, Гус, Савонарола), и его современники сочетали богословие с политической или даже военной борьбой - Цвингли умер с мечом в руках. Один из 95 тезисов, прибитых Лютером 31 октября 1517 г. к церковным воротам, звучал так: папа римский богат более всех прочих людей, почему бы ему не строить собор Св.Петра на свои средства, а не на деньги бедняков?

Из материальных нужд и политических интересов можно многое объяснить в Реформации - кроме нее самой. О необходимости церковной реформы на протяжении всего XV в.

говорили многие клирики и миряне, а для понимания идей Лютера, конечно, нужно учитывать и труды гуманистов, и позднюю схоластику, и немецкую мистику, и Августина. Однако, Лютер не был философом, человеком идей вообще, но человеком веры, которого волновало прежде всего спасение души. Только оно важно для христианина, и "только верою" он спасается; знающему страх Божий не страшно все остальное. С мистиками Лютера роднит то, что внешняя церковная иерархия отрицалась во имя прямого общения с Богом, но любовь мистика к Богу созерцательна, требует самоотречения, растворения в божественной реальности, тогда как вера Лютера предполагает сильное "Я". Бог пребывает в сердцевине нашей души, единство ее с Богом означает единение двух личностей, гармонию двух воль. Само по себе человеческое существо грешно, бессильно и ничтожно, никакие "дела" не дают спасения - все это мы можем найти у апостола Павла и у Августина. Из бездны греха нас спасает только милосердие Бога. Вера есть рука, протянутая нам Богом, и нам нужно только схватиться за нее, чтобы мы преобразились. Воздействие благодати таково, что человек уже здесь, в грешном мире, начинает жизнь новую. Он уверен в своем спасении, упокоен в вере и делает то, что следует - он стал добрым деревом, а оно не приносит худых плодов. Отличие Лютера от апостола и от Августина в подчеркнутом индивидуализме: спасаемся мы все поодиночке, чувство солидарности с другими у него выражено куда слабее, чем в "Послании к римлянам". Не сообщество верующих, не церковь, но человек спасается или погибает во грехе. Тому, кто знает, что за него

умер на кресте Христос, не нужна ни церковь, ни авторитет папы - в этом знании "свобода христианина". Если Лютер вообще подготавливал "модернизацию", то именно религией обособленных и спасающихся на свой страх и риск индивидов. Решая богословские вопросы, он закладывает фундамент новой психологии, новой *идентичности*, каковую вслед за ним обретают поколения и поколения протестантов.

Этот новый тип душевной организации не объяснить ни "сверху", из христианских догматов, как то делает богослов, ни "снизу", из особенностей психической организации (а то и психопатологии) Лютера, как это выходит у психиатра. Душевный кризис молодого монаха и кризис средневековых институтов не тождественны по содержанию, но они взаимозависимы. Несколькими поколениями ранее религиозные переживания молодого монаха не вылились бы в пересмотр тысячелетних догматов.

Тема "психо-истории" Эриксона - это совмещение индивидуального и исторического кризисов, итогом которых оказалась новая идентичность миллионов жителей Европы.

Эрик Г.Эриксон завоевал для психоанализа огромную аудиторию своим учением о "кризисе идентичности". Фрейд об идентичности практически не писал, и можно сказать, что концепция Эриксона вообще много ближе идеям многих "еретиков" психоанализа, чем канону его основателя. Потребности в бунте и создании собственного "изма" он никогда не испытывал, но уже во время обучения в Венском психоаналитическом институте он почувствовал, что фрейдовская картина человека неполна, поскольку в ней доминирует то, что лежит *внутри*

и *внизу,* но игнорируется то, что соотносится с миром *вовне,* что ведет человека *вперед* и *вверх.* Для понимания человеческой жизни мало одной клинической практики, необходим учет взаимоотношений с другими людьми, с историческим моментом.

В известном смысле все обратившиеся к психоанализу решают с его помощью свои собственные проблемы. В статье "Кризис идентичности в автобиографической перспективе" Эриксон обрисовывает в своем прошлом то, что подтолкнуло его к выдвижению на первый план понятия идентичности. Он родился и вырос в Германии, долгое время не зная о том, что отцом его является не педиатр Гомбургер, а датчанин Эриксон, оставивший его мать с младенцем на руках. В еврейской семье Гомбургеров высокий блондин выглядел "гоем", а для школьных товарищей он был "евреем". Иначе говоря, уже с детства перед ним отчетливее. чем перед другими детьми и подростками, стояла проблема идентичности, собственной принадлежности семье, нации, религии.

После окончания классической гимназии Эриксон недолгое время учился в художественной школе, а затем, бросив учебу, странствует по Европе. Годы странствий - это поиски самого себя. В Вене молодой художник случайно получает место учителя в школе, куда отдавали своих детей родители, приехавшие лечиться в психоаналитический институт. На его талант в обращении с детьми обратила внимание Анна Фрейд, и в 1927 г. Эриксон начинает учебу в институте. специализируясь в области "детского психоанализа". Медицинского образования у него не было, академическая психология его в

то время (да и позже) вообще не интересовала. Хотя он получил в институте клиническую подготовку, не анализ сновидений и не свободные ассоциации пациента, а детская игра была для него королевской дорогой в психоанализ.

Учеба в психоаналитическом институте дала ему новую идентичность, он стал членом движения, учился у дочери его основателя. Но мимо его внимания не прошли "растущий консерватизм и в особенности всеобъемлющий запрет на некоторые направления мысли. Это касалось прежде всего любой идеи, которая напоминала бы отклонения тех самых ранних и самых блестящих соратников Фрейда (Ранка, Адлера и особенно Юнга), которые отошли от движения до первой мировой войны".[2] Желание избавиться от этой "душной атмосферы" окрепло после окончания института в 1933 г. - Эриксон отправляется сначала в Данию, а затем переселяется в США. Тут перед ним вновь встает проблема идентичности - как и перед миллионами других переселенцев и их потомков. Работая в Гарварде, Йеле, Беркли (откуда он вынужден был уйти во времена маккартизма), Эриксон работал не только с детьми. С проблемой идентичности он сталкивался и во время полевых исследований среди индейцев, и во время работы с вернувшимися домой ветеранами второй мировой войны. "Кризис идентичности" делается очевидным в 50-60-е гг., когда у целого поколения "тинэйджеров" возникает своя молодежная субкультура, а затем прокатываются студенческие волнения. Концепция Эриксона становится популярной, его книги издаются миллионными тиражами, он делается одним из самых читаемых психоаналитиков.

Термин "идентичность", как уже было сказано выше, не характерен для Фрейда - он употребил его только однажды, причем независимо от вопросов психотерапии. Разумеется, этим термином пользовались и до Эриксона. Тождество (Identity) личности самой себе - это традиционная тема психологии. В изменениях нечто сохраняется, какое-то ядро нашей психики самотождественно в непрерывном потоке психических процессов. Уже У. Джемс в своей "Психологии" подчеркивал, что "душа", как некая субстанция, принадлежит метафизике и богословию, тогда как функциональное тождество "Я" является предметом психологии.

В классическом психоанализе самосознание и личность не являются темами первостепенной важности. Бессознательные влечения ("Оно") детерминируют сознание ("Я"); видимая непрерывность сознания вообще признается иллюзорной, так как в главном наше "Я" обусловливается первичными бессознательными процессами. Для того, чтобы оценить нововведения Эриксона, следует сказать несколько слов об изменениях в психоаналитической теории, которые произошли после его учебы в Вене и получили отражение в концепции идентичности.

В 1936 г. Анна Фрейд опубликовала книгу "Я и защитные механизмы", в которой Ego уделялось значительно больше внимания, чем в основополагающем труде ее отца "Я и Оно". К "Оно" как таковому у психоаналитика нет иного доступа, как через "Я" - здесь Анна Фрейд следует идеям своего отца. Но для нее толкование сновидений, дающее представление об универсальных сексуальных и агрессивных влечениях, ни на шаг не приближает психоаналитика к

пониманию своего пациента. Психоаналитика интересуют не влечения как таковые, но их место в конкретной жизни. При этом пациент приходит к аналитику уже определенным образом сжившимся со своими конфликтами, в его психике возникла совокупность "защитных механизмов" и "компромиссных формаций". В структуру личности входят вообще не инстинкты, а влечения, т.е. нечто осознаваемое, но непонятное, иррациональное, тревожное, а потому требующее "защиты" со стороны сознания. Анна Фрейд дала описание ряда таких "механизмов", к которым относятся различные формы отрицания реальности, отказа от некоторых сторон своей психики - они вытесняются, проецируются на других, смещаются с одного объекта на другой, рационализируются и т.д. Она занималась психоанализом детей, который имеет свои особенности: дети не лежат на кушетке, проговаривая свои ассоциации, они связаны со своими родителями, а потому редко встречается "перенос" на аналитика. Важно здесь и то, что аналитик переходит при анализе детей от воспоминаний взрослых о своем детстве к самому детству, данному в прямом наблюдении. Уже в этой работе А.Фрейд наметилась дальнейшая эволюция психоанализа от классических проблем (стадии развития либидо, отношения в "Эдиповом треугольнике") к так называемым "объективным отношениям".

Эти идеи получили дальнейшее развитие в трудах теоретиков "эго-психологии" - Гартмана, Рапопорта, Криса - которые объявили "вторичные процессы" в "Я" автономными от влечений. Целью психотерапии является адаптация пациента к среде и разрешение мучительно-

го конфликта, а средством для этого оказывается усиление "Я", которое предстает уже не как пассивный наблюдатель, помещенный между "Оно", "Сверх-Я" и внешним миром. Сила "Я" заключается в способности соединять крайности, решать проблемы и конфликты; именно эти высшие психические функции получают поддержку со стороны аналитика во время лечения. Эти идеи "эго-психологов" способствовали проникновению психоанализа в академическую психологию и клиническую психиатрию, но они оказались сочетаемыми и с американской социологией, прежде всего с символическим интеракционизмом. Там, где Эриксон говорит об идентичности, последователи Мида пишут о Self или Self-conception; психоанализ становится той индивидуальной психологией, которая дополняет социальную психологию и социологию.

Эриксон принял и развил идеи "эго-психологов", рассматривая циклы развития "Я", те кризисы, через которые проходит "Я" на пути к автономии, зрелости и продуктивности. Контроль над влечениями, известная независимость от внешнего мира, равновесие между противоречивыми требованиями "Оно", "Сверх-Я" и реальности, нейтрализация агрессивных влечений, сублимация либидо - вот задачи "Я" взрослого человека. Чем сильнее "Я", тем больше у него нейтрализованной энергии бессознательного. Фрейду принадлежат слова: "Там, где было Оно, должно стать Я", но у него "Я" все же сравнивалось со всадником, которого несет неуправляемая им лошадь - самостоятельность "Я" выступает как лелеемая нами иллюзия. Если "Я" понимается как изначально автономная инстанция; если оно способно использовать силы бес-

сознательных влечений в своих целях, то узда и шпоры всадника могут направлять бег коня, и есть гарантия, что он не будет сброшен на скаку.

Идентичность - это социализированная часть нашего "Я". Каждое общество представляет собой репертуар идентичностей: от идентичности ребенка, отца, матери, до профессиональных, политических и т.д. Некая невидимая лотерея распределяет и приписывает их различным индивидам. Одни из них предписаны нам с рождения и лишь в малой степени изменяемы (пол, раса); другие приходят позже, по доброй воле или против нее - священника или бизнесмена, фермера или инженера, налогоплательщика или преступника. Мы получаем их во взаимоотношениях с другими, которые так нас обозначают и идентифицируют. Только в том случае, если идентичность подтверждается другими, она реальна и для самого индивида. Тот, кто объявляет себя "Наполеоном" или "белым китом", такой поддержки не получает; считающий себя великим поэтом или изобретателем должен напрягать всю свою волю при подобной самооценке, если остальные считают его дилетантом, нелюдимым чудаком или просто занудой. Идентичность является продуктом взаимодействия самоидентификации и идентификации другими - это относится и к тем идентичностям, которые произвольно создаются самим индивидом. Мы узнаем себя по отражению в зеркале, каковым являются другие. Индивиды, настойчиво придерживающиеся идентичности, каковую более никто не считает действительной, иногда являются непризнанными гениями, но чаще они интересны для психиатра - практика психоана-

лиза полнится теми, кто не обрел или утратил отчетливую самоидентификацию, кто запутался в конфликтах между разными идентичностями.

В психоанализе огромная роль придается раннему детству, когда мы становимся самими собой. Психоаналитическая психотерапия работает там, где в жизнь взрослого человека вмешиваются неизжитые конфликты раннего детства. Вероятно, далеко не все неврозы сводимы к предложенным Фрейдом схемам - конкурирующие с психоанализом психотерапевтические методы во многих случаях более эффективны. Но несомненно и то, что проблемы немалого числа пациентов связаны с "комплексами", с теми прошлыми стадиями развития, которые незримо присутствуют в нашей сознательной взрослой жизни. Подобно тому, как наше биологическое развитие проходит ряд ступеней, так и личность имеет свою предысторию. От животных человека отличает чрезвычайно долгое детство. У него имеются особые ритмы роста и созревания, человеком он вообще должен не только родиться, но и *стать:* говорить, мыслить, даже передвигаться на двух ногах мы учимся у других. Подобно всем психоаналитикам, Эриксон обращает внимание не столько на развитие интеллекта (хотя использует данные когнитивной психологии, школы Пиаже и др.), сколько на эмоциональную жизнь человека, на его взаимодействия с другими в детский период. Психоаналитик сталкивается с патологиями развития, регрессиями, когда индивид возвращается к менее сложному и дифференцированному способу существования. Развитие проходит через кризисные ситуации, имеются общие для всех вехи и периоды роста.

Фрейд и его ортодоксальные последователи основное внимание уделяют периоду "Эдипова комплекса" (3-5 лет). "Диссиденты" отдавали преимущество иным периодам. Так, К.Г.Юнг писал о юношеском кризисе и о кризисе 40 лет, М.Клейн считала определяющими конфликты первых месяцев жизни. Эриксон обобщил сказанное как ортодоксами, так и схизматиками, создав учение о стадиях жизни, каждая из которых ставит перед индивидом свои проблемы: младенчество (0-2года), раннее детство (2-4 года), возраст игры (5-7 лет), школьный возраст (6-12 лет), юность(13-19 лет), ранняя зрелость (20-30лет), зрелость (30-65 лет), старость (более 65 лет). Разумеется, он признавал индивидуальные различия, а также зависимость от той или иной культуры. Но во всякой культуре и у любого индивида имеются различия между проблемами раннего детства, юности или старости. У всех людей в первые месяцы жизни формируются основополагающие установки, способ соотнесения внутреннего и внешнего опыта. "Базовое доверие" способствует будущей четкой дифференциации "Я" и "Не-Я", предсказуемости опыта, гармонии внутреннего и внешнего; чувство брошенности, лишенности внимания, несовпадения нужд и их удовлетворения в младенчестве ведут к "базовому недоверию". Из-за "нестыковки" внешнего и внутреннего опыта мир предстает как нечто хаотичное и враждебное. Хотя Эриксон сохранял фрейдовскую терминологию ("оральная", "анальная" фазы), речь у него идет не о чисто биологических стадиях развития либидо, а о взаимодействии ребенка и мира, опосредуемом на этой ступени матерью,

т.е. частью не только биологического, но социального мира.

Основное внимание Эриксон уделил кризису подростково-юношеского периода (13-19 лет), который сопровождается важными биологическими изменениями: быстрый рост тела, половое созревание. У этого роста имеются психологические последствия - вместе с изменением образа своего тела меняется и образ собственного "Я". Подросток может долгое время проводить перед зеркалом, разговаривать с самим собою вслух, ведет дневник - он как бы осваивает себя, заново с собой знакомится. Но кроме биологических и психологических происходят и важные социальные перемены. Он начинает входить в профессиональные группы, у него появляется собственный социальный статус, он приспосабливается к социальным ролям, начинает поиск своего призвания. В первобытном обществе существовали разработанные инициации, ритуалы перехода. Сегодня они являются куда менее четкими, да и период перехода растягивается. В былые времена зрелость наступала скорее, сегодня многое зависит от социальной группы, системы образования. Среди крестьян и в низших социальных сферах юность по-прежнему коротка, тогда как подрастающее поколение высших и средних слоев на студенческое время получает "мораторий" (отложенная уплата по общественным счетам, как однажды определил его Эриксон). Появилось немалое число "вечных студентов", которые до 30 лет продолжают поиски самих себя.

"Кризис идентичности" 13-19 лет связан с психологической нестабильностью подростка. Типичной патологией этого периода является

"диффузия идентичности": подросток не в силах интегрировать в личностное единство разноречивые внешние требования, внутренние побуждения, старые и новые идентификации. Могут возникать регрессии к ранним уровням, неуспех в разрешении кризиса ведет к чувствам вины, неполноценности, к разного рода конфликтам. Элементы такого рода регрессии к "Эдиповскому" конфликту с отцом Эриксон обнаруживает у ставшего монахом Лютера.

Возникшая из кризиса идентичность "психосоциальна", поскольку включает в себя и чувство тождественности собственной личности, и социальную определенность. Мир обладает, говоря словами Эриксона, "идеологической связностью", которая подтверждает или отрицает идентичность. Каждый индивид включен в историю, в поток социальных изменений. "Исследование психосоциальной идентичности зависит поэтому от трех взаимодействующих сторон..., а именно: личностной связи индивида с ролевой интеграцией в его группе; направляющих его образов - с идеологиями его времени; его жизненной истории - с историческим моментом".[3] Такое исследование требует учета не только сознания, но также бессознательной мотивации. Идентичность обладает темной, негативной стороной - совокупностью тех вытесненных и отрицаемых идентификаций и фрагментов, которые нежелательны, несовместимы с идеалами и представлениями о самом себе. То же самое можно заметить и в различных человеческих группах, которые, если воспользоваться выражением Юнга, отбрасывают тень, имеют темного двойника, образ которого переносится на других. Кризис групповой идентичности про-

буждает сильнейшие эмоции, которые нередко используют в своих целях психопатические вожди. Негативная идентичность предстает в качестве позитивной, становится желанной и доминирующей в идеологиях, трансформирующих чувство неполноценности в чувство превосходства над другими. Эриксон приводит в качестве примера нацистскую идеологию, которая культивировала именно те черты" типично немецкого", которые вызывали страх и недоверие не только у других народов, но и у немалого числа немцев. Сегодня мы наблюдаем нечто подобное в мелких и крупных "национальных революциях" в странах Восточной Европы.

Имеются периоды истории, когда радикально меняется образ мира, традиционные идеологии пребывают в упадке, рушится социальный порядок. Индивиды испытывают страх, тревогу, бессмысленность существования - необходим новый ответ на вопросы, которые ставит история. Этот ответ всегда включает в себя не только совокупность рациональных подходов к проблемам внешнего мира, но и экзистенциальное решение, веру, которая дает смысл жизни. Продуктивный ответ может на века определить групповую идентичность. Скажем, американская революция была таким продуктивным решением, которое предоставило идеологический образ самих себя потомкам миллионов иммигрантов. Но кризис идентичности может вести к регрессии или даже к распаду группы. В истории случались кризисы групповой идентичности, которые проходили сравнительно незаметно и безболезненно, но бывали периоды "шума и ярости", крушения старых и выдвижения новых кумиров. Личностный кризис идентичности отяго-

щается, если он происходит во время кризиса исторического. Входящий в социальный мир молодой человек теряется среди конфликтующих предписаний, ролей, идей. Обостренно переживаемый кризис идентичности подталкивает к решению не только своих собственных, но и социально-исторических проблем.

Таким образом, идентичность входит в три порядка: 1) соматический - организм стремится сохранить свою целостность в постоянном взаимодействии с внешним миром; 2) личностный - интегрирующий внешний и внутренний опыт в сознании и поведении; 3) социальный - совместно поддерживаемый людьми и их поддерживающий порядок. Все три порядка дополняют друг друга, но они никогда не являются полностью совместимыми. Только в утопических схемах прошлое (или будущее) обозначается как некая идеальная гармония телесного, душевного и социального. Всегда есть угрозы физическому здоровью, психике и социальной упорядоченности существования, причем один порядок вступает в конфликт с другими. Религиозная вера или идеология дают идеальный образец их сочетания в каждый исторический период. "Исследование юношеского кризиса идентичности имеет стратегический характер, поскольку тут мы имеем дело с той стадией жизни, когда организм находится на вершинах жизненной силы и своих потенций, личность должна интегрировать широкие перспективы и самый интенсивный опыт; социальный порядок должен предложить обновленную идентичность своим новым членам, дабы заново утвердить - или обновить - свою коллективную идентичность".[4] Роль великих личностей в истории не

обязательно связана с политическими или военными деяниями. Человеческая история представляет собой историю духа и смысла. Новая идентичность рождается в одном человеке, а затем передается массам и следующим поколениям. Таковы личности, которым Эриксон посвятил свои исследования - Лютер, Ганди. Сегодня всему современному человечеству требуется новая идентичность, преодолевающая ограниченность узких групповых идеологий (племен, наций, классов, вероисповеданий), которые делят человечество на взаимоисключающие "подвиды".

Такой подход разительно отличается от ортодоксального психоанализа. Эриксона интересует не сексуальность, не "судьбы влечений", даже не "Сверх-Я", которое вырабатывается в период разрешения Эдипова комплекса. Фрейд смотрит на человека не в перспективе, а в ретроспективе, он обнаруживает причины настоящих нарушений и конфликтов в прошлом, причем трактует эти причины на манер естествознания. "Я всегда подозревал, - пишет Эриксон, - что все звучавшее в психоанализе самым научным образом в терминах физикализма 19 века было в большей степени сциентизмом, чем наукой".[5] Смотреть на человека нужно иначе, в движении от бессознательного к сознанию, от "Оно" к "Я", от биопсихической конституции к истории. Идентичность как бы надстраивается над "Сверх-Я", индивид входит в мир отношений с другими людьми, сталкивается с социальными ролями, идеологиями. Он стоит перед проблемами своего времени и должен совершать выбор. Сила его "Я" зависит не только от опыта

раннего детства, но от той поддержки, которую идентичность получает от социальной группы.

Фрейдовский подход выгодно отличается от прежней клинической психиатрии видением того, что "клиническая история" ("случай") является частью жизненной истории. Но психоанализ ориентируется на клиническую практику и, с точки зрения Эриксона, Фрейд явно недооценивал мир человеческой деятельности, работы, целесообразной активности. Вне мира деятельности сила "Я" остается неизмеримой и непонятной. Клинические наблюдения необходимо дополнить изучением "психосоциального функционирования", а это означает отказ от физикалистской модели психики и перенос центра тяжести с раннего детства на более поздний период, когда, как писал Эриксон, "мир детства сменяется идеологической вселенной". Поэтому он, редко прямо критиковавший Фрейда, весьма критично отзывался о фрейдовских биографических исследованиях, где вся творческая деятельность рассматривалась сквозь призму детских комплексов. Изучая великих реформаторов прошлого, Эриксон обращается к той пограничной области, где невротические конфликты сталкиваются с историческими и экзистенциальными и взаимно друг друга обусловливают.

"Молодой человек Лютер", конечно, обладал какими-то невротическими чертами. В этом смысле он не одинок, эти черты имеются у многих великих мыслителей, художников, политиков. Приспособленность к внешней среде и отсутствие конфликтов - это слишком ограниченное определение "нормальности". Эриксон уделяет внимание сексуальным влечениям Лютера, пишет о его взаимоотношениях с отцом, но

совершенно очевидно, что не эти конфликты разыгрываются в Вормсе и в Вартбурге. Поэтому Эриксон с иронией писал о тех рецензентах, которые увидели в его "психо-истории" типичную для фрейдизма "историю Эдипа" ("Лютер на кушетке", что звучало примерно как "Лютер на панели"). Речь все время идёт о жизни того "молодого человека", который изменил ход истории. Толчком к написанию этой биографии, по признанию Эриксона, был личный опыт; во время юношеских странствий в глухих деревнях Германии начала века ему довелось своими глазами видеть тех лютеран, которые в чистоте сохранили дух Реформации.

Любой метод не совершенен, и даже предельно расширенный Эриксоном психоаналитический способ видения имеет свои границы. У такого современника Лютера, как Цвингли, который начал Реформацию в Швейцарии практически независимо от Лютера, не было описываемых Эриксоном страхов и конфликтов, тут было больше гуманистической философии и меньше религиозного чувства, больше рассудочного ума, чем гениальной языковой одаренности в сочетании с крестьянской грубостью. Иначе говоря, для истории было все делом случая, что Реформация началась с 95 тезисов против индульгенций, прибитых Лютером на дверях церкви, - горючего материала хватало. Но искру высек именно "молодой человек Лютер", и для понимания истории нам все равно следует обратиться к его жизни, в которой неповторимым образом соединились страсти индивидуальной души и духовные искания эпохи.

***

А.М.Каримский, к сожалению, не успел закончить комментарии. Поэтому вся работа по подготовке книги к печати легла на плечи вдовы - Н.Н.Каримской. Неоценимую помощь в переводе и уточнении латинских фраз, в изобилии приводимых Эриксоном, оказал профессор А.Ч.Козаржевский, заведующий кафедрой древних языков Исторического факультета МГУ.

Осталось лишь предупредить читателя о том, что в книге используются две системы отсылок. Арабскими цифрами оформлена вся библиографическая информация Эриксона. При существовании русскоязычных аналогов упоминаемой автором работы ссылка дается на русское издание. При этом, если русский вариант цитаты плохо вписывается в контекст книги, дается его уточнение. Это оговаривается в комментарии.

Комментарии переводчика отмечены звездочкой.

А.М. Руткевич
доктор философских наук

[1]Tawney R.H., Religion and the Rise of Capitalism, L., 1958, p.103.

[2]Erikson Erik H. Life History and the Historical Moment, N.Y., 1975, p.38

[3]Ibid., p.20

[4]Ibid., pp.46-47

[5]Ibid., p.40

ПРЕДИСЛОВИЕ

Исследование о молодом Лютере поначалу планировалось в качестве главы книги, посвященной эмоциональным кризисам в поздней юности и раннем совершеннолетии. Однако Лютер оказался слишком крупной личностью, чтобы дело ограничилось лишь одной главой. Период его мужания был в высшей степени радикальным: все то, чем он занимался и во что был вовлечен, в конечном счете подверглось разрушению или обновлению. Клиническая глава превратилась в историческую книгу. Но поскольку клиническая работа органически связана с ее ориентацией, я хочу в этом предисловии сказать несколько слов о моих коллегах и пациентах и круге наших общих забот.

Субсидия Фонда прикладных исследований позволила мне в течение пяти последних лет сконцентрироваться на исследовании эмоциональных отклонений у лиц до и непосредственно после двадцатилетнего возраста. Клиническая работа с молодыми людьми с резко выраженными отклонениями велась главным образом в Остин Риггз Центре в Стокбридже, штат Массачусетс, и с перерывами - в Западном психиатрическом институте в Школе медицины Питсбургского университета. Остин Риггз представляет собой небольшую открытую (т.е. без закрытых отделений), ориентированную на исследовательскую работу частную больницу в маленьком городке в Новой Англии. Западный психиатрический институт - это небоскреб с запертыми дверьми в одном из самых быстро развивающихся медицинских кампусов мира,

расположенном в центре столицы сталелитейной промышленности. В Питсбурге, при добром попечительстве д-ра Генри У.Брозина и д-ра Фредерика Венигера, я мог проверять свои гипотезы на пациентах, подноготная которых отличалась от жизненного пути пациентов Остин Риггз Центра, в котором благодаря предусмотрительности д-ра Роберта П.Найта строгий отбор пациентов позволял комплексно и систематически оценивать результаты воздействия терапевтических факторов на все стороны их жизни. В условиях надежных диагностических данных и терапевтической практики обеих больниц я мог изучать несчастья молодых пациентов как вариации одной и той же темы, а именно, жизненного кризиса, который столь остро выражен у больных, но в определенных формах для юношества нормален. Я смог выявить жизненно важные проблемы, способные ввергнуть молодых людей в состояние напряженности, при котором некоторые становятся больными; я исследовал начальные симптомы их заболевания и появления психиатрического синдрома. Я получил возможность изучить сходства их проявлений в детстве и узнать, какого типа родители и какого рода жизненный опыт предрасполагают к предрассудку, будто жизненный кризис нельзя преодолеть без специальной помощи или счастливой судьбы в виде благоприятных условий, способствующих раскрытию каких-то особенных способностей. Работа Джоан Эриксон* в Риггз Центре по превращению того, что было просто занятийной терапией, в содержательную "программу деятельности" помогла мне оценить как оздоровительную, так и творческую роль труда, которая, как увидим, была столь значима

в жизни молодого Лютера, что отразилось в его взглядах на труд и различные "работы".

Каждый новый клинический случай способствовал развитию теории и, в свою очередь, получал ее поддержку. В настоящей книге в той или иной степени будут учтены последние теоретические исследования адаптивных и защитных функций человеческого "Я". Монументальное учение З.Фрейда - это та скала, на которой должны базироваться подобного рода исследования. Анна Фрейд своей книгой об "Эго"[1] открыла совершенно новую исследовательскую область, а Август Айххорн - новое терапевтическое направление изучения молодежи[2]. Все, что я узнал от них, из трудов Гейнца Гартмана[3], а в последние годы из совместной работы с Дэвидом Рапопортом[4], я попытался развить в связи с новыми данными - поначалу в предварительной публикации[5], а теперь в этой книге; на очереди - клиническая монография. Пока я хочу лишь сказать, что сравнения между молодым Лютером и нашими пациентами - в интересах обеих сторон - не ограничиваются психиатрическим диагнозом и анализом патологической динамики, но ориентируются на те моменты, когда молодые пациенты, подобно молодежи вообще, проявляли внутренние силы и проницательность, далеко превзошедшие оценки профессионалов, в том числе и мои. Мы сконцентрируем внимание на этих силах, присущих молодому Эго.

Я должен упомянуть и об иного рода профессиональном опыте, который помог мне сосредоточиться на теме противоречивой фигуры в истории идей. В 1956 году я сделал в Йельском университете доклад, посвященный столетию со дня рождения Зигмунда Фрейда[6], а так-

же выступил в связи с его юбилеем во Франкфуртском университете[7]. На примере Фрейда как первого и на протяжении десятилетия единственного психоаналитика я говорил об отличительных чертах первооткрывателя-одиночки. Я сравнил Фрейда с Дарвиным и отметил, что никто из них не пришел к своему главному достижению как результату намеренной профессиональной программы; напротив, оба находились в состоянии длительного интеллектуального "моратория", и у обоих творческий прорыв сопровождался невротическими муками. В докладе о Фрейде, естественно, была проведена связь между результатами клинического исследования отклонений, которые я изучал и лечил у молодых людей с помощью разработанного Фрейдом метода, и конфликтами периода раннего совершеннолетия, которые люди, подобные ему, преодолевали в период, предшествующий творческому совершеннолетию. Более того, мне кажется, специфическая творческая активность Лютера представляет собой позднесредневековое предвосхищение некоторых аспектов борьбы Фрейда с отцовским комплексом; а освобождение Лютера от средневековой догмы - одно из неизбежных предварений новой философии и новой психологии.

Что бы ни говорилось в этой книге об аналогиях в жизни Лютера и Фрейда, они не являются следствием впечатления о личном сходстве этих двух людей; это далеко не так. Но оба они иллюстрируют некие регулярности в развитии определенного типа гения. У них по крайней мере одна сходная черта: непреклонное стремление делать грязную работу своего времени, - ибо каждый из них был средоточием чело-

веческой совести в эпоху экономического и научного развития. Лютер говорил о раннем периоде своей деятельности как о "работе в грязи" и жаловался на то, что десять лет он трудился в полном одиночестве; в то время как Фрейд, в течение десятилетия также одинокий старатель, характеризовал этот период как труд "в глубине", намекая на состояние шахтера в глубоком забое, мечтающем о "благополучном подъеме".

В данном предисловии я попытался кратко объяснить причины написания настоящей книги, хотя и сомневаюсь в том, возможно ли какое-либо рациональное обоснование любой книги, кроме учебника. Избранная тема заставляет меня иметь дело с проблемами веры и с проблемами Германии, - двумя загадками, которых я мог бы избежать, пиши я о каком-нибудь другом великом человеке. Но я подозреваю, что мне и не хотелось их избегать.

Когда я рассказывал о Фрейде студентам во Франкфурте и Гейдельберге, мне вспомнился случай, совершенно заслоненный в памяти впечатлениями от городской брусчатки и бренных останков моих сородичей в Европе. В юности, будучи странствующим художником, я остановился на ночлег у своего друга в маленькой деревушке на Верхнем Рейне. Его отец был протестантским пастором, и утром, когда семья собралась за завтраком, старик прочел молитву Господу на лютеранском немецком языке. Никогда не слышав его прежде, я получил впечатление цельности, выраженной несколькими простыми словами, поэтического слияния эстетического и морального (тот, кто "услышал" бы вдруг Геттисбергскую речь*, понял бы что я имею в виду).

Иногда мы должны признать иные эмоциональные долги, нежели те, что связаны с душевными травмами. Возможно, это исследование будет данью весеннему утру в том уголке Европы, который дал Швейцера, и попыткой уловить нечто существенное в той реформации, которая знаменует начало нашего времени, - нечто такое, что мы в полной мере не прожили и не пережили. Это характерный материал для психоанализа.

Написание этой книги стало возможным благодаря субсидии Фонда содействия исследованиям в психиатрии, которая на целый год освободила меня от клинических и академических обязанностей.

На разных этапах работы рукопись читали и критиковали Дэвид Рапопорт, а также Скотт Бьюкенен, Джон Хедли, Роберт П.Найт, Маргарет Мид, Гарднер и Луи Мэрфи, Рейнгольд Нибур и Дэвид и Эвелин Рисманы. Я сердечно благодарен за замечания, - как принятые, так и отклоненные мною.

Ларри Хартмус помог мне в чтении некоторых средневековых латинских текстов. Эдит Абрахамсен из Копенгагена сверила мой перевод с датского из Кьеркегора.

Дороти Ф.Хён умело соединила все части в конечную машинопись.

Моя жена Джоан Эриксон была всегда со мной на всех стадиях чтения и написания и завершила свое участие изданием рукописи.

Эрик Гомбургер Эриксон
Стокбридж, Массачусетс

ПРИМЕЧАНИЯ

Отсылки на указанные классические работы Лютера и о Лютере будут осуществляться при помощи следующих аббревиатур:

Dok. = Otto Scheel.Documente zu Luthers Entwicklung (Tuebingen, J.C.B.Mohr, 1929).

Enders = E.L.Enlers. Mfrtin Luthers Brifwechsel (Frankfurt, 1884-1907).

L.W.W.A. = Martin Luther. Werke (Weimarer Ausgabe, 1883).

Reiter = Paul J.Reiter. Martin Luthers Umwelt, Charakter Und Psychose (Kopenhagen, Leven&Munksgaard, 1937).

Scheel = Otto Scheel. Martin Luther: Vom Katholizismus zur Reformation (Tuebingen, J.C.B.Mohr, 1917).

TR = Luther's Tischreden (Weimarer Ausgabe).

ПРИМЕЧЕНИЯ АВТОРА К ПРЕДИСЛОВИЮ

[1]А.Фрейд. Психология Я и защитные механизмы. М., Педагогика-Пресс. 1993.

[2] August Aichhorn, Wayward Youth, with a foreword by Sigmund Freud (New York, Viking Press, 1935).

[3] Heinz Hartmann, Ego Psychology and the Problem of Adaptation, transleted by David Rapoport (New York, International Universities Press, 1958). Также, "Notes on the Reality Principle", The Psychoanalytic Study of the Child, XI (New York, International Universities Press, 1956).

[4] David Rapoport, Some Metapsychological considerations concerning Activity and Passivity", unpublished paper, 1953. Также, "The Theory of Ego Autonomy: A Generalization", Bulltin of the Menninger Clinic, 22 (58, 13-35).

[5] E.H.Erikson, "The Problem of Ego Identity", Journal of the American Psychoanalytic Association, 4 (1956), 56-121. Я представил некоторые применения концепции идентичности к изучению групп. См. Totalitarianism, ed. by Carl J.Friedrich (Camdridge, Harvard University Press, 1954), 156-171; New Perspectives for Research on Juvenile Delinquency (Washington, D.C., Children's Bureau, U.S. Departament of Health, Education and Welfare, 1956), 1-23; and Discussions on Child Development, Proceedings of the Third Meeting of the Child Study Group, Word Health Organisation (London, Tavistock Publications, Ltd., 1956).

[6] E.H.Erikson, "The First Psichoanalyst", Iale Review, XLVI (1956).

[7] E.H.Erikson, "Freuds Psychoanalytische Krise", Freud in der Gegenwart (Frankfurt, Europaeische Verlagsanstalt, 1957).

Глава I. КЛИНИЧЕСКИЙ СЛУЧАЙ И ИСТОРИЧЕСКОЕ СОБЫТИЕ

1

Число работ о Лютере - как и самого Лютера - огромно. Однако они дают слишком мало достоверных сведений о его детстве и юности. Его историческая роль и в особенности его личность остаются в значительной мере не проясненными. Лютера и поносили, и представляли святым, - причем делали это честные и добросовестные ученые, посвятившие значительную часть своей жизни (если не всю ее) реконструкции из сырого материала его образа для того лишь, чтобы в соответствии с собственной формулой создать некоего сверхчеловеческого или нечеловеческого робота, - личность, которая никогда не могла бы дышать, двигаться и - главное - говорить так, как это делал Лютер. Не было ли у меня при работе над книгой намерения создать что-то лучшее?

Сёрен Кьеркегор, единственный кто мог судить о Лютере с сочувственной объективностью homo religiosus*, однажды сформулировал мысль, выражающую проблему, за решение которой я, думается, мог бы взяться с имеющимися в моем распоряжении средствами. Он записал в дневнике: "Лютер... это пациент исключительной важности для христианства"[1]. Приводя высказывание вне контекста, я не хотел создать впечатление, будто Кьеркегор желает представить Лютера пациентом в терминах

клинического "случая"; скорее он видел в нем архетипичное и чрезвычайно влиятельное воплощение религиозной установки (пациентства)*. Выбирая упомянутую формулу в качестве своеобразного рефрена книги, мы не сужаем нашу тему до узко клинической; напротив, мы расширяем клиническую тему так, чтобы она охватила жизненный стиль пациентства целиком, включая испытание страданий, крайнюю потребность во врачевании и, как добавляет Кьеркегор, "страсть к выражению и описанию собственных страданий".

Кьеркегор считает, что Лютер перестарался с этой субъективной, "пациентной" стороной жизни, и в зрелом возрасте не обрел "властного кругозора врача". Последний вопрос оставим пока открытым.

"Пациент"... Я намеревался разобраться с указанным широким смыслом пациентства на базе моей работы с одаренными, но основательно озабоченными молодыми людьми. Я не желал просто редуцировать молодого Лютера к диагнозу (который в определенных рамках может быть поставлен достаточно надежно); я хотел определить в его жизни (как я делал это в отношении моих молодых современников) один из тех жизненных кризисов, которые сознательно или бессознательно, на основе формального анализа или фактически превращают людей в пациентов - до времени их излечения. И часто суть дела именно в этом.

Я назвал главный кризис юности *кризисом идентичности;* он происходит в тот период жизненного цикла, когда каждый молодой человек должен выработать из действенных элементов детства и надежд, связанных с предвидимым

совершеннолетием, свои главные перспективы и путь, т.е. определенную работающую цельность; он должен определить значимое сходство между тем, каким он предполагает увидеть себя сам, и тем, что по свидетельству его обостренного чувства ожидают от него другие. Все это выглядит ужасно банально, однако сказанное напоминает о том, что здоровье является чем-то само собой разумеющимся только для тех, кто им обладает, и представляется самым трудным достижением для тех, кто страдает его недостатком. Только при болезни осознаешь сложность нашего организма; и только в условиях кризиса, личного или общественного, становится ясным, какую чувствительную комбинацию взаимосвязанных факторов представляет человеческая личность, - комбинацию способностей, созданных в отдаленном прошлом, и возможностей, предоставляемых настоящим; комбинацию совершенно неосознаваемых предпосылок, сложившихся в ходе индивидуального развития, и социальных условий, возникающих и воспроизводящихся в процессе взаимодействия поколений. У некоторых молодых людей и классов и в некоторые периоды истории этот кризис может быть минимальной силы; у других людей, классов и в иные периоды кризис явно обретает черты критического состояния, становится чем-то вроде "второго рождения", отягощенным либо широко распространенным неврозом, либо острой идеологической смутой. Одни молодые люди капитулируют перед кризисом посредством невротического, психотического или преступного поведения; другие разрешают кризис, самоотверженно участвуя в идеологических движениях, связанных с религией или политикой, при-

родной средой или искусством. Однако есть и такие, кто, терпя страдания и опасно отклоняясь от нормы, что воспринимается как затянувшаяся юность, оказываются способными внести оригинальный вклад в рождающийся стиль жизни: сама ощущаемая ими опасность заставляет их мобилизовать свои способности видеть и говорить, мечтать и рассчитывать, проектировать и созидать по-новому.

По-видимому, Лютер одно время был довольно боязливым молодым человеком с синдромом конфликтов, признаки которых мы теперь научились распознавать, а компоненты анализировать. Он нашел их духовное разрешение, - не без своевременно оказанной помощи терапевтически умного наставника по ордену августинцев. Этот исход в какой-то мере заполнил политический и психологический вакуум, который исторически сложился в значительной части западного христианства. Такое совпадение, если оно сочетается с дальнейшим совершенствованием высокой личной одаренности, как раз и создает историческое "величие". Мы последуем за Лютером через период его юношеского кризиса и раскрытия его одаренности к первому проявлению его оригинальности как мыслителя, а именно, к рождению в его первых лекциях о псалмах (1513) новой теологии, которая явно не была в то время воспринята как новшество ни им, ни его слушателями. Что случилось с ним после того, как он обрел историческую идентичность, - это разговор более чем на новую главу, ибо даже половины биографии этого человека слишком много для одной книги. Различие между молодым и старым Лютером столь явственно, и в то же время поздний Лю-

тер, этот мощный оратор, настолько слился в представлении большинства читателей с имиджем Лютера вообще, что я буду говорить о "Мартине", когда рассказ будет идти о молодом возрасте, который, согласно литературе о Лютере, охватывает его двадцатые годы, и о "Лютере", когда речь пойдет о лидере лютеран, соблазненном историей превратить свое прошлое в мифологизированную автобиографию*.

Обратимся ко второй части замечания Кьеркегора - "...исключительной важности для христианства". По существу, это призыв к исследованию вопроса о том, каким образом индивидуальный "случай" превращается в значительное историческое "явление", и к осмыслению кризиса духовной и политической идентичности в северном христианстве во времена Лютера. Конечно, я мог бы избежать вполне естественных методологических неопределенностей и осложнений, если бы ограничился привычным для меня клиническим случаем, а историческое явление оставил в распоряжении тех, кто, в свою очередь, рассматривал бы клиническую историю как случайный аксессуар исторического явления. Но мы, клиницисты, в последние годы поняли, что не можем отделить клиническую историю от собственно истории, как понимаем и то, что историки, пытаясь отделить логику исторических событий от логики индивидуальной истории, оставляют без внимания целый ряд жизненно важных проблем. Поэтому мы должны пойти на риск определенной нестрогости анализа, которой чревато соединение психического и исторического, равно как любых других комплексных подходов. Такие подходы суть компостные кучи современных междисципли-

нарных усилий, которые помогут удобрить новые поля и взрастить будущие цветы новой методологической строгости.

Человеческую природу лучше всего изучать в состоянии конфликта, а человеческие конфликты становятся предметом пристального внимания заинтересованных исследователей преимущественно при особых обстоятельствах. Одним из них является клиническая ситуация, в которой в интересах оказания помощи нельзя не превратить страдание в историю клинического случая; другим подобным обстоятельством является историческая ситуация, в которой неординарная личность благодаря своим эгоцентричным маневрам и возникновению у людей харизматической потребности превращается в автобиографию или биографию. Как клиницистам, так и ученым-историкам предстоит многое узнать, тщательно исследуя смежное пространство этих двух типов истории. Всегда поучительная фигура Лютера вызывает особый интерес специалистов обеих сфер. Старея, он позволял себе пускаться в цветистые самооткровения такого рода, что клинический биограф чувствовал, что имеет дело со своим клиентом. Однако если клиницист позволит себе думать так, он вскоре обнаружит, что имеет дело с воображаемым клиентом, ибо Лютер - один из тех автобиографов с развитым историческим чутьем, который может с энтузиазмом использовать даже собственное невротическое страдание, соединяя избранные воспоминания с подкрепляющими их свидетельствами публики, жаждущей собственной официальной идентичности.

2

Я намерен с полной серьезностью отнестись к подзаголовку книги. Данное "Психоаналитическое и историческое исследование" будет переоценкой определенного исторического периода (в данном случае юности великого реформатора) с использованием психоанализа как орудия исторического исследования; в то же время оно в ряде случаев бросит свет на само орудие истории - психоанализ. В этой связи я должен отойти на некоторое время от предмета, обозначенного основным заглавием, чтобы уделить внимание методологическому подзаголовку.

Подобно другим теоретическим системам, психоанализ имеет собственную историю внутреннего развития. Как метод наблюдения, он считается с историей, как система идей, он историю создает.

Я отметил в предисловии, что всякий раз, когда психоаналитик переносит центр своего интереса на новый класс пациентов (они могут принадлежать одной возрастной группе, иметь схожие предыстории, быть жертвами одного и того же клинического синдрома), он вынужден не только модифицировать свою терапевтическую технику, но и дать теоретическое обоснование этой модификации. Таким образом, предполагается, что постепенное совершенствование терапевтической техники должно вести к совершенствованию теории. Такова историческая идея, составляющая сердцевину психоанализа.

При лечении молодых пациентов, которые не являются ни детьми или подростками и ни взрослыми, обнаруживается специфическое

гипертрофирование тенденций, известных и в других терапиях. Молодые пациенты, как и молодежь вообще, склонны предъявлять к себе и к окружающим максимальные требования. Они стремятся к повседневному самоутверждению и к тому, чтобы и другие подкрепляли это самоутверждение как в значимом будущем, так и в бессмысленном прошлом, как в какой-нибудь абсолютной добродетели, так и в радикальной порочности, как в растущей уникальности, так и в безнадежной самоутрате. Молодые люди, переживающие серьезные трудности, не приспособлены к наставникам: они хотят смотреть вам прямо в лицо и чтобы вы смотрели им в лицо, но не в качестве факсимиле родителя или маски профессионального спасителя, а в качестве индивида, с которым молодой человек мог бы жить или делить отчаяние. При неожиданной встрече с таким раздираемым конфликтами человеком психоаналитик может узнать, что́ значит непосредственно столкнуться прежде всего с живым лицом, а не с какой-либо проблемой (я полагаю, д-р Штаупитц, духовник Мартина, понял бы, что я имею в виду).

Более того, при лечении молодых людей нельзя игнорировать того, что́ они делают (или не делают) в свое рабочее время и каково их свободное времяпровождение. Видимо, наиболее игнорируемая психоанализом как в теории, так и практике проблема - это проблема работы: можно подумать, что диалектика истории идей предопределила систему психологической мысли, которая столь же решительно игнорирует способы индивидуального и группового жизнеобеспечения, как марксизм игнорирует интроспективную психологию и делает экономическое

положение человека основанием его действий и мыслей. Десятилетиями составлявшиеся клинические истории не учитывали истории трудовой деятельности пациентов или третировали ее как не имеющую, по всей видимости, значения жизненную сферу, данными которой без всякого вреда можно пренебречь. И все же терапевтические опыты с трудовой деятельностью госпитализированных молодых пациентов свидетельствуют о том, что в условиях самоподдержки, планируемой работы и коллективного сотрудничества они способны проявлять адаптивные способности, которые казались отсутствующими только потому, что наши теории и убеждения утверждали, что их не должно быть.

Это аспект более общей проблемы, дискутируемой ныне в значительной части психиатрической и социологической литературы. Она касается того, насколько психиатрия была склонна навязывать институту пациентства роль самоопределяющей, самоограничивающей тюрьмы, которая откровенно препятствует реализации задерживающихся в развитии способностей человека - просто отсутствием систематического стимулирования соответствующих возможностей, словно они официально запрещены.

Такого рода открытия свидетельствуют о том, что клинические методы связаны с совершенствованием техники и прояснением теории лишь до некоторого предела, за рамками которого они становятся объектом идеологического воздействия. Появление в разных городах и странах резко расходящихся школ клинической мысли подтверждает вывод о том, что развивающаяся клиническая наука о сознании отражает влияние часто затемняющих дело идеоло-

гических тенденций. В равной степени она сама намеренно влияет на интеллектуальный и литературный климат, - там, тогда и постольку, где, когда и поскольку история пользуется ее услугами. В таком случае клиническая наука о человеческом сознании, видимо, должна требовать от клинических работников и ученых особого исторического самосознания. По словам историка Коллингвуда, "История - это жизнь самого мышления, которое является мышлением лишь в той мере, в какой оно существует в историческом процессс и осознает себя его частью"[2]

Из всех способов мышления, которым исторически ориентированный психоаналитик склонен следовать в своей работе, один является для данного исследования наиболее важным. Стремясь отмежеваться от телеологической установки, психоанализ ударился в другую крайность и разработал своеобразную *оригинологию* - термин, надеюсь, достаточно ужасен, чтобы, использовав его для конкретной констатации, не предлагать для широкого употребления. Я имею в виду сложившийся стиль мышления, которой редуцирует каждую человеческую ситуацию к более ранней аналогичной ситуации и, главное, к тому самому раннему, простому и наиболее инфантильному предшественнику, который считается ее "источником".

Психоанализ стремится поставить поздние жизненные стадии в зависимость от периода детства. Он возвел буквально в ранг космологического принципа тот неоспоримый факт, что зрелый возраст сохраняет дающие о себе знать следы детскости: так, будущие перспективы всегда отражают миражи далекого прошлого; несомненное развитие личности может включать

в себя частичные регрессии, а четкое осуществление какой-то цели - скрытую реализацию желаний детства. Сосредоточившись на исследовании того, какую роль в жизни человека играют повторение, регрессия и упорство, мы узнаем об инфантильных чертах у взрослого гораздо больше, чем знали прежде. Тем самым мы подготовили этическую переориентацию человеческой жизни, которая теперь ориентируется на сохранение ранневозрастной энергии, которую человек, искренне стремясь к более высоким ценностям, склонен подавлять, эксплуатировать или растрачивать впустую. Эта реориентация определяет наши намерения в каждом лечении и во всякой иной практической деятельности. Однако для того, чтобы дать им исторически значимые формулировки, нужно хорошо осознать, что психопатолог, призванный врачевать неуемные страсти, подверженность страху, гневливость у представителей рода человеческого, всегда должен выработать более или менее убедительную философию на основе своего неполного знания; в то время как больные невротики и вообще склонные паниковать люди столь изголодались по надежной вере, что готовы фанатично пропагандировать среди неверящих то, что часто представляет собой лишь весьма ненадежные убеждения.

Поскольку мы не приняли во внимание это обстоятельство, мы были шокированы тем, что нас стали называть пансексуалистами, в то время как наш интерес (а именно, аффекты и подкрепления) был избирательно связан лишь с незначительными ссылками на сексуальный символизм. Мы были расстроены, увидев себя окарикатуренными в лице тех пациентов, среди

которых в публичной жизни распространилась обязательная установка на взаимное ментальное раздевание, - вопреки тревожным сигналам и защитным приемам "Эго". И мы были просто напуганы, увидев, что наши просветительские намерения были извращены и превращены в широко распространенный фатализм, согласно которому человек - это не что иное как просто умножение ошибок своих родителей и аккумуляция собственных более ранних Я. Мы должны были с горечью признать, что когда мы пытались на базе научного детерминизма разработать лечебную терапию для немногих, мы фактически способствовали распространению моральной заболеваемости, охватившей многих.

Наличие у юности защитных регрессивных механизмов и их многообразие были систематично показаны в работе Анны Фрейд "Психология Я и защитные механизмы"[3]. В ее книге дается характеристика внутренней защиты в самом широком смысле слова, но она не закрывает путь психоанализу юного возраста. Когда она утверждает: "Абстрактные интеллектуальные обсуждения и размышления, которым предаются подростки, - это вовсе не попытка разрешить задачи, поставленные реальностью. Их мыслительная активность есть, скорее показатель напряженной настороженности по отношению инстинктивным процессам и перевод того, что они воспринимают, в абстрактное мышление"[4], - она представляет лишь часть отчета о юности, посвященную ее защитным механизмам; другая часть касается ее адаптивной функции[5] и ее функции в истории меняющихся

идей. В этой книге мы дополним приведенную формулировку историческим анализом, который покажет, как в период между наступлением половой зрелости и взрослым состоянием силы традиции сливаются с новыми внутренними силами, чтобы создать нечто совершенно новое: новую личность; вместе с новой личностью - новое поколение, а вместе с последним - новую эпоху. Вопрос о том, что происходит с личностями, поколениями и эпохами вследствие того, что ведущие идеологи по своему происхождению связаны с пост-юношеским вопросом, будет рассмотрен в заключительной части, хотя он и выходит за рамки настоящего исследования, которое скорее связано с утверждением, что то, что мы узнали как патологи, должно стать частью экологии сознания, прежде чем мы сможем принять на себя полную ответственность за идеологические импликации нашего знания.

Мы не можем даже начать обзора человеческого жизненного цикла, если не признаем того, что изучаемое нами человеческое существо, пройдя последовательно все стадии, выросло до масштабов социального мира; а этот мир - к добру это или не к добру - шаг за шагом подготовил для него внешнюю реальность, сложившуюся из человеческих традиций и институтов, которые используют и тем самым питают его развивающиеся способности, вызывают и модулируют его побуждения, ответствуют или ставят границы его страхам и фантазиям, и предназначают его к положению в жизни, соответствующему его психологическим силам. Мы не можем начать описание человеческого существа, не указав для каждой стадии его жизненного цикла систему социальных влияний и

традиционных институтов, которые определяют его перспективы как в его инфантильном прошлом, так и в более взрослом будущем. В связи с этим мы можем что-то узнать от пациентов только в той мере, в какой мы понимаем (и понимает пациент), что то, что говорится и делается в ходе лечения, базируется на формальном соглашении между врачевателем и больным и должно быть бережно переосмыслено, прежде чем будет приложено к объяснению общей человеческой ситуации. Вот почему фрагменты клинических историй и психоаналитических объяснений, которые буквально роятся в возрастающем числе наших газет и журналов, похоже пропадают втуне, исчезают, как летучие мыши в свете дня[6].

Вместе с тем, мы не можем оставить историю полностью в распоряжении неклинических исследователей и профессиональных историков, которые высокомерно погружаются в переделку, рационализацию и идеологизацию исторического процесса, от которого они себя отделяют. Мы сможем начать психоаналитическую критику общества как такового, не впадая в мистическое или морализирующее философствование, только тогда, когда будем оценивать и понимать движущие силы истории в их неразрывной связи с основными функциями и стадиями развития сознания.

Фрейд предупреждал против возможного злоупотребления его работами как некоей идеологией, как "Weltanschaung"[7*], но, как мы узнаем из жизни и творчества Лютера, у человека, внушающего новые идеи, не хватает сил ограничить их сферу своими первоначальными намерениями. И Фрейд сам не удержался от интер-

претации других общих подходов к человеческой ситуации, таких как религия, как последствия неспособности человека избавиться от уз пролонгированного детства, которые сравнимы с коллективными неврозами[8].

Психоаналитическое изучение религиозного кризиса великого молодого человека открывает новую возможность рассмотреть этот вопрос в свете эго-психологии и теорий психосоциального развития.

3

Что касается дихотомии психоанализа и религии, то я не хочу подходить к ней с позиции человека, ищущего ссоры. Психология стремится установить в человеческом поведении то, истинность чего демонстрируема, включая такие поведенческие проявления, которые кажутся истинными или люди чувствуют, что они таковы. Я буду давать психологическую трактовку любых явлений, которые клинический опыт и психоаналитическая мысль позволяет мне признать зависящими от демонстрируемой психической структуры человека. Такова моя работа как клинициста и педагога, работа, которая (как я уже отметил) предполагает осознание того, что в силу исторических причин психоанализ часто находится на пограничной линии между тем, что демонстрируемое истинно, и тем, что демонстрируемо как *воспринимаемое* истиной. То, что каждый новый серьезный фокус психоаналитических исследований неизбежно ведет к соответствию новой системе ценностей, заставляет нас задаваться вопросом, имеем ли

мы в виду то, о чем по всей видимости говорится в нашем высказывании. Это обязывает нас и наших критиков проводить различие между психоаналитизмом и психоанализом и осознавать, что наша дисциплина - это не только то, занятие чем признано одной из профессий, но также система мысли, которая является предметом модного манипулирования для тех, кто формирует общественное мнение. Сам успех нашей деятельности предупреждает о том, что наше участие в общественных делах должно быть взвешенным.

С другой стороны, религиозное учение разрабатывается на основании того, что воспринимается как глубоко истинное, хотя и не демонстрируемое: оно переводит в значимые слова, образы и коды чрезмерную тьму, окружающую человеческое существование, и свет, который выводит из любой пустыни или за пределы понимания. Однако в данном сугубо историческом исследовании религия привлечет наше внимание прежде всего как идеологический источник для тех, кто стремится к идентичности. Создавая картину борьбы *молодого* великого человека за свою идентичность, я озабочен не столько ценностью призвавших его догм или повлиявших на его систематическое мышление философских учений, сколько духовной и интеллектуальной обстановкой его страстного поиска, которую породили измы (а они могли быть только религиозными) его времени.

Следовательно, основное мое внимание обращено на "идеологическое". В современной истории этот термин имеет специфическое политическое значение, обозначая тоталитарные системы мысли, которые извращают историческую

правду методами, варьирующими от фанатичного самообмана до изощренной фальсификации и расчетливой пропаганды. Карл Мангейм анализировал этот термин и обозначаемые им процессы с социалогической точки зрения[9]. В нашей книге *идеология* означает бессознательную тенденцию, лежащую в основе как религиозного и научного, так и политического мышления: это тенденция подгонять в определенное время факты к идеям и идеи к фактам с тем, чтобы создать картину мира, достаточно убедительную для поддержания чувства коллективной и индивидуальной идентичности. Далекая от того, чтобы быть произвольной или сознательно управляемой (хотя, как и все человеческие бессознательные устремления, могущая быть использованной), общая перспектива, созданная таким идеологическим упрощением, демонстрирует свою силу, навязывая себя видимой логике исторических событий и влияя на формирование идентичности индивидов (таким образом, и на их "Эго-силу"). В этом смысле, данная книга посвящена идентичности и идеологии.

В некоторые периоды своей истории и в некоторых фазах своего жизненного цикла человек нуждается (пока не будет изобретено что-либо лучшее) в новой идеологической ориентации так же сильно и остро, как он нуждается в воздухе и пище. Поэтому я без всякого смущения при любом анализируемом материале проявил бы симпатию и эмпатию к молодому человеку (отнюдь не всегда заслуживающему любви), который относится к проблемам человеческого *существования* с точки зрения новейших идей его времени. Я буду пользоваться словом *экзистенциальное* в этом простейшем смысле,

считая, что ни одна школа мысли не имеет на него монополию.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ I

[1] Soeren Kierkegaards efterladte Papier, ed. P.A. Heiberg (Cophenhagen, 1926), IX, 75. Cf. Eduard Geismar, "Wie urteilte Kierkegaard ueber Luther?" Luther-Jahrbuch X (1928), 18.

[2] Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980: Наука. С. 216 (перевод исправлен. - *Ред.*).

[3] См. примечание 1 к Предисловию.

[4] Ibid., 177. Там же, с. 177.

[5] Heinz Harmtmann, Ego Psychology and the Problem of Adation.

[6] E.H. Erikson, "On the Nature of Clinical Evidence and Inference, The First Hayden Colloquium (Cambridge, The Technology Press of M.I.T., 1958); also, "Daedalus", Journal of the American Academy of Arts and Sciences Proceedings, 87 (Fall, 1958).

[7] Фрейд З, Продолжение лукции по введению в психоанализ.// Фрейд З. Введение в психоанализ. М., 1989: Наука. С. 300-416.

[8] Фрейд З. Будущее одной иллюзии.// З.Фрейд. Психоанализ. Религия: Культура. М., Ренессанс, 1992, с. 17-64.

[9] Karl Manheim, Utopia and Ideology (New York, Harcourt Brace, 1949).

Глава II. ПРИПАДОК НА ХОРАХ

1

Три молодых современника Лютера (ни один из них не стал его последователем) сообщают о том, что однажды (в то время он уже разменял третий десяток) он неожиданно упал на хорах* в монастыре в Эрфурте, неистовствуя как одержимый и ревя бычьим голосом: "Ich bin's nit! Ich bin's nit!"[1] или "Non sum! Non sum!"[2] Немецкую фразу лучше всего перевести "Это не я!"**, латинскую - "Я не!.."

Было бы интересно знать, кричал в этот момент Мартин по-немецки или по латыни; но свидетели единодушны только относительно того, что столь серьезно вывело его из душевного равновесия: это было чтение относительно ejecto a surdo et muto daemonio - об излечении Христом человека, одержимого *духом немым*[3]. Это может относится только к Ев. от Марка: "Один из народа сказал в ответ: Учитель! Я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым" (Мк. 9:17). Упомянутые свидетели считают, что молодой Лютер был одержим бесами (характерный в средневековье "пограничный" религиозно-психиатрический случай), и сам выказал эту одержимость, хотя и пытался громко ее отрицать. "Я не!.." в таком случае напоминает детский протест того, кого как-то обозвали или наделили вызывающими отвращение атрибутами: эй ты, глухня, немтырь, одержимый!

Мы рассмотрим это донесенное до нас событие прежде всего как занимающий свое место

эпизод в жизненной истории Лютера, а затем - как особого статуса явление в его жизнеописании.

Монахом Мартинусом он стал, вступив в Черный монастырь августинцев в возрасте двадцати одного года. Следуя обету, который дал в момент страха, охватившего его во время сильной грозы, он неожиданно и без согласия отца оставил Эрфуртский университет, где только что получил степень магистра искусств с высоким отличием. За плечами монаха лежали трудные годы школьного учения, которое с большими жертвами обеспечивалось честолюбивым отцом, желавшим, чтобы он изучал право, поскольку юридическая профессия в то время становилась трамплином для административной и политической карьеры. А впереди его ждали долгие годы, полные острейших внутренних конфликтов и часто болезненных религиозных сомнений; в конечном счете все это привело к тому, что он оставил монастырь и пришел к мысли о своем духовном лидерстве в широком восстании против власти средневекового папства. Припадок, случившийся с ним на хорах, относится к периоду, когда с планируемой его отцом карьерой уже было покончено, когда его монастырское положение, столь "чудесно" начавшееся, стало для него сомнительным, а его будущее было еще скрыто в первозданной мгле. Это будущее могло бы быть определено им в самом строгом и одновременно самом неопределенном смысле слова только как ощущение некоей духовной миссии.

Трудно создать образ молодого человека, которому предстояло стать столь великим и торжествующим, в тот период, когда он пошел на риск быть проклятым, - что как раз и оказалось для него великим испытанием и условием его будущего величия. Поэтому я приведу несколько дат, которые, возможно, будут полезны читателю.

События юности Мартина:

1483 - родился Мартин Лютер;

1501 - поступил в 17-летнем возрасте в Эрфуртский университет;

1505 - в возрасте двадцати одного года получил степень магистра и ушел в монастырь, следуя обету, данному во время грозы;

1507 и след. - стал священником и в возрасте двадцати трех лет провел свое первое богослужение; затем испытал серьезные колебания и сомнения, которые могли бытьпричиной "припадка на хорах";

1512 и след. - в 28 лет стал доктором теологии; прочел свою первую лекцию о Псалмах в университете Виттенберга - города, в котором испытал "откровение в башне";

1517 - в тридцать два года, спустя десятилетие после происшествия на хорах, он прибил свои девяносто пять тезисов на церковной двери в Виттенберге.

История о припадке на хорах отвергалась столь же часто, как и подтверждалась, однако она, по всей видимости, привлекала огромное внимание даже тех, кто отрицал ее реальность.

Немецкий профессор теологии Отто Шеель, один из самых серьезных издателей ранних источников о жизни Лютера, решительно отрицает эту историю, прослеживая ее истоки в биографии Лютера, написанной с неприязнью Иоганном Коклейсом в 1540 году[4]. И все же Шеель не смог положить конец хождению этой легенды. Даже для него в ней есть нечто такое, что в самом акте принижения он наделяет ее определенной мерой религиозного величия: "Когда Николай Толентинский*, коленопреклоненный, молился перед алтарем, - пишет Коклейс, - на него нашел Князь Тьмы. Но именно в этом явном и значимом противоборстве с дьяволом Николай доказал себе, что он является избранным воителем Господа... Не должны ли мы принять это во внимание, торопясь осуждать Лютера: а что если он тоже должен был бороться с дьяволом столь же значительным способом?"[5] Он обращается к католическим клеветникам: "Почему не мерять оба случая одной меркой?" А в примечании задается вековечным вопросом: "Или же чудесное обращение Павла было также случаем патологии?". Между прочим, Шеель в своем знаменитом собрании документов о развитии Лютера, где он добросовестно воспроизводит версию Коклейса, сделал одну из своих очень редких ошибок, предположив, что имеющийся в ней намек на библейский сюжет относится к стиху 1:23 в Евангелии от Марка, где якобы говорится о человеке, который был "одержим духом нечистым, и вскричал", но был затем умиротворен Христом[6]. Однако употребленные термины *surdus* и *murtus daemonius* вряд ли относятся у Марка к этому месту**.

Шеель - протестантский профессор теологии. Его главная задача - объяснить случаи неожиданного беспамятства и приступов сильнейшей тревоги, моменты разочарования и состояния мрачного отчаяния, которые эпизодически охватывали молодого Лютера и в возрастающей степени осаждали его в зрелом возрасте, - как вызванные вдохновляющим божественным вмешательством. Для Шееля все они суть *geistlich*, а не *geistig*, т.е. духовные, а не умственные. Часто трудно сориентироваться в немецкой литературе о Лютере, в которой ссылаются на различные ментальные состояния как на "*Seelenleiden*" (страдания души) и "*Gaisteskrankheit*" (болезнь духа), - это термины, которые всегда оставляют открытым вопрос о том, что испытывает боль: душа или психика, дух или сознание. Особенно конфузна ситуация, когда медики утверждают, что "страдания души" великого реформатора являются прежде всего *биологически* обусловленным. Однако наш *Профессор* (так мы будем впредь именовать Шееля, цитируя его в качестве представителя определенной академическо-теологической школы в трактовке Лютеровской биографии) настаивает, в том числе в самой обстоятельно составленной биографии, что все странные несчастья Лютера напрямую связаны с небом: *Katastrophen von Gottes Gnaden*.

Самый знаменитый и во многом справедливо ославленный хулитель Лютера доминиканец Генрих Денифле, помощник архивариуса Священного престола, смотрит на все иначе. По его мнению, такого рода события, как припадок на хорах, имеет исключительно внутреннюю причину, которая вовсе не предполагает благо-

пристойного конфликта или даже искреннего страдания, а объясняется только полной порчей характера. Он считает, что Лютер слишком психопатичен, чтобы быть удостоенным настоящего умственного и душевного страдания. Устами Лютера глаголет некто Дурной. Главной идеологической посылкой Денифле является то, что ни просто патологический припадок, ни последующие откровения, толкнувшие Лютера на путь реформации, ничего общего не имеют с божественным вмешательством. "Кто, - спрашивает Денифле, рассматривая эпизод с грозой, - способен доказать себе, не говоря уже о других, что вдохновение, о котором утверждают как об идущем от Святого Духа, действительно снизошло свыше... и что это не было игрой сознательного или бессознательного самообмана?"[7]. Он боится (и надеется доказать), что лютеранство попыталось поднять на уровень догмы фантазии в высшей степени ошибочного ума.

Своим подозрением, что вся карьера Лютера была вдохновлена дьяволом, Денифле затрагивает самое больное место всей лютеровской духовной и психологической конструкции. Его пребывание в монастыре было омрачено подозрением, которое прямо высказал отец Мартина по случаю первой мессы молодого священника, - что та гроза на деле была голосом Gespenst, - призрака; следовательно, принятый Лютером обет должен рассматриваться как пограничное между патологией и демонологией явление. Лютер был чувствителен к родительскому подозрению и продолжил спор с самим собой и своим отцом много позже, когда у отца уже не было иного выбора, как признать сына духовным лидером и сильной религиозной личностью в

Европе. Но в свои двадцатые годы Мартин еще оставался легко ранимым молодым человеком, совсем не способным ясно выразить, что его вдохновляет или что его волнует; главная жизненная и гнетущая его проблема была связана с тем, что его отец лишь с большой неохотой и бранью дал согласие (хотя формально можно было обойтись и без него) на церковную карьеру сына.

Имея все сказанное в виду, вернемся к сюжету из Марка 9:17-24. Он начинается с обращения отца юноши к Христу: "Учитель я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым... И спросил *Иисус* отца его: как давно это сделалось с ним? Он сказал: с детства... Иисус сказал ему: если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему. И тотчас отец отрока воскликнул со слезами: верую, Господи! помоги моему неверию". Следовательно, в данном библейском пассаже речь идет о двух излечениях: излечении сына от духа немого - после того как отец был излечен от слабой веры. Поэтому мы должны тщательно взвесить возможность "внутренне-психологического" содержания реакции Мартина на этот пассаж, - но на иных весах нежели те, что использует отец Денифле, которого мы будем называть *Священником* всякий раз, цитируя его как представителя клерикально-схоластической школы изучения биографии Лютера.

Обратимся теперь к другой школе экспертов. Чрезвычайно добросовестный исследователь Лютера датский психиатр д-р Пауль Й.Рейтер приходит к однозначному выводу, что припадок на хорах представляет собой явление острейшей психопатологии. В лучшем случае он

согласен рассматривать это событие как относительно мягкий эпизод истерии; но даже в таком случае он оценивает его как симптом стабильного, неотвратимого "эндогенного" процесса, который кульминировал у Лютера в его сороковые годы в явный психоз. *Эндогенный* по существу означает биологический; Рейтер чувствует, что припадки Лютера, при самом доброжелательном к нему отношении, не могут рассматриваться как звенья "в цепи положительно значимого психологического развития"[8]. Поэтому тщетно было бы пытаться искать в Лютеровских отклонениях какое-либо иное небесное или внутреннее "послание", чем проявление нерегулярных расстройств его нервной системы. Рейтер рассматривает возраст Лютера, чрезвычайно интересующий и нас, с двадцати двух до тридцати лет; за этими годами последовал период маниакальной продуктивности, а затем - полное расстройство в его сороковые годы. Фактически Рейтер считает, что лишь очень и очень немногие годы жизни Лютера действительно знаменовались "привычным рабочим состоянием", - что означает, что Лютер крайне редко и ненадолго становился похожим сам на себя. По крайней мере двадцатые годы Лютера Рейтер рассматривает как период скорее невротической, чем психотической напряженности, и считает, что кризис этого периода был единственным временем в его жизни, когда его идеологические устремления были значимо связаны с его психологическими конфликтами, когда развитие творческих сил шло с той же быстротой, что и развитие внутренних деструктивных процессов, и когда было достигнуто определенное "ограниченное интеллектуальное равновесие".

Мы рассмотрим большую часть допущений, сделанных *Психиатром,* - как мы будем называть Рейтера, цитируя его в качестве представителя медико-биологической школы исследования биографии Лютера. Биографы этого типа приписывают личные и теологические эксцессы Лютера болезни, которая независимо от того, коренится она в мозгу, нервной системе или в почках, характеризует Лютера как биологически неполноценного или больного человека. Относительно же происшествия на хорах Рейтер делает странную ошибку. Лютер, говорит он, не мог быть в полном сознании, ибо он иступлено кричал: "Это я" (Ich bin's)[9], имея в виду одержимость Евангелием. Такое позитивное восклицание упраздняет большую часть значения, которое мы придаем событию на хорах; к тому же тремя сотнями страниц раньше в той же книге Рейтер сам передает эту историю в традиционном духе, заставляя Мартина кричать: "Это *не* я"[10].

Ну, а как насчет психоаналитика? Профессор и Психиатр часто и весьма высокомерно отзываются о представителе "современной фрейдистской школы" - работавшем в свое время в Амхерстском колледже профессоре Презервде Смите, который помимо того, что составил биографию Лютера[11] и издал его письма[12], написал в 1915 г. прекрасную работу "Раннее развитие Лютера в свете психоанализа"[13]. Я намеренно употребил слово "помимо", потому что это сочинение производит впечатление чужеродного тела в исследованиях Смита о Лютере; оно, если так можно выразиться, написано левой рукой, в то время как правая и официальная рука этого не осознавала. "Лютер, - заявляет Смит, - совер-

шенно типичный пример невротического квазиистерического последствия инфантильного сексуального комплекса, - настолько типичный, что Сигизмунд [так у Смита] Фрейд и его школа едва ли могли бы найти лучший пример для иллюстрации более здравой части своей теории, чем он"[14]. Смит приводит соответствующие данные для показа того (это я тоже продемонстрировал детально), что детство Лютера было несчастливым из-за чрезмерной грубости отца и что он был одержим идеями Бога как мстителя, Дьявола как зримого злого духа и непристойными образами и словами. Не колеблясь, Смит характеризует "основоположения раннего протестантизма как интерпретацию собственной субъективной жизни Лютера". Приметной чертой болезненной субъективности Лютера была его озабоченность "сладострастием", которую Смит, вопреки всем свидетельствам, трактует так, как будто для Лютера это было просто делом сексуального "вожделения". На деле Смит (хотя и признает, что "в его пользу говорит то, что есть достаточное основание считать, что он ни разу не согрешил с женщиной") относит большую озабоченность Лютера сладострастием на счет проигранной борьбы с мастурбацией.

Очень поучительно понаблюдать за ученым, особенно с пуританскими корнями, оперирующим "фрейдистскими" понятиями, которыми он поначалу очарован и под индоктринирующее влияние которых он временно попадает: эти понятия остаются совершенно чуждыми его мышлению. Для того, чтобы гипотеза относительно мастурбации выглядела убедительной, Смит, видимо старательно изучивший немецкие источники, откровенно ложно интерпретирует

известное лютеровское высказывание. Лютер неоднократно повторял, что в самый острый период его монастырских сомнений, исповедуясь старшему наставнику, он говорил "не о женщинах, а о *die rechten Knotten*"[15]. Последняя фраза переводится "настоящих сучках"; на языке крестьян это означает сучковатую часть дерева, самую трудную при рубке. В этом указании на реальные помехи Смит заподозрил намек на мастурбацию, хотя по своему смыслу использованные слова ничего подобного не предполагают, а сам Лютер по крайней мере однажды специфицировал "сучки", как нарушения *die erste Taffel*[16], т.е. первой заповеди - о почитании Бога Отца. Это свидетельствует об усиливающемся и навязчиво-богохульном амбивалентном отношении Лютера к Богу, являющимся частично последствием (в этом Смит, разумеется, прав, и его позиция поддерживается и Психиатром) расстроенных отношений с отцом, что, в свою очередь, дает адекватный контекст сексуальным угрызениям Лютера. Между прочим, профессор Смит переводит упоминавшийся выкрик на хорах как "Это не я", - я сомневаюсь, произнес ли бы эти слова при конвульсионном припадке даже житель Новой Англии*.

Хотя Профессор, Священник и Психиатр говорят о Смите как о психоаналитике, я не могу квалифицировать его так, поскольку его блестящая, но устаревшая работа оказалась лишь изолированным опытом человека, который, насколько можно судить, никогда систематически не следовал психоанализу ни на практике, ни в теории.

2

Почему я начал исследование Лютера с происшествия на хорах, трактовка которого стала предметом столь многих крупных и малых разногласий?

Когда я пытался разобраться в кризисе идентичности Лютера, изучая работы, которые давали наибольшее количество фактов и свидетельств для независимого исследования, мне постоянно слышалось, как он кричит гневно, но также и со смехом: *Ich bin's nit!*. Дело в том, что на основе тех же самых фактов (иногда, как я отметил, несколько подправленных - в точном соответствии с психологической интерпретацией) Профессор, Священник, Психиатр и другие авторы, которые еще будут цитироваться, выпекают каждый своего собственного Лютера; может быть именно в этом причина того, почему все они согласны в одном пункте, а именно в том, что динамичная психология должна держаться подальше от данных о жизни Лютера. Не сходны ли они тем, что каждый без тени смущения считает себя вправе полностью заполучить в свое распоряжение эту великую харизматическую личность?

Возьмем Профессора. Когда он тщательно просеивает сведения и мастерски строит свои версии, странная воинственность (если судить по опыту Фрейда, не такая уж редкая для научной сцены Германии начала нашего столетия) заставляет его бросать вызов, словно на дуэль, другим специалистам. Он постоянно вменяет им не только невежество школяров, но и преступные мотивы. Это не должно нас особенно беспокоить, - от такого дуэлянтского духа только

расходуются чернила и разбухают примечания. Однако создаваемый и отстаиваемый таким способом образ Лютера отражает в решающие моменты некоторые воинственные свойства этого метода, в то время как в остальном он совершенно лишен какой-либо психологической последовательности. В заключительной части первого тома книги Профессора только такой воинственный образ оказался способен выразить надежды относительно печального молодого Мартина, за которым только что закрылись монастырские ворота: "Из послушника Лютера, - пишет он, - родится воин, которого враг не сможет одолеть ни силой, ни хитростью и душу которого по завершению воительского служения к трону последнего судьи поведет архангел Михаил"[17]. *Kriegsdienst* - звучащее металлом немецкое слово, означающее воинскую службу, и большинство своих библейских ссылок Профессор делает на Бога как Саваофа*, руководителя небесного воинства; он даже заставляет Бога принимать кайзеровский титул - *Kriegsherr***. Поэтому все необычное, что случается с Лютером, *befohlen*, определено свыше, - без предварительного оповещения или объяснения и без какого-либо намерения или мотивации со стороны Лютера; следовательно, все психологические спекуляции относительно мотивации строго *verboten****.

Неудивительно, что "личность" Лютера воспринимается как составленная из лоскутков стандартных образов, и она ничего не добавляет к тому, что может быть приемлемым человеческим образом. Родители Лютера и он сам замешаны на одном тесте, их черты и качества характерны для жителей обычного немецкого го-

родка: это простые, трудолюбивые, честные, прямодушные, законопослушные люди. Рождающийся миф, естественно, указывает на то, что таких именно людей избирает Бог для осуществления неожиданных "катастрофических" решений.

Бёмер[18], которого я отношу к этой же школе, гибче и проницательнее. Но и у него отец Лютера - грубый, но здравомыслящий, крепкий, здоровый человек, пока неожиданно, без каких-либо ранних симптомов не становится "подобен безумцу", когда его сын пошел в монастырь. Бёмер рассуждает так, как будто такой ребячий взрыв негодования был прерогативой немецких отцов и никак не может стать предметом психологического рассмотрения.

Книга Шееля, вышедшая в конце первой мировой войны, является наследницей двух тенденций в лютеранской историографии, у истоков которых стоят два никем не превзойденных специалиста: первая - это университетско-историческая линия великого фон Ранке[19], "историка-священника", целью которого было увидеть в конфликтующих силах в истории "священный знак Бога"; вторая - теолого-философская линия (иногда сливающая, иногда резко разделяющая философию и религию), начинающаяся с Гарнака-старшего[20*]. Мы вернемся к последней, когда подойдем к возникновению Лютеровской теологии.

Денифле, священник-доминиканец, также признанный ученый и авторитет в области просветительских институтов средневековья (он скончался за несколько дней до того, как ему должны были вручить почетную степень Кембриджского университета) и одновременно -

самый сильный детектив в часто очень вольных цитированиях и пересказах Лютером теологических доктрин, - чувствует себя обязанным выработать иной образ Лютера. Для него он Umsturzmensch*, - человек, который желает перевернуть мир вверх дном, не имея на этот счет собственного плана. Денифле считает, что лютеровская протестантская установка внесла в историю опасный революционный дух. Выдающиеся способности Лютера, а их Священник не отрицает, суть способности демагога и лжепророка, причем ложность является результатом не только плохой теологии, но и сознательной фальсификации, вызванной самыми неблагородными мотивами. Все это вытекает у Священника из совершенно естественного положения, что воинственные предписания сверху (которые, как полагает Профессор, были даны Лютеру) могут быть подлинными только в случае, если они имеют печать и подпись Бога, а именно - знамения и чудеса. Когда Лютер молил Бога не посылать ему чудес, чтобы он не впал в гордыню и не был отстранен от Слова Божьего обманом Сатаны, он только дискредитировал плоды высшей мудрости: ибо даже малейшая возможность кому бы то ни было получить вне церкви такого рода знаки была навечно исключена явлением Иисуса как единственного посланника Бога на земле.

Денифле - лишь наиболее крайний представитель католической школы изучения биографии Лютера, другие представители которой старательно отделяют себя от его метода, разделяя его основное положение о гигантском моральном изъяне в личности Лютера. Иезуит Грисар[21] более взвешен и аналитичен в своем

подходе. Но и он приписывает Лютеру склонность к "эго-маниакальному самообману" и полагает, что существует связь между его эгоцентричностью и историей его болезни. Тем самым Грисар ставит себя где-то посредине между позициями Священника и Психиатра.

Среди всех биографов Лютера, как враждебных, так и дружественных, Денифле, на мой взгляд, больше всех напоминает Лютера, - по крайней мере своей остросоленой честностью и односторонней злостью. Французский биограф отмечает его "тирольскую прямоту"[22]. Иезуит больше всего вызывает восхищение своей ученой критикой теологии Лютера; чрезвычайно привлекательна его полная ярости реакция на лютеровскую вульгарность. Денифле не верит, что истинно божий человек когда-либо мог сказать: "Я жру (fresse) как богемец и напиваюсь (sauff) как немец. Хвала Богу. Аминь"[23]. Однако он игнорирует то обстоятельство, что Лютер написал это в одном из своих шутливых писем жене в то время, когда она выражала волнение в связи с потерей им аппетита. Денифле всерьез считает, что лютеровской моделью спасения была свинья. Я не могу здесь удержаться от того, чтобы не дать перевода той цитаты, на которой базируется это мнение, контрастирующее с воинственным образом Лютера у Шееля и являющееся примером радикально иного и в то же время ученого понимания реальной сути его личности.

В вызвавшем ненависть памфлете, написанном в его сороковые годы, Лютер обращается к просторечью, которое он нередко использовал и в своих проповедях. Он желает объяснить, что существует пререлигиозное состояние сознания.

"Для свиньи, - пишет он, - лежать в канаве или в навозе - все равно, что быть в лучшей пуховой постели. Она покоится в безопасности, нежно хрюкает и сладко спит, не боится ни короля или хозяина, ни смерти или ада, ни дьявола или божьего гнева, она живет без волнений и не задумывается о том, где могут храниться отруби. Если даже явится во всей своей силе и ярости турецкий султан, свинья окажется слишком гордой, чтобы пошевелить хотя бы единым волоском в его честь... И если до нее доберется наконец нож мясника, она, возможно, будет думать о щиплющей ее щетке или давящем камне... свинья никогда не ела с древа, которое в райском саду научило нас, несчастных людей, различать между добром и злом"[24]. Никакой перевод не сможет передать мягкой убедительности этих строк. Священнік, однако, опускает аргумент, в контексте которого они появляются: ведь Лютер пытается убедить своих читателей в том, что ожидавшийся мессия евреев не смог бы улучшить человеческую жизнь и на десятую долю того, что имела свинья, в то время как пришествие Иисуса дало неизмеримо больше - оно все дело жизни человека перевело в более высокий план. При этом нельзя отрицать, что в рамках богатой личности Лютера имелось уютное место и для свиньи, настолько значительное, что Денифле правильно рассматривает его как то, что я назвал бы одним из элементов лютеровской идентичности. Частенько, когда этот элемент становился доминантой, Лютер мог позволить себе быть вульгарным, что превращалось в предмет легкой забавы для Священника и Психиатра, - оба они с нескрываемым удовольствием цитировали: "Не берись писать кни-

гу, пока не послушаешь, как пердит старая свинья; тогда отверзни перед ней широко уста свои и скажи: Благодарю вас, прелестный соловей; действительно ли слышу я текст, предназначенный мне?"[25] Но какой писатель, разозлившийся на самого себя, не разделит этих чувств, если даже и не найдет подходящих грубых слов?

Датский Психиатр в свою очередь в двух внушительных томах дает такой же комплексный отчет о Лютеровском "окружении, характере и психозах", к которому пришел и я. Его исследование охватывает широкий круг явлений от макрокосма эпохи Лютера до микрокосма его дома и родного городка и включает в обстоятельное рассмотрение биологическое развитие и физические и эмоциональные симптомы в течение всей его жизни. Но Психиатру не хватает теории, достаточно широкой для избранного им круга проблем. Психоанализ он отвергает как слишком догматичное учение, заимствуя у П.Смита те фрагменты, которые он может использовать, не вовлекая себя в примененную в них теорию. Он честно определяет свою позицию: это подход психиатра, к которому обратились за консультацией по поводу серьезного психоза (диагноз, по Крепелину*: маниакально-депрессивный случай) и который продолжил фиксацию состояния пациента в рассматриваемый период (острая форма психоза в сороковые годы Лютера) и реконструкцию прошлого, включая его двадцатые годы. Во многих отношениях он проявляет большую проницательность, но, ограничившись ролью припостельного психиатра, упрямо держится своей главной идеи, утверждая, будто каждый конкретный лютеровский симптом или его поведение

"абсолютно типичны для состояния серьезной меланхолии" и что описание симптомов может быть найдено в любом учебнике психиатрии". Пожилой Лютер, несомненно, приближался к состоянию, описанному в учебнике, хотя я очень сомневаюсь в том, что его личные встречи с дьяволом всегда были настоящими галлюцинациями или что его драматичные откровения относительно умственных страданий могли рассматриваться как явления такого же порядка, что и высказывания просто пациента.

Более того, когда речь заходит о молодом Лютере и Психиатр утверждает, что его tentationes tristitiae* (т.е. уныние, это традиционное искушение homo religiosus) относится к числу "классических черт картины большинства случаев депрессий, особенно эндогенных"[26], - мы определенно должны усомниться еще больше. Ибо эта версия психиатрического учебника сопоставляет Лютера не с другими случаями искренней религиозной озабоченности и, следовательно, подлинной одаренности, а с некоторыми нормами Ausgeglichenheit - внутреннего баланса, простого пользования жизнью и обычной благопристойности и общепринятого характера усилий, которые принято считать присущими нормальным людям. Хотя Психиатр постоянно делает реверансы в сторону лютеровского гения, он тем не менее требует от него состояния внутреннего отдохновения, на которое, насколько я знаю, люди такой творческой интенсивности и возрастающей исторической вовлеченности попросту неспособны. Во всяком случае, он указывает на то, что даже в последние годы Лютера его "психическое равновесие не было полным", а его внутреннее состояние

было лишь "относительно гармоничным". Используя такую мерку нормальности, Психиатр находит странным, что Лютер не смог принять вполне разумного плана отца и пойти изучать право; что он не мог расслабиться и успокоиться подобно другим молодым клирикам в период рукоположения; что он не чувствовал себя как дома в условиях такого благоприятного и достойного режима, какой существовал в монастыре августинцев; и что много позже он оказался неспособным успокоиться и наслаждаться результатами своего восстания. Профессор также находит большинство этих явлений удивительными; но он полагает, что Бог по каким-то высшим соображениям, выбил Лютера из состояния естественного и приятного времяпровождения; Психиатр же уверен, что это произошло по внутренней причине, вследствие эндогенной ментальной болезни.

Я ничего не знаю о том равновесии между умом, телом и душой, которое эти люди считают нормальным; но если таковое существует, я менее всего ожидал бы встретить его у такого чувствительного, страстного и амбициозного индивида, как молодой Лютер. Как и у многих менее значительных личностей, у него могли быть достаточно сильные внутренние причины избегать преждевременной вовлеченности. Некоторые молодые люди испытывают неловкость в условиях успеха, который с их субъективной точки зрения является ложным, и они даже могут долгое время пугливо отказываться от того, что, как выясняется позже, и было их истинной ролью. Понимание Профессором и Психиатром нормальности представляется крайне неадекватной меркой, чтобы прилагать ее к будущему

профессиональному реформатору. И в таком случае Психиатр (вместе со Священником) не только устраняет руку Бога в данном вопросе, но также не учитывает в своем длинном списке типов характера и соматических типов homo religiosus, существование которого обусловлено и подтверждено не обязательно особыми знаками и чудесами, но внутренней логикой его образа жизни, логикой его неординарной деятельности и воздействия на общество. Исследование и определение этой логики, мне кажется, составляет актуальную ближайшую задачу, если желаешь понять бытие такого человека, как Лютер, в его целостности.

Я завершу этот обзор ряда самых поразительных и информационно хорошо подкрепленных попыток представить предубежденные версии истории Лютера еще одной цитатой и еще одним предложенным лютеровским образом. Этот образ исходит из социологии, области бесспорно важной для любых трактовок того рода, к которым стремятся наши авторы. Я не мог и не хочу обойти вниманием работу "Социальный базис немецкой Реформации", хотя ее автор Р.Паскаль, обществовед и исторический материалист, провозглашает с той же решительностью, которую мы встречали у других биографов, что он вполне может обойтись без обращений к услугам моей науки. "Принцип, лежащий в основе [противоречий Лютера], - утверждает он, - носит не логический и не психологический характер. Последовательность, присущая всем этим противоречиям, есть последовательность классового интереса"[27].

Это заявление, возможно, является наиболее марксистской формулировкой в экономи-

ко-политической литературе о личности Лютера и его влиянии на последующее со-развитие протестантизма и капитализма. (Самой широко охватывающей тему с экономико-политической точки зрения работой является книга Эрнста Трельча[28*], самые известные, по крайней мере в нашей стране, - исследования Вебера[29] и Тони[30]). Я не насмехаюсь с чувством превосходства над этой точкой зрения, как не смеюсь по поводу утверждений догматичного Профессора теологии, ученого доминиканца или приверженца человеческой "конституции" - Психиатра. Каждый из них ссылается на достоверные данные, которые, как увидим дальше, дополняют друг друга. Однако необходимо осознать (хотя бы ради самопредостережения) ту степень, в которой при разработке биографии великого человека "объективное исследование" и "историческая аккуратность" могут быть использованы для подкрепления почти любого законченного образа, обусловленного самим биографом и его профессиональным интересом. Необходимо также указать ни то, что биографы, категорически выступающие против систематической психологической интерпретации, на деле позволяют себе самое широкое психологизирование, относительно которого они убеждают себя в том, что это позиция здравого смысла только потому, что они отвергают вполне определенную психологическую точку зрения. Все же за эксплицитной антипсихологией всегда скрывается имплицитная психология.

Один из крупных дискредитаторов Лютера - Якоб Буркхардт, научивший Ницше видеть в Лютере шумливого крестьянина, коварно перекрывшего путь идущему вперед человеку Воз-

рождения, заметил: "Почему мы, собственно, задаемся вопросом о том Лютере... который должен был осуществить *наши* программы?... Существовал конкретный Лютер, и никакой иной; его нужно принимать таким, каким он был"[31].

Но как можно взять *великого* человека таким, "каким он был"? Само его определение, кажется, предполагает, что что-то в нем является слишком великим, слишком внушающим благоговение, слишком блестящим, чтобы можно было все это охватить. У тех, кто несмотря на все пытается описать целостного человека, видимо, только три выбора. Они могут отойти назад настолько далеко, что контур великой личности виден целиком, но он будет неясен; или же они могут подходить все ближе и ближе, постепенно концентрируясь на немногих сторонах жизни великого человека, рассматривая какую-нибудь одну ее часть как столь же великую, что и целое, или целое как столь же малое, как его одна часть. Если ни один из этих способов не срабатывает, всегда остается возможность полемики; кто-то рассматривает великого человека так, как будто обрел исключительные на него права, отвергая других, которые могут решиться поступить также. Таким образом, исторический образ человека часто зависит от того, какая легенда превзошла временно все остальные. Как бы то ни было, все эти способы понимания жизни великого человека нуждаются в том, чтобы ухватить атмосферу исторического события.

3

Объем этой книги и ограниченность моих познаний исключают любые попытки представить нового Лютера или как-то перемоделировать старого. Я могу только внести некоторые свежие психологические соображения, которые можно приложить к исследованию наличного материала, относящегося к одному определенному периоду жизни Лютера. Как я отметил в первой главе, молодой монах интересует меня прежде всего в качестве молодого человека в процессе его становления великим. Читатель должно быть понял, что история с припадком на хорах привлекла меня поначалу потому, что я подозревал, что слова "Я **не**!.." свидетельствуют о том, что припадок должен быть частью чрезвычайно сильного кризиса идентичности, кризиса, во время которого он почувствовал себя обязанным протестовать, доказывая, что он **не** (одержимый, больной, греховный), - возможно, чтобы проложить путь к тому, чем он является или должен стать. А теперь я отмечу, что из моих подозрений сохраняется и что я намереваюсь из этого сделать.

Если судить на основе бесспорно установленной серии экстремальных ментальных состояний, которые преследовали Лютера в течение всей его жизни и вели к слезам, бросали в пот и в обмороки, то припадок на хорах вполне мог иметь место; и он мог случиться именно в той характерной форме, о которой сообщалось в отчетах, в специфической обстановке монастырской жизни Мартина. Если кое-что из всего этого - легенда, пусть будет так; создание легенд - такая же часть ученого труда по переписыва-

нию истории, как и использование оригинальных фактов. Следовательно, мы обязаны принять полулегенду как полуисторию, учитывая лишь то, что сообщаемый эпизод не противоречит другим надежно установленным фактам, выдерживает испытание на правду и содержит смысл, согласующийся с психологической теорией.

Сам Лютер никогда не упоминал об этом эпизоде, хотя в свои многоречивые зрелые годы он чрезвычайно свободно ссылался на свои физические и умственные страдания. Кажется, он всегда более живо вспоминал те свои состояния, которые вели к прозрению, но не те, когда был сбит с ног. Так, в старости он хорошо помнил, как его в тридцатилетнем возрасте охватил ужас, бросило в пот и он едва не потерял сознание, когда, участвуя в процессии на празднике Тела Христа, шел за своим наставником д-ром Штаупитцем, который нес главную святыню. (Как увидим, д-р Штаупитц был лучшим святым отцом из всех других, кого Лютеру довелось встретить и узнать; это был человек, который разглядел в своем подопечном истинного homo religiosus и относился к нему с терапевтической мудростью). Штаупитц не дал Лютеру остаться при мысли, что его испугал Христос. Он сказал: "Это не Христос, ибо Христос не пугает, а утешает"[32]. Для Лютера это было как терапевтическим, так и теологическим откровением, и он его запомнил. Что же касается припадка на хорах, то у него вполне могла быть амнезия.

Если предположить, что нечто вроде такого эпизода действительно имело место, то оно могло бы рассматриваться как событие из серии

внешне лишенных смысла патологических вспышек, как значимый симптом определенной психиатрической истории или как событие из серии религиозных опытов. Оно, несомненно, несет на себе (как допускает даже Шеель) *некоторые* признаки "религиозного приступа", подобные тому, что испытали Св. Павел, Св. Августин и многие менее значительные претенденты на святость. Однако описание полного откровения всегда включает в себя ошеломляющее просветление и неожиданное прозрение. Припадок на хорах представляет только симптоматические, в большей мере патологические и защитные аспекты полного откровения: частичную потерю сознания, утрату двигательной координации и непроизвольные восклицания, причем пострадавший не подозревает, что их издает.

При истинно религиозном опыте такие выкрики звучат как божественно вдохновенные, им определенно суждено быть освещающими и просветляющими и хорошо запоминающимися. Высказанные Лютером при припадке слова явно выражали насущную внутреннюю потребность отрицать какое-то обвинение. В условиях, когда вера является активной наступающей стороной, характер высказываний определяется позитивной религиозной совестью, которая управляет ситуацией; в данном же случае доминирует отрицание и сопротивление: "Я *не* то, что утверждает обо мне мой отец и что в плохие моменты стремится подтвердить моя совесть". Исступление и крик свидетельствуют о сильном элементе подавленного до сих пор гнева. И действительно, этот молодой человек, обретший впоследствии голос, слышный всему миру, жил

в условиях монастыря, предавшись молчанию и размышлениям. В это время он был покорно послушен, болезненно печален и непроизвольно интроспективен, - а это слишком много даже по религиозным меркам его суровых старших монастырских братьев. Но в конце концов, пароксизм случился в святом месте и подкрепляется библейской историей, которая ставит такого рода события где-то на границе между психиатрией и религией.

Если мы подойдем к нашему случаю с психиатрической точки зрения, мы сможем различить в описанном выше приступе (а также в различных симптоматических деталях и в состоянии беспокойства, в котором находился Мартин в тот период) проявление внутренней амбивалентности, внутреннего раздвоения, которые обнаруживаем во всех невротических симптомах. Относительно приступа можно сказать, что в своей вербальной части ("Я не...") он является отрицанием того, что сказал отец Мартина, а именно: что его сын, видимо, был скорее одержимым, чем святым. Но приступ также подтверждает позицию отца уже тем, что он случился на глазах той самой конгрегации, которая прежде слышала, как отец выражал свой гнев и опасения. Припадок, следовательно, был как проявлением бессознательного повиновения отцу, так и бунтом против монастыря, а высказанные при этом слова как отрицали отцовское утверждение, так и подтверждали обет, данный Мартином в возрасте двадцати одного года во время грозы, когда его впервые охватил страх и он воскликнул: "Я хочу стать монахом"[33]. Следовательно, мы видим молодого монаха на распутье между повиновением отцу, причем пови-

новением необычайно сложным и обременительным, и монастырским обетом, которому он в то время стремился следовать с напряженным усилием, близким абсурду.

Мы можем также оценивать его положение как нахождение на перепутье между умственным нездоровьем и религиозной творческой продуктивностью, и могли бы предположить, что Лютер, возможно, получил в трех, если не больше, отдельных и фрагментарных опытах те элементы полного откровения, для которых другим, как считается, было достаточно одного потрясающего события. Напомню эти элементы: физический пароксизм, определенная степень бессознательности, непроизвольное речение, повеление совершенно изменить направление усилий и помыслов, наконец, духовное откровение - вспышка просветления, решительного и глубокого, как перерождение. Гроза привела его к изменению всего характера жизни - к анонимности, молчанию, повиновению. При припадках (вроде того, что случился с ним на хорах) он испытал эпилептоидный пароксизм утраты своего "Я", ярость от потери той идентичности, которая должна была быть дискредитирована. А позже, в своем опыте в башне, который мы рассмотрим в V главе, он воспринял свет новой духовной формулы.

То, что Лютер испытал эти четко раздельные стадии религиозного опыта, может быть полезным для разработки психологического объяснения случаев обращения других выдающихся религиозных деятелей, особенно там, где традиция сводит все дело к точке зрения обычной веры. На мой взгляд, ничто так не делает Лютера человеком будущего, - того бу-

дущего, которое является нашим психологическим настоящим, - как исключительная цельность, с которой он сообщает о ступенях становления своей идентичности как подлинного homo religiosus. Я подчеркиваю это не только для того, чтобы заставить его выглядеть лучше (хотя допускаю; что имеет место и такое), но потому, что это делает весь его опыт историческим событием, значение которого выходит далеко за рамки узкого сектанства, а именно, - решающим шансом в становлении сознания и ответственности человека. Задача этой книги состоит в том, чтобы определить психологические координаты этого шага.

Общее умонастроение Мартина до того, как он стал монахом, в которое он впал снова в период, когда случился припадок на хорах, им самим и другими был квалифицирован как состояние tristitia - сверхмерной печали. До грозы он быстро коченел в состоянии меланхолического паралича, что не давало возможности продолжать учебу и думать о женитьбе, на чем настаивал отец. Во время грозы он испытал сильный страх. Страх был порожден angustus*, то есть ощущением, что его обложили кругом и сдавили; Мартин использует термин circumvallatus** - замурованный - для описания своего ощущения во время бури, что свидетельствует о том, что он почувствовал неожиданное стягивание всего своего жизненного пространства и мог видеть только один выход: разрыв со всей своей прежней жизнью и ее земными перспективами, чтобы полностью посвятить себя новой жизни. Эта новая жизнь, однако, означала институт, сама конфигурация которого предполагала окруженность стенами. С точки

зрения архитектуры, церемониала и всего мировосприятия он символизировал земную жизнь как добровольное и сознательное самозаточение, из которого был только один выход - в вечность. Принятие этого нового образа жизни на некоторое время Мартина умиротворило и сделало "богопослушным", но в период припадка чувство тоски обострилось вновь.

Относительно общего состояния тоски, которое вуалировало конфликты, столь неожиданно вырвавшиеся наружу на хорах, можно было бы сказать (и Психиатр это сказал), что Мартин печалился потому, что был меланхоликом; и нет сомнений в том, что находясь в подавленном состоянии, он проявлял время от времени то, что мы назвали бы клинической картиной меланхолии. Однако Лютер был человеком, который пытался провести четкое различие между тем, что шло от Бога, венчая значимый конфликт и придавая ему смысл, и что было связано с поражением. То, что он называл поражение дьяволом, говорит лишь о том, что он использовал диагностический язык, который был для него удобен. Однажды он писал Меланхтону, что считает его более слабым в публичной полемике, а себя - более слабым во внутренней борьбе, - "если можно назвать так то, что происходит между мной и Сатаной"[34]. Можно также сказать (и это уже сказано Профессором), что состояние тоски Мартина было состоянием традиционной Tristitia, меланхолического мироощущения homo religiosus; с этой точки зрения - это "естественное" умонастроение, которое можно было бы даже считать самой адекватной формой адаптации к человеческим условиям. Но такая точка зрения приемлема для

нас лишь отчасти, - она была справедлива лишь до того момента, когда стало очевидным, что Мартин не был в состоянии долго выносить монастырскую жизнь, столь естественную для традиционной tristitia, что он сам с недоверием относился к состоянию тоски и что вскоре он преодолел меланхолию, место которой займут резкие колебания между состояниями депрессии и энтузиазма, самобичеванием и поношением других. Следовательно, тоска была прежде всего общим выражением его юности, что проявлялось в традиционной установке, характерной для того времени.

4

Юность может быть самым буйным, беззаботным, самоуверенным и неосознаваемо продуктивным периодом жизни, - или так по крайней мере кажется, когда мы обращаем внимание главным образом на "единожды-рожденных". Это термин, который Уильям Джемс взял у кардинала Ньюмена; он использует его для характеристики тех, кто довольно безболезненно приспосабливается и дает себя приспособить к идеологии своей эпохи, не видя никаких расхождений между ее формулировкой в прошлом и будущими и повседневными задачами, порождаемыми доминирующей практикой.

Джемс[35] отличает единожды-рожденных от "больных душ" и "раздвоенных Я", стремящихся ко второму рождению, к "кризису роста", которые осуществят их обращение в "обычном центре... их личной энергии". Он с одобрением цитирует Старбека*, считающего, что "обраще-

ние - это в сущности нормальное ювенальное явление" и что "теология... имеет в своем распоряжении средства, которые интенсифицируют такие нормальные тенденции", а также сокращают "их сроки, ввергая индивида в определенный кризис". Джемс (который, очевидно, сам был в юности жертвой тяжелого психического кризиса) не придает концептуального значения тому обстоятельству, что в его книге в главах о больной душе, раздвоенном Я и обращении иллюстрации спонтанных изменений в "обычном центре личной энергии" почти исключительно связаны с лицами непосредственно около или после двадцати лет, - возраст, который наиболее болезненно осознает потребность в решениях, подвержен смене влияний, восприимчив к пропаганде идеологических систем, обещающих новую мировую перспективу ценой тотального и решительного отказа от старой.

То, что люди указанного возраста ищут в религии и других догматических схемах, мы будем называть *идеологией.* В наиболее сильном выражении, это воинствующая система с унифицированными членами и целями; в самом слабом виде - определенный "образ жизни" или то, что немцы называют Weltanschanung, мировоззрением, которое созвучно существующей теории, доступному знанию и здравому смыслу, но в то же время представляет собой нечто большее - утопическое мировоззрение, космическое чувство или доктринальную логику, - причем все это рассматривается как самоочевидное, не нуждающееся в каком-либо обосновании. То, что отбрасывается как "старое", может быть предшествующей жизнью индивида; обычно это касается идеалов, свойственных стилю жизни

родителей, которые, таким образом, дискредитируются вопреки охранительным традициям сыновней преданности. "Старое" может быть частью самого себя, которую отныне надлежит подавить посредством сурового самоотрицания в личном стиле жизни или через членство в воинственной или военной организации. Или же "старое" может быть мировоззрением других каст и классов, рас и народов, - в таком случае эти народы становятся не только пренебрегаемыми, но и меченными жертвами самой праведной аннигиляции.

Потребность в преданности чему-то является одним аспектом кризиса идентичности, который мы, психологи, делаем ответственным за все эти тенденции и болезненные явления. Потребность в отрицании - другой аспект. В около-двадцатилетнем возрасте молодые люди, даже при отсутствии явной идеологической вовлеченности или интереса, отдаются с преданностью отдельным лидерам и группам, напряженной деятельности или сложным делам; в то же самое время они демонстрируют резкую и нетерпеливую готовность отвергать и дискредитировать людей (в том числе иногда и себя). Такое отрицание часто является снобистским, истеричным, извращенным или просто бездумным.

Эти конструктивные и деструктивные аспекты молодежной энергии использовались и используются в формировании и переделке традиции в самых разных сферах. Как в индивидуальной жизни, так и в обществе молодежь занимает положение между прошлым и будущим; она также стоит перед выбором между альтернативными образами жизни. Как я показал в

работе "Проблема эго-идентичности"[36], идеологии предлагают представителям этой возрастной группы крайне упрощенные и одновременно решительные ответы как раз на те неопределенные внутренние запросы и те острые вопросы, которые возникают вследствие кризиса идентичности. Идеологии канализируют юношескую взрывную нетерпимость и искренний аскетизм, равно как юношескую склонность к острым впечатлениям и к бурному негодованию, в направлении того социального фронтира*, где наиболее оживленна борьба между консерватизмом и радикализмом. На таком фронте фанатичные идеологи делают свою трудную работу, а психопатические лидеры - свою грязную работу; но там же подлинные лидеры заняты созиданием значимой солидарности.

Стремясь к сочетанию свободы и дисциплины, новых приключений и традиции, что отвечает ее состоянию, молодежь может использовать самые разные виды преданности (и сама используется ими). Подчиняя себя трудностям и дисциплине, она может добиваться санкционированных возможностей для пространственного рассеивания, становиться на путь бродячего ученичества, внимать зову фронтира, занимать аванпосты новых наций, участвовать в почти любых священных войнах или испытывать предельные возможности локомотивного двигателя. К тому же она готова предоставить физическую силу и свое громогласье восстаниям, бунтам, линчеванию, часто мало зная и еще меньше заботясь о том, в чем же действительная суть дела. С другой стороны, она страстно желает принять нормы физического ограничения и стремится к совершенной интеллектуальной кон-

центрации в разных формах, - это может быть изучение древних книг, монашеское созерцание или поиски чего-то нового, к примеру, в коллективной "искренности" реформы современного мышления. Даже когда она склонна все разрушать и отвергать без какой-либо видимой причины, что наблюдается в действиях преступных банд, в среде извращенцев и наркоманов или в группах мелких снобов, она редко делает это, не соблюдая каких-то обязанностей, без определенной солидарности, приверженности особым ценностям.

Общество, зная, что молодые люди могут быстро меняться даже в сильнейших привязанностях, склонно предоставлять им *мораторий,* промежуток времени после того, как их дела и работа четко сориентировались на будущую идентичность. Во времена Лютера пребывание в монастыре, по крайней мере для некоторых, было возможным психологическим мораторием, одним из возможных способов отложить решение относительно того, кто ты есть и кем предполагаешь быть. Может показаться странным, что совершенно определенное, и по сути вечное, самопосвящение, выраженное в монастырском обете, могло рассматриваться как мораторий, как средство маркировки времени. Но в то время стать экс-монахом было вполне возможно, и не было непременно какого-то клейма для оставляющего монастырское братство, - при условии, что это делается тихо и предписанным образом, как, к примеру, поступил Эразм, которому тем не менее в старости был предложен кардинальский сан; или если заставить кардиналов смеяться над самими собой, как сделал беглый монах Рабле. Я совсем не хочу сказать,

что выбирающие монастырь в сравнении с теми, кто в иных исторических условиях выбирает другие формы моратория (как Фрейд, целиком отдавшийся лабораторной психологии, или Св.Августин - манихейству), хотя бы на йоту больше знали, что они маркируют определенный период, прежде чем встать перед выбором, который часто делают в конце своих двадцатых годов. Задержка объясняется как раз тем, что они отдали все, что могли, временному объекту преданности. Кризис в жизни такого молодого человека может наступить именно тогда, когда он наполовину осознает, что фатально и излишне старался быть тем, чем на деле он не был.

Позвольте в качестве свидетельства неудобства такой сверхпреданности привести высказывание одного старого человека, который, оглядываясь на свою юность, должен был признаться, что свернуть с избранного пути его могли заставить не катастрофа или неудача, а лишь ощущение того, что ход вещей бессмысленно благополучен. События в его жизни развивались вполне благоприятно, но он чувствовал, что они управляют его жизнью, а не он живет ими. В такой ситуации человек склонен к образу жизни, связанному с одиночеством и упорным трудом, к мораторию, который ослабляет творческий потенциал. Джордж Бернард Шоу дает следующее откровение и беспощадное описание собственного кризиса[37].

"Я работал успешно вопреки самому себе, и к своему смущению обнаружил, что Бизнес, вместо того чтобы вышвырнуть меня как никчемного самозванца, каковым я был, цепко

охватывал меня без малейшего намерения позволить мне уйти. Таким был я в мои двадцатые годы, - имел подготовку в сфере бизнеса, занимал положение, которое я ненавидел столь искренне, как может ненавидеть любой здравомыслящий то, от чего он не может избавиться. В марте 1876 я вырвался на свободу".

Вырваться на свободу означало оставить семью и друзей, бизнес и Ирландию и избежать опасности успеха ценой отказа от идентичности; успеха, не сопоставимого с "размахом моих бессознательных амбиций". Так Шоу обеспечил себе пролонгацию периода между юностью и взрослостью. Он пишет: "Когда я покинул мой родной город, я оставил позади себя и эту фазу жизни и больше не был связан с людьми моего возраста до тех пор, пока, спустя примерно восемь лет одиночества в этом отношении, я не был втянут в социалистическое пробуждение начала восьмидесятых годов, - в среде англичан, *очень серьезных* и *пылко негодующих* по поводу *чрезвычайно реального* и *очень фундаментального зла*, которое охватило *весь мир*". (Слова в цитате, которые я выделил курсивом, суть почти полный список тем, доминирующих в истории Мартина). В то же время Шоу явно избегал открывающихся перед ним деятельных возможностей, чувствуя, что "за уверенностью в том, что они могут повести меня в ничто, которого я желал, скрывался невысказанный страх, что они способны завести меня в ничто, которого я не хотел". Мы должны, следовательно, предположить, что у некоторых молодых людей есть страх негативного успеха, того успеха, который ввергнет их туда, где они не обретут цельности.

Потенциально творческие личности, подобные Шоу, создают личный фундамент своей деятельности в период ими самими декретированного моратория, во время которого они часто голодают - социально, эротически и, последнее, но не менее значимое, в смысле питания - с тем, чтобы уничтожить буйные сорняки и дать взрасти внутреннему саду. Часто вместе с сорняками погибает весь сад. Однако в решающий момент некоторые прибегают к подкормке, соответствующей их одаренности. У Шоу таким даром была, конечно, литература. Мечтая о выборе среди многих профессий, "о литературе я совсем не мечтал, во всяком случае, не больше, чем утка - о плавании".

Он не мечтал, но осуществил; причем не без некоторой ритуализации, напоминающей то, что клиницисты называют "компенсацией одержимости". Она часто восстанавливает равновесие при временной утрате внутреннего ориентира посредством почти фанатичной самоконцентрации на деятельности, которая осуществляется независимо от того, какими трудовыми навыками индивид обладает. "Я купил белую бумагу стандартного размера (в то время это обошлось мне в шесть пенсов), сложил ее вчетверо и наложил на себя повинность исписывать по пять страниц ежедневно, независимо от того, дождь или солнце на улице, пребываю я в состоянии тупости или вдохновения. Во мне так прочно сидели школьник и клерк, что когда моя пятая страница заканчивалась на середине фразы, я обрывал ее до следующего дня. В то же время, если я пропускал один день, я компенсировал его, выполняя назавтра двойной объем работы. Следуя этому плану, я в течение пяти лет напи-

сал пять романов. Это было моим профессиональным ученичеством...". Можем к этому добавить, что эти пять романов были опубликованы лишь через пятьдесят с лишним лет; в написанном в этот период специальном предисловии Шоу пытался отговорить потенциального покупателя от чтения этих книг, но обращал внимание на их биографическую ценность. Он в значительной мере осознавал их истинную роль и значение; хотя его ранние рабочие приемы, будучи способом принудительной привязки к труду, обрели почти патологический характер. В качестве метода воспитания упорства они были автотерапевтичны: "Простейшим способом я сделал себя слишком - с точки зрения сложившейся привычки прекращать работу - трудолюбивым (я работал так же много, как мой отец пил)". В маленьком предложении, взятом в скобки, заключен целый мир, полный боли, конфликтов и победы; для того, чтобы достичь успеха, Шоу должен был внутренне победить уже побежденного вовне отца, некоторые характерные черты которого (например, странное чувство юмора) внесли вклад в уникальное величие сына, - и также в те специфические провалы, которые присущи каждому величию. Автобиографические заметки Шоу не оставляют сомнения в том, что в юности он, один из самых застенчивых религиозных людей, стоял перед настоящей бездной, и продолжалось это до тех пор, пока он не научился скрывать свою чувствительность, выступив на исторической сцене в качестве великого циника ("в этом я преуспел, и даже слишком"), и в то же время заставляя театральную сцену говорить устами Орлеанской Девы*.

Как было сказано во введении, Фрейд и Дарвин относятся к числу тех великих людей, кто пришел к своим наиболее значительным достижениям только после серьезной переориентации и не без невротических приключений в период прорыва в сферу их собственного творчества. Дарвин потерпел неудачу в медицине и вовлекся, вроде бы случайно, в готовящееся путешествие, которое он едва не пропустил, судя по всему, по психосоматическим причинам. Однако уже на борту корабля "Бигль" в нем пробудились не только безграничная физическая энергия, но и острое видение неисследованных областей природы и творческая проницательность, ведущая к буквально революционным прозрениям: его начал преследовать закон естественного отбора. Ему было двадцать семь лет, когда он вернулся домой; вскоре он стал недиагнозируемым пожизненным инвалидом, способным лишь спустя годы концентрированного изучения разработать на базе своих данных схему, которая убедительно подкрепила его идеи. Фрейду было уже тридцать, когда он, также по видимости движимый просто обстоятельствами, стал практикующим неврологом и своей лабораторией сделал психиатрию. Медицинскую степень он получил поздно, хотя уже в семнадцать лет решил, что станет скорее ученым медиком, чем врачом. Период моратория, послуживший ему основной методической школой, хотя и задержавший развитие его специфического дара и революционной творческой способности, был отдан физиологии, носившей тогда физикалистский характер. А когда он начал наконец изумительное дело всей своей жизни, оно едва не было заторможено невротическими

страданиями. Однако у творческой личности нет выбора. Он может подойти к своей главной задаче почти случайно. Но когда дело сложилось, задача оказывается внутренне связанной с его сугубо личными конфликтами, чрезвычайно избирательным восприятием и упорством однозначной воли, - он должен идти навстречу болезням, провалу или сумасшествию, чтобы испытать альтернативы: сокрушит ли его существующий миропорядок или же он расшатает часть изношенного основания этого мира и расчистит место для нового[38].

Дарвин занимался биологическим происхождением человека. Его достижением и его грехом была теория, сделавшая человека частью природы. Чтобы завершить эту работу, и только ради нее, он оказался способен отстранить свой невроз. Фрейд же должен был "определить свой собственный невроз, этого ангела, с которым следовало бороться и которому нельзя было позволить исчезнуть, прежде чем он благословит исследователя". Борьбой Фрейда с ангелом была его разработка собственного отцовского комплекса, которая поначалу сбила его с пути при исследовании происхождения неврозов детства. Поняв свои собственные отношения с отцом, он смог установить наличие в человеке универсального образа отца, а также подойти и к образу матери и, наконец, к Эдипову комплексу, разработка которого сделала его одной из самых противоречивых фигур в истории идей. В "Толковании сновидений"[39] Фрейд сформулировал ориентировку психоанализа как исследования бессознательной мотивации как в норме, так и в патологии, как в обществе, так и в индивиде. В то же время он освободил собствен-

ные творческие силы посредством самоанализа и смог сочетать строгое наблюдение с дисциплинированной интуицией и литературным мастерством.

Это общее рассуждение о чертах своеобразной критической области между неврозом и творчеством будет введением в состояние ума, охватившее Мартина в период припадка на хорах. Даже возможные легендарные аспекты освещения этого происшествия отражают бессознательное улавливание творцами легенд, в данном случае монастырскими братьями Мартина, того, что происходило в нем. В следующей главе мы проанализируем то немногое, что известно о детстве Мартина. Затем мы проследим последовательное развитие личности, сделавшее возможным то, что молодой человек, который на хорах был в буквальном смысле слова сбит с ног силой потребности отрицать, мог двенадцать лет спустя стоять на Вормсском рейхстаге перед своим императором и перед эмиссаром папы и по-новому утверждать человеческую цельность: "Моя совесть определена божьим словом. Отречься от чего-либо я не могу и не желаю. Ибо действовать вопреки чьей-либо совести опасно и бесчестно"[40].

"*Божьим словом*"... К тому времени он уже сделался Божьим "выразителем", проповедником, учителем, оратором и памфлетистом. Все это стало рабочей частью его идентичности. Окончательное освобождение голоса сделало Лютера творческой личностью. Единственная вещь, относительно которой Профессор, Священник, Психиатр и Социолог согласны, - это

признание огромной языковой одаренности Лютера: его восприимчивость к писаному слову; его память на значимые фразы и широкий диапазон вербального выражения (лирического, библейского, сатирического и просторечья), который в английском языке сопоставим только с Шекспировским.

Раскрытие этого дара неявно просматривается в драматическом выкрике на хорах в Эрфурте: разве не был то "немой" дух, владевший больным до появления Иисуса? И разве не немоту свою должен был преодолеть монах, ревя "словно бык"? Тема Гласа и Слова, следовательно, тесно переплетается с темой идентичности Лютера и с его влиянием на идеологию своего времени.

Мы сконцентрируемся на рассмотрении этого процесса и проследим, как молодой Мартин в конце своего мрачного и трудного детства неумолимо втягивался в тяжелый кризис идентичности, который он пытался оттянуть или смягчить уходом в тишь монастыря; как в период испытания молчанием он стал одержимым; как в состоянии одержимости он постепенно научился говорить другим, *своим* языком; как, будучи способным говорить, он не только отговорил себя от монастыря и значительную часть своей страны от римско-католической церкви, но и выработал для себя и для всего человечества новый тип этического и психологического сознания; и как в конце концов это сознание также подверглось порче вернувшимися бесами, чем бы они ни были.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ II

[1] Scheel, 11, 116.
[2] Dok., N.533.
[3] Dok., N.533.

[4] Johannes Cochlaeus, Commentaria de actis et scriptis Martin Lutheri (Mainz, 1549).
[5] Scheel, 11, 117.
[6] Dok., N.533.

[7] P.Heinrich Denifle, Luther in Rationalistischer Beleuchtung (Mainz, Kircheim & Co., 1911).

[8] Reiter, II, 99.
[9] Reiter, II, 556.
[10] Reiter, II, 240.
[11] Preserved Smith, The Life and Letters of Martin Luther (New York, Houghton Mifflin & Co., 1911).
[12] Preserved Smith, Luther's Correspondence (Philadelphia, The Lutheran Publication Society, 1913).
[13] Preserved Smith, "Luther's Early Development in the Light of Psychoanalysis", American Journal of Psychology, XXIV (1913).
[14] Ibid., 362.
[15] Dok., N.199.
[16] L.W.W.A., XXXIII, 507.
[17] Scheel, I, 261.
[18] Heinrich Boechmer, Road to Reformation (Philadelphia, Muhlenberg Press, 1946).

[19] Leopold von Ranke, History of the Reformation in Germany (London, 1905).

[20] Theodosius Harnack, Luther Theologie I (1862); II (1886)

[21] Yartmann Grisar, Luther (Freiburg, Herder Verlag, 1911).

[22] Lucien Febvre, Martin Luther, A Destiny (London, J.M. Dent & Sons, Ltd., 1930), 18.

[23] Denifle, Ref. 7, 77.

[24] P.Heinrich Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung (Mainz, Kircheim & Co., 1906), I, 774-75.

[25] Ibid.

[26] Reiter, II, 121.

[27] R.Pascal, The Social Basis of the German Reformation (London, Watts & Co., 1933), 227.

[28] Ernst Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Churches (London, 1931).

[29] Макс Вебер. Протестанская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произв. М., 1990.

[30] R.H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism (New York, Harcourt, Brace and Co., 1952).

[31] Quoted in Heinrich Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte (Heidelberg, Quelle und Meyer, 1955), 191.

[32] Dok., N. 209.

[33] Dok., N. 248.

[34] Quoted in Bornkamm, Ref. 31, 330.

[35] В. Джемс. Многообразие религиозного опыта. М., 1910, с. 140-141.

[36] E.H. Erikson, "The Problem of Ego Identity", Journal of the American Psychoanalytic association, 4 (1956), 56-121.

[37] G.B. Shaw, Preface to Selected Prose (New York, Dodd, Mead and Co., 1952).

[38] E.H. Erikson, "The First Psychoanalyst", Yale Review, XLVI (1956), 43.

[39] З.Фрейд. Толкование сноведений. Киев: 1992.

[40] L.W.W.A., VII, 838.

ГЛАВА III. КОМУ ПОВИНОВАТЬСЯ?

1

В наивысший момент Лютеровского мятежа в центре внимания был вопрос о характере долга повиновения Богу, Папе и Кесарю, точнее, множеству появляющихся в то время кесарей. В начале карьеры Лютера занимала другая, как оказалось, подготовительная, дихотомия: он разрывался между повиновением своему земному отцу, взгляды которого были всегда жесткими и ясными, и Отцу небесному, от которого молодой Лютер воспринял драматичный и двусмысленный призыв.

Эта ранняя дихотомия долго преследовала Лютера, вплоть до зрелой стадии его богословской борьбы. В возрасте тридцати восьми лет, уже бросив вызов императору и папе и став глашатаем слова Божия, Лютер обратился к родному отцу в предисловии к работе, в которой он оправдывает свой отказ от монашеского обета (De Votis Monasticis): "Разве вы не согласились бы скорее потерять сто сыновей, чем отказаться от своей славы?... Ибо кто может сомневаться в том, что я нахожусь на службе Слова?"[1].Когда он нашел новый объект неповиновения, а именно Папу, он должен был публично сказать своему отцу, что в конце концов он ему повинуется. Но мы не можем не увидеть в этом амбивалентного желания быть первым любой ценой, поскольку он добавляет: "Желаете ли вы

все еще вернуть меня [из монастыря]?.. Чтобы спасти вас от чувства тщеславия, Бог обогнал вас и забрал меня сам..."[2] Таким образом Лютер объявил всему миру (ибо его работы были тогда бестселлерами) не только о том, что отец был против его монастырской карьеры, но также и о том, что сын позже сделал эту оппозицию своей собственной - к вящей славе Божьей, а не отцовской. В то же время остается только удивляться наивности, с которой Лютер стремился оповестить широкую публику о конфликтах, которые представляются слишком ординарными для такой фигуры, как он. Или так ли уж они ординарны? Возможно, только такого рода человек мог быть достаточно чувствителен к личным конфликтам, оказавшим влияние на его теологические решения, и в то же время быть достаточно честным, чтобы заговорить о них. Будучи бунтующим богословом, а не кабинетным психологом, Лютер описывал свои конфликты удивительным, порой сверкающим и часто невообразимым языком. Но нельзя не чувствовать того, что он нередко публично признавался в таких вещах, с которыми Фрейд спустя более трех столетий (когда просвещение достигло своего неповторимого психологического рубежа) столкнулся непосредственно и сформулировал в понятиях. Изучая свои сновидения, Фрейд бросил вызов невротическому компоненту своего интеллектуального поиска и дисциплинировал его.

Но сейчас время фактов. Сохранилось очень мало сведений о детстве Лютера: его отец был горняком, оставившим свою ферму; родители его были людьми грубыми, бережливыми и с предрассудками, своего сына они били; школа

была монотонной и жесткой. Мартин близко к сердцу принял тяготы дома, школы и, как он считал, исключительной озабоченности церкви последним судом, чувством вины и печали, - что и "толкнуло его в монашество".

За исключением фрагментов очень сомнительных дополнительных сведений там и сям и результатов некоторых прилежных исследований биографами (особенно Шеелем) более ранних корней, таковы все факты, которыми мы располагаем. Тому, кто считает, что на основе только этого материала можно прийти к надежному результату, лучше такую работу не начинать. Но клиническая подготовка позволяет и даже заставляет специалиста видеть серьезные тенденции и там, где факты недоступны; на любом этапе лечебного процесса он может и должен быть способен сделать значимые предсказания относительно того, что должно произойти; и он должен уметь тщательно рассматривать даже спорные источники таким образом, чтобы появились когерентные гипотезы-предсказания. Подтверждением ценности такого подхода служит повседневная психологическая работа, в ходе которой целый эпизод, целый жизненный период или даже целая жизненная тенденция постепенно проясняются при изучении в контексте терапевтического кризиса, ведущего к решающим успехам или неудачам, достаточно ясно обусловленным, чтобы стать почвой для будущих стратегий. В изучении биографии ценность любой относящейся к делу темы лежит только в ее значимой повторяемости в развитии личности и в ее релевантности итоговому списку побед и поражений. При исследовании первой и хуже документированной поло-

вины жизни Лютера я не могу оказать моим читателям лучшей услуги, чем считать их участниками или аудиторами семинара, на котором представлена первая партия материала; при этом я попытаюсь, опираясь на свой опыт, сформулировать, на что́, исходя из данного материала, мы должны ориентироваться в поисках последующего материала. В этой книге жизнь позднего Лютера мы можем затронуть лишь в заключении; но жизнь зрелого Лютера хорошо известна столь многим людям, что ее воспроизведение на базе моей концепции уже не будет зависеть от моего вклада.

Вместе с тем мы должны ясно понять, что в работе, подобной нашей, принцип экономии может стать для нас ведущим только в случае, если он будет увязан с историческим материалом. Такая увязка была осуществлена Фрейдом в его концепции "сверх-детерминации". Любое историческое и персонологическое явление всегда детерминировано гораздо большим числом взаимодействующих друг с другом сил и тенденций, чем может охватить экономичное объяснение. Часто при поисках всех возможных относящихся к делу обстоятельств какая-нибудь экстравагантность оказывается единственным путем к намеку на законы, которые обусловливают взаимное влияние друг на друга одних факторов и взаимное исключение других.

Лютер называл своего отца и деда rechte Bauern - настоящими крестьянами, и поэтому вошло в обычай считать Лютера крестьянином или крестьянским сыном. Даже в совсем недавних работах о Лютере говорится, что у него всю

жизнь была ностальгия по крестьянской жизни, - по той, какой он, как говорят, наслаждался ребенком. Но отец на памяти Лютера никогда не жил крестьянской жизнью; и Лютер, будучи ребенком, не знал ничего похожего на жизнь, которую мог в то время вести немецкий крестьянин. Наоборот, он был экс-крестьянином во втором поколении, и мы в Америке имеем некоторое представление о втором поколении мигрантов. Отец Мартина в свои двадцать с небольшим лет вынужден был покинуть хозяйство деда в Тюрингии. Согласно существующему закону, старшие сыновья уступали отцовское хозяйство младшему брату; старший брат мог либо стать издольщиком младшего, либо жениться на владелице другого хозяйства, либо оставить все и искать себе работу в другом месте. Ганс Людер решил работать на шахте и переехал в Эйслебен вместе со своей женой, которая была тогда беременна Мартином. Полгода спустя после рождения Мартина они переехали снова, на этот раз в Мансфельд, район процветающих копей и центр добычи серебра.

Что бы такая насильственная миграция не означала для остальных взрослых сыновей, у Мартина, мне кажется, прослеживается разрушение традиционных образов, что обычно происходит у второго поколения в мигрантских семьях. Иногда быть "крестьянином" для него означало быть rusticus et durus* (что-то вроде грубой простоты, которую ему нравилось считать собственным качеством); иногда он чувствовал ностальгию по грязному раю деревени, которую он выразил в проповеди о свинье; но в свои поздние годы он все чаще и неистовей отмежевывался от немецкого крестьянина, кото-

рого он клеймил за вульгарность, жестокость и скотство. Во время Великой крестьянской войны он использовал свою действенную пропагандистскую машину, чтобы призвать к безжалостному истреблению восставших крестьян, тех самых крестьян, которые вначале рассматривали его как одного из своих естественных вождей. И все же к концу своей жизни он, никогда не знавший, что такое крестьянский пот, осудил себя за то, что на его совести кровь этих крестьян. (Возможно, он преувеличивал, но правда состоит в том, что крестьяне могли бы и не зайти так далеко в требованиях к своим господам, если бы у них не было веры в Лютера, а благодаря ему - веры в новый образ человека. Мы еще вернемся к этой теме.) Главное же в том, что экс-крестьянин во втором поколении Лютер был крайне амбивалентен в отношении своей родословной.

Социолог может углядеть в повороте Лютера против немецкого крестьянства проявление безжалостной классовой борьбы, и он будет совершенно прав в границах своей теории и своей исторической любознательности. Однако такая интерпретация игнорирует стержневую роль детства и юности в передаче от поколения к поколению позитивных или негативных ценностей. Детство Лютера показывает, что принадлежность человека определенному роду деятельности, точнее, "сословию", например крестьянскому, не может быть надежным фактором внутреннего чувства неразрывности с этой общностью, пока он не пережил общих трудностей, надежд и чувства ненависти членов сословия. Только при этом условии идеология находит свое место. Отец Лютера не просто отказался от

крестьянской идентичности, но и был настроен против нее, в течение самого короткого времени прививал и навязывал своим детям добродетели, которые могли бы обслуживать стремление к новым целям: негативной цели - избежать пролетаризации, которой не избежали многие бывшие крестьяне, и позитивной цели - добиться для себя статуса управляющего в горном деле. Между прочим, мать Мартина была по происхождению горожанка; не совсем ясно, как она вышла замуж за лишившегося наследства крестьянина, но заслуживает внимания то, что она поддерживала мужа в его упорном движении вперед. Следовательно, в воспитании Мартина образ крестьянина мог стать тем, что мы называем примером негативной идентичности, т.е. идентичности, которую семья хотела изжить (несмотря на то, что иногда она могла вызывать сентиментальные чувства) и малейшие следы которой она стремилась у своих детей подавить. Кстати, и литература о Лютере насыщена той же самой амбивалентностью. В одних случаях ссылаются на его крестьянскую природу, чтобы подчеркнуть его стойкость; в других - чтобы объяснить его вульгарность и тупость; а Ницше, например, называет его Bergmannsohn, шахтерским сыном (буквально, сыном человека горы), когда желает оказать ему честь.

В то время жизнь горняка была трудной, но почетной и надежно регулируемой. Римское право сюда не проникло, труд горняка был совсем не рабским, он обладал достоинством, связанным с саморегулированием - установленным минимом рабочих часов, законами о здоровых условиях труда, фиксированной минимальной зарплатой. Добившись в своем деле успеха,

Ганс Людер не только избежал пролетаризации, характерной для безземельного крестьянина и неквалифицированного рабочего, но и завоевал себе место в классе управляющих, представляющих совладельцев и арендаторов шахт; тем самым он стал одним из "мастеров", которые, будучи отлично организованы, смогли через свою гильдию установить закрытый порядок регулируемого ими допуска и профессионального продвижения учеников. Назвать Ганса Людера крестьянином - означало проявить либо сентиментальность, либо презрение. Он был ранним мелким промышленником и капиталистом, сначала работавшим для того, чтобы заработать достаточно средств для инвестирования, а затем защищавшим свое капиталовложение со своеобразным свирепым достоинством. Когда он умер, у него остался городской дом и 1250 золотых гульденов.

Чтобы достичь всего этого, Ганс и его жена, несомненно, должны были чрезвычайно напряженно трудиться и быть мелочно бережливыми. Это и было то целенаправленное самопожертвование, из-за которого Лютер в зрелые годы - когда он, восседая за богато накрытым столом и фактически диктуя свои знаменитые Tischreden* сидящим с разинутыми ртами детям и усердно записывающим студентам, нахлебникам и друзьям, - любил живописать свое детство, как прошедшее в бедности, одновременно понося бесчеловечность своих учителей и монастырскую испорченность. Таким образом, представление о чрезвычайно бедном и несчастном детстве основывается на более поздних высказываниях самого Лютера.

Нельзя слишком упирать на то, что Лютер, эта общественная фигура, является не очень надежным свидетелем, когда рассказывает о Мартине - мальчике или молодом борце. Я имею в виду его как свидетеля фактов. Дело лишь в том, что любой автобиографический отчет о собственном детстве требует особого ключа для понимания неосознаваемых установок, ведущих к затушевыванию одних сторон дела и к особому вниманию к другим. Психоанализ давно установил, что все воспоминания проходят через целый ряд экранов, вследствие чего ранние годы появляются как бы в дымке, которая нарушает формы и видоизменяет цвета. Период языкового развития формирует один экран, школьные годы (пост-эдипов период) - другой. К этому следует добавить период завершения формирования идентичности в юности, которой ведет к усиленной глорификации некоторых конститутивных элементов личности и отвержению других. В жизни же людей, подобных Лютеру (и в меньшей степени у всех остальных) есть серьезное основание говорить и о другом экране: начале формирования официальной идентичности, - моменте, когда жизнь неожиданно превращается в биографию. Во многих отношениях жизнь Лютера началась для него совсем заново, когда мир жадно воспринял его девяносто пять тезисов и принудил его принять роль бунтаря, реформатора и духовного диктатора. Все предшествующее тому становилось предметом воспоминаний лишь в той степени, в какой помогало ему рационализировать его неповиновение.

Родители Лютера были, безусловно, простыми людьми: грубыми, скуповатыми, с предрассудками, но главное, Ганс Людер был чело-

веком с большими притязаниями. Этот бывший крестьянин, который должен был отказаться от отцовской фермы и наследства, заставлял свою жену собирать в лесу хворост для очага - один из фактов, который поражал биографов. Но всякий, кто бывал в германских лесах, знает, что, когда мать Лютера таскала из господского леса хворост, она использовала привилегию, предоставляемую обычаем, и это не было знаком бедности. Он также заставил своего сына посещать латинскую школу и университет и надеялся, что тот станет юристом и возможно бургомистром. Ради этого никакая цена не казалась слишком высокой, и деньги находились. В рамках этой семейной традиции (прошлое должно быть изжито, а будущее следовало начать осуществлять где бы то ни было, когда бы то ни было и любой ценой) мы и должны оценивать скудные данные о формировании Лютера, подчас увереннее судя о действующих силах, чем о фактах.

Из исторических исследований всегда трудно понять, какие из крупнейших политико-экономических изменений, которые ретроспективно столь ясны, были центральными для конкретного индивида в конкретном регионе, - центральными для его сознательных надежд и тревог и центральными для его бессознательных устремлений и приспособления. Священная Римская империя и средневековое папство во времена Ганса Людера испытывали поддержку или ощущали угрозу таких же сочетаний тенденций технического и политического развития, которые воздействуют на империи сегодня. Они

таковы. **Освоение географического пространства**: раньше земной шар охватывался водными путями, - мореходство открывало новые континенты; теперь пространство завоевывается воздушными и космическими кораблями. **Массовая коммуникация**: в то время развивалось печатное дело; теперь у нас есть телевидение, и мы сталкиваемся с проблемами, связанными с усиливающейся и удешевляющейся властью имиджа и голоса. **Священные войны**: тогда это были попытки сдержать или уничтожить мир ислама и борьба против постепенного распространения средневековой учености через философские и научные идеи арабских мыслителей; сегодня это войны экономических идеологий с соответствующей интерпретацией научных и социальных ценностей. **Техника**: раньше дело было связано с переходом от феодальной земельной собственности к аккумуляции денег международными банкирами и предпринимательским классом и вовлечением самой церкви в международные финансовые дела; теперь - это появление индустриальной цивилизации и вовлеченность самого государства в соревнование за атомное могущество. **Вооружение**: раньше - конец рыцарства и единоборства один на один, положенный огнестрельным оружием; в наше время благодаря специалистам по космическим войнам устаревает само военное дело. Этот краткий перечень характеризует некоторые горизонты средневекового мира, как он видится нам сегодня; каждая из названных линий развития имела ответвления, касавшиеся хода Лютеровской жизни. О том, насколько мало он сам их осознавал, видно из его застольных бесед.

Коммуникация новостей посредством характерных методов их мифологизирования и рекламирования ведет к тому, что всеобщие новости становились для индивида нереальными, - пока соответствующие всеобщие изменения не потрясут рынок, главную улицу и дом. Простой человек склонен верить тому, что он может охватить своим провинциальным умом и с чем может иметь дело в своих повседневных делах. В этом причина его тяготения к мелким и часто реакционным идеям и силам, которые должны сохранить целостность мира, поддержать здоровые ценности и обеспечить дела вознаграждением. О мире позднего средневековья, в котором жил Ганс Людер, Тони говорит следующее: "Его первичной ячейкой была деревня; и деревня, община сельских совладельцев, защищенная обычаем, с виртуозным единодушием яростно подавляла разрушительные аппетиты, которые несли угрозу ее традиционной рутине - зло, имя которому Изменение. За деревней расположена более крупная и более привилегированная деревня, называемая городом, и городская братия и гильдия впали в зависимость от иностранного дьявола с каменным лицом. А выше их были медленно пробуждающиеся нации. Национализм был экономической силой до того, как национальность стала политическим фактом, и торопливому конкуренту поэтому было важно быть, скажем, флорентийцем или подданным императора. Привилегированное население со своими складами - сталеплавильня Ганзейского союза, южно-германская компания Фондако Тедеско, фактория английских купцов-авантюристов - все они суть лишь мелкие бреши в стене экономической замкнутости. Торговля, как в Новое вре-

мя в Турции или Китае, велась лишь под угрозой капитуляции.

Эти узкие рамки были домом. В XIV столетии он воспринимался как тюрьма. Расширяющаяся энергия давила на стены; неуемный аппетит побуждал разъедать любую трещину, где бы она ни появлялась на поверхности, предлагая пищу для эрозии"[3]

Горное дело было одной из брешей в стене, и в XV столетии оно процветало и было источником накопления богатства в виде денег и вещей долгого пользования. Однако, процветая, горная промышленность одновременно отражала огромное неравенство в распределении богатства, и над ее рабочими висела та же угроза, что и над значительной частью населения (включая и большинство клириков) - угроза пролетаризации. Чтобы выдержать неожиданные повороты времени, социальные группы организовывались и теснее сплачивались. Местные феодалы укрепляли свои границы, свободные города - свои стены и охрану торговых путей, а гильдии - свои экономические монополии. Можно говорить о стремлении к территориальной идентичности и об автономиях, постоянно укрепляющих себя прямым законодательством, в то время как косвенные законы всеобщей - римской* - идентичности разрушались.

Мы не знаем, насколько Ганс Людер все это понимал, но разумно предположить, что он в силу особенностей своего характера был способен на какие-то ошеломляющие прозрения и надежды, питаемые ситуацией в мире. Он хотел, чтобы его сын стал юристом, т.е. тем, кто понимал бы и выгодно использовал новые светские законы, которые вытесняли законы римского

мира. Он хотел, чтобы его сын служил князьям и городам, купцам и гильдиям, а не попам и епископству и папской казне, - такая экономическая установка в то время не противоречила преданному христианскому чувству. Больше всего он, как и миллионы экс-крестьян и шахтеров, желал, чтобы его сын употребил свой ум для высоких материй, вместо того чтобы дурманить его шахтерскими суевериями, и пользовался благами, добытыми другими, а не пачкал рук в подземных штольнях. Таковы были те, кого исторические исследования называют отцом-"крестьянином" и "крестьянским" сыном.

Клинический исследователь может и должен установить связь между тем, что происходило в мире, и мелкими городскими событиями, зафиксированными в летописях Мансфельда. У Ганса Людера в Мансфельде был брат по имени Маленький Ганс. Братья при крещении были названы Gross-Hans и Klein-Hans*, что соединило их в глазах Мартина в весьма значимую для него пару. Во всяком случае, Маленький Ганс последовал за Большим Гансом в Мансфельд, в то время как двое других братьев остались в Тюрингии; один женился на землевладелице, другой получил отцовское хозяйство. Маленький Ганс был пьяницей, а будучи пьяным, становился буйным и быстро тянулся за ножом. В нескольких источниках высказано предположение, что его судебный список был самым мрачным в то время, когда Мартин был в возрасте между пятью и десятью годами, а обычно это годы усвоения ребенком с чувствительной душой более возвышенных ценностей. Другие источники сообщают, что дядя прибыл в город как раз в то время, когда Мартин был

отправлен в школу-интернат. В любом случае его дурная слава должна была его опережать, и само существование такого брата, которого в город привел какой-то скандал (возможно, даже убийство), должно было означать для Большого Ганса опасность утраты его с трудом завоеванного положения, - в особенности потому, что у него самого был крутой нрав и подозревали, что вероятно до прибытия в Мансфельд он убил пастуха. Такое убийство вероятно рассматривалось в свете усиливающегося стремления граждан брать дело правосудия в собственные руки; но оно также свидетельствовало о наличии чувств, которые домовладелец Людер должен был бы хотеть сдерживать, - это означает, что он вынужден был проявлять частично свою внутреннюю ярость, обращая ее от потенциальных врагов на своих домашних.

Мартин, как мы знаем из его срывов в поздней жизни, унаследовал отцовский нрав, да еще с лихвой, mit Zins und Zinseszinsen*. Но странное дело, в детстве и юности этот характер дремал. Может быть отец выбил его или отпугнул от Мартина? Многое говорит в пользу такого предположения. В любом случае, в списке возможных негативных идентичностей к понятию "грязный крестьянин" мы должны присовокупить и Маленького Ганса: в качестве злого дяди (который, согласно своему имени, был уменьшенным изданием его правоверного отца), он служил постоянным напоминанием возможно унаследованного порока, который может вести к разорению, если допустить какое-либо послабление бдительности, какой-либо всплеск самотворства. Каждый клиницист многократно наблюдал, как страх родителей за то, что их дитя

может оказаться похожим на определенных дядю или тетю, может как раз подтолкнуть ребенка в этом направлении, - особенно если предостерегающий родитель сам является не особенно хорошей моделью. Отец Лютера стал образцовым гражданином, но в семье он, казалось, впадал в роковое двуличие. Он проявил силу характера, пытаясь сделать своих детей бесхарактерными. Я думаю, именно здесь источник сомнений Мартина в том, что, когда отец наказывает тебя, он действительно руководствуется любовью и чувством справедливости, а не своеволием и злостью. Это сомнение было позднее спроецировано на Отца небесного с такой яростью, что монастырские учителя Мартина не могли этого не заметить. "Не Бог ненавидит тебя, а ты его ненавидишь", - сказал один из них; и было ясно, что Мартин, так отчаянно стремящийся к самооправданию, одновременно искал формулу вечной справедливости, которая оправдала бы Бога как судью.

Крестьянами они не были. Но ведь и шахтеры никоим образом не освободились от почвы, грязи и земли. По сути дела, они вгрызались в землю непосредственно и более глубоко. Они насиловали и грабили ее бесценную субстанцию, не культивируя продуктивного сотрудничества посредством заботы, работы и молитвы. Такая хищническая деятельность в сочетании с постоянной опасностью быть раздавленным вследствие простого сжатия земных недр делали шахтеров восприимчивыми к примитивному суеверию, поскольку они во все времена были предоставлены воле случая, как счастливого, так и губительного. Говорили, что шахтеры Тюрингии были даже более суеверны,

чем крестьяне, а тюрингский крестьянин и по сей день остается самым суеверным в Германии. В такой шахтерский мир Ганс Людер был вынужден вступить в свои ранние двадцатые годы; идеология труда и космология, которые он там обрел, доминировали в сознании Мартина в его ранние годы. Поговорка "Не все то золото, что блестит" имеет для рудокопа фатальный смысл; его работа - искать то, что блестит, искать с жадным, но дисциплинированным вниманием, которое позволяет избегать ложных ходов и быстро оправляться от разочарований. В те дни жадность, которая заставляла рудокопа вглядываться слишком пристально, и усугубляла его неудачу, естественно, связывалась с дьяволом. "В рудниках дьявол соблазняет и дурачит людей, создает перед их глазами такие видения, что они совершенно уверены, что видят большую кучу руды или чистого серебра, где в действительности ничего нет"[4] Настрой на то, что сверкающая куча может обернуться грязью или хуже того, мог быть таким глубоким и устойчивым поверьем, что нам следует научиться распознавать его в постоянной подозрительности отца и даже в его поздних предостережениях своему уже посвященному в сан сыну, чтобы даже в самых блестящих проявлениях божества он прежде всего старался выявить "духов". И Мартин, который буквально с молоком матери вобрал в себя эти суеверия (о матери говорили, что она была самой суеверной родительницей, хотя она больше внимания уделяла благожелательной магии), возможно, никогда и не мог бы *не верить* своему отцу, когда апеллировал к зловещей мудрости тех, кто работал в недрах земли. Даже за несколько дней до своей смерти

Лютер увидел дьявола, сидящего за его окном на водосточной трубе и демонстрирующего ему свой зад. Подобная "реальность" всегда существовала для Лютера, - наряду с Аристотелем и Св. Августином, Св. Павлом и Писанием.

Лютер ценил радикальное суеверие как гаранта "работы, чувства и разума" человека. Идеологическое извращение чревато непостижимой опасностью; это обстоятельство плюс постоянный горняцкий страх перед катастрофой ориентировали мышление Лютера на идею неожиданной смерти и тем самым на озабоченность высшим судом, перед которым можно было предстать в любой момент. Кьеркегор как-то сказал, что Лютер всегда говорил и действовал так, словно в любой момент его могла поразить молния. Он, конечно, имел в виду ту таинственную грозу, которая считалась боготкровенной причиной решения Лютера стать монахом. Однако чрезмерное ожидание катастрофы, слишком напряженное желание быть готовым к суду было частью мировосприятия Лютера задолго до указанной грозы, и именно это могло превратить грозу в то, чем она для него стала.

Уже в своей поздней жизни Лютер смог сказать: "Многие земли населены дьяволами; Пруссия полна ими", это - один из его немногих вкладов в изучение национального характера. Факт в том, что Лютер, подобно всем детям того времени, был глубоко захвачен идеей повсеместного присутствия духов в конкретной форме. Можно представить некую схватку соперничающих духов на том социальном фронтире, где он рос: это пространство перехода от аграрной погруженности в грязь, почву и навоз к шахтерскому миру грязи и шансов на добычу, за кото-

рым стояла меркантильная цель - накопить металла и денег, блестящих и одновременно "грязных", для новых авантюр и безмерной скаредности, то, что церковь пыталась сокрушить всей своей мощью и в то же время монополизировать.

В детстве странные звуки, производимые ветром и водой, и странные образы, наблюдаемые в предательских сумерках, воспринимались Мартином, естественно, как свидетельства существования армады злых духов, насылаемых колдунами и ведьмами, которых можно было утихомирить только если постоянно бдишь, т.е. пока осторожен и достаточно подозрителен.

Вера в демонов настойчиво экстериализовала бессознательные мысли человека и неосознаваемые им импульсы жадности и злости, равно как мысли, которые подозревались у соседа. Экстериализация мыслей соседа довольно часто была связана со смешением субъективного и объективного: если сосед, чья личность и публичная деятельность (хотя, конечно, не тайные мысли) известны, по всей очевидности задумал что-то вредоносное, это значит, что с нечистой помощью каких-то духов он найдет способ причинить мне то, что я сам хотел бы причинить ему, но бессилен это сделать. В любом магическом мышлении неизвестное и бессознательное встречаются на общей почве: тяга к убийству, адюльтеру, стяжательству или неожиданные состояния меланхолии или игривости - все это наслано на меня недоброжелательными соседями. Сексуальные фантазии также могут рассматриваться как имеющие внешнее происхождение. Даже сексуальное событие, скажем, слишком реалистичное сновидение или сосед в

чужой постели, может клеймиться как проявление подлой привычки дьявола ложиться под спящих мужчин или на спящих женщин: Unter oder oblegen, в выражении Лютера; succubus et incubus*, в богословских терминах.

Все нормально, если ваши сознание и разум достаточно примитивны или хитры, чтобы принять это как должное. Но если они слишком развиты, появляется сомнение, которое и беспокоило Лютера: как можно узнать (если уж ты понял, что допустил неосторожность), желали ли вы того, что причинило вам страдание, когда действовали бессознательно или не вполне сознательно? Или, с другой стороны, как вы можете в те редкие моменты, когда вы были совершенно сознательны, чрезвычайно бдительны и преисполнены доброй воли, узнать, что такой избыток благости не является дьявольским наваждением?

Соблазнительно рассматривать эти предрассудки как примитивные мании и жалеть людей, которые так мало знают и должны чувствовать себя одержимыми злыми духами. Но мы не должны проглядеть то обстоятельство, что в разумных рамках, - т.е. при условии, что предрассудки не создают массовой паники и невротического страха, - они были формой коллективного освоения того, что неизвестно. В мире, полном опасности, они могли даже служить источником безопасности, поскольку превращали незнакомое в знакомое и давали возможность индивиду отвечать своим страхам и конфликтам: "Я вижу тебя! Я узнал тебя!". Он мог даже объяснить другим, что он увидел и узнал, оставаясь по-своему свободным, - в силу согласия всех единомыслящих в том, что это гнусная

ложь, будто он вообразил некоторые вещи в силу порочности или отчаяния, или что бесы преследуют только его. Не делаем ли мы сегодня то же самое, разделяя идеи о наших комплексах, болезнях и коммунистах?

Однако мир в целом никоим образом не был оставлен на произвол злых духов. Соответственно численности демонических посредников между человеком и преисподней существовало и постоянно возрастало количество посредников между ним и небом: ангелы и святые, небесные дяди и тети, более человечные, более доступные и более понятные, чем недоступная Троица. Подобно тому, как каждый человек имел своего ангела-хранителя, каждая болезнь и каждый вид несчастья имели своих святых покровителей, которые странным образом часто представлялись как причина хвори, которую они же и могли излечить, - должно быть, чтобы набивать себе цену на рынке обостряющейся конкуренции, ибо все эти святые имели свои алтари, где за определенную цену их могли просить об оказании услуг. У шахтеров были одна главная святая и несколько вспомогательных покровителей. Святая Анна, мать Божьей матери, была для Ганса, как и для Мартина, *Abgott, - странное слово, ибо оно означает "идол" и указывает на устойчивую тенденцию в католических общинах проецировать откровенное язычество на главные святые образы солидной церкви, уступая остальное профессионалам. Св. Анна следила за здоровьем шахтеров и охраняла их от неожиданных несчастий; но она "была особенно дорога потому, что не приходила с пустыми руками, а приносила добрые товары и

деньги". Мы еще услышим о Св. Анне в час принятия Мартином его главного решения.

Согласно сложившемуся в психоанализе учению о характере, такие его черты, как подозрительность, навязчивые сомнения, моральный садизм, увлеченность грязными и заразными мыслями и делами, - идут рука об руку. Все они были присущи Лютеру. Одним из самых ранних (студенческой поры) засвидетельствованных замечаний Мартина было его классическое заявление, отражающее мучающее его сомнение: "чем больше очищаешься, тем грязнее ты становишься"[5]. С другой стороны, мы уже цитировали его возвышенно юмористическое описание свиньи в ее навозной постели. Понять в какой-то мере эту сторону его личности можно на базе гипотезы, которую я хочу предложить; она основывается на работе с пациентами, страдающими навязчивыми идеями, и на изучении ранних обществ. То, что от дьявола можно надежно отделаться, если удастся испортить воздух ему в нос, - это только одно из, так сказать, гомеопатических средств, которые Лютер (несомненно, на основе доморощенной демагогии) пропагандировал всю жизнь. Его метод состоял в том, чтобы бить дьявола его собственным оружием, и он исходил из предположения, которое попросту невозможно обосновать, что дьявол, его обиталище, его выводок и тайное место, где они вынашиваются, - все это связанно с единым потаенным миром неведомой опасности. К этому тайному миру мы можем отнести как земные недра, где грязь может превращаться в драгоценный металл (в результате магиче-

ского процесса, который алхимики пытались воспроизвести экспериментально в своих лабораториях на поверхности земли), так и то глубинное "Я", то скрытое "дно души", где таинственным образом могут формироваться низменные страсти.

Имея дело с таким уровнем примитивного мышления, а также с людьми, среди которых оно породило живой фольклор, необходимо пересмотреть значение грязи в минеральном и растительном аспектах. Менее необходимо (хотя полезно) изучать так называемых примитивов, или тех среди нас, кто стал жертвой распространенной, но обычно бессознательной склонности отожествлять грязь и драгоценности, что находит свое выражение во многих невротических симптомах и в таком коллоквиализме, как "paydirt"*. Всякий, кому довелось работать в угольных районах или в таких пропитанных горно-металлургическим сознанием общинах, как Питсбург, должен знать, к примеру, двойной смысл слова "смог". Я говорю о настоящем черном смоге, порождаемом концентрированной промышленностью, а не о смоге от выхлопных газов автомобиля. Старые питсбуржцы по происхождению были восточно- и южноевропейскими крестьянами, и на их родине навоз превращался в почву, а почва становилась навозом, и процесс этот обеспечивал плодородие. В нашей стране смог или по крайней мере дым олицетворяет производство - не только обеспеченность работой, но также непрерывный технологический процесс, благодаря которому для страны выплавляется сталь. Небо было голубым, а реки чистыми, только когда закрывались предприятия или при стачках: чистота бы-

ла напоминанием мертвого вакуума и возможно окончательной остановки производства. Те из современных питсбуржцев, которые задались целью сделать город чистым, получали сильную поддержку со стороны аплодирующих чужаков, которые жалели Питсбург как национальную Золушку; но у них мало поддержки со стороны тех иммигрантских семей, для которых дым и копоть стали неразрывными с чувством дома.

Одно из наблюдений Психиатра бросает свет на особую обстановку, в которой Лютер обрел свой основной детский опыт. "Семья Лютеров, - писал он, очевидно, на базе своих исторических изысканий, - занимала тесный темный дом с небольшим количеством маленьких и низких комнат, плохо освещенных и плохо проветриваемых, в которых сгрудились вместе родители и дети; также возможно, что все или большинство членов семьи обоего пола спали вместе, раздевшись, в одном алькове"[6]. Райтер полагает, что Мартин уже мальчиком мучился бессоницей вследствие телесных наказаний (это обстоятельство мы вскоре рассмотрим), получив таким образом хорошую возможность иметь физическую стимуляцию и наблюдать половые акты, и - добавим - также роды, болезни и смерть. Те, кто желает преуменьшить влияние детских травм на личность Лютера, обычно в данном вопросе прибегает к статистическому опровержению, доказывая, что указанное обстоятельство было типичным для всех семей такого уровня и, следовательно, не являлось чем-то особенным. Однако наш наблюдательный и обладающий воображением мальчик, склонный

размышлять о природе вещей и оправдании устройства Богом мира вещей таким, каков он есть, вполне мог страдать (невротично или чувственно - не имеет значения), наблюдая то, что других оставляло или делало тупо равнодушными. В любом случае, все то, что происходило в его сновидениях и воображении и что он ощущал или слышал во сне или полусне, прочно ассоциировалось со злыми кознями демонов или самого дьявола; и в то же время некоторые его ночные наблюдения представляли дневное морализирование отца в странном садистском свете.

Некоторые биографы уверенно утверждают, что отец Лютера вбил в него тот глубокий страх перед авторитетом и те прочно въевшиеся черты упрямства и бунтарства, которые де явились причиной того, что Лютер был болезненным и боязливым в детстве, "печальным" в юности, обуреваемым угрызениями совести и страхом ошибки в монастыре и охвачен сомнениями и депрессией в более поздней жизни. В конечном счете эти черты заставили его довести расследование вопрса о божественной справедливости до того пункта, который развязал религиозную революцию. У Профессора нет ничего похожего. С его точки зрения, "молитва и труд, дисциплина и страх Божий" суть четыре столпа мудрости"; и хотя отец Лютера мог быть несколько неразборчив в выборе средств и немного более горяч, чем следовало, его мотивы определялись стихом 13:24 книги притчей Соломоновых*, а целью были нравственное благополучие, умственное совершенствование и гражданская карьера сына. Wacker Gestrichen** - таков профессорский термин для того, что мы

могли бы назвать здоровой поркой. Он, конечно, прав, обращая внимание на то, что других мальчиков пороли так же, как и Лютера; и Лютер, похоже, сам подчеркивал универсальность такой дисциплинарной меры, частенько упоминая методичный звук розг в своем доме и в школе.

Однако статистический подход Профессора к обсуждаемому следствию - утверждение, будто причина носила слишком общий характер, чтобы иметь исключительное последствие для одного индивида, - несостоятелен ни клинически, ни биографически. Мы должны рассмотреть отношения между наказывающим и наказуемым и решить, мог ли уникальный элемент придать общему событию специфический смысл.

Часто цитируют два высказывания Лютера: "Однажды мой отец высек меня так, что я убежал и чувствовал к нему злость, - до тех пор, пока он с трудом не вернул меня к себе"; "Моя мать выпорола меня до крови за то, что я стащил орех. Хотя она исходила из добрых побуждений, такая суровая дисциплина довела меня до монастыря"[7]. Вопреки последнему заявлению, Бейтон, перевод которого был процитирован, не думает, чтобы эти наказания вызвали нечто большее, чем "вспышку обиды". Многие специалисты по Лютеру, не предпринимая никаких попыток к психологическому подходу, считают, что история с наказанием либо не имела никакого значения, либо, напротив, превратила Мартина в морального калеку. Видимо, лучше всего в данной ситуации наметить рамки, в пределах которых мы попытамся осмыслить имеющиеся данные.

Представители моей профессии учатся слышать именно то, что люди говорят; а высказывания Лютера, даже когда они получены из вторых рук, часто удивительны своей наивной прозрачностью. В немецком тексте о воспоминаниях Лютера об инцидентах с наказаниями, который я приводил в переводе Бейтона, имеется следующее добавление к рассказу о наказании: "dab ich ihn flohe und ward ihm gram, bis er mich wieder zu sich gewoehnte"[8]. Эти слова трудно передать на другом языке, и Бейтон, исходя из своей точки зрения, не нашел причин слишком задумываться над ними. Он перевел их в той манере, в какой мог выразиться американский мальчишка: "Я убежал... я разозлился". Но более точным переводом было бы: "Я бежал от него и был горько обижен на него, - пока он постепенно не приучил меня к себе снова". Таким образом, выражение "ich ward ihm gram" в меньшей мере описывает злость, расстройство и в большей мере - глубоко прочувствованную ранимость, чем "я... чувствовал к нему злость". Ребенок может злиться на того, кто в общем-то ему безразличен, но горькую обиду он чувствует к тому, кого любит. Точно так же, родитель может "с трудом вернуть к себе" почти кого угодно и по самым разным причинам; но он попытается *приучить* кого-то к себе *вновь* только с целью восстановления повседневных близких отношений. Личностная дуальность одного этого предложения, следовательно, раскрывает две тенденции, которые, я считаю, характеризуют отношения Ганса и Мартина. Мартин, даже смертельно напуганный, *не мог в действительности ненавидеть своего отца*, он мог только опечалиться; и Ганс, хотя и не позволял

себе сближения с мальчиком и временами был смертельно на него зол, *не мог отдалить его от себя надолго*. У них был взаимный и глубокий интерес друг к другу, которым никто из них не мог пренебречь, хотя никто из них не смог из этого извлечь сколь-нибудь весомого результата. (Читателю может показаться, что данная интерпретация - слишком большая нагрузка для одного лишь предложения, но мы по мере продвижения вперед будем подкреплять ее всей нашей историей.)

Я слишком хорошо знаю этот тип отношений между родителем и ребенком от моих молодых пациентов. В сегодняшней Америке обычно это связано с матерью, чья вездесущность и жестокая решительность суждений (хотя используемые ею средства могут быть самыми нежными) обрекают ребенка на фатальную борьбу за собственную идентичность: ребенок желает ласки и одобрения одного, наиболее важного для него родителя не за то, что он делает или осуществляет, а за то, чем он *является*, и он часто ввергает этого родителя в роковые испытания. В свою очередь, родитель отдает предпочтение этому ребенку, - по причине внутреннего сходства, которое сочетается с непреодолимым внешним дистанцированием, - как особому ребенку, который должен *оправдать его родительство*. Поэтому данный родитель задается только вопросами: Что ты свершил? Что ты сделал для меня? Я считаю, что в жизни Мартина отец играл такую роль, причем так ревностно, что мать была отстранена в гораздо большей степени, чем это обычно бывало с немецкими женами-домохозяйками.

Я сказал, что Лютер не мог ненавидеть своего отца открыто. Сказанное предполагает, что он ненавидел его в глубине души. Есть ли тому доказательство? Единственным доказательством является то, что его ответная реакция задержалась, причем столь надолго, что финальный взрыв ударил по другим. Позже Лютер проявил исключительную способность ненавидеть мимолетно и настойчиво, справедливо и несправедливо, с тонким достоинством и крайне вульгарно. Эту способность ненавидеть, как и неспособность прощать тех, кто в его слабые годы ему мешал, он делит с другими великими людьми. Однако по мере того как мы узнаем о мучительных для него обязанностях и последующих случаях сомнительного неповиновения, мы не можем не спросить себя, что ему мешало хотя бы отдалиться от отца (как с печалью, но твердо сделал Линкольн, другая жертва жестокого обращения, а в последствии эмансипатор) и даже в рамках патерналисткой системы того времени оставить его в стороне, пойти на компромиссы и идти собственным путем. Эразм и Кальвин и многие деятели меньшего масштаба боролись со своими кризисами, отвергая отцовскую волю, но как-то разрешали их, не делая свой бунт центральным пунктом самооправдания.

Пока я упомянул о двух тенденциях в отношениях между Гансом и Мартином: (1) побудительное экономическое честолюбие отца, которому мешали нечто (возможно даже убийство), совершенное им в прошлом, и внутренне присущее ему чувство, близкое к склонности к убийству; и (2) концентрация отцовской амбиции на старшем сыне, с которым временами он

обращался с жестокой грубостью и которого временами чуть ли не в сентиментальной манере старался приблизить к себе, - драматическая комбинация.

К этим тенденциям я бы добавил демонстрацию отцом своей правоты. Создается впечатление, что Ганс рассматривал себя как воплощение самой справедливости. В конце концов, он не щадил себя и боролся со своей натурой столь же безжалостно, как с натурой своих детей. Но опасны те родители, которые таким образом мстят своему ребенку за то, что сами были причиной их обстоятельств и их собственных внутренних побуждений, которые злоупотребляют одной из сильнейших жизненных сил - искренним негодованием на службе подлинных ценностей - для оправдания собственных мелочных Я. Однако Мартин, видимо, имел не одну возможность почувствовать, что за официальной дисциплинированной идентичностью отца скрывается человек, находящийся во власти злости и часто пьяного возбуждения, которые он спускает на свою семью (и осмеливается спускать только на нее), делая при этом вид, что он твердый хозяин положения и справедливый судья.

Страх перед отцовским гневом (по описаниям некоторых биографов, постоянный) абсолютно исключал возможность каких-либо возражений. То обстоятельство, что лишь много времени спустя и только после попытки связать себя правилами монастырского молчания Мартин стал одним из крупнейших и самых эффективных дерзких спорщиков в истории, заставляет нас спросить: что заставило его столь долго молчать? Но таков Мартин: в латинской школе

его секли розгами за то, что он пользовался немецким языком, - и позднее он использовал этот язык для отмщения! Из того, что так ярко обнаружилось позже, мы можем судить о том, что вынуждено было молчать в детстве; скорее всего это нечто общее с опытом его матери, спонтанность и воображение которой подавлялись Гансом Людером.

Мне кажется, это все, что можно сказать об отцовском аспекте дилеммы Мартинова детства. Лютер имел дело с отцом, который сомнительным образом использовал свое грубое превосходство; который имел в своем распоряжении средства заставлять других чувствовать себя морально ущербным, но не был способен обосновать свое моральное превосходство; с которым он не мог сблизиться и от которого не мог отдалиться. Как, имея дело с таким отцом, он мог подчиниться, не будучи кастрирован*, или взбунтоваться, не кастрируя своего отца?

Миллионы мальчиков сталкиваются с этими проблемами и так или иначе их решают, они живут, как говорит капитан Ахав**, только половиной своего сердца и одним легким, а мир для этого плох. Однако индивид вновь и вновь чувствует себя призываемым (только теологи утверждают, что знают *кем, а чем* - только плохие психологи) возвысить свое индивидуальное терпение до мирового масштаба и попытаться разрешить за всех то, что он не мог разрешить для себя одного.

Утверждение Лютера о плохом с ним обращении со стороны матери носит более специфический характер, - ведь какую бы обиду на

нее он ни чувствовал, она никогда не получала такого драматического выражения, как ненависть к отцу, которая обретала форму острого сомнения в божественной справедливости. Мадонна же просто более или менее мягко устранялась с дороги. Что это причинило Мартину и какой в результате образовался пробел в религии, мы обсудим позже.

Вернемся к цитировавшемуся высказыванию Лютера о том, что мать избила его "до крови", что это было наказание за "один орех", который он предположительно украл, и что такая дисциплина "толкнула его в монастырь". В действительности же в немецком тексте не говорится "в монастырь", а Лютер никогда не сомневался в том, что призыв идти в монастырь исходил от самого Бога: выражение in die Moencherei буквально означает "в монашество", так сказать, в мир монашеских дел, и относится к его гипертрофированному представлению об аскетизме и щепетильности. Его заявление несомненно свидетельствует о том, что именно такое обращение с ним ответственно за чрезмерный невротический характер религиозности двадцатилетнего Лютера. Но "такая дисциплина" также относится к общим дисциплинарным методам того времени, а не исключительно к методам его матери; в то время как "за один орех" (хотя нам и не стоит придавать ему слишком большое значение) может выражать целую гамму чувства обиды: это лишь один пример серии инцидентов, на которые он ссылался вплоть до старости для подкрепления тональности обиженного человека при его самооправдании.

Мы можем добавить, что если бы он был наказан за покушение на право собственности, мы нашли бы суровость наказания необъяснимой. Многие дети во все времена подобно сегодняшним малолетним преступникам не могут понять абсолютизма взрослого сознания, которое считает, что мелкая кража, если на нее не обрушиться всей тяжестью общественного гнева, ведет к крупным. Именно так часто и формируются преступники: если общество рассматривает такие мелкие происшествия как безусловный призрак потенциальной преступности, дети вполне могут ощутить в этом утверждение их в одном из видов негативной идентичности, который при неблагоприятных условиях может стать доминантным элементом идентичности. Лютер всю свою жизнь чувствовал себя каким-то преступником и вынужден был все время себя оправдывать - даже после того, как его откровение о всеобщем оправдании верой обеспечило ему власть, мир и лидерство.

Выражение "до крови" (при этом часто вместо "показалась" пишут "хлынула" кровь) стало биографическим стереотипом, который при чтении проскальзывает столь же легко, как новости о массовом голоде в Китае или жертвах авиарейда. Однако если кто-то призадумается в связи со столь серьезными информационными сообщениями, он обнаружит в себе определенный внутренний ужас; но что касается крови, вызванной у наказанного мальчика, то отношение к ней, судя по всему, весьма неоднозначно. Некоторые читают об этом с чувством легкого отвращения, другие (тот, кто привык к стереотипам, должен это знать) предполагают, что это один из тех факторов, которые *сделали* жертву

сильной личностью, заслуживающей биографии. Не деле, в случае с Мартином, в немецком тексте говорится, что после наказания "была кровь". Это устраняет из всей истории по крайней мере элемент намеренной кровожадности, которая стереотипно предполагается интенциональным "до крови". Вся тема дисциплинирования требует более широкого рассмотрения, прежде чем мы отошлем Мартина в школу и к последующим поркам.

Наказание розгами и бичевание детей во времена Мартина было столь же распространено, как публичные пытки преступников. Поскольку мы не занимаемся зоологическим исследованием человеческого поведения, мы не обязаны обращать внимание на то, что делает при этом каждый в качестве естественного существа. И не должны мы соглашаться с теми твердодушными, которые, глядя вам прямо в глаза, уверяют, что добрая порка никогда не приносит какого-либо вреда, - совсем наоборот. Поскольку они сами не смогли избежить наказаний в детском возрасте и ничего с этим уже не могут поделать, их утверждение свидетельствует лишь о способности наилучшим образом использовать то, что они не в силах изменить. Принесло или не принесло им наказание какой-то вред - это другой вопрос, ответ на которой может потребовать больше информации относительно роли, которую им довелось играть во взрослых человеческих делах.

Стоит вспомнить, что большинство народов никогда не вводило битье детей как средство их подчинения. Члены некоторых индейских племен Великих равнин были (как я имел возможность узнать и обсудить это двадцать лет

назад) глубоко шокированы, увидев, что белые бьют своих детей. Будучи в замешательстве, они могли объяснить такое поведение только тем, что оно является частью всеобщей религиозно-миссионерской схемы, - объяснение, которое подкреплялось также тем, что белые давали своим детям орать до посинения лица. Все это должно означать, думали они, хорошо рассчитанное желание внушить белым детям мысль, что этот мир не является столь хорошим местом, чтобы в нем задерживаться, и что лучше стремиться к другому миру, где будет достигнуто полное счастье ценой принесения в жертву этого мира. Это - идеологическая интерпретация, и довольно тонкая: она трактует единичный типичный акт не как возможную причину определенного следствия, а как часть миропонимания. На деле сейчас мы меньше бьем своих детей, но мы по-прежнему торопим их в этом несовершенном мире, и не столько для того, чтобы они скорее попали в мир иной, сколько чтобы заставить их спешить от одного хорошего момента к лучшему, - заставить восходить, улучшать, продвигаться, прогрессировать.

Изобретение средств запугивания детей с целью их подчинения, - будь то магия или ментальный или физический террор - предполагает особое понимание места человека на земле и места детства в общей человеческой схеме. Когда разные виды такого террора связаны с коллективными и ритуальными обрядами, они могут восприниматься как обладающие внутренними корректирующими силами, которые не позволяют отдельному ребенку сталкиваться с жизнью в одиночку; они могут даже предлагать определенную компенсацию в виде групповой

принадлежности и идентификации. Своеобразное представление о собственности (включающее мысль о том, что человек вправе, если пожелает, уничтожить то, что составляет его собственность) лежит в основе идеи, согласно которой битье детей, как способ улучшения их нравственности, находится в полной компетенции конкретного отца. Совершенно ясно, что представление о детях как о собственности открывает двери тому мезальянсу импульсивности и сдержанности, произволу и моральной логики, грубости и надменности, который делает человека более жестоким и распущенным, чем даже твари, не наделенные божьей искрой. Практика расправы с детьми посредством подавляющей силы, крючкотворной логики или коварной сладости устраняет необходимость того, чтобы взрослый становился взрослым. Ему нет нужды развивать это подлинное, внутреннее, в силу самой своей природы убедительное превосходство. Вместо этого он обречен оставаться существенно непоследовательным и самовольным, другими словами, в мальчишестве, и в то же время вбивать в ребенка желание повзрослеть. Ребенок, которого вынудили из боязни притворяться, что он лучше, когда он на виду, чем когда его не видят, предоставлен размышлениям о том времени, когда он будет обладать грубой силой, чтобы заставлять других быть более нравственными, чем он когда-либо думал быть сам.

Исторически сложилось так, что возрастающее значение во времена Людера идей римского права способствовало такому расширительному толкованию понятия собственности, что статус отцовства предполагал владение же-

ной и детьми. Двойственное положение матери как одной из беззащитных жертв отцовской жестокости, а также одного из его послушных помощников в определении наказания детей вполне объясняет причину характерного раздвоения матиринского образа. Возможно, мать была жестокой только в силу того, что она должна была быть такой, но отец - потому что он хотел быть жестоким. От идеологии, внутренне присущей такому укладу, всего лишь один психологический (как мы увидим в карательном повороте Лютера против восставших крестьян) и несколько политических шагов к тем крупномасштабным мезальянсам права, логики и жестокости, которыые мы находим в инквизициях, концлагерях, карательных походах.

Следовательно, острота вопроса о том, были ли вызваны страхи Мартина перед Страшным судом и сомнения в справедливости его решений чрезмерной злобливостью его отца или его собственной чрезмерной чуствительностью, или и тем и другим вместе, - меркнет перед лицом более общей проблемы эксплуатации человека в детстве, которая делает его жертвой не только чрезмерной жестокости, но и всякого рода скрытой эмоциональной разрядки, коварной мстительности, потворства чувственной склонности и видимой правомочности всех тех, от кого он физически и морально зависим. Возможно когда-нибудь появится хорошо информированное, хорошо обоснованное и в то же время страстное общественное убеждение в том, что самый смертный из всех возможных грехов - это калечить детскую душу, ибо такое увечье подрывает жизненный принцип доверия, без

которого любой человеческий акт, каким бы благим и правильным он ни представлялся, предрасположен к извращению деструктивными формами сознания.

Ради поучительной иллюстрации, которой может для нас служить жизнь Лютера, следует избегать слишком упрощенных каузальных альтернатив, таких как: избивал или не избивал жестокий отец болезненного и нервного сына до такого состояния страха и бунтарства, что Бог и даже Христос становились для него только мстителями - Stookmeister und Henker[9*], - а не спасителями? Сам Лютер пишет: "Начиная с детства, я знал, что должен был побледнеть и быть охвачен ужасом всякий раз, как слышал имя Христа, потому что меня учили воспринимать его как строгого и гневного судью"[10]. Психиатр и Священник - каждый в интересах собственной позиции - рассматривают это заявление как выверт слишком одаренного, но неустойчивого индивида, и они подкрепляют свое мнение ссылками на десятки теологов того времени, ни один из которых не выделял роли Христа как Мстителя. Но совершенно очевидно, что заявление Лютера носит в высшей степени личный характер, обусловленный его воспитанием и последующим решением сохранить тот аспект дисциплинарной и религиозной атмосферы своих дней, который едва не сокрушил его и который, он чувствовал, порабощал, - нет, конечно же не профессиональных религиозников, а простых людей, которых Бог сотворил слишком много.

Мы еще узнаем кое-что об отце, пока же исчерпали лишь доступную информацию о матери. Сейчас мы должны получше подготовить себя к почти исключительно мужской истории: замечание Кьеркегора о том, что Лютер изобрел религию для взрослого мужчины, фиксирует как ограниченность, так и истинный масштаб теологического творения Лютера. Идентичность западного мужчины Лютер снабдил новыми элементами и сотворил для него новые роли; но он внес вклад всего лишь в одну женскую идентичность - идентичность пасторской жены, да и то, возможно, лишь потому, что его собственная жена, Катарина фон Бора; и создала ее с той бескорыстной решимостью, с которой она заставила великого доктора жениться на ней. В остальном же лютеранская революция сотворила идеалы только для тех женщин, которые хотели бы походить на священников, если уж не могли уподобиться их женам.

И вопреки Катарине и ее детям, везде, где ощущалось Лютеровское влияние, Богоматерь (этот фокус естественной женской религии, порожденной жизнью и дающей жить) лишалась трона. Лютер говорит о ней почти насмешливо как об одной из женщин-святых, которые способны побуждать мужчин "вешаться им на шеи" или "держаться за их юбки": "Нам говорят, что поскольку мы никогда не могли очиститься епитимьеей и богоугодными делами и вопреки этим усилиям все преисполнены страха и ужаса перед Божьем гневом, нам следует обратиться к святым на небесах, которые должны быть посредниками между Христом и нами; и нас учат молиться дорогой матери Христа, и напоминают нам о ее груди, которой она вскор-

мила сына, так что она могла бы попросить его смягчить свой гнев против нас и уверить в своей благодати"[11]. Насмешка, нужно признать, в адрес не Марии, а тех, кто полагает, что они через нее говорят с Тем, с кем "хотели говорить напрямую".

Все это приходит на ум, когда просматриваешь тысячи страниц литературы о Лютере; и вновь и вновь встает вопрос: разве у этого человека не было матери?

Здесь явно не о чем спорить. Все книги повторяют: о матери Лютера мы знаем мало. Разве не стоит она между отцом и сыном, вскормленном ее грудью? Агентом кого она выступала, когда била его "за один орех"? Разве она сама не отрекалась от него, когда он стал монахом? - Отречение, вменяемое ей, довольно мимоходом упоминается в "Документах к биографии Лютера": "Я стал монахом, - цитируется приписываемое Лютеру утверждение, - против воли моего отца, моей матери, Бога и Дьявола"[12]. А что она чувствовала, породив и утратив так много детей, что их число и имена забыты? Лютер упоминает, что некоторые ее дети "надрывались плачем до смерти", - что может быть одним из его застольных преувеличений; во всяком случае вслед за этим он рассказывал, что, по мнению его матери, на этих детей наслала порчу соседская женщина. Друг Лютера, посетивший ее в старости, сообщал, что Лютер был ее "точной копией".

Его отец относился к миру сдержанно и с недоверием, о матери сообщают, что ее больше интересовали аспекты суеверия, связанные с воображением. Поэтому вполне возможно, что Лютер унаследовал от матери более теплое и

прочувствованное отношение к природе и более надежно интегрированный тип мистицизма, - тот, описание которого он найдет позже у некоторых мистиков. Предполагают, что мать страдала от отцовского характера и постепенно стала озлобленным человеком; существует также предположение, что определенный налет печальной изолированности, характерный для молодого Лютера, был присущ и его матери, которая, говорят, напевала ему песенку: "До меня и до тебя никому нет дела. Такова у нас с тобой общая беда"[13].

Здесь существует большой пробел, который можно заполнить только предположением. Однако вместо ненадежного предположения я хочу высказать четкое суждение клинициста, что Лютер не мог бы так говорить и петь, как он делал это в последующем, если бы голос матери не слышался ему с каких-то небес; что никто не мог бы так разрываться между мужской и женской сторонами и не мог бы обладать качествами обоих порядков, если бы в какой-то момент не почувствовал себя схожим со своей матерью; и что также никто не обсуждал бы проблем женщин и женитьбы в той манере, в какой часто делаал это он, не испытав глубокого разочарования в своей матери и не отказавшись приносить себя в жертву, как принесла себя в жертву отцу и судьбе его мать. И если душа человека является его самой бисексуальной частью, то мы готовы обнаружить у Лютера и определенный страх перед мистической жертвенностью, и определенное духовное стремление к ней, а также распознать в этих альтернативах некоторые эмоциональные и духовные

следы "до-исторических" отношений маленького Мартина с его матерью.

Презервд Смит (как было отмечено, он не психолог) ввел в литературу о Лютере Эдипов комплекс. Психиатр подхватил эту тему, на всякий случай перекрестившись, фигурально выражаясь, перед лицом клинического мира: "Возможно ортодоксальный психоаналитик сфантазирует в жизни Лютера тривиальную схему глубоко и прочно укорененного Эдипова комплекса, обусловленного сильной и либидоальной привязанностью к живой и, насколько мы знаем, одаренной и богатой воображением матери и акцентированного злым и грубым отношением отца к нему, к братьям и сестрам и, возможно, также к матери"[14].

На это мы ответили бы, что безусловно мы приписали бы Лютеру Эдипов комплекс, и совсем не тривиальный. Мы не хотели бы видеть какого-либо мальчика, тем более наделенного воображением и силой характера, который вступил бы в борьбу периода юности и возмужания, не испытав ребенком любви и ненависти, которые включены в этот комплекс: любви к материнской личности, которая помогает пробудиться его чувствам и чувствительности, и глубокого и злобного соперничества с мужчиной - обладателем материнской личности. Мы также пожелали бы ему с помощью этих компонентов преуспеть в своем детстве, решительно освобождаясь от женской протекции, чтобы усвоить бесстрашную инициативу мужчин.

Только мальчик с не по годам зрелым, чувственным и напряженным сознанием так

много заботился бы об ублажении отца, как делал Мартин, или сделал бы себя объектом скрупулезной и безжалосстной самокритики вместо того, чтобы уравновесить внешнее давление изобретательными обходными маневрами и непослушанием. Реакция Мартина на отцовское давление является началом размышлений Лютера над проблемами индивидуальной совести, размышлений, которые вели далеко за рамки требований религии, как они тогда практиковались и формировались. Мартин вобрал в себя идеологическую структуру сознания родителей: инкорпорировал недоверчивую суровость отца, материнский страх перед колдовством и их общую озабоченность катастрофой, которую следует избежать, и высокие цели, которые нужно достичь. Затем он взбунтовался против церкви, чтобы основать свою собственную, - и в этом пункте он оказался в плену многих первоначальных отцовских ценностей. Мы можем только предполагать, в какой степени такой результат был подготовлен в детстве накапливающимся бунтарством и постоянно скрытой ненавистью (наша сознание уподобляется средневековому Богу, который все знает, все регистрирует и учитывает).

Данная биографическая проблема соприкасается с исторической: вправе ли был Лютер утверждать, что его собственный страх и ощущение, что его угнетает образ мстительного Бога, разделялись другими людьми? Выражала ли его установка общую религиозную атмосферу - по крайней мере в его уголке христианского мира? Психиатр и Священник отвечают на этот вопрос однозначным "нет"; Профессор же может вообще избежать этой исторической дискуссии,

поскольку, с его точки зрения, Бог просто выбрал момент, чтобы сказать свое слово Мартину.

На поднятые вопросы можно ответить только историческим исследованием, подобным работе Хейзинги о закате средневековья во Франции и в Нидерландах, в которой он, опираясь на сведения, извлеченные из литературы и документального искусства, описал распад средневековой идентичности и возникновение новой - бюргерской. В общем виде описание Хейзинги приложимо к условиям времени и места Мартина:

"На исходе Средневековья основной тон жизни - горькая тоска и усталость... Где бы ни искать свидетельств об этом времени: у историографов и поэтов, в проповедях и богословских трактатах и, разумеется, в документах, - мы повсюду сталкиваемся с напоминаниями о распрях, ненависти и злобе, алчности, дикости и нищете. Возникает вопрос: неужели эта эпоха не знала радостей, помимо тех, которые она черпала в жестокости, высокомерии и неумеренности; неужели не существовало где-либо кроткого веселья и спокойной, счастливой жизни?.. Вообще говоря, всякое время оставляет после себя гораздо больше следов своих страданий, чем своего счастья. Бедствия - вот из чего творится история. И все же какая-то безотчетная убежденность говорит нам, что счастливая жизнь, веселая радость и сладостный покой, выпавшие на долю одной эпохи, в итоге не слишком отличаются от всего того, что происходит в любое другое время...

Однако в XV в. восхваление жизни, прославление окружающего мира еще не превра-

лось в обычай, еще не стало хорошим тоном, если можно так выразиться. Тот, кто внимательно следил за повседневным ходом вещей и затем выносил жизни свой приговор, отмечал обыкновенно лишь печаль и отчаянье. Он видел, как время устремлялось к концу и все земное близилось к гибели"[15]*.

"Ни одна эпоха не навязывает человеку мысль о смерти с такой настойчивостью, как XV столетие. Жизнь проходит на фоне непрекращающегося призыва: memento mori"[16]. **

"Конечно, и ранее вера постоянно заставляла всерьез задумываться о смерти, однако благочестивые трактаты раннего Средневековья касались только тех, кто полностью порвал с миром. Лишь тогда, когда с появлением нищенствующих монашеских орденов проповеди стали широко распространяться среди народа, подобные предостережения слились в некий устрашающий хор, с неистовостью фуги звучавший повсюду в мире. К концу Средневековья слово проповедников было дополнено новым видом изобразительного искусства. Во все слои общества начала проникать гравюра на дереве. Эти два средства воздействия на народные массы: проповедь и гравюра - могли передавать мысль о неизбежности смерти лишь посредством простых, непосредственных жизненных образов, резких и выразительных"[17].

Рассматривая господствующие умонастроения любого исторического периода, важно обращать внимание на то, что всегда существуют островки самодостаточного уклада - на фермах и в замках, в домах, студиях и монастырях - где здравомыслящие люди умудряются жить здоровой и пристойной жизнью: морально, на-

сколько это возможно, свободно, насколько это позволительно, и владея ситуацией, насколько это по силам, Эта трудно уловимая упорядоченность, если только ее понять, и *есть* счастье. Но люди, особенно в периоды изменений, находятся под влиянием альтернативных мироощущений, которые представляются искусственно созданными монополистами и манипуляторами общественного мнения данной эпохи, но которые не могли бы существовать без легко используемых циклов смены умонастроения, коренящихся в психологической структуре человека. Две самые существенные альтернативы суть умонастроения карнавала и искупления: первое дает санкцию и свободу чувственной радости, облегчение и освобождение любой ценой; второе подчиняется негативному сознанию, которое ограничивает, подавляет и налагает запреты за все то, что человек оставил недоделанным, недосмотренным, неискупленным. В периоды, подобно нашему, кажумся временем рациональности и информации, - особенно очевидно, как беспечно такие умонастроения заполняют общедоступные средства информации: то поддержкой пользуется праздное легкомыслие, то панический самокритицизм. Таким образом, мы можем сказать, что помимо верифицируемых фактов и официальных доктрин и за их пределами существует образ мира, который живет собственной жизнью, "дышит". Развиваясь, он может расширяться и сжиматься, обретать или утрачивать цельность и когерентность. В каждый беззаботный период существует латентная паника в ожидании катастрофы: голода, чумы и депрессий, перенаселения и миграции, неожиданных изменений в технологии или в руководстве - чтобы вызвать де-

формацию образа мира, своеобразный озноб, охватывающий чувство идентичности массы людей.

Выше мы вкратце обрисовали картину расширения географического пространства в эпоху Лютера. Но любая экспансия открывает границы, любое продвижение обнажает фланги. Порох и печатный станок могли быть использованы против тех, кто ими пользовался; морские путешествия открыли мир беспокойной культурной релятивности; более широкие социальные контакты увеличили возможности идеологического захламления и широкого распространения чумы и сифилиса. Последствия этих Пирровых побед и упадка папства и раздробления империи привели как к свертыванию официальной перспективы, ориентированной на спасение, так и к дальнейшему огрублению и ужесточению средств, используемых для защиты того, что осталось от христианской способности убеждать. Так что вполне возможно, что в детстве и юности Мартина в рамках идеологического видения его мира (поскольку крупные теологи погрязли в схоластике) скрывался мировоззренческий образ человека как безнадежно порочного существа, душа которого, обитающая в своем греховном теле, не способна обрести истинной идентичности. Такое мировидение предполагало только одну надежду: в какой-то неизвестный момент (возможно, уже непосредственно нам угрожающий) наступит конец, который может дать индивиду шанс (в котором отказано миллионам других) на милость со стороны истинной Идентичности, единственной подлинной Реальности, каковой является Гнев божий.

В среде возрастающих численно высших городских классов, среди патрициев, купцов и мастеров, которые были отцами города, все в большем числе важнейших городов вызревала реакция, которая исторически проявлялась как северное Возрождение. Эти высшие классы не жаждали быть в составе развивающегося имперского экономического пролетариата и в неменьшей степени не желали в Судный день оказаться Божьими пролетариями, которые (как они могли видеть на заказываемых ими картинах) должны быть согнаны в стада и превращены в ничто разъяренными ангелами, преимущественно итальянского происхождения. Такая установка выражала отличие наступающей эпохи безграничной инициативы и идущей к закату эпохи, которая земную идентичность человека ставила в подчинение небесной сверхидентичности. Но эти две эпохи, которые чересчур упрощенно противопоставляют друг другу как Возрождение и Средние века, на деле соответствовали двум внутренним мироощущениям, само их конфликтное противостояние соответствовало внутренне конфликтно структуре человека.

Но мы слишком торопимся. Все же нам нужно смотреть в лицо тому факту, что когда маленький Мартин покинул родительский дом, он находился под сильной властью тщеславного супер-Эго, которое питало в нем чувство идентичности только в прилежном использовании его высокой одаренности и лишь постольку, поскольку он в большей мере был Мартином, чем Лютером, больше сыном, чем человеком, больше последователем, чем лидером.

Ганс Людер своими наиболее существенными чертами характера относился к людям узко мыслящим, подозрительным, примитивно религиозным, настроенным на катастрофические неожиданности. Он был полон решимости войти в число членов крепнущего класса бюргеров, мастеров и отцов-города, но всегда ощущал недостаток образования. Ганс вбивал в Мартина то, что было типично для его собственного прошлого, даже когда имел в виду подготовить его для будущего, чем собственное настоящее. Эта конфликтность раннего образования Мартина, которая осталась *в нем и за ним*, когда он вступил в мир школы и колледжа, соответствовала конфликтности, коренящейся в идеологическо-историческом мире, который был *вокруг него и впереди него*. Теологические проблемы, за которые он взялся, будучи молодым человеком, конечно же отражали наиболее цепкие проблемы внутрисемейных отношений с отцом; но это в значительной мере так в силу того, что как семейные, так и вселенские проблемы были частью одного и того же идеологического кризиса, затронувшего теорию и практику, власть и ответственность, моральный авторитет отцов, - на земле и на небесах, в семье, на рынке и в политике, во дворцах, в столицах и в Риме. Несомненно, от отца и сына потребовались упорная искренность и почти преступный эгоизм, чтобы включиться в кризисный процесс и развязать борьбу, в которой соединились элементы драмы царя Эдипа и страсти Голгофы с примесью упрямства саксонской закваски.

2

На седьмом году жизни, говорит Аристотель, человек может различать между хорошим и плохим. Мы бы сказали, что к тому времени сознание, Эго и познание достаточно развиты и вполне вероятно, что ребенок, получив даже полшанса, сможет и пожелает сконцентрироваться на вопросах, трансцендирующих игру. Он будет наблюдать и вместе с другими будет вкючаться в технологические процессы общества, развивать стремление к выполнению работы, посильной его возрасту в стиле, являющемся некием подобием ремесленнического. Все это имеется в виду, когда мы говорим, что ребенок достиг "производственной стадии".

Мартин на седьмом году был отдан в школу, которая должна была обучить его латыни - в то время главному инструменту технологии грамотности. Очевидно только родители с высокими помыслами относительно своих детей посылали их в такую школу, лицензия на учреждение которой выдавалась городом точно таким же образом, как мельнику разрешалось построить городскую мельницу и обеспечивать ее работу. Магистр и мельник могли отличаться своей профессиональной подготовкой и производимой продукцией, но их экономические проблемы были не столь уж несхожи, а их трудовая политика была направлена на ведение трудных переговоров. Полуобразованные учителя могли попасть в распоряжение подобных школ, только когда они не могли получить другой работы, т.е. пока они были еще слишком молоды, или когда стали непригодными. В любом случае они были склонны выражать недоволь-

ство жизнью в своем обращении с детьми, которое очень напоминало обращение работников мельника со своими мулами. Учителя редко полагались, да и не были способны полагаться на сознание, Эго или познание; вместо этого они использовали старый и универсальный метод Pauken, "вколачивания" фактов и привычек в развивающиеся головы путем безжалостного механического повторения. Они также сами поколачивали детей mit Ruten in die Aefftern* по заднему месту, оставив в покое остальные части тела.

Согласно Профессору, эпизодическая "здоровая порка" причинила Мартину не больше вреда, чем другим детям; но Профессор и его школа должно быть представляют Мартина настолько бесчувственноым и не ослабляемым какими-либо обычными или особыми событиями детства, что чудесное событие, катастрофа, которая позже столь неожиданно положила конец его академическому образованию, представляется божественным вмешательством. Что касается Священника и Психиатра, то они в полной мере используют высказывание Лютера в его среднем возрасте, что ад школьных лет может сделать ребенка пугливым на всю жизнь. Оглядываясь в прошлое, Лютер находит, что выигрыш от обучения и "внутренняя пытка" совершенно несоизмеримы. В лучшем случае, считает он, такое обучение готовило человека быть священником низкого пошиба, попом; в худшем случае он обучен настолько плохо, что не может "ни кудахтать, ни нести яйца". Биографы медицинской ориентации могут зайти слишком далеко, утверждая, что нервная система Лютера была в те дни подорвана. Однако

несомненно то, что дисциплинарный климат дома и школы и религиозный климат в общине и церкви соединились в его сознании определенно как в большей мере подавляющие, чем вдохновляющие, что ему представлялось отвратительным и не неизбежным позором. Он ругал окружающую его обстановку за свое монашество, за свою слишком рьяную монастырскую "добросовестность", за одержимую озадаченность вопросом о том, можно ли в этом мире сделать так, чтобы угодить всем судящим сторонам: учителю, отцу, старшему наставнику и более всего - своей совести. Но обратим внимание, все это он сказал после того, как принял свой обет и с негодованием его нарушил.

Школьников, сообщает Лютер, секли розгами по заду; очевидно, домашняя дисциплина была сконцентрирована на той же части тела. Для тех, кто признает телесное наказание, процедура представляется безболезненной, вроде выдергивания из тела жала и даже выглядит довольно потешной. Мы считаем само собой разумеющимся, что ягодицы могут держать удар значительной силы и позволяем себе на этот счет непристойные шутки; но мы не вправе игнорировать факт, выявленный исследователями-психоаналитиками, что анальная зона, которая укреплена и защищена ягодицами, может при избирательном и интенсивном воздействии особого рода стать местом средоточия ассоциаций чувствительности и чувственности, неповиновения и упрямства. Согласие Лютеру, дьявол выражает свое презрение, демонстрируя задницу; человек может побить его, используя свое анальное оружие и объясняя ему, в какое место его приглашают поцеловать. Важность этих

идей в Лютеровском воображении и языке уже была отмечена, и мы еще к ним вернемся.

В средневековых школах среди детей систематически развивался институт шпиона в группе или информатора школьного руководства (сегодня это часть нашей взрослой жизни). Один из мальчиков (вы ведь не думаете, что девочки изучали латынь?) тайно назначался учителем "волком". Он записывал имена тех, кто говорил по-немецки, ругался или каким-нибудь иным образом нарушал правила. В конце недели учитель назначал один удар за каждый пункт плохого поведения. Лютер сообщает, что однажды он получил пятнадцать ударов. Обратите внимание на общее предписание, направленное против вербальной свободы: против речи импульсивной, немецкой или на местном жаргоне; обратите также внимание на наличие судного дня в конце каждой недели, когда наступала воистину адова расплата за грехи, записанные в секретном кондуите, грехи, совершенные в столь давнем прошлом, что их невозможно и вспомнить. Эта временная и безжалостная аккумуляция известных, полуизвестных или непризнанных грехов была болезненной темой во всей последующей жизни Лютера. Он явно связывал ее с другим опытом с временными качествами - узнаванием того, что ничто никогда не было достаточно хорошим для учителя или отца и что любой шанс угодить им всегда превращался одним из них в школу более высокого уровня.

Мы должны мимоходом отметить то, что Лютер не счел достойным комментирования, а именно, что в школе он научился петь в хоре и читал некоторых латинских авторов. Из-

учающие латынь должны были петь в церкви, и мало сомнения в том, что вопреки тучам недоверия, - единственное, что Лютер предпочитал вспоминать, должны были быть моменты и действия, которые позволили расцвести внутренней сокровищнице его языка и музыкальности.

В четырнадцать лет Мартина послали в Магдебург; сам он никогда не уточнял, какую школу он там посещал. Должно быть, Магдебург его впечатлил: город с пятнадцатитысячным населением был вовлечен в континентальную торговлю, клерикальная жизнь текла здесь тихо, за исключением случаев фестивалей и процессий, в которых проявлялось комбинированное патрицианское и церковное великолепие. Мартин провел в Магдебурге лишь один год, после чего отец отправил его в Эйзенах, выше по академической лестнице и в более широкий мир бюргерства крупных городов.

Но прежде чем юноша покинул Магдебург, он вошел в контакт с теми беднейшими клириками, которые жили своей религией, с Nullbrueder. Их имя означало "Нулевые братья" и символизировало то общественное дно, которое они были полны решимости не забывать. Эти Братья Общей Жизни, как они также назывались, не обучали детей общим предметам. Главное было скорее в том, что они имели разрешение города и учителей посещать детей и быть посещаемыми ими с целью conversio* и для уроков devotio moderna**. Видимо, они давали детям достаточно аккуратные представления о благочестивости и самоуглублении, которые были характерны для монастырского обра-

зования, ибо говорили об испытаниях чистой любовью, бдительности в отношении греха, действительном уходе от мирской жизни. Как пиетисты, они больше всего подчеркивали значение глубины и чистоты личной религиозности, используя такие слова, как Gottinnigkeit и Herzgruendlichkeit, которые обозначают мистическое чувство сокровенного единства с Богом, лежащее в "глубине вашего сердца". Эти люди, которые в предшествующие годы должны были бороться за разрешение проповедовать в Магдебурге, словно они были миссионерами в чужой стране, казалось, знают о чем они говорят.

И в самом центре гордой Широкой улицы Магдебурга Мартин столкнулся с одним из немногих подлинно католических явлений, о котором в последующие годы он говорил с уважением и благоговением: "Я собственными глазами видел принца Анхальтского, брата Мерсебургского епископа, бредущего по Широкой улице в камилавке* Ордена Босоногих** и просящего подаяние, несущего на спине, словно мул, столь тяжелый мешок, что он пригнул его к земле. Он так истязал себя, отказываясь от пищи и сна, что напоминал картину смерти, - одни кожа да кости. И действительно, вскоре он скончался... Всякий, кто его видел, не мог не выразить благоговейного почтения и не устыдиться собственных условий жизни"[18].

Не было дано никаких объяснений о причинах перевода Лютера в Эйзенах; правда, там жила Маргарита Людер с семьей, но, как стало ясно, данное обстоятельство совершенно не имело отношения к социальной жизни Мартина в этом городе. Возможно, пробудившийся у Мартина в Магдебурге интерес к монастырю

был достаточной причиной для того, чтобы обеспокоенный отец отправил его в более "здоровую" среду. Вне всякого сомнения, Мартин нашел такую среду в Эйзенахе. Он стал вхож в дома (и даже жил в некоторых из них) ряда небогатых патрициев города, например, итальянца по происхождению, по имени Котта, был хорошо знаком с семьей Шальбе. Существует легенда, что в лице Урсулы Котта он обрел друга-покровителя. Она высоко ценила его музыкальность и пиетизм, жалела Мартина за его бездомность (ибо родственники не приютили его) и проявила к нему очень активный материнский интерес, а может быть и иное женское чувство. В этой связи легенда задевает ее мужа, которой, однако, чувствовал себя нормально и был дружески расположен к Мартину. В любом случае, интересно отметить эту попытку снабдить Мартина второй матерью, видимо, распознавшей в одиноком мальчике дар воображения и музыкальные способности, которые, возможно, были присущи и его измотанной реальной матери.

Легенда также дает незабываемую картину молодого Лютера, зарабатывающего свой хлеб пением на улицах. Но пенее на улицах для той эпохи было тем же самым, что для сегодняшних студентов в США подрабатывать в летнее время. Большинство поступает так, хотя только некоторые действительно в этом нуждаются, причем лишь немногие из них нуждаются отчаянно; некоторые полагают, что для них полезно почувствовать себя в роли нуждающихся, а некоторым это нравится как исторический ритуал, перекличка с днями первых пионеров. Для других же это единственная воз-

можность избегнуть семейного летнего времяпровождения. Независимо от того, нуждался в том Мартин больше других или нет, он пел вместе с теми, кого пение привлекало меньше, он же, видимо, получал большее удовольствие. Этих студентов называли "собирателями кусков". Что касается очарованных слушателей, то хорошо известен эпизод, когда эти "нервные" ребята бросились в ужасе врассыпную, услышав в темноте ворчливый мужской голос, но оказалось, что владелец голоса шел к ним с дарственной колбасой.

Во всяком случае, в доме Котта Лютер получил представление об образе жизни средней руки, благочестивых и музыкальных патрициев. В Эйзенахе он также познакомился и сблизился со священником Брауном, в доме которого интерес к музыке сочетался с юмором и риторикой гуманистической традиции. Когда спустя нестолько лет Мартин был рукоположен в священники, он пригласил Брауна на торжественную церемонию. Он, видимо, счел слишком бестактным приглашать супругов Котта и Шальбе, однако в своем письме (одном из первых в его огромной переписке) совершенно ясно выразил пожелание, чтобы Браун сообщил им о новости. Неизвестно, приехал ли кто-нибудь из эйзенахцев, во всяком случае, обеспечение спектакля монополизировал Ганс Людер.

Затем мы видим Мартина в школе в Эрфурте, ему семнадцать. Нет нужды говорить о том, что на протяжении всех лет обучения он был хорошим студентом. А что он представлял собой как подросток? Ответ зависит от того, что

вы желаете увидеть за его неожиданным "обращением", которое враз прервало его академическую карьеру. Это также зависит от того, насколько вы научились упрощать экстраординарное.

Учащийся латинского учебного заведения обладал особым статусом. Он носил униформу, которая выделяла его как будущего магистра, ученого, клирика или тайного советника, - одним словом, представителя образованного класса, который знает, что к чему и на небе, и в книгах. Будучи в униформе (а ни учащемуся, ни студенту университета не дозволялось появляться публично не в униформе), он, естественно, воздерживался от игр в снежки; даже катание на коньках было не для него. Это была хорошая униформа, помогающая проявлять (а также скрывать) рано развившееся сознание. В остальном же совершенно неизвестно, насколько Мартина можно или нельзя числить среди тех толстокожих мальчиков, которые могут приспособиться к любой системе, достичь наивысшего положения, дозволительного в этой системе, а во всем прочем жить тем, что они могут урвать в настоящем и тем, что они надеются сделать для других в будущем. За исключением одного несчастного ореха, который он стянул в детстве, у нас нет каких-либо сведений о том, что он повинен в тех небольших физических, вербальных или моральных прегрешениях, без чего дети, которых держат в строгости, рискуют зачахнуть. Он, напротив, всегда был одним из лучших студентов; и имеются признаки того, что он действительно медленно чах, частенько впадая в какое-то печальное состояние. Однако это не означает, что он - до самого монастыр-

ского порога - не мог сыграть роль "хорошего парня" в общественных и музыкальных делах со всей силой своей активной доброй воли.

Только обладая такой информацией, можно набросать образ своего собственного Мартина, и я уже отметил некоторые из сделанных таких набросков. Мой собственный вариант таков. Я не представляю себе великого молодого человека в годы, когда он еще не стал великим, без того, чтобы в нем не скрывались внутреннее, совершенно не артикулированное упорство, некая секретная страстная целомудренность, концентрация впечатлений, предназначенных для реального использования в какой-то пока еще не пробудившейся новой конфигурации мыслей; а он терпеливо ждет пробуждения в день отмщения, когда почти сознательно затерявшийся воин вдруг покажет себя в боевых доспехах, и тот, кто так много вобрал в себя, в полной мере раскроет свое потенциальное мастерство. Другой стороной такого ожидания, однако, часто является страх ранней смерти, который сдерживает превращение чувства мщения в чувство зрелого лидерства; и молодой человек часто проявляет признаки преждевременного взросления, меланхолического желания раннего конца, словно предвидение будущих деяний уже утомило его. Предчувствие смерти охватывало Лютера на протяжении всей его жизненной карьеры, но, я думаю, было бы большим упрощением приписать ему просто страх смерти. Молодой гений имеет внутренний жизненный план, ждущий своей реализации; схвати его смерть до прихода его времени - он станет жалким человеческим фрагментом.

Хороший парень пытается жить полной жизнью своего исторического времени и принять в качестве собственной идеологии шумные и снобистские формы поведения молодежи. Мартин попытался сделать это, но не преуспел. Он был обременен преждевременным чувством суда, которое желает получить и осмыслить полный отчет о жизни до того, как она прожита; можно, пожалуй, сказать, что он отказывался начать жить со своей собственной идентичностью до получения суждения, охватывающего все то прошлое, которое может причинить ущерб его грядущей идентичности.

Подобно многим сдержанным и глубоко печальным молодым людям, Мартин использовал свои музыкальные способности, игру на лютне и пение, чтобы оставаться желанным хорошим парнем в кругу друзей. Но вскоре он заработал кличку "Философус". Профессор объясняет это тем, что Лютер был хорош в дискуссиях; Психиатр - тем, что он переносил их болезненно. Возможно, кличка указывала на редкую и глубокую искренность и его стремление к четкости формулировок - установка, чуждая элегантным и логицистским схоластическим попыткам примирить физику Аристотеля с учением о Страшном Суде. Возможно, в своей интеллектуальной тяжеловестности он был слишком крестьянином, а также слишком поэтом, для которого смысл, форма и чувство должны совпадать.

Мне кажется, Мартин был прозван философусом потому, что студенты осознавали, некоторые с чувством презрения, некоторые с восхищением, что это был тот, кого и имеют в виду под философом.

Erfurdia Turrita* был окруженный крепостными стенами город, насчитывающий около 20 тысяч обитателей, он был одним из самых населенных немецких городов, расположенный на перекрестке важных международных торговых путей. Если не считать патрицианской солидности центра, в смысле планировки город был развит плохо; зато он был горд университетом с самым крупным студенческим корпусом в Германии и с академическим уровнем, конкурирующим с Пражским университетом. Его лучшим факультетом был юридический. Сокровенной мечтой Ганса Людера была мысль о том, что Мартин окончит именно его.

В Эрфуртском университете Мартин продолжал вести довольно строго регламентированную жизнь. Среди своих однокашников он обрел одного или двух хороших и пожизненных друзей, но в остальном он скорее всего был далек от молодых людей, которые вели свободную жизнь, пропахшую, по словам Психиатра, "вином, пивом и девками". Существует легенда, будто в Эрфурте Лютер вошел в кружок вольнодумцев, сложившийся вокруг представителя "Нового гуманизма" Муция Руфуса, который, якобы, оказал на него сильное влияние. Однако Профессор доказал, что этот знаменитый кружок в студенческие годы Лютера еще не существовал. Он срывает лепесток за лепестком с этого предполагаемого кружка, показывая, что в то время каждый из его будущих членов находился в другом месте, а затем оголяет и сердцевину, цитируя письмо, в котором Муций через десять лет после того, как Мартин покинул Эрфуртский университет, спрашивает своего друга,

кто такой этот пламенный проповедник в Виттенберге по имени Лютер. В лучшем (или худшем) случае Мартин в свои студенческие годы испытывал несистематические гуманистические влияния, особенно через своего очень одаренного друга Крота Рубеана. У него было чем подкрепить свою музыкальную одаренность и поэтические интересы; когда он пошел в монастырь, то прихватил с собой Виргилия и Плавта. Но если бы в то время его окружение уверовало в свободную беспорядочную любовь и если бы вдруг такая вера столкнулась с Лютером-студентом, это могло бы только привести его в замешательство; приглашение к сексуальной свободе могло бы только отягчить уже существующий конфликт идентичности. Новый гуманизм, следовательно, в лучшем случае способствовал отвлечению внимания Мартина. Он не развязал в нем ни веры, ни бунтарства, а был лишь наруку его стремлению к молчаливлму одиночеству.

Посещение университета обязывало Мартина жить в "бурсе" - т.е. в переполненных интернатах и в условиях дисциплины, скопированной с монастырской. Студенты носили фасонную униформу полуклерикального типа (хотя и со шпагой на боку) и строго надзирались: подъем в 4 часа утра, отправляться спать - в 8 вечера. Посещение лекций, семинаров и диспутов было обязательным, они начинались в 6 утра летом и 7 часов - зимой. Питание было хорошим (Профессор Шеель обнаружил меню)[19], в него входило даже легкое пиво.

В период зачисления в университет каждая бурса организовывала "депозицию" - своеобразный ритуал инициации, при которой каж-

дый новобранец обряжался животным, которым он не должен быть. Свинячьи зубы вставлялись в углы рта, а на голову одевалась шапка с длинными ушами и рогами. Это существо не без грубости разоблачалось, и одновременно должна была исчезнуть моральная нестойкость новобранца. Окунание в воду завершало процедуру "крещения". Тем самым обреталась академическая идентичность. В средневековом церемониализме у каждого сословия был свой тип одежды, который обозначал определенный статус не только в земном функционировании, но и во всей системе божьего мира, начиная с его центра, от которого по существу и проистекала единственно истинная наделяющая идентичностью сила. Поэтому во всех такого рода инициациях были развлечение и обычная, вызывающая страх жестокость, но одновременно было также ощущение совершаемого шага вперед в рамках божественного масштаба. Это то, что сказал сам Лютер, когда спустя несколько лет настала его очередь произносить депозиционные речи. Он превратил игру в "депозицию" в способ отречения от старого образа жизни (само слово означало "отклонение" и происходило от глагола deponere, равнозначного нашему "отказаться от чего-то"): "Смирите себя и наберитесь терпения, ибо вы будете "проглочены" на оставшуюся жизнь городскими обывателями, селянами, знатью и вашими женами... Я начал свою депозицию в Виттенберге (одна из частых ретроспективных ошибок Лютера - *Авт.*), когда был молодым. Теперь, в более солидном возрасте я также испытываю серьезные депозиции. Таким образом, ваша депозиция - это только символ человеческой жизни[20]... Посему пови-

нуйтесь вашим советникам и наставникам, уважайте магистров и женщин, - и всех тех, кто не мочится при людях"[21].

Когда Мартин через полтора года сделал заявку на степень бакалавра, он обязался добросовестно преподавать следующие дисципины: грамматику, логику, риторику, естественную философию, сферическую астрономию, философию, физику и (последнее в перечне, но не по значимости) психологию. Его главными авторами были Присциан, Петр Испанский и Аристотель, Аристотель и еще раз Аристотель: Parva Logicalia, Priorum, Posteriorum, Elencorum, Physicorum, De Anima, Spera Materials[22*].

Два года спустя Мартин созрел для магистерской степени, прочитав, изучив и обсудив более специализированные аристотельские работы De Caelo, De Generatione et Corruptione, Metheororum и ряд более мелких его сочинений. Для завершения изучения семи свободных искусств в число изучаемых предметов были включены Эвклидова математика, а также арифметика (по работе И.де Муриса), теория музыки (по выбору) и геометрия. Кроме того, перечень предметов для докторской степени включал моральную философию, метафизику, "политику" и экономику. Менее систематичным было изучение Альберта Великого, Фомы Аквинского, Аверроэса, Авиценны, Альфрагана[**] и Сакробоско[***].

Таким образом, молодой Лютер знал довольно много; он остался аристотелистом на всю жизнь, хотя чем дальше, тем меньше у него было возможности ссылаться на естественные науки. Свою педагогическую карьеру он начал в качестве "морального философа" и в течение

года преподавал Аристотеля. Это может удивить некоторых читателей, подобно тому как удивляются изучающие психоанализ, когда узнают о многих публикациях Фрейда по физиологии, написанных до того, как он обратился к психологии. Согласно Лютеру, физика продолжает изучать "движение вещей", а философия - законы, выводимые из visibilibus et apparentibus*. Но совершенно ясно, что в мире католической догмы и в суеверном сознании Мартина было много такого, что не является ни видимым, ни очевидным. В каждом разделе христианского богословия тон академического учения зависит от характера связи, который ведущие философы сочли нужным (или были вынуждены) определить между наукой и теологией. В Эрфурте официальное учение было пронизано специфической академической идеологией, так называемой оккамистской версией аристотелизма; и если мы вспомним, что прежде чем попасть в руки Оккама, учение Аристотеля проделало долгий путь от древних греков через исламские центры учености, а затем через римский католицизм, то вряд ли оно могло внести вклад в унифицированное мировоззрение или в единую духовную установку, в которой остро нуждался Мартин.

Внутри христианской церкви Оккам был бунтарем. Он решился противоречить папе в деликатном и жизненно важном вопросе, который сохранял свою актуальность благодаря влиянию Св.Франциска и Ордену францисканцев, членом которого был Оккам: он придерживался точки зренияя фратичелли**, - людей, которые считали, что Св.Франциск, а до него Христос, отрицали у христианина право частной

собственности. За свои взгляды Оккам был посажен в тюрьму, но нашел защиту у германского принца, которому, говорят, он заявил: "Вы защитили меня вашим мечем, а я буду защищать вас своим пером". Таким образом у Оккама было много такого (больше, чем уместно здесь перечислить), о чем пророчествовал Лютер, хотя Оккам никогда не отрицал того, что божественная истина воплощена в Римско-католической церкви. Его личность и его учение дали удобный повод католическим клеветникам, которые рассматривали Оккама как представителя весьма низкого уровня средневековой философии, называть лютеранство ничем иным, как дегенерацией оккамизма. Но остается фактом, что определенного рода оккамизм господствовал не только в университете, но и в Августинском монастыре Эрфурта.

Нет никакой нужды обсуждать здесь место оккамизма в широком развитии католической теологии и философии. Важно понять, что он был первым академическим богословским измом, которым увлекался Лютер, и случилось это до того, когда он был в достаточной мере интеллектуально готов разглядеть ее связи и взаимозависимость с другими явлениями в истории идей. Мартин в то время был (и останется) в высшей степени провинциальным. Он был склонен полностью идентифицироваться с небольшим сообществом людей и с кругом жизненно важных локальных проблем. И когда позже его деятельность неожиданно обрела универсальный характер, произошло это не на базе широкого знания состояния всеобщих дел, но скорее потому, что он был способен почувствовать новые тенденции в своем непосредственном окружении.

К тому же его непосредственная среда могла усиливать его печаль и его гнев таким образом, как будто они специально предназначались для его личных страданий. Поэтому необходимо попытаться осмыслить тот образ мира, который у него сложился в Эрфурте, и какое значение это мировидение имело для молодого человека, который вследствие своего темперамента и возраста испытывал острейшую потребность понять на базе того, чему его учили, высший смысл, превосходящий конфликтующие обыденные умонастроения. В Эрфурте он освоил логику и риторику; он также получил представление о ряде важнейших фактов из области естественных наук, ибо некоторые оккамисты, особенно в Париже, осуществили фундаментальную работу в физике. Но что касается идеологической унификации природы физических явлений и сверхъестественного, то здесь Мартин столкнулся со знаменитым оккамистским тупиком - доктриной абсолютного взаимного исключения знания и веры, философии и теологии.

Вселенная, о которой учили Мартина его эрфуртские учителя Узинген и Трутветтер, выглядела примерно так.

Все находится в движении, ибо только благодаря изменению посредством движения потенциальное становится реальным. Движущийся мир включает десять орбит: семь планетных, местопребывание звезд, хрустальное небо и сферу первого движения. Недвижно только обиталище Бога, возвышающееся над всем.

Земля находится в центре мира, но увы, она малозначительна, не более чем элемент. Таким образом, ее существование парадоксально и мучительно, как и существование человека:

Земля в центре, но ее вес незначителен, так и человек - по видимости он исключительно важен для Бога, но его существование ненадежно.

Все тела подчинены непреложным законам возникновения и уничтожения. Но не Бог. Он может воскресить умершее и менее чем в мгновенье положить конец всему живущему.

Человек, подобно всем телам, включая ангелов, живет в узилище, ограниченном законами пространства и времени. А Бог обладает всесущностью; он цельно присутствует в одно время в одном месте и в равной мере цельно - в других. Он может пожелать цельного присутствия Христа в каком угодно количестве мест и в любое время; этим объясняется, почему Христос может быть представлен во всех ангелах.

Что же в таком случае может пожелать человек? О, буквально все - но в рамках физического мира. Он реализует свое liberum arbitrium* в свободных решениях и энергичном развитии своих способностей. Делая правильный выбор, он обретает прочные навыки, которые предрасполагают его к хорошей работе и даже любви и понуждают принимать и ценить такую работу и любовь. Однако все это никоим образом не влияет на его статус в глазах Бога. Через крещение и исповедание человек становится угодным Богу и потенциально приемлемым для него; но Бог утверждает абсолютную власть, - право сохранять лишь собственную волю в даровании благодати и быть свободным аннулировать уже дарованную благодать.

Бог создал человеческий разум - и Аристотеля. Он даже наделил разум способностью осознавать свои недостатки и ограниченность. Но разум не может надеяться познать Бога; и

Аристотель, зная все, не знал ничего, ибо ему не было дано откровение. Разумен или неразумен Бог сам по себе, предпочитает ли он быть снисходительным или желает быть твердым - все это вопросы веры и религиозного повиновения, они не прояснятся до тех пор, пока не наступит конец света и не настанет момент последнего суда.

В рамках вековечного конфликта реализма и номинализма Оккам выработал умеренный номинализм. Он учил, что понятия суть лишь символы вещей и существуют только в акте обозначения, - в то время как вещи существуют сами по себе. Этот скептицизм однако был ограничен утверждением, что интеллект, будь он способен творить вещи из себя, создал бы мир, подобный существующему, так как и идеи и вещи происходят от Бога, и существует строгое соответствие между количеством идей, которые Бог вложил в человеческую голову, и количеством вещей, из которых он создал физическую вселенную. Таким образом, Аристотель мог иметь свой физический мир, а Платон свои идеи, Бог же мог иметь и то и другое, отражая творения двух авторов друг в друге, - все это идеальное решение для начинающего ученого ума, желающего экспериментировать с вещами, но не очень-то убедительное решение для молодого ума, страстно желающего знать, каким образом связаны друг с другом вещи и идеи, конкретности и универсалии, земное и небесное. Иными словами, очень здравое решение, но эмоционально не убедительное, особенно для молодого человека, для которого проблема обоснования-оправдания становится центральной: как *узнавать*, когда и почему Бог оправдывает*.

Разумно рассуждая, вполне можно понять, почему многие честные умы чувствовали большое облегчение от объявления немыслимым того, что не может быть получено в качестве логического вывода, и непознаваемым того Бога, которого философы прошлого наделили самой неискренней логикой и самым низменным желанием иметь дело с умными грешниками. Лютер позднее продолжил традицию такой искренности, и в этом смысле он называл Оккама своим наставником. С другой стороны, загадочная картинка аристотелевских и августиновских фрагментов, которые Лютер получил в колледже, была неполной и невосполнимой. Это позволило новым рационалистам свободно обращаться с вещами; но одновременно это навязало слепую веру тем, кто стремился к эмоциональной и надежной уверенности. Не удивительно, что один из наиболее знаменитых эрфуртских учителей, Узинген, завершил свою академическую карьеру, уйдя в августинский монастырь, тот самый, путь в которой до него проторил его ученик Лютер.

Некоторые хулители Лютера утверждают, что оккамизмом ограничивается все то, что он изучал в колледже, и еще кое-что добавилось в монастыре. Лютер, говорят они, был верным оккамистом в годы послушания, и ничем иным, как анти-оккамистом в свои мятежные годы. Однако, как мы увидим, когда Лютер начал свой бунт, философские и теологические понятия были для него только старыми корзинами для новых хлебов - горячих, хрустящих хлебов оригинального опыта.

Тем не менее правда заключается в том, что первое же учение, с которым встретился

молодой человек, было тем, с которым он должен был как-то идентифицироваться, если только не хотел остаться неидентифицированным в его трудные годы. Однако дисципина, с которой ему случилось встретиться, в смысле идеологической ценности могла оказаться недостаточной; недостаточной в свете того, что как индивид он еще не осознал вытекающих из его детства проблем, и недостаточной в свете непреложных решений, которые уже начали в нем рождаться. Оккамизм - это было все, что Мартин имел; те, кто относится с недоверием к идее божественного истока последовавшего в его жизни кризиса, считают, что это для него было плохо. С другой стороны, всегда можно сказать, что все, что помогло формированию великого человека, было во благо ему и миру. Может быть, история еще заполнит эту пустую строку.

3

В феврале 1505 года Мартин стал Magister Artium, Магистром свободных искусств, вторым лучшим студентом из семнадцати. Позже он с чувством благодарности вспоминал факельную церемонию, которой было отмечено это событие: "Я по-прежнему утверждаю, что ни одна преходящая мирская радость не сравнится с этой". Выражаясь академически, теперь он мог стать штатным преподавателем, руководить диспутами, стать мастером бурса, а со временем и деканом. Самое главное, теперь он мог начать осуществление отцовской мечты - изучение права в лучшей из юридических школ. Отец подарил ему экземпляр "Кодекса граждан-

ского права" и вместо фамильярного "ты" начал употреблять в обращении к нему уважительное "вы". Он также не терял времени, ища подходящую невесту, достаточно "знатную" и "со средствами". С конца апреля до конца мая, когда начинался семестр по изучению права, в распоряжении Мартина было несколько недель. В этот период с ним что-то случилось: его тоска достигла стадии, которая требовала какого-то решения. Некоторые биографы объясняли это, ссылаясь на насильственную смерть близкого его друга. Другие - тем, что в этот период чума унесла жизни двух его братьев. Однако указанный друг не был близким другом, и умер он от болезни. Что касается братьев, то они скончались позже, хотя и в столь же значимое время. И все же и в этот раз эти легенды содержат долю истины: судя по всему, Мартин был отягощен размышлениями о смерти и Судном дне. Очень похоже на то, что его раздумья в этот период сниженой рабочей нагрузки были интенсифицированны сексуальными искушениями.

Ничто не указывает однако на то, что Мартин не отдался полностью занятиям, когда начался семестр. Но в середине семестра он обратился с совершенно необычной просьбой разрешить ему кратковременную отлучку. Он отправился домой. Кажется, никто не знает, что там произошло, но естественно предположить, что Ганс потребовал отчета. Некоторые думают, что Мартин отказался изучать право и мог даже упомянуть о монастыре как иной возможной карьере. Другие возражают, поскольку это отвергало бы предположение, что решение пойти в монастырь пришло совершенно неожиданно, при посредстве божественной "катастрофы".

Годы спустя Лютер напомнил Гансу о некоторых замечаниях (неизвестно когда высказанных), смысл которых сводился к тому, что сын не должен губить себя ради монастырской жизни[23]. Я не нахожу более подходящего времени для этого заявления, чем время импульсивного визита домой, и в особенности в связи с отцовскими планами ранней и выгодной женитьбы. Если Мартин уже думал и говорил о монастыре, то должно было произойти открытое столкновение двух воль, что дает простое объяснение разрыву, который вскоре произойдет. С другой стороны, следует предположить, что в это время Мартин был измучен внутренним конфликтом, который (мы объясним это в следующей главе) представил идею супружества настолько ужасной, что довел Лютера до состояния откровенной паники. И опять мы не знаем, были ли эти чувства высказаны отцу, но зато мы знаем, что сын, когда он наконец женился двадцать лет спустя, разрушив обет целибата, порвав с церковью и взбудоражив весь мир, публично заявил, что его первой и главной причиной женитьбы было желание угодить своему отцу.

В конце июня Мартин отправился пешком обратно в колледж. 2 июля около деревни Штоттернхайм, всего в нескольких часах ходьбы от Эрфурта, он был застигнут сильной грозой. Возле него ударила молния, возможно, бросила его оземь; его охватило состояние (некоторые говорят о конвульсиях) глубокого ужаса. Он почувствовал, как писал впоследствии, terrore et agonis mortis subitae circumvallatus[24]: словно полностью окруженным стеной болезненного страха внезапной смерти. Прежде чем он это осознал, он закричал:

"Спаси меня, Святая Анна... Я хочу быть монахом". По возращении в Эрфурт он сообщил друзьям, что чувствует себя обязанным идти в монастырь. Отцу он ничего не сообщил.

Конечно, никто не слышал как он произнес роковые слова. Сам он воспринял их как бы навязанные ему[25]. На деле он сразу же осознал после происшествия, что в действительности не желает быть монахом[26]. Но он чувствовал себя связанным тем, что рассматривал как обет и начал воспринимать случившееся как грозный призыв неба: de caelo terroribus. Что касается его непроизвольной реакции, если ее вообще можно рассматривать как обет, то она была в высшей степени двусмысленна. Ведь он воззвал к святой покровительнице отца, намереваясь не подчиниться отцу; к святой, которая оберегает от внезапной смерти, - с обещанием вступить в профессию, которая готовит к смерти; к святой, которая обогащает, - с выражением стремления к пожизненной бедности. Эти и многие другие двусмысленности сосредоточились в данном моменте. Согласно его собственному отчету, сомнительно даже то, что его заявление о намерении или желании было похоже на обет стать монахом; он просто сообщил Св.Анне, что хочет стать монахом и просил ее помощи. Была ли у него мысль, что она могла бы ходатайствовать перед его отцом? Не решил ли он в момент острейшего страха положиться на своеобразное материнское посредничество?

Мартин обсудил вопрос с несколькими друзьями, которые разошлись во мнениях относительно обязывающего характера его обета. 17 июля 1505 года он постучался в дверь Августинской обители в Эрфурте и попросил о допуске.

Он ему был дан, как водится, на испытательный срок. Только из монастырских стен он написал отцу.

Была ли гроза необходима? Профессор считает, что это был тот способ, которым Бог отвлек его от привлекательной карьеры, желать которой у молодого человека были все причины. Психиатр полагает, что это событие было лишь климактичесим исходом неспокойного депрессивного состояния, которое постепенно похоронило перспективу указанной карьеры. Священник же рассматривает этот опыт как своеобразный искусный прием с целью попасть в монастырскую среду; августинцы слишком хорошо это знали, чтобы легко попасть на удочку.

Сторонник мотивационного объяснения не может здесь спросить, чем мотивируется решение Бога сотворить какое-нибудь чудо, но он может поинтересоваться, какой - в условиях мира Мартина - призыв стоял за этой неаристотелевской грозой*. Уход в монастырь не был в то время чем-то необычным, он даже был (особенно для человека с таким академическим образованием, как у Лютера) вполне респектабельным способом стать ученым и включиться в академическую деятельность. В Эрфурте священников, монахов и монахинь было так же много, как и профессоров и студентов. В городском районе кроме августинского существовали бенедиктинский, доминиканский, картузианский и цистерианский монастыри. Чтобы вступить в монастырь, Мартину нужно было лишь пройти один-два квартала от бурсы Св.Георгия, где он тогда жил, и постучаться в ворота, за которыми

начинался монастырский сад. Августинский орден стремился сочетать строгие монастырские порядки с близостью к образовательным и филантропическим центрам. В академическом отношении монахи-августинцы котировались высоко; в социальном отношении это были представители высшего и среднего класса. Кажется, при таких условиях Богу не было нужды прибегать к экстраординарным мерам привлечения к монастырской карьере.

Обращение Св.Павла, с которым вскоре начнут сравнивать Лютеровское, было совсем иным. Он был всего лишь молодым провинциалом. Космополит по происхождению, он действовал в социальной сфере. Он не был христианином. Более того, в качестве помощника прокурора с полномочиями представителя первосвященника, он активно (и весь "дыша угрозами и убийством" - Деян. 9:1) собирался преследовать и арестовывать последователей Христа в Дамаске. Его обращение на пути в Дамаск не просто было немедленно подтверждено Богом в его видении Анании как явление апостолического порядка, оно сразу же стало равнозначно политическому акту, поскольку Павел, прокурор, принял сторону обвиняемых, которых он должен был предать судилищу. Это обращение было героическим. "Обращение" нашего молодого человека в здравомыслящей Саксонии было чем угодно, кроме героического деяния. Оно сподвигло его стать профессиональным монахом среди многих других в престижном и процветающем учреждении. Принятие им на себя в это время обязанности безбрачия и повиновения, можно сказать, сняли с него тяжести, которые он не был готов нести. От един-

ственно возможного в той жизненной ситуации акта героизма он сам уклонился: он не пошел на встречу с отцом.

С некоторой натяжкой можно определить одно сходство между опытами, испытанными Лютером и Св.Павлом. Оба они к моменту их обращения были причастны закону, - один как выскопоставленный функционер, подотчетный первосвященнику, а другой - как студент, обязанный повиноваться отцу. Оба посредством обращения получили послание, что есть более высокое повиновение, чем повиновение "закону" в любом из указанных смыслов и что это повиновение не терпит проволочек. Широкая трактовка термина "закон" будет иметь больший смысл, когда мы будем рассматривать вопрос о противопоставлении теологически трактуемого закона и веры в учении обоих мыслителей.

Однако различия их обращений более существенны. Оба они перенесли удар, затронувший и тело и душу, оба "пали на землю" в более или менее патологическом состоянии. То, что сообщается о симптомах у Павла, определенно указывает на синдром эпилепсии. Согласно заявлениям обоих, Бог посредством своеобразной шоковой терапии "изменил образ их мыслей"[27]. В эпизоде с Павлом, при котором были и другие свидетели, говорил сам Христос, - что означает, что Павел, по крайней мере бессознательно, был готов к изменению сознания: "Трудно тебе идти против рожна"; в этом эпизоде, согласно зафиксированным показаниям, свидетели слышали и не слышали, видели и не видели (Деян. 9:5,7; 22:9). У Мартина же духовный аспект его опыта содержался внутри физического. В данном случае не только не бы-

ло ни одного свидетеля, но, главное, сам Лютер никогда не утверждал, что видел или слышал что-либо сверхъестественное. Он только отметил, *что что-то в нем* заставило его произнести обет, прежде чем *его остальное* поняло, что он говорил. Убежденность его друзей в том, что его действиями руководил Бог, основывалось не на чем ином, как на вере в искренность его внутренней жизни. Следовательно, мы должны сказать, что в то время как опыт Павла должен остаться в потемках библейской психологии, Мартин в отношении своего обращения может сослаться только на ординарные психологические признаки, если исключить его явную убежденность в том, что это Бог направил на него грозу, которая в прочих отношениях была совершенно обычной. Мы никоим образом не акцентируем чисто психологический характер события с целью преуменьшить его значение: скромные притязания Мартина, усугубленные его убеждением, которого он придерживался до конца, свидетельствуют о том, что он был честным представителем другой эпохи.

Остается еще один мотив, общий в то время Богу и Мартину: Бог должен противостоять Гансу в самом Мартине, с тем чтобы Мартин смог не подчиниться отцу и перенести весь вопрос о повиновении и отречении в более высокую и исторически значимую плоскость. И было необходимо, чтобы произошло событие, которое могло бы убедительно квалифицироваться как внешнее и высшее, так что либо Ганс будет вынужден дать сыну полную свободу (чего он, вспомним, никогда не мог сделать и не сделал бы), либо сын будет способен отречься от отца и отцовства. А принесенный обет предполагал и

то, и другое: что Мартин был слугой другого Отца и что он никогда не станет отцом внуков Ганса. Пострижение предоставило бы сыну функции духовного отца, охранителя душ и проводника в вечность, сохранив за естественным отцом просто физический и легальный статус. Но, как увидим, после пострижения (и здесь вполне к месту вульгарная фраза) началось черт знает что.

Ганс, конечно, все это почувствовал и не пожелал быть устраненным. Будем откровенны и признаем, что он не собирался терять свою самую ценную инвестицию, поскольку он уже представлял ту капиталистическую тенденцию в Германии, которая была связана с начавшимся сомнением в том, что монополия церкви на иной мир может оправдывать ее аппетиты на тучные земли, высокие выплаты и одаренных людей. Он не мог предвидеть, что в один прекрасный день его сын станет играть ведущую роль в этих делах и организует Виттенбергское чаепитие*.

Ганс не дал согласия даже на один пробационный год монашества, который сначала предоставлялся всем в августинском ордене. Он почти взбесился и отказал в отеческом благословении. Мать и ее родня также послушно проклинали сына. Все это выглядело довольно отвратительно. Но затем, как пишут биографы-богословы, "на помощь Мартину пришел чумной мор". Умерли двое его братьев. Друзья Мартина использовали это обстоятельство и по-своему ужасную логику, чтобы убедить Ганса в том,что он должен отдать Богу и старшего сына. Мнение матери на этот счет не зафиксировано. Та-

ким образом, Ганс выразил согласие, что, как считает Профессор, "могло удовлетворить" Мартина[28]. Но Мартин был не из тех, кто половинчатое "да" принимает за ответ. Он хорошо знал, что отец согласился, будучи в состоянии траура, с неохотой и конечно же без полного доброволия (последнее понятие должно будет стать судьбоносным в сомнениях и размышлениях Мартина, а также в его богословском учении). Отец, давая согласие, не подразумевал его, и - к лучшему это или худшему - Мартин позже станет человеком, который придаст человеческому сознанию новое измерение доверительной эксплицитности - "иметь в виду".

Но разумел ли в то время Мартин это сам? Некоторые биографы считают, что в своем опыте в теологическом отношении он был искренен; другие полагают, что он искренне заблуждался; а третьи, вместе с Гансом, думают, что в том эпизоде был элемент неискренности или по меньшей мере мятежная импульсивность, - именно это Ганс видимо имел в виду, когда впоследствии сказал, что удар молнии мог исходить от Gespenst - духа. Я бы согласился в какой-то степени с каждой из этих формулировок, но полностью - ни с одной. Я думаю, что молодые индейцы племени Сиу, которые выходили в прерию с целью встречи с духами, имели в состоянии аскетического транса нечто вроде сновидений, что, как они знали, от них и ожидалось; и после того, как они убеждали племенных экспертов в подлинности сноведений, жили в полной убежденности в необходимости той жизненной карьеры, следовать которой предписал их сон, - даже если это связано с серьезным самоунижением или, как иногда, с самоубий-

ством. Были ли они искренни? Я вспоминаю старую женщину племени Юрок, которая рассказала мне свою историю, описанную в моей книге "Детство и общество", о том, как она была в семнадцатилетнем возрасте призвана к профессии шамана. У нее была целая серия глубоких и явно истерических расстройств и пугающих сновидений - все с предписывающим содержанием, предназначающим ее, вопреки ее желанию и сознательной воле, к почетному и действенному служению в качестве племенного врачевателя. Была ли она искренней? И что мы должны думать об искренности сегодняшних молодых китайских юношей и девушек, наследников старой идеологии почитания предков, которые должны публично и с убеждением поносить своих отцов как реакционеров, - разумеется, после индоктринирования, в ходе которого их искренность постоянно подвергается воздействию и сужается в соответствии с должными критериями, чтобы реально выражать новую преданность "Воле народа"[29] ? А они искренни?

Все эти и другие вопросы, касающиеся обращения и индоктринации молодых людей, делают целесообразной специальную, промежуточную главу, в которой мы сможем сформулировать нашу психологическую позицию. Все эти эксперименты в их психологической полноте по крайней мере убеждают в том, что они (неважно, назвать ли их вдохновением или временно отклоняющимся поведением) дают решающий внутренний толчок поискам молодым индивидом идентичности в рамках данной куль-

турной системы, которая обеспечивает сильное идеологическое давление в соответствующем направлении.

Мы задаемся вопросами, отвечать на которые еще не готовы. Тем не менее, можно рассмотреть Лютеровский опыт в социологическом контексте. Соперничество Бога и отца за сыновью верность было до некоторой степени типичным явлением во времена Мартина. Эразм, лютеровский соперник-космополит, пренебрег волей своего отца. А Кальвин (в некотором смысле, Лютеров Павел) рассказывает о своей борьбе следующее: "Мой отец предназначал меня для теологии, когда я был еще маленьким мальчиком. Но когда он увидел, что правовое знание везде обогащает тех, кто его культивирует, он был побужден новой надеждой настолько, что неожиданно изменил свои намерения. В результате это привело к тому, что меня отозвали от изучения философии для изучения права; и хотя из повиновения отцу я пытался уделять этому все свое добросовестное внимание, Бог тайными браздами своего промысла направил мой путь в другом направлении"[30].

Позвольте пока завершить рассмотрение резюмирующей оценкой, которую Лютер годы спустя дал своему обращению: "Когда я был молодым магистром в Эрфурте, обычно я находился поистине в состоянии печали, угнетаемый tentatio tristitiae. Но бог действовал посредством чуда и подвигнул меня, тогда несмышленого; следовательно, можно сказать, что один Он проделал всю работу, чтобы стало ясно, что не может быть никаких отношений между папой и

мной"[31]. Здесь все элементы Лютерова опыта сконденсированы в нескольких положениях: особое душевное состояние, граничащее с патологией; сочетание сознательного вмешательства Бога и пассивной невинности Мартина; и полное раскрытие Божьего плана, который, выражаясь теологически и телеологически, сделал необходимой грозу, т.е. разрыв между Лютером и папой. Обращение было необходимо, с тем чтобы Мартин мог всю силу повиновения отдать Богу и обратить всю злость своего неповиновения против папы. Но для этого нужен был также мораторий, который предоставил время и вроде бы ложное направление, так что Мартин (как Лютер объяснял это потом) действительно смог научиться распознавать своего настоящего исторического врага и эффективно его ненавидеть.

Мы должны полностью согласиться с тем, что Лютер, когда он вступил в монастырь, и не подозревал об особой роли, которую он должен был сыграть в религиозной истории. Как пишет Ницше, "Лютер... захотел прежде всего говорить прямо, говорить самому, говорить "бесцеремонно" со своим Богом"[32]. Но в богословской сфере он обнаружил великое и лоснящееся зло, которое было достаточно могущественно (подобно тому, как только Белый Кит был лоснящимся и достаточно могущественным для капитана Ахава), чтобы обратить на себя гнев, который был в этой истерзанной душе. Этим злом было римское папство.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ III

[1] L.W.W.A., VIII, 574-75.
[2] L.W.W.A., VIII, 575.
[3] R.H. Tawney. Religion and the Rise of Capitalism, 68.
[4] Martin Luther. Werke (Erlanger ausgabe), LIX, 324.
[5] Julius Koestlin. Martin Luther, Sein Leben und sein Schriften (Berlin, Alexander Dunker, 1903), 1, 48.
[6] Reiter, I, 362.
[7] Roland H. Bainton. Here I Stand (New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1930), 23.
[8] TR, II. N.1559; Cf. Scheel, 1, 11.
[9] См. главу о двух американских индейских племенах в: Childhood and Society.
[10] Scheel, I, 20. Dok., 406 and 430.
[11] Luther's Werke (Erlanger Ausgabe), XI, 164.
[12] Dok., №. 417.
[13] L.W.W.A., XXXVIII, 338.
[14] Reiter, I, 362.
[15] Й.Хейзинга. Осень средневековья. - М.: Наука, 1988, с. 33.
[16] Там же, с. 149.
[17] Там же.
[18] L.W.W.A., XXXVIII, 105.
[19] Scheel, I, 229.
[20] TR, IV, №. 4714.
[21] TR, IV, №. 5024.
[22] Scheel, I, 150-74.
[23] L.W.W.A., VIII, 573.
[24] L.W.W.A., VIII, 573-74.
[25] TR, IV, №. 4707.

[26] Dok., №. 175.

[27] Ernst Kris. Psychoanalytic Explorations in Art, Chapter 13, "On Inspiration" (New York, International Universities Press, 1952), 291-302.

[28] Scheel, I, 250.

[29] Robert Lifton. "Thought Reform of Chinese Intellectuals, a Psychiatric Evaluation", Journal of Asian Studies, XVI (November, 1956), I.

[30] Rupert E.Davies. The Problem of Authority in the Continental Reformers (London, The Epworth Press, 1946), 98.

[31] TR, III, №. 3593.

[32] Ф.Ницше. К генеалогии морали..// Ф.Ницше. Соч. в двух томах. Т.2. М., 1992: "Мысль". С. 512.

ГЛАВА IV. ВСЕ ИЛИ НИЧЕГО

1

Мартин пока еще не профессиональный церковник. Он все еще обыкновенный молодой человек, правда, его образованность оказалась под вопросом. Он был готов в принципе отказаться от своего образовательного статуса; во всяком случае, вступив в пристанище, расположенное между внешними и внутренними стенами монастыря, он отрекся от ученого отличия, заслуженного им в миру. И будь он допущен вовнутрь, не было бы никаких гарантий на возможность продолжения им карьеры интеллектуала. Хранители ордена были в таком случае обязаны в первую очередь освободить его даже от мысли о том, что мирское отличие могло бы проникнуть в само сердце монастыря. Видимо, эрфуртские августинцы, принадлежащие к самой строгой конгрегации нищенствующих орденов Саксонии, были в этом отношении настроены более решительно, чем другие ордена, которые превратились в прибежища избыточного числа сыновей немецкой знати или убежища для схоластов. В то же время этих хранителей скорее всего совсем не впечатлила история с грозой, хотя позже, когда они узнали Мартина лучше, некоторые из них были вынуждены признать искренность прочувствованного им призыва или во всяком случае таинственность необычной мотивации. Однако пока не было никакой суеты, напротив, разворачивалось осторожное и

неспешное определение духовного и ментального состояния претендента.

Итак, он был меньше, чем кто-либо из любой категории людей; он был в большей степени никто, чем в любое другое время. И на неопределенный период своего ближайшего будущего он почувствовал себя совершенно счастливым - не надолго. Все это представляется слишком понятным для тех, кто рассматривает Лютера либо как кроткого молодого человека и одаренного хорошего парня, который собирается поступить в соответствии с Божьими указаниями, либо как очень нездорового молодого человека, ищущего духовный госпиталь в виду отсутствия ментального. Однако наше осознание внутреннего состояния человека заставляет нас объяснять этот промежуток времени, это затишье перед настоящей бурей, как и некоторые психологические проблемы, лежащие за тем историческим фактом, что этот самый молодой человек, спустя лишь десятилетие, станет величайшим оратором, публицистом, организатором публичных зрелищ и духовным диктатором своего времени. Мы можем объяснить это, только предполагая в нем жесткую, хотя пока совсем не слышную борьбу между деструктивными и конструктивными силами и регрессивными и прогрессивными альтернативами - все пока в состоянии равновесия.

Прежде чем мы оставим тему его детства, я хочу в этой промежуточной главе обсудить вопрос о характере диффузии идентичности. Это приведет нас к очень небольшому числу общих знаменателей, притом низшего порядка, присущих нашему великому молодому человеку, другим молодым личностям в истории и в кли-

нических историях. Основная линия, которой мы придерживаемся в начале этой главы, может временами казаться слишком упрощающей, особенно читателям, которые не знают еще о том развитии, которое будет рассмотрено во второй половине книги, - о глубокой персональной регрессии, которая сопровождала прогресс Мартина во взрослость и в теологию, и о силе гнева, которому он дал волю, хотя одновременно освободил новые голоса веры. Ознакомление с историей припадка на хорах подготовило нас к восприятию патологического измерения предстоящей духовной борьбы. Мы расширим это измерение, включив в рассмотрение *пациентство отчаяния,* затем *фанатичное лидерство* и, наконец, обсудив тему, общую для того и другого, - *утрату детства.*

Вполне возможно, что во все исторические периоды некоторые - и отнюдь не бездарные - молодые люди не могут пережить свой мораторий, они ищут смерти или забвения или умирают духовно. Мартин, должно быть, наблюдал такую смерть ума и духа у некоторых из своих братьев и сам неоднократно близко ощущал ее. Конечно, мы никогда не будем знать тех, кто заглянул в бездну только для того, чтобы исчезнуть в ней; мы должны порой смахнуть слезу по тем, кто унес с собой не родившийся протест, какую-то неформальную идею, а иногда просто одинокую душу. Они предпочли скорее смотреть в лицо ничто, чем отдаться вере, которая для них стала лишь лицемерным жаргоном священных слов; коллективной волей, превратившейся в клоаку коллективной импо-

тенции; сознанием, растратившим себя в пустых спорах; разумом, который был болтовней о банальностях и какой-то разновидностью работы, являющейся бессмысленной тратой силы. Я говорю о тех "аутсайдерах", которые следуют своим одиноким путем, а не о тех, кто возвращается обратно, чтобы отравлять мир дальше мистической литературой, которая увещевает людей избегать реальности и оставаться вне ее, подобно Онану*.

Некоторые из них ищут помощи у психиатра; это странные молодые существа, носители гордости и отчаяния, слабого ума и добрых ценностей, хорошего ума и разбитых перспектив. Конечно, психотерапевты часто могут лишь констатировать, что их гордость, выражающаяся в нежелании приспосабливаться к условиям, - лишь прикрытие неспособности делать это, начиная сначала. Но это возможно не всегда и не любыми средствами. Иногда можно обнаружить сильную, давно сформировавшуюся гордость, которая мешает понять, не означает ли неспособность приспособиться к данному окружению с помощью средств, требуемых этим окружением, также нежелание отказаться от поддержки скрытых потребностей, глубоко ощущаемых как существенные для развития идентичности. В подобных случаях терапевтическая проблема вызывает вопросы о том, что представляет собой среда, к которой молодой человек должен был приспособляться, и почему он оказался к этому неспособен, и скорее касается определения тех средств адаптации, которые пациент может использовать, не теряя своей внутренней цельности. Как только он узнает способ своего лечения и свою цель, он должен почувствовать себя

достаточно хорошо, чтобы заставлять "окружение" адаптироваться к нему, - это органический компонент человеческого приспособления, который упустили из виду популярные версии дарвинистской и фрейдистской мысли.

То, что психиатрическое лечение стало сегодня в некоторых странах и у некотрых социальных слоев санкционированной формой моратория, разумеется, не означает, что диагноз, сопровождающий лечение, исчерпывает проблему. Напротив, диагноз просто является способом описания опасностей озлобленности и обозначения предупредительных сигналов, к которым ни при каких обстоятельствах не следует относиться легкомысленно. Однако в нашей книге мы озабочены выработкой общей картины жизненного кризиса, которая неотделима от поисков путей терапии и понимания задач Эго в период зрелой юности.

Та крайняя форма диффузии идентичности, которая ведет к серьезным стагнации и регрессии, более всего характеризуется обострением недоверия просто к существованию во времени. Время оказывается средством умиротворения через игнорирование обычной смены дня и ночи, более и менее активных периодов, периодов для работы и для разговоров с другими людьми, а также для уединения, размышления, восприятия музыки. Возможно также общее замедление, которое может вплотную привести к состоянию катаклизма. Создается впечатление, что молодой человек находится в ожидании какого-то события или какого-то лица, которые выведут его из этого состояния, обнадежив его - вместо успокоительной рутины и практики самого обычного человеческого времени - гранди-

озной утопической картиной, которая сделает стоящей саму человеческую диспозицию времени. Однако такой индивид, если только он не будет напрямую вовлечен в идеологическое движение, нуждающееся в ищущей молодежи, не может долгое время придерживаться какого-либо утопического воззрения. Мартин оказался рекрутированным в систему, строго регламентирующую время; и мы увидим, что он сделал с этой утопией.

Разумеется, существует также и мучительное самосознание, характеризующееся то чувством стыда за то, чем человек, по его собственному убеждению, является, то сомнениями относительно того, чем он может стать. Индивид с таким самосознанием часто не может работать, и не потому, что он не одарен или не сведущ, а потому, что его стандарты исключают всякий род деятельности, в которой он не может быть выдающимся, в то время как эти стандарты не позволяют ему конкурировать с другими и побеждать их. Таким образом, он исключен из системы ученичества, которая определяет обязанности, санкционирует соперничество и, как свидетельствует история, обеспечивает состояние моратория. По этим причинам Мартин не смог продолжить свою учебу, хотя потом почти всегда его работоспособность была феноменальной.

Самое существенное: такой тип личности пугается интимности. Любая физическая близость с представителем любого пола порождает одновременно и импульс к связи с другим лицом, и страх утраты автономии и индивидуальности. На деле именно чувство бисексуальной диффузии делает молодого человека неуверенным в отношении того, как войти в сексуаль-

ный и аффекциональный контакт с другим человеком. Контраст между экзальтированным половым слиянием в аутоэротических грезах и чувством полной изоляции в присутствии представителя другого пола катастрофичен. И опять-таки, любой сексуальный мораторий, который общественные нравы предлагают молодежи в данных условиях, не может быть принят пациентом, чем бы это ни было обусловлено - воздержанием, любовной игрой без генитального контакта или генитальным контактом без любви или ответственности.

Мы ничего не знаем о связях Мартина с девушками до его поступления в монастырь, но имеются намеки на угрызения его совести в связи с аутоэротизмом, что повторится позже в более интенсифицированном виде. Мы знаем также, что отец хотел его рано женить; и очень вероятно, что именно эта двойная перспектива - карьеры и женитьбы - принудила Мартина к искейпу любой ценой. В такие периоды музыка может быть очень важным средством социализации, а также общения со своими эмоциями, а Мартин был мастером использования музыки как моста к другим и одновременно - как средства дистанцирования от них.

Наконец, у такого рода личности притупляется способность к использованию резкого отказа, столь остро проявляющегося у нетерпимой молодежи, стремящейся подкрепить свою коллективную идентичность грубой дискредитацией другого "класса" - неважно, по религиозному, расовому или социальному основанию. Она мечется между решительным самоотрицанием и снобистским презрением ко всем группам, за исключением, возможно, тех, истинные корни

и обязанности которых находятся за пределами ее внимания. Человек начинает думать о "классической" тоске молодых европейцев или о призывах зарубежных тоталитаристских партий, обращенных к некоторым молодым американцам, как это делают и эзотерические течения восточных мистиков. В таких случаях потребность искания тотальных и абсолютных ценностей часто может быть удовлетворена только при условии, что эти ценности чужды всему тому, чему молодого человека учили, и мы уже отмечали, что само вступление Мартина на путь самого традиционного монастырства шло вразрез с секулярными надеждами отца. Мы будем характеризовать все его собственные имиджи, даже самой высокой идеалистической природы, которые диаметрально противоположны доминирующим ценностям его индивидуального воспитания, как компоненты *негативной идентичности,* имея в виду идентичность, *против* которой его предостерегали и которую он мог принять только с разбитыми чувствами, но которую тем не менее он счел себя вынужденным принять, протестуя против своей тогдашней цельности. Очевидно, что такой мятеж обещает напряженное приключение, и если он соединится с широкой коллективной бунтарской тенденцией (как это произошло с Мартином), он может самообновляться по мере того, как выполняет свою негативную функцию. В одиозных случаях, однако, поиск негативной идентичности быстро истощает социальные истоки своей подпитки и практически ни одно бунтарское движение, ни даже уважающая себя банда преступников не будет рассматривать вопрос о включении такого индивида в свои ряды. Причина в том,

что он бунтует и капитулирует экспромтом, и нельзя полагаться на то, что он будет честно асоциальным до гробовой доски.

Когда такого типа молодые люди становятся пациентами, они наглядно демонстрируют глубину регрессии, которая коренится в кризисе идентичности, - либо потому что элементы идентичности, предложенные им в детстве, не были когерентны, и можно говорить о дефекте идентичности в этом отношении, либо потому что они столкнулись со сбивающим с толку сочетанием современных обстоятельств, следствием чего является обострение состояния идеологической неопределенности. Наиболее драматичная сторона работы с такими пациентами связана со стремлением последних предъявлять значительное число довольно противоречивых требований и запросов к психотерапевту. В этом действительно проявляется регресс, ибо открыто или неявно они ожидают от терапевта того типа всезнания, которое ребенок атрибутирует матери, когда он готов считать, что она должна была запретить столу ушибать его или по крайней мере, не быть таким твердым и больным, или что она должна уметь держать его крепко и позволять ему двигаться свободно в одно и то же время, причем в то именно время, когда он не знает, чего сам хочет. Но даже парадоксальная форма, которую к досаде пациента принимают его требования, может касаться самой его сущности как индивида. Он хочет иметь право действовать, как не действует никто, но чтобы обращались с ним как с конкретным кем-то; он желает слиться с терапевтом, чтобы обрести все то, чем не были или не являются родители, но в

то же время он боится быть поглощенным через такую идентификацию с терапевтом.

Примечательной чертой таких пациентов является *тотализм* - принцип быть или не быть, который любые различающиеся явления превращают во взаимно исключающие друг друга сущности, каждое сомнение - в проблему угрозы существованию; любую ошибку или промашку - в государственную измену. Все это сводится к чему-то вроде борьбы Иакова с ангелом, соперничеству за благословие, которое должно дальше вести пациента к убежденности в том, что он - живая личность и, как таковая, имеет перед собой всю жизнь и право на нее. За меньшее такие пациенты не угомонятся. Я назвал это "основательной" (rock-bottom) установкой и считаю ее признаком извращенной и скороспелой цельности, попыткой найти то незыблемое основание, на котором может благополучно начаться борьба за новое существование и возникнуть перспектива на будущее. Пациент отчаенно требует, чтобы психотерапевт стал для него таким же непосредственным и близким, таким исключительным и внимательным, таким щедрым и жертвенным партнером, каким может быть только мать для малого дитяти. Ясно, что эти пациенты хотели бы родиться вновь в смысле идентичности и получить еще одну возможность быть единожды рожденными, но на сей раз на своих собственных условиях. Излишне говорить, что мы не можем предложить пациенту ничего, кроме нашей готовности вместе с ним ловить шансы, уготованные всем нам судьбой.

Там, где берут верх так называемые шизофренические процессы, основательная установка выражается в странной эволюционной

образности. Все чувства дегуманизируются и даже утрачивают высшие животные свойства. Такие пациенты могут чувствовать себя крабами или моллюсками, или даже отказаться от животных атрибутов низшего уровня и превратиться в одинокое скрученное дерево на охваченном бурей утесе, или в скалу, или просто в границу с никуда. Я оставляю психиатрическое обсуждение этого вопроса для другой работы; пока достаточно сказать, что ни в какой иной период жизни такая сильная регрессия не смогла бы придать игре с ничто столь систематизированную форму, и в то же время быть поисковой, рискованным путешествием в поисках внутреннего камня-основания, на который можно встать. Здесь терапевт не может быть слишком оптимистичным относительно возможности установления контакта с нераскрывшимися рессурсами пациента; но правда в том, что он не может быть и слишком пессимистичным, понимая, что неудача может стать причиной того, что пациент так и останется на каменном основании и растратит энергию, необходимую для возраждения.

Другие пациенты обращаются к надуманной системе принудительного сомнения и навязчивого раздумья. Они настават на том, что кажется почти пародией на мир человека, карикатурой на логику и последовательность; Мартин - классический пример тому. Глаза таких молодых людей часто безжизненны и вне контакта с вами; затем они неожиданно сканируют ваше лицо в поисках искренности или даже чтобы просто убедиться, что оно здесь. Эти пациенты, о которых, следуя народному суждению, в большинстве случаев можно сказать, что

они "немного не в себе", очень неожиданно и живо оказываются в себе. Они могут казаться такими отдаленными, безжизненными, недоступными, какими, по их собственным словам, они себя чувствуют; но в то же время существуют моменты взаимного признания, когда они действительно кажутся доверяющими себе и вам и когда их улыбки так же подлинны и лучезарны, как первые улыбки узнающего вас ребенка. Но в этот момент и начинается борьба, - как, кстати, и у малых детей.

В этой небольшой и импрессионистской картине я, ради фиксации общих симптомов, свалил в одну кучу представителей разных времен и типажей, не боясь нанести ущерб делу великого молодого человека, которому посвящена эта книга. Но меня интересует, многие ли читатели, знакомясь с этим отчетом, не почувствуют в нем чего-то им знакомого. Либо они сами когда-то чувствовали себя и действовали таким же образом, либо были близки с кем-то из таких людей: родителем или учителем, приятелем или молодым супругом. Возможно, такое узнавание поможет нам лучше понять Мартина и еще больше восхититься его самотрансцендированием.

2

Спустя столетия в Германии появился другой молодой человек, которому легче, чем Лютеру, дался выбор временного Ничто, который так же возродился из своего моратория в качестве вождя германского народа; молодой человек, в какой-то мере сопоставимый с Люте-

ром в конструктивности, но абсолютно превзошедший его в систематической политической деструктивности. Этот человек, разумеется, Адольф Гитлер. О его детстве мы знаем мало сверх того, что он предложил миру в качестве части своей политической автобиографии. Давайте посмотрим, какого рода молодым человеком он был.

Молодой Адольф, как сообщает единственный друг его юности Август Кубичек[1], был также время от времени жертвой "хорошей порки" - его отец сочетал в себе черты мелочного авторитаризма маленького чиновника с большой ленностью и склонностью в зрелом возрасте к алкоголизму и жестокости, - разумеется, позволить себе это он мог только дома. Этот отец, сам незаконный сын бедной служанки, был полон решимости сделать из сына государственного служащего, очевидно предполагая, что он должен вскарабкаться на вершину этой узкой иерархии. Но Адольф не желал ничего подобного, как он повторяет с монотонным упрямством пропагандистского барабана в "Майн кампф". Его друг говорит, что он никогда не отзывался о своем отце неуважительно, но пошел своим путем, который был по крайней мере негативно определен убежденностью в том, что никакая школа или профессия внутри этой системы не сможет его принять. Что касается позитивного аспекта, то он был связан со странной озабоченностью:

"Когда Адольф и я бродили по знакомым улицам этого доброго старого города [Линц, Австрия], где все дышало миром, тишиной и гармонией, моего друга временами охватывало странное настроение и он начинал переиначи-

вать все, что видел. Этот дом занимал неправильное положение, его следовало снести. И появлялся никчемный проект того, что могло бы быть построено взамен. Эту улицу следовало выправить, чтобы она производила более компактное впечатление. Долой этот ужасный, совершенно неумело построенный жилой квартал! Пусть будет открытый вид на замок. Так он постоянно перестраивал город...[2] Он целиком отдавался своему воображаемому строительству и был совершенно им увлечен. Однажды он высказал мысль, что похож на одержимого. Больше для него ничего не существовало, - он забывал о времени, сне и голоде... Он не мог спокойно идти по улице, чтобы его не выводило из себя то, что он видел. Обычно в его голове теснилось одновременно полдюжины различных строительных проектов, и иногда я не мог избавиться от впечатления, что все городские здания выстроились в его голове на манер гигантской панорамы... Он чувствовал ответственность за все возводимое. Я часто был в недоумении и не мог понять, говорит ли он о существующем сооружении или о надлежащем быть построенным. Но для него это не составляло различия; реальное сооружение имело лишь второстепенное значение... Старое здание театра было неадекватно во всех отношениях, и некоторые почитатели искусства в Линце основали общество содействия строительству современного театрального здания. Адольф немедленно вступил в это общество и принял участие в конкурсе идей. В течение месяца он работал над своими планами и проектами и был всерьез уверен, что его предложения будут приняты. Его возмущению не было границ, когда Общество разрушило все

его надежды, отказавшись от идеи нового здания в пользу проекта обновления старого[3].

Внешне эти поиски нового пути проявились в опасных приступах депрессии. Мне хорошо знакомо такое его умонастроение; оно резко контрастировало с его экстатической увлеченностью и деятельностью, и я хорошо понимал, что ничем не могу ему помочь. В такие моменты он был недоступен, некоммуникативен и отдален. Случалось, мы не виделись день или два. Если я пытался увидеть его дома, его мать обычно встречала меня с удивлением. "Адольф ушел, - говорила она, - но должно быть ищет тебя". В действительности же Адольф бесцельно и одиноко бродил днем и ночью по полям и лесам, окружающим город. Когда я наконец разыскивал его, он явно был рад, что я с ним. Но когда я спрашивал его, что случилось, единственным ответом обычно было: "Оставь меня одного" или краткое: "Сам не знаю""[4].

Затем оба друга поехали в Вену, где Адольф провалился при попытке поступить в художественную или архитектурную школу. Вскоре он стал "перестраивать Гофбург", замок австрийских императоров, и обдумывать крупномасштабные планы домов для рабочих, одновременно назидая своего друга, своего "единственного слушателя" (как Фрейд называл Флисса*) сначала вагнерианскими, затем социалистическими и, наконец, антисемитскими речами.

Но неожиданно *он исчез.* В своем последнем письме Кубичеку он яростно насмехается над комиссией по зданию оперы в Линце. Было ему тогда девятнадцать. Сильно нуждаясь, он должен был жить в самых дешевых гостиницах

для мигрантов и бездельников. Во всяком случае, он избегал своей семьи и Кубичека.

Относительно его появления спустя десятилетие в качестве бывшего ефрейтора, германской армии, потрепанного войной невротика революционера и мстителя, а затем диктатора, Кубичек говорит только следующее:

"То, что проектировал пятнадцатилетний, осуществлял пятидесятилетний, и часто, как в случае с новым мостом через Дунай, столь ревностно, словно между планированием и исполнением лежали не десятилетия, а всего лишь недели. План существовал; затем пришли влияние и власть и план стал реальностью. Это произошло с такой сверхъестественной четкостью, как будто для пятнадцатилетнего само собой разумелось, что однажды он будет обладать необходимыми властью и средствами. И действительно, планы, которые никому не известный мальчик разработал для перестройки своего родного города Линца, до последней детали совпадают со Схемой городского планирования, разработанной после 1938 года"[5].

Воспоминания Кубичека касаются молодого Гитлера. Согласно Г.Р.Тревор-Роуперу, взрослый Гитлер, принесший опустошение половине Европы, "мечтал об элегантном отдохновении в Линце. Когда Германия превращалась в руины, он был поглощен еще более изощренными архитектурными планами. Он не занимался перепланировкой для себя Букингемского дворца (как утверждали его противники), он был обдумывал новое здание оперы и новой картинной галереей для Линца"[6].

Но когда конец стал близок и очевиден, строитель превратился в фанатичного разрушителя. Его любимец и наиболее одаренный протеже Шпеер (сам архитектор, а затем руководитель военной промышленности Германии) пишет: "Он сознательно стремился дать народу погибнуть с ним вместе. Он больше не знал никаких моральных границ; это был человек, для которого конец его собственной жизни означал конец всему"[7].

Шпеер саботировал приказы Гитлера об уничтожении германской индустрии, - пример высокого предательства, за которое Гитлер со слезами благодарил его за несколько дней до своего самоубийства. Шпеер заключает:

"Я подозреваю, что он не был счастлив со своей "миссией", что он скорее хотел бы быть архитектором, чем политиком. Он часто открыто выражал свое отвращение к политике и даже в большей степени - к военным делам. Он открыл свое намерение отойти после войны от государственных дел, построить себе в Линце большой дом и там завершить свои дни... Его бы быстро забыли и предоставили самому себе. Он не взял бы с собой никого, кроме фрейлейн Браун... Таковы были мечтания Гитлера в 1939 году"[8].

Тревор-Роупер также сообщает, что в 1945 году, когда он посетил в Берлине бункер Гитлера, последнюю штаб-квартиру Третьего рейха и сцену самоубийства Гитлера, он обнаружил комнату, все еще набитую иллюстрированными книгами по архитектуре оперных театров[9].

Этот отчет иллюстрирует мрачный баланс между деструктивностью и конструктивностью,

между самоубийственным Ничто и диктаторским Все в молодом человеке, который в пятнадцать лет "почувствовал ответственность за все возводимое", т.е. был во власти самонадеянного сознания и чего-то вроде преждевременной цельности, что характерно для идеологических лидеров; со слепой одержимостью он избрал *свое* средство спасения: архитектуру. Быть может, если бы ему позволили строить, он бы не разрушал. Многие преступники более мелкого масштаба начинались с того, что общество отвергало какой-то дар, от которого зависила ненадежная деструктивная идентичность индивида, - сравните страсть к горну Пруита в романе "Отныне и вовек" (Дж.Джонса. - *Пер.*). Но в конечном итоге должны были быть перестроены одновременно и Линц, и история; и действительно, вскоре после начала Второй мировой войны Гитлер приказал начать перестройку Линца. Создается впечатление, что история вновь и вновь позволяет человеку совмещать осуществление национальных надежд и его собственных провинциальных и индивидуальных устремлений.

Я не буду входить в рассмотрение символического смысла тяги Гитлера к строительству, но лишь отмечу, что его неотесанный и жестокий отец упорно лишал мать возможности постоянного местожительства; следует почитать о том, как Адольф заботился о матери, когда она умирала от рака груди, чтобы получить некоторое представление об отчаянном стремлении этого молодого человека обеспечить курс лечения. Но понадобился бы очень обстоятельный анализ, чтобы показать, какими путями некий мальчик может вплавить свою мечту в историю

и стать гением зла, и как целый народ оказался готов принять эмотивную власть этого гения как воплощение надежды на осуществление национальных устремлений и как гарантию против преступности.

Разрушение и перестройка реальных домов и городов была первоначальной навязчивой идеей этого человека, осуществлявшего наиболее методичное уничтожение людей и ценностей. Хотелось бы верить, что великие люди других, более абстрактных устемлений, - скажем, в области науки и теологии, - не могут сравниваться с приверженцами политического или военного разрушительного дествия. В то время как мы относимся с недоверием к тем, кто стремится к власти, мы прославляем людей науки, рассматривая их роль в создании средств разрушения как возможную историческую случайность, которую они не желали, когда направляли свой гений на освоение физических сил. Однако, если кинуть взгляд на весь период национализма и изобретений, наступлению которого способствовал Лютер и который Гитлер привел к глобальному кризису, может появиться желание пересмотреть вопрос об отношении между волей к тотальному могуществу (в любой форме) и волей к уничтожению. Леонардо, создатель бессмертной улыбки Джоконды, был заядлым изобретателем военных машин; временами он сам спохватывался и отправлял чертежи на дно глубокого ящика. Сегодня нам может помочь только серьезное осмысление соотношения сознательных целей и бессознательных мотивов.

Воспоминания друга молодого Гитлера показывают чуть ли не вызывающий нашу жалость страх будущего диктатора перед возмож-

ностью превратиться в ничто. Он должен был бросить вызов этой возможности посредством сознательной и полной анонимности, и только из этого самим им избранного ничто он смог стать всем. Следовательно, все или ничто - девиз таких людей. Но какие особые способности и какие экстраординарные возможности позволяют им навязывать эту альтернативу целым народам и историческим периодам, - об этом мы знаем мало.

Гитлер был тоталитарным лидером. В середине своих тридцатых годов Лютер также стал лидером восстания; позже мы укажем на присущие ему тенденции, которые могли способствовать подготовке его народа к принятию такого лидера, как Гитлер. Пока же его мораторий характеризуется анонимностью: он стал отцом Мартинусом в братстве, культивировавшем коллективное самоотрицание перед лицом вечности. У него борьба между разрушением и созиданием будет вестись на богословской почве. Его главной темой было *оправдание существования*, и он ее разрабатывал как на локальном уровне своего отца, так и на космическом уровне своей религии.

Политика является наиболее концентрированным средством создания всеобщего порядка в нашем мире; теология - наиболее систематичная попытка решить проблему человеческого экзистенциального ничто через утверждение метафизического Все. Монастырь, согласно его первоначальной концепции, является средством систематической подготовки человека к полному приятию земного ничто в надежде на соучастие в указанном все. Цель монастырства заключается в снижении желания и воли господствовать и

уничтожать к абсолютному минимуму. "Я был свят, - заявил Лютер. - Я не убил никого, кроме себя"[10]. Для осуществления своей цели монастырь предлагает методы медитативного нисхождения в глубины ментального существования, из которых ученик возвращается с золотом веры или самоцветами мудрости. Однако эти глубины настолько же медитивны, насколько психологичны; они ведут не только во внутреннюю сферу взрослого опыта, но и глубже, к нашим инфантильным истокам. Мы должны попытаться уяснить все это до того, как встретимся с образным выражением теологической борьбы Мартина, с тем чтобы перебросить мост между историческими условиями величия и его предпосылками в индивидуальном детстве. Создается впечатление, что идеологические лидеры подвержены чрезмерному страху, с которым они могут совладать, только изменяя мысли своих современников; в то же время эти современники всегда рады, что их мысли формируются теми, кто отчаянно стремится делать это. Прирожденные лидеры, вероятно, более осознанно переживают страх перед тем, чего в той или иной форме все остальные боятся в глубинах внутренней жизни; и лидеры убедительно говорят, что они знают выход.

3

В своей работе "Как формируется современное сознание" историк Крейн Бринтон делится одним психологическим наблюдением. Он вводит его с невинной оговоркой, к которой часто прибегают авторы, отмежевывающиеся от

профессиональной психологии, которой искренне не доверяют: "Для начала скажу, что все нормальные люди являются метафизиками; все они стремятся быть включенными в "систему", "мир", "процесс", трансцендирующие непосредственные связи между индивидом и его окружением; у всех нормальных людей отсутствие или нарушение понимания этого обстоятельства ведет к чему-то вроде метафизической тревоги". Затем он излагает следующую историю.

"Я вспоминаю одну беседу взрослых, при которой присутствовал пятилетний мальчик, который слушал, не принимая участие в разговоре. Была затронута какая-то тема, которая побудила мальчика пожелать по-своему вторгнуться во взрослый мир. Отец позволил ему сделать это, а затем беспечно заметил: "Это было семь лет назад, до твоего рождения, когда ты не был даже задуман". Лицо мальчика неожиданно застыло и он ударился в слезы. Рискованно пытаться реконструировать, что происходило в его сознании, но несомненно, что-то в этих словах его сильно шокировало. Почти наверняка он, как и все его сверстники, отнесся спокойно к словам "до твоего рождения"; но хотя его отец, подобно другим образованным родителям, уже видимо пытался объяснить ему кое-что о жизни, выражение "когда ты не был даже задуман" должно быть совершенно его ошеломило, столкнуло не просто с загадкой, одной из многих проблем, с которыми он встречается повседневно, а с фундаментальной тайной. В этот момент он оказался один во вселенной, фактически - без вселенной; он был в состоянии серьезной метафизической озабоченности"[11].

Рассмотрим этот эпизод психопатологии обыденной жизни ребенка и его интерпретацию. Прежде всего я бы сказал, что специфическая реакция малыша, видимо, была слишком сильно детерминирована. Его возраст наводит на мысль, что он уже мог испытывать сомнения и быть чувствительным к вопросу своего появления; а его отец мог показаться ему излишне хвастливым в компании, когда среагировал на участие своего сына в беседе, использовав слово "задуман", которое подчеркивало его собственную роль в *возникновении* этого ребенка из ничего. Следовательно, мальчик был настроен против некоторых "фундаментальных тайн". Не будем забывать, что его отец, вероятно слишком воспитанный, чтобы допустить грубости обычного порядка, довольно невежлево сыграл роль Бога и одновременно, с точки зрения мальчика, подчеркнул свои прерогативы в отношении к матери. Но следует допустить (и именно в этом причина того, почему я нахожу эту маленькую историю заслуживающей внимания), что в мальчишьей тревоге могло быть нечто такое, что невозможно до конца объяснить ни неожиданной вспышкой самоуважения и злостью на высокомерного отца, ни дискомфортом в связи с биологической загадкой акта зачатия. Если это нечто называть "метафизическим", то это может только означать, что сознание мальчика могло неожиданно понять ограниченность физического существования. Мы всегда можем противостоять любым сомнениям относительно нашего биологического происхождения обычными средствами защиты и типичными фантазиями; но мы беспомощны против неизбежного открытия того безжалостного факта, что когда-то нас не было

совсем, - в особенности когда, будучи детьми, мы лишены родительской защиты. И вполне возможно, что озабоченность таинством происхождения, которая наблюдается в детских фантазиях и мифах народов, в значительной мере является попыткой прикрыть с помощью вопросов "откуда?" и "как?" метафизическую загадку существования как такового.

То, что Бринтон, распространяя на мальчика свою интеллектуальную вежливость, называет метафизической тревогой и что напоминает Эго-озноб, дрожь, вызванную неожиданным осознанием нашего несуществования и, следовательно, нашу сугубую зависимость от творца, который может решить быть невежливым, - совершенно возможное явление. Обычно мы чувствуем эту дрожь только в моменты, когда какой-нибудь шок заставляет нас отступиться от самих себя и у нас нет необходимого времени и средств быстро восстановить позицию, с которой можно было бы снова рассматривать себя как стойкое существо, управляемое собственным логическим мышлением. Если человек не может утвердить себя в качестве человека мыслящего (следовательно, существующего), он может испытывать чувство паники, которое лежит в основе нашего мифотворчества, наших метафизических спекуляций и создания нами "идеальных" реальностей, в рамках которых мы становимся и остаемся центральной реальностью.

Чувство идентичности, в котором у большинства взрослых нет недостатка, предупреждает такие состояния паники. Быть взрослым означает, помимо прочего, способность видеть свою жизнь в контексте непрерывности, как

ретроспективно, так и в перспективе. Приняв какую-то дефиницию относительно того, что он собой представляет, - обычно на основе своего функционирования в экономике, места в череде поколений и положения в структуре общества, взрослый в состоянии избирательно реконструировать свое прошлое таким образом, что, как ему представляется, оно шаг за шагом планировало его, или, лучше сказать, вроде как он сам планировал свое прошлое. В этом случае психологически мы сами выбираем наших родителей, нашу семейную историю и историю наших монархов, героев и богов. Сделав их своими, мы сами меневрируем внутри статуса собственников, творцов. Если мы можем выдержать повторяющиеся кризисы периодов детства и юности и сами становимся родителями и защитниками детей, то большинство из нас оказываются слишком занятыми, чтобы замечать метафизические проблемы. И все же бессознательно мы никоим образом не уверены - нет, не в том, что мы родители конкретного ребенка (здесь мы легко можем вернуть себе уверенность на рациональной основе), - а в том, что мы можем во всех смыслах выступать *первой* причиной, *причиной причин*. Это сомнение помогает нам переоценить проявления ревности и соперничества, этноцентричность и эгоцентричность, расовые и персональные мифы, что заставляет нас почувствовать, что если мы в большей мере являемся обусловленными, чем обусловливающими, то мы - по крайней мере звено в цепи, которую можем с гордостью поддерживать и, таким образом, в каком-то смысле желать.

Мы можем ощутить себя *причиной причин*, если воспринимаем неизбежное таким обра-

зом, что оно облагораживается какой-то особой гордостью, - гордостью за нашу способность самим выйти из игры или гордостью за неизбежное как нечто настолько надежно благое, что мы конечно же избрали бы его, если бы оно уже не выбрало нас. Поэтому если взрослый приближается к состоянию Эго-озноба, в его распоряжении имеется автоматически действующий механизм прибежища, где он желаем или в котором другие желают его так же, как он желает их, или в котором он освоил технологию, которая приносит зримую отдачу. Он забывает о жертвах, которые он дожен принести, чтобы достичь функциональной гармонии с другими обитателями его культурной вселенной. Он забывает, что обрел: способность *верить*, научившись преодолевать чувства крайней неприязни и недоверия; чувство свободной *воли*, согласившись на взаимное ограничение воль; относительное умиротворение *совести*, приняв и даже инкорпорировав некоторые резкие суждения о самом себе; наслаждение *разумом*, забыв многие проблемы, которые он хотел и не смог разрешить; удовлетворенность *долгом*, заняв в своей технологии определенное положение и приняв его обязанности. Во всех этих областях он учится развивать чувство индивидуального мастерства, опираясь на свою способность адаптироваться к социальной системе, которая сумела оркестровать религию, право, мораль и технику; из суммы своих жертв он извлекает когерентную меру исторической идентичности. Он может дальше усиливать это чувство идентичности, вовлекаясь в искусство и науку с их грандиозными возможностями магического всемогущества. В глубине своей души он верит, что некий

Тосканини сочиняет произведения, которыми он дирижирует, нет, непосредственно творит их в оркестре в момент, когда он дирижирует; а некто Эйнштейн создает космические законы, которые он предсказывает.

Ребенок еще не обладает такой, на первый взгляд, самодостаточной вселенной, а часто и не желаяет, пока его не принудят взрослыми страданиями. Поэтому у него могут развиваться чувства глубокого беспокойства, которые, особенно когда они переплетаются с психосексуальными фантазиями, относятся к числу наиболее документально представленных явлений в психоаналитической литературе. Психоанализ выделил и систематизировал сексуальные устремления, присущие детству и юности, анализируя способ, которым сексуальные и агрессивные побуждения и мысли подавляются и скрываются, - и тем не менее проявляются в импульсивных актах и вынужденных самоограничениях. Но психоанализ не определил, в какой мере эти побуждения и мысли обязаны своей интенсивностью и исключительностью неожиданному умалению Эго и материала, пригодного для создания будущей идентичности. Однако у ребенка имеются родители; и если они хотя бы наполовину заслуживают этого имени, их присутствие определит для него как творческое развитие, так и безопасные пределы его жизненных задач.

Наиболее чувствителен к проблеме экзистенциальной идентичности зрелый юноша. Шекспировский Гамлет, очень зрелый юноша с преждевременной королевской цельностью и все еще глубоко терзаемый своими эдиповыми конфликтами, ставит вопрос "быть или не быть?"

как проблему величественного *выбора*. Склонный к интроспекции зрелый юноша, пытаясь освободиться от родителей, которые его породили и частично детерминировали, и пытаясь также осмыслить участие в более широких институтах, которые он еще не сделал своими, часто переживает трудное время, убеждая себя в том, что он *выбрал* свое прошлое и является хозяином выбора будущего. Движимый жадной сексуальностью, своей командующей агрессивной силой и всеохватывающим интеллектом, он подвержен искусу преждевременного выбора или пассивного дрейфа. Когда он способен сделать некоторый выбор, он имеет большее конечное значение, поскольку определяет состояние: крестьянин, шахтер или арендатор - в случае с Гансом, юрист или монах - у Мартина. Когда он должен принять массу решений (как в нашем обществе), они могут породить ложное чувство свободы, бесконечного времени для экспериментирования и в результате подвести к моменту, когда ему неожиданно становится ясно, что даже его беспечноя игра была задана, а его попытка избавиться от определенных вещей привязала его к ним.

Окажется ли все это для молодого человека неожиданным и травмирующим, зависит от общества. Некоторые культуры готовят его в детстве и юности посредством символических церемониалов, которые надежно предупреждают против всех подстерегающих Эго опасностей; некоторые культуры ограничивают и задерживают развитие его сознания, предохраняя от всех неожиданностей; иные предлагают магические ритуалы и конфирмации, которые делают его членом группы с сильно предопределенной

идентичностью, в то время как другие культуры обучают его социальным и техническим методам укрощения опасных сил, которые принимают форму врагов, животных, машин. В каждом случае молодой человек обнаруживает, что он часть универсальной системы, которая нисходит к утвердившейся традиции и обещает определимое будущее. Но в период быстрых изменений, будь то дезинтеграция старого или наступление нового, смысл конфирмации меняется. Некоторые церемонии и посвящения, будучи древними и содержательными, ничего уже не говорят молодым людям; другие, чувствительные и современные, недостаточно магичны, чтобы обеспечить ту благоговейную дрожь, которая одна позволяет соприкоснуться с тайной опыта. Многие молодые люди, ищущие имидж своего будущего, находят, что предлагаемые родительскими церквами, клубами или организациями конфирмации и церемонии в большей мере приспособлены к духовному уровню родителей, чем к их собственному. Другие принимают на веру готовые идентичности, предлагаемые многими профессиональными традициями, но обнаруживают, что обтекаемая адекватность оказывается хрупкой перед лицом нового кризиса. А то, чему учат и что проповедуют академические институты, часто имеет небольшое отношение к непосредственным внутренним потребностям и внешним перспективам молодежи.

Сегодня эта проблема наиболее болезненна на том фронтире, где лишенные лидерства и руководства молодые люди пытаются утвердить себя в спорадических бунтах и других эксцессах, которые предлагают тем, кто временно утратил или никогда не имел значимую кон-

фирмацию одобренного отцовского образца, идентичность, основанную на вызове наиболее маргинальным явлениям взрослого мира. Пародийное величие названий их банд ("Черные бароны", "Младшие епископы", "Навахи", "Святые"), их девизы, иногда вытатуированные на коже, и их вызывающее поведение - все это ясно указывает на стремление к конкуренции с тем, что другим дает основание групповой идентичности: реальная семья, благородство, вызывающие чувство гордости история и религия.

4

Точный диагноз Ницше, согласно которому Лютер желал говорить с Богом прямо и без тени смущения, передает более персональную и более нетерпеливую Мартинову версию слов Св. Павла: "Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан" [12]. Но искания Мартина и вся его трактовка эпизода с грозой указывают на то, что он был более молод и более печален: "Тот, кто видит Бога гневливым, не видит его должным образом, но смотрит на завесу, как если бы темное облако укрыло его лицо" [13].

Было бы слишком просто полагать (правда, некоторые упорные оппоненты любых интерпретаций сочли бы это самое легкое и очевидное объяснение натяжкой), что сын Ганса искал в религии то, что он не мог найти в Гансе.

Стремление к взаимному признанию, *встреча лицом к лицу* являются аспектами его и

всякой иной религии, что мы должны принять во внимание, если желаем понять самую глубокую ностальгию одинокой юности. Истинные любовники знают это, и они часто откладывают состояние самозабвения в сексуальной близости, с тем чтобы каждый из них мог обрести больше идентичности во взгляде другого. Что значит не мочь смотреть в другое лицо для взаимного утверждения, можно понять через молодых пациентов, которые в своих регрессивных состояниях не способны любить, видеть; лицо терапевта расплывается перед их охваченными ужасом глазами, а сами они чувствуют себя распадающимися на фрагменты забвения. Один молодой пациент рисовал и писал десятки женских лиц, треснувших подобно разбитой вазе, поблекших словно увядшие цветы, с жесткими, безответными глазами или с глазами, похожими на звезды - стальные, блестящие, далекие; только когда ему удалось написать цельное и здоровое лицо, он понял, что может быть излечен и что он художник. Только по мере ознакомления с подобными симптомами и терапевтической работы с ними[14] можно осознать удивительное обстоятельство: эти пациенты частично регрессировали к стадии своего второго полугодия, и они пытаются восстановить то, что было ими достигнуто после этого в соответствии с познавательным и эмоциональным взрослением, а именно - узнавание черт лица знакомых, радость быть самому узнанным ими при их посещениях и печаль от ощущения их неодобрения, когда посетители хмурятся; а затем следует постепенное обуздание страха при виде незнакомого лица [15].

Замечательно наблюдать, как при развитии ребенка в человеческое существо, с его способностью к надежному "объектному отношению", т.е. умением любить в индивидуализированном смысле, растущая познавательная способность и взрослеющая эмоциональная ответственность довольно рано конвергируют и сосредоточиваются на человеческом лице. Двух, трехмесячный младенец улыбается, видя даже половину лица, он будет улыбаться даже половине нарисованного лица манекена, если это верхняя половина, которая видна целиком и имеет по крайней мере две ясно очерченные точки или кружочки в качестве глаз; бо́льшего младенцу и не нужно, но он не будет улыбаться меньшему, чем это. Однако постепенно появляются новые необходимые условия, такие как очертания (не обязательно улыбающегося) рта; и лишь к восьми месяцам ребенок энергично дает знать, что максимально признательный ответ вызовут, конечно, не манекен и даже не улыбающееся лицо как таковое; отныне он будет ответствовать только знакомым лицам, которые ведут себя так, как он ожидает, причем ведут себя дружелюбно. Но одновременно с различением знакомства и дружелюбия приходит осознание незнакомого и страха, и не потому, что ребенок, как считают многие родители, неожиданно стал боязливым, а потому, что теперь он "знает", он сделал инвестиции в тех, кто причастен заботе о нем, и он боится утраты этой инвестиции и этой причастности. Деятельность, которая вначале схожа с врожденными ответами животного детеныша на минимум сигналов, развивается, проходя постепенно через узнавание человеческого лица и его выражения к уровню

социального существа. И как только человеческое дитя сориентируется на человеческое и на познавательный процесс, оно узнает страхи и беспокойство, совершенно не мыслимые у маленького животного, у которого, если оно вообще выживет, среда существования ограничена областью относительно простых и повторяющихся сигналов и техники поведения.

Разумеется, матерям и людям с материнской психологией нравится думать, что когда самый маленький ребенок улыбается, он узнает их индивидуально, как единственно возможную материнскую личность, как *свою* маму. Ничего плохого в таком предположении нет. Ведь период зависимости от другого человека и культурного стиля лица или лиц, которые первыми заботятся о нем, очень продолжителен, и надежность его раннего Эго-развития зависит от внутренней последовательности стиля этих людей. Следовательно, установление взаимной "фиксации", т.е. связующей потребности во взаимном признании между матерью и ребенком, очень существенно. Действительно, инстинктивная улыбка ребенка должна преследовать именно эту цель, которая является завершающим результатом, а именно: взрослый ощущает себя узнанным и в ответ выражает свое признание в форме любви и ухода. В самом начале это щедрая грудь и заботливые глаза. Не может ли это быть одним из воздаяний, которые, как обещает религия, мы увидим вновь после конца света и в другом мире? И существует ли этология религии?

Нам говорят, что единожды рожденные, потерпевшие неудачу в своей жизни, хотят получить возможность нового рождения. Часто

кажется, что они хотели бы иметь тех же матерей, которые уже дали им физическое существование; но такое предположение, как можно видеть, является слишком буквалистским. Дело в том, что "первое рождение", к которому относят все симптомы неудавшейся жизни, представляет собой появление сознания этих людей как индивидов, сознания, рожденного во взаимодействии признаний. Кто бы ни выполнял материнскую роль на самой ранней стадии, он является первым "окружением" человека, и какое бы окружение ни было первым его воспринятым опытом, оно остается ассоциированным с "матерью". На безопасности этой первой поляризации Я и материнской среды построены все последующие формы безопасности. "Мать" - это лицо (или лица), которое знает, как лучшим образом предоставить физическое обеспечение и защиту: обеспечение пищей, теплом, стимулирующим ответом на ищущий рот, тело и чувства младенца; и защиту качества и количества его потребления, чтобы избежать избытка и недостатка стимуляции. Новое человеческое существо, следовательно, испытывает одновременно и свои аппетиты и отвращения, и оказываемую ему персональную заботу (а забота предполагает обеспечение и предостережение). Все это формирует его первый мир. Но указанные моменты становятся для него миром тогда, когда он чувствует, что о нем не заботятся и он покинут в дискомфорте и в своем недовольстве. Однако в связи с последними в его распоряжении имеются сигналы непосредственной апелляции к матери, которые рано или поздно вызовут ту или иную форму ее ответа: регулярность и предсказуемость ее ответов и составляет первый мировой

порядок ребенка, его первоначальный рай. В течение первого года жизни, таким образом, из исходной матрицы постепенно возникает реальность снабженца, - как когерентный опыт, верифицированный факт, здравая инвестиция любви и доверия - и ребенок уже достаточно зрел, чтобы воспринимать это когерентно, разумно верифицировать и мужественно инвестировать.

Биполярность признания является основой всякого социального опыта. Пусть никто не говорит, что это только начало, это пройдет и что это, в конце концов, ребячество. Человек - это не археологический курган, где пласт идет за пластом; по мере взросления он делает свое прошлое частью всего будущего, а любую прошлую среду, с которой он взаимодействовал - частью своего настоящего окружения. Анализ сновидений и подобных им явлений всегда вскрывает мириады прошлых опытов, которые ожидают у дверей сознания, чтобы смешаться со свежими впечатлениями. Человек во все времена хотел быть уверенным в том, что первоначальная биполярность нерушима, особенно когда он чувствует себя утомленным, сомневающимся, неуверенным, одиноким, - факт, который был использован как теологией, так и психоанализом.

В этих своих первых отношениях человек узнает то, что большинство индивидов, переживавших этот период и сохранивших здравомыслие, рассматривают в большинстве случаев как само собой разумеющееся. Только психиатры, священники и прирожденные философы знают, как мучительно это нечто может быть утрачено. Я назвал это раннее сокровище базовым довери-

ем; это первое психосоциальное качество и основание всех других. Базовое доверие взаимности является тем оригинальным "оптимизмом", тем полаганием на то, что "кто-то есть", без кого мы не можем жить. В условиях, когда такое базовое доверие не может развиться в раннем детстве по причине дефекта у ребенка или в материнском окружении, дети ментально умирают. Они не могут ни отвечать, ни научаться, они не могут усваивать свою пищу и защититься от инфекций и часто умирают как физически, так и ментально [16].

Вполне можно считать эту раннюю встречу воспринимающего субъекта с воспринимаемым объектом (который, в свою очередь, "признает" субъекта) началом идентичности в полном смысле слова; эта встреча становится отправным пунктом всего дальнейшего развития, которое кульминирует в конце периода юности в установлении психосоциальной идентичности. В этот момент какая-то идеологическая формула, интеллигибельная в терминах как индивидуального развития, так и общезначимой традиции, должна сделать для молодой личности то, что мать сделала для ребенка: предусмотреть пищу для души и желудка и так отфильтровать окружающую среду, чтобы энергичный рост мог встретить то, с чем сможет управиться.

Однако из всех систем только религия восстанавливает ранний смысл обращения к Кормильцу, к Провидению. В иудео-христианской традиции ни одна молитва не выразила это лучше, чем эта: "Да обратит Господь Лик Свой сиять и благодетельствовать тебе. Да поднимет взор Свой на тебя и дарует мир"; и ни

одна молитвенная установка не может быть лучше обращенного лица, полного надежды на признание. Благоволение Бога склонно к строгости; его сын на кресте должен был продемонстрировать загадочное качество полного самопожертвования; но художники и скульпторы создали моду на слегка улыбающееся лицо Мадонны, грациозно склонившееся к ребенку, который отвечал умиротворенно и весело, пока в эпоху Ренессанса он не поднялся на ноги и вполне уверенно не двинулся от нее в сторону. Мы можем увидеть поиск такой же улыбки мира в работах художников и скульпторов Востока, хотя их Будда, кажется, ближе к объединенному образу родителя и ребенка - в одном лице. Искусство, работа одаренных и одержимых, в соединении с религией придает большое значение лицу; мышление же выражает первоначальное симбиотическое единство как состояние твердости и одновременно гибкости, основой которого является *Путь*.

Нужно поработать с детьми, которые не умеют сказать "*Я*", хотя в остальном они здоровы, прекрасны, даже душевны, чтобы понять, каким триумфом является этот дар обыденного "Я", и насколько оно зависит от способности чувствовать себя подтвержденным материнским признанием. Одной из основных задач всех религий является подтверждение этого первого отношения, поскольку мы всю жизнь сохраняем в себе недоверчивое воспоминание о той в подлинном смысле слова *мета*-физической тревоге; *мета* - это "после", "за пределами" - здесь обозначает "до", "в прошлом", "в начале". Одна из основных форм героического аскетизма, следовательно, способа освобождения человека от его

экзистенциальных ограничений - это повторить этап развития Я, захватив даже период, предшествующий объектным отношениям в самом примитивном смысле, отступить назад и вниз к той пограничной линии, где возникло Я из своей матрицы. Западные монастыри в большинстве своем концентрируются на молитве и искуплении, а вот восточные религии культивируют искусство сознательной утраты себя; возможно, дзен-буддизм - его наиболее систематичная форма.

"Я не знал больше христианства", заявил Лютер [17], характеризуя свою юношескую тоску: он утратил свое детство. В момент охватившего его ужаса он апеллировал не к Мадонне, а к святой покровительнице отцовской профессии - Св. Анне. Он всегда отвергал посредническую роль Мадонны в распространенной тогда схеме религии. Он хотел признания со стороны *Бога*. Впереди лежал долгий путь до того момента, когда он окажется способным ощутить - скорее через Христа, чем через Марию - уместность темы матери и дитя в дополнение к теме отца и сына. Тогда он сможет сказать, что Христос определяется двумя образами: один - это дитя, лежащее в яслях, "вцепившееся в сосок девы" (hanget an einer Jungfrau Zitzen); *и* второй - мужчина, сидящий по правую руку от Отца [18].

5

Но что в нашем инфантильном прошлом и взрослом настоящем разрушало и разрушает то первоначальное единство, которое питает наши мыслимые высшие надежды?

Все религиозные мыслители и большинство философов согласны в том, что это *воля* - просто воля к жизни, лишенное мысли и жестокое самоволие. В одном из немногих страстных фрагментов своей работы "Многообразие религиозного опыта" Уильям Джемс дал характерное описание одного из проявлений воли к жизни:

"Всякая нормально протекающая жизнь таит в себе ряд моментов столь же горьких, как и те, которыми полна болезненная меланхолия, - моментов, в которых торжествует зло. Ужасные призраки, угнетающие душу безумца, все почерпнуты из материала ежедневных событий жизни. Наша цивилизация основана на безжалостной борьбе, и каждый индивидуум погибает в беспомощных судорогах одинокой агонии. Если вы, читатель, протестуете против этого утверждения, то погодите, очередь дойдет и до вас! Наше воображение с трудом верит в реальность кровожадных чудовищ древних геологических эпох, - они кажутся нам принадлежностью кунсткамеры. Нет зуба в каждом из этих музейных черепов, который ежедневно, в течение многих лет давно минувшего времени не вонзался бы в отчаянно отбивавшееся тело пожираемой живьем жертвы. Но ведь и теперь мир полон ужасов, которые их жертве кажутся столь же страшными, как ископаемые чудовища. Ведь в наших домах и садах кот играет с трепещущей мышью и с адской жестокостью забавляется муками попавшейся в его когти птички. Ведь крокодилы, гремучие змеи и питоны - такие же реальные создания жизни, как мы сами; они наполняют своим отвратительным существованием каждую минуту каждого дня, который они влачат на земле. И смертельный ужас,

испытываемый экзальтированным меланхоликом всякий раз, когда он представит себе, как эти рептилии или другие дикие звери пожирают живьем свою добычу, - есть вполне правильное реагирование на подобное устройство мира.

Отсюда как будто следует, что никакое религиозное примирение со всей совокупностью вещей и явлений невозможно. Правда, некоторые проявления зла служат путем к высшим ступеням добра; но возможно, что есть и такие виды крайнего зла, которые не могут войти ни в какую систему добра, и что по отношению к такому злу единственным прибежищем является или немая покорность или отказ замечать его"[19].

Смысл такого умонастроения очень убидителен. Это настроение глубокой меланхолии, суровой тоски, можно сказать, тоски с острыми клыками. Джемс в этой связи обращается к далекому от нас "геологическому времени" и находящимся ниже нас по лестнице жизни рептилиям, - существам, которые пожирают друг друга, не совершая при этом греха и не осуждаемые никакой религией. Он также ссылается на жестоко игривую домашнюю кошку, которая делит с человеком экологию посредничающих человеческих институтов. Кошка не обеспечивает себя пищей, находясь в прямой зависимости от определенного сектора природы, а получает пищу, как и человек, благодаря общественному разделению труда. Поэтому отношение кошки к мыши утратило невинность экологической взаимной зависимости, и кошачьи потребности, подобно нашим, стали утонченными.

В клиническом и генетическом отношениях Джемс прав, когда он связывает страх перед *жадной* волей к жизни с содержанием и диспо-

зицией меланхолии. При меланхолии именно страх человека перед своей собственной жадной и садистской оральностью является тем, чем он измучен, от чего пытается уйти и с чем часто хочет разделаться, покончив с собой. Это не оральность первой, беззубой и иждивенческой стадии; это оральность зубастой стадии, в рамках которой, в частности, развивается то, что позже станет "кусающимся" человеческим сознанием. По всей видимости, у человека нет никаких внутренних причин чувствовать себя более виновным или более злым из-за того, что он использует и учится совершенствовать свои развивающиеся органы, поскольку это не касается того основного разделения хорошее и плохое, которое каким-то неясным путем очень рано утвердило себя само. Образ райского состояния невинности является частью прошлого как индивида, так и человеческого рода. Рай был утрачен, когда человек, не удовлетворенный положением вещей, при котором он мог срывать с деревьев все, в чем нуждался для самоподдержания, захотел заиметь и узнать запретное - и вкусил от него. Так он пришел к знанию добра и зла. Сказано, что после этого он трудился в поте лица своего. К этому следует добавить, что он также начал изобретать орудия, чтобы вырывать у природы то, что она не отдает просто так сама. Он "познал" ценой потери невинности; он стал автономен ценой стыда и обрел независимость ценой вины. Следовательно, следующее за этапом первичного мира вторичное умиротворение является интенсивным инфантильным истоком религиозного чувства и воображения.

В странном созвучии с цитированным высказыванием Джемса Лютер изображает самого Бога как жадного пожирателя, как будто своевольный грешник ожидал обнаружить в манере поведения Бога зеркало собственной алчности подобно тому, как обращенный горе взор верующего находит лик, склоненный долу и полный благодати: "Он глотает нас с великим нетерпением и гневом... он - жадный, пожирающий огонь"[20]. Таким образом, в серии божьих образов, в которых божественный лик отражает человеческое лицо, лицо Бога обретает агрессивное и яростное выражение дьявола или выражение бесконечного числа церемониальных масок. Все эти гневные лики отражают жадную оральность самого человека, которая разрушает наивное доверие той первой симбиотической оральности, когда рот ребенка и материнская грудь, взгляд и лицо сливаются в одно.

Существует один необычный двойник такого представления об одном лице как отражающем другое. Мы уже отмечали, что, согласно популярному представлению Лютера, задница является магическим лицом дьявола. Он демонстрирует ее везде в качестве своего автографа, с которым назойливо лезет на глаза человеку с целью провокации; но он сам не может выдержать дерзкой задницы человека (и испускаемого при этом аромата) вблизи своего лица. Следовательно, показать задницу - это крайняя форма вызывающей дерзости, о чем свидетельствует значительное число выражений в лютеровской риторике.

Данная серия образов также имеет свою исходную инфантильную модель, относящуюся к тому этапу, который Фрейд назвал "анальной"

стадией психосексуального развития, стадией, коренящейся в детском чувственном опыте, связанном с той очаровательной частью тела, которая отвращена от него и которая исторгает то, что он считает грязным, зловонным и вредным. В дополнение к фрейдовской схеме детских психосексуальных стадий я предложил психосоциальную схему, где стадия, характеризующаяся фрейдистской *анальностью*, служит также утверждению психологической *автономии*, которая может обозначать и обозначает независимость, но одновременно обозначает и может обозначать вызов, упрямство, настойчивость. То, что на оральной стадии является базовым недоверием, на анальной стадии становится *стыдом*, утратой социальной невинности, смущенным осознанием того, что можно "потерять лицо", прослыть наглецом, вызвать стремление стать незамеченным, провалиться сквозь землю. Дерзость, очевидно, является противоположностью стыда, и есть смысл считать, что добровольная демонстрация задницы стала вызывающим жестом бесстыдства; встретить же дьявола таким жестом означает бросить ему вызов. Несомненно, когда Мартин научился выступать публично, многое из того, что он должен был высказать дьяволу, было хорошо подкреплено накопленным запасом того, что не смог высказать своему отцу и своим учителям; в должное время он выскажется с лихвой - в адрес папы.

Семья Людеров, традиционная по структуре, характеризовалась чрезмерным моралистическим патернализмом и в то же время минимальным уровнем компенсирующих общедоступных и в высшей степени ублажающих проступков, возможности которых предоставляют

счастливым детям двор, улица или парк. Постоянное запретительное присутствие отца и предвидение его наказания доминировало в семейной обстановке и поэтому стало идеальной питательной почвой наиболее глубокой формы Эдипова комплекса - амбивалентного взамодействия соперничества с отцом, восхищения им и страха перед ним, - что налагало тяжелую ношу (чувства вины и неполноценности) на любую спонтанную инициативу и фантазию. Там, где столь эффективно пресечены бунт и отклонения и, с другой стороны, где через моралистическую маску отца ясно просматривается его самопотакание в отношении алкоголя, секса и жесткости, у ребенка развивается раннее самосознание, ранняя самостоятельность и неизбежно - навязчивое сочетание повиновения и бунтарства. Ганс Людер был "ревнивым богом", который, вероятно, очень рано вмешивался в попытки матери учить детей жить, прежде чем сам он стал их учить бороться. Возможно, именно вызывающее отцовское поведение; разрушающее узы между мальчиком и его матерью, сделало для Мартина невозможным принять заступничество девы Марии. Но если отец узурпирует материнские права, он невыносимо увеличивает тяжесть второй великой человеческой ностальгии, которую нельзя описать лучше, чем это сделал Томас Вульф:

"С самого начала... эта идея, эта центральная легенда, которую я хотел выразить своей книгой, оставалась неизменной. И эта центральная идея была такова: как мне кажется, самым глубоким стремлением в жизни, вещью, которая так или иначе была главной для всех живущих, было стремление человека обрести

отца, не просто отца по плоти, не просто утраченного отца своей юности, но образ силы и мудрости, который чужд его нуждам и выше голода, но с которым могли бы быть объединены вера и сила его собственной жизни"[21].

Конечно, поначалу отцы - это просто нематери, это лица иного рода. Они могут быть частью предметного окружения, их специфичность воспринимается лишь позже - когда именно, я не могу сказать. Эдиповский тип отца у Фрейда прояснил очень многое, но, как бывает с неожиданными прояснениями, он многое и затемнил. Действительно, отцы впечатляющи в качестве сильных партнеров-соперников матерей в контекстах, не совсем понятных, но глубоко интригующих и вызывающих трепет. Но они также основательно вовлечены в пробуждение идентичности ребенка. Дело представляется таким образом, что отцы существовали до того, как появились мы; они были сильными, когда мы были слабыми; они увидели нас до того, как мы увидели их; не будучи матерями, т.е. тем, кто сделал своим делом заботу о ребенке, отцы любят нас по-иному, более опасным образом. В этом, я думаю, истоки идеи, подтверждаемой мифами, сновидениями и разными симптомами, а именно: отцы могли бы (как делают некоторые отцы у животных) изничтожить нас до того, как мы стали достаточно сильными чтобы предстать в качестве их соперников. Большая часть благодарностей, которые мы приносим потенциально гневным богам (которые, как мы считаем, знают наши мысли), является на деле благодарностью за их великодушие, выразившееся в том, что они вообще дозволили нам жить. Таким образом, мы обязаны отцам двумя

жизнями: одной - дарованной посредством зачатия (что даже самые осведомленные дети могут уяснить лишь в очень позднем детстве), другой - обеспечиваемой посредством добровольного покровительства, *патерналистской* любви.

При страхе и осложнениях дети часто отходят от отцов, возвращаясь обратно к матерям. Но это случается лишь тогда, когда отцы не на своем месте или не вполне на своем месте. Дело в том, что дети научаются понимать атрибуты мужественности и любить мужское прикосновение и властный голос примерно в то время, когда у них впервые появляется решимость к автономному существованию, независимому от материнской опеки, под которой они лишь *по видимости* хотели бы оставаться всегда. Отцы, если только они знают, как держать ребенка в руках и руководить им, функционируют как бы в роли охранителей детской автономии. Что-то передается от физического присутствия мужчины развивающемуся детскому Я, и я считаю, что идея *причащения*, т.е. вкушения тела человека, не была бы столь простой и утешающей для многих людей, если бы у них не было в детстве соответствующего опыта. Тот, кто никогда не ощущал себя личностно порожденным и "взращенным" своим отцом, всегда чувствует себя полуопустошенным и, возможно, вынужден искать отца в лице матери, - роль, за которую мать, если она принимает ее, потом поносят. Существует вещь, которую, я думаю, может делать только отец, - уравновешивать угрожающие и запретительные аспекты своего облика и ощущение защиты, порождаемое властным голосом. После любезного лица властный голос является следующим по важности элементом

чувства мужской идентичности. Дело не в том, является ли отец в мнениях других людей хорошим или плохим образцом, а в том, заметен ли он и играет ли утверждающую роль. Самыми худшими являются хорошие незаметные отцы.

По мере того, как мы вырастаем из нашего раннего детства, все больше и больше людей становятся "отцами" в наших по-новому смотрящих на вещи глазах: дедушки, дяди, соседи и ведущие себя по-отцовски учителя. Если мы будем считать таких отцов "отцами-суррогатами", мы лишим важную функцию ее подлинной значимости, пытаясь думать о ее потенциальном извращении; это может привести нас, психотерапевтов, к тому, что мы лишим себя собственных носов, чтобы предстать перед нашими пациентами эдакими обезличенными отцами-заменителями. Мы должны разобраться, чем, если не отцами, мы в действительности являемся, потому что люди, которые умывают руки, когда встает вопрос об их участии в жизни молодежи, представляют такое же зло (даже если оно выражено в неучастии), что и презираемые ими "плохие" отцы. В своем молодом возрасте дети кроме отцов, которые оберегают начальную стадию их идентичности, нуждаются в гарантах их сложившейся идентичности; в этом деле может участвовать лишь отец-счастливчик. Но если он настаивает на своей монополии в этом отношении, как поступал Ганс, он напрашивается на бунт, на скрытое или открытое непослушание.

Мы встретимся со всеми этими отцами в жизни Мартина, с некоторыми - на земле, а с некоторыми - на небе, с некоторыми - в повторяющихся спектаклях Ганса, а с некоторыми - в

поразительных новых идеях. В то же время мы сможем увидеть и другое основное сочетание человеческого и божественного лица в комбинации грешника, который чувствует себя настолько виновным, что желает *спрятать свое лицо*, быть абсолютно никем, и его партнера - Бога, который *поворачивается спиной*, смотрит в другую сторону - в вечную тьму. Ужасный, скрытный Бог.

В виду того, что исторический случай Мартина обусловливает слишком легкий переход его интерпретации от наказывающего отца к карающему Богу, в данной промежуточной главе нам необходимо было напомнить себе, какие другие ностальгии и смертные страхи могли скрываться за его тоской.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ IV

[1]August Kubizek, Young Hitler (London, Allan Wingate, 1954).

[2] Ibid., 35.

[3] Ibid., 51-54.

[4] Ibid., 70-71.

[5] Ibid., 53.

[6] H.R. Trevor-Roper, The Last Days of Hitler (New York, 1947), 57.

[7] Ibid., 78.

[8] Ibid., 54-55.

[9] Ibid., 57.

[10] Dok., № 815.

[11] Crane Brinton, The Shaping of the Morden Mind (New York, 1953), 11-12

[12] I Кор. 13:12.

[13] L.W.W.A., XXXII, 328-29.

[14] В качестве подробного клинического примера смотри "The Nature of Clinical Evidence", см. ссылку 6 к гл. I.

[15] Rolf Ahrens, "Beitrag zur Entwicklung des Physiognomie und Mimikerkennens", Zeitschrift fur experimentelle und angewandte Psychologie, 11, 3 (1954), 412-454; II, 4 (1954), 599-633. См. также Charlotte Buehler and H.Etzer, "Die Reaktionen des Saeuglings auf das menschliche Gesicht", Zeitschrift fur Psychologie, 132 (1934), 1-17; и R.A. Spitz and K.M. Wolf, "The Smiling Response. A Contribution to the Ontogenesis of Social Relation", General Psychologicall Monodraphs, 24 (1946), 55-125.

[16] Rene Spitz, "Hospitalism", The Psychoanalytic Study of the Child, Vol. I (New York, International Universities Press, 1945), 53-74.

[17] L.W.W.A., XLIX, 180.

[18] L.W.W.A., XI, 4201.

[19] В. Джемс. Многообразие религиозного опыта М., 1910, с. 138-139.

[20] Цитируется по Bornkamm, 284, см. ссылку 31, к гл. II, from Prediigt uber Exod. (2 Mose), 20.

[21] Thomas Wolf, The Story of a Novel (New York, Charles scribner's Sons, 1936), 39.

ГЛАВА V. ПЕРВАЯ МЕССА И ТУПИКИ

1

Мартин стал "простым монахом", точнее, "нищенствующим монахом". Этот имидж утвердился как выражение должной пропагандистской линии, от которой надлежало начинать отсчет его чудесного взлета к теологической известности. Но взлет был бы чудесным при любой отправной базе. Дело в том, что августинские затворники с экономической точки зрения были далеки от того, чтобы просить подаяние, а с монастырской точки зрения, они не были и затворниками. Они входили в процветающую корпорацию довольно состоятельных монастырей, которая одно время насчитывала тридцать тысяч членов и имела в Риме руководящий центр. В Эрфурте августинцы занимали кампус в 7500 квадратных метров, а также владели настоящим имением, богатыми полями и виногадниками. Хорошо образованные *отцы*, в число которых в скором времени должен был быть принят Мартин, имели в своем услужении низший класс *братьев*, монахов-мирян, которые хотя и приписывались к монастырю на всю жизнь, оставались неграмотными и не проходили посвящения. Когда Мартин, закинув за спину мешок, пошел вместе с собратом просить милостыню, он лишь символически ступил на стезю нищенствующих монахов, многие из кото-

рых действительно были церковными пролетариями и создавали монашеству дурную славу.

История монашества содержит богатый и разнообразный материал, который может помочь описать орден Мартина. Разумеется, первоначально монахи были отшельниками, сознательно готовящими себя к состоянию одиночества, от которого они раньше или позже должны были отказаться. Постепенно они организовались в группы отшельников-соседей, а позже вошли в постоянное общение и разработали определенный стиль и богослужебные ритуалы. В соответствии с законом противоположностей, который, видимо, определяет развитие крайностей, монашество началось с создания тотальной социальной изоляции, а завершилось тотальной коллективной унификацией. Форма организации монашества по территориальному основанию была *отшельническо-конвентной* (eremitical-conventual); августинцы относились к наиболее прогрессивным конвентам, с домами-пристанищами и региональными конгрегациями, организованными наподобие маленьких государств.

Отшельническое уединение, конечно, является важнейшей формой аскетической жизни. Оно приносит в жертву облегчающее присутствие других людей, а также возможность сравнить себя или разделить что-то с кем-то, и таким образом создает почву для самых жестоких и ненормальных видов искушений, - вроде тех, которые наглядно представляли художники, изображавшие муки Св. Антония. Затворничество также не дает прервать состояние внутренней самоконцентрации, - эту возможность дает лишь коллективный церковный ритуал. Нельзя

понять всех аспектов монашества, не представив Св. Франциска в различных ролях, которыми он наделял себя сам. Он испытал все варианты, включая основание ордена; затем он вернулся к чистоте отшельнического аскетизма на лесистой вершине горы Альверно.

А недалеко отсюда, в чудесных лесах Валломброзы* монашеская жизнь достигла одной из вершин чистого *созерцания*, противоположной крайностью которого был тяжелый *физический труд*, вроде того, что культивировали в своей коммунальной жизни траппистыя**. Наши августинцы уделяли определенные часы самоуглублению и ограничивались минимальным физическим трудом, главным образом поддерживая порядок в своих кельях. У них были монастырские подручные, так что они скорее управляли хозяйством и виноградниками, чем работали непосредственно сами. С другой стороны, они были очень трудолюбивы в пении и учении и поддерживали тесные связи с университетами.

Другой тип монашества связан с методами совершенствования души. Они могли варьировать от крайних форм *отказа себе в необходимом*, доводившем тело до состояния тени, до крайнего самоотрицанияния посредством *ухода* за больными и нуждающимися людьми. Августинцы были относительно умеренными в характере предписываемых самоограничений (хотя Мартин скоро стал настаивать на составлении своих собственных предписаний), но крайне дисциплинированы в вопросах службы, хорошо подготовлены для душеспасительной работы и образовательной помощи другим.

Все это четко определяет их место в противоборстве *мистицизма* и *интеллектуальности*. Как мы знаем, Мартин в свое время познакомился в Эрфурте с Братьями общей жизни и слышал их брань в адрес интеллектуализма в вопросах веры. В августинском монастыре он изучал мистицизм и участвовал в дискуссиях по нему; однако он был приверженцем схоластической традиции до тех пор, пока его собственная оригинальная религиозность не заставила его порвать с ней. Его монастырь славился продвинутыми курсами общих дисципин - считалось, что в этом отношении он далеко превосходил доминиканцев.

В общем и целом, хотя августинские затворники и относились к конгрегации монастырей, приверженных строгим нормам службы и завоевавших тем уважение, они пытались сочетать все лучшее и наиболее разумное в монастырской традиции; и совершенно очевидно, что хотя Мартин ослушался отца, став монахом, он - совершенно в отцовском духе - избрал самую лучшую из доступных ему школ.

К тому же он выбрал то, что было близко клерикальному высшему и среднему классу. Весь мир был католическим, и стать монахом просто означало войти на соответствуюем профессиональном уровне в католическую имперскую иерархию клерикальных служащих, деятельность которых включал дипломатию, управление социальной жизнью в масштабах государств, округов, городов и поселков, духовное руководство и более или менее аскетические усилия по личному спасению. То, что Лютер стал средоточием и носителем латентной тоски и духовных проблем теологии своего времени,

характеризует его как представителя идеологического, возможно отчасти невротического, меньшинства. Среди его современников августинцев он был странным, выделяющимся и иногда сомнительным монахом.

Огромное большинство представителей католической империи сторонились идеологии. Они превозносили текущую линию официальной доктрины и редко понимали, откуда наносились по ним удары, когда они оказывались в лагере проигрывающих в идеологических вопросах, сделав ставку не на тех покровителей. Тогда, как и сейчас, можно было жить, не принимая решений по вопросам веры, если только быть достаточно предусмотрительным и прилепиться к нужной группировке: ведущим фигурам епископата и их окружению; главным бюрократам, держащим в руках бразды правления, пока фанатики беснуются; или к нерассуждающим наемным служащим, действующим в соответствии с новейшими указаниями верхов. На низшем уровне иерархии идеологические вопросы веры также вряд ли кого затрагивают всерьез; численно возрастающий пролетариат клерикальной системы был страшно беден, полностью подавлен и лишен принципов. И даже схоластическая интеллигенция (которая всегда осуществляла новейшие интеллектуальные согласования с догмой и, следовательно, чувствовала себя на передовых рубежах эпохи) фактически не была озабочена вопросами духа, не говоря уже о личной вере. Внутри любой из этих групп не ощущается потребности ни в искренности, которая стеснительна, ни в неосмотрительной настойчивости в навязывании догм. Как и во всех монополистических сферах закон

сталкивается с прагматическим удобством только в том случае, когда какой-нибудь фанатик или дурак копается в проблеме и выставляет ее напоказ. А так многие епископы и священники жили во внебрачном сожительстве, их компаньонш вежливо приветствовали *как бы принадлежащими им* титулами "госпожа викарий" и т.п. Но при этом брак оставался противозаконным.

Только где-то между крайностями существовали патрицианско-государственный деятель и бюргерско-академического типа клирик, которые разделяли со становящимся средним классом стремление к новой искренности и новой идентичности: экономической, культурной и духовной. Когда Мартин вступил в августинский орден, он стал частью среднего клерикального класса, который соответствовал и сливался с тем классом, в котором отец хотел найти ему опору. Он избрал одну из наиболее четких, искренних и наименее коррумпированных церковных организаций и вступил в нее; к тому же она обещала приемлемую карьеру. С социологической точки зрения не вполне понятно, почему выбор Мартином монастырской системы образования должен был вызвать такой скандал со стороны его отца и придать столь драматический характер решению сына. Только если мы вспомним, что отец хотел видеть сына политически амбициозным в новом, светском смысле, а не духовно хорошим, мы сможем понять, что Мартин, решив стать монахом, выбрал негативную идентичность. А вскоре он ввергнется в новые осложнения, пытаясь быть лучшим монахом, чем все остальные.

Сначала Мартин жил в domus hospitum, в гостинице, где располагались гости; она находилась на огромной монастырской территории, но не внутри самой обители. Именно здесь он получил письмо с отцовским разрешением. Получив одобрение от отборочной комиссии приора-настоятеля монастыря, от был принят на один испытательный год. Процедура приема началась с общей исповеди самому настоятелю и пострижения волос, - но еще не тонзурой. Затем в назначенный час он был введен в монастырский зал для собраний, где перед алтареа восседал приор. "Чего вы желаете?" - спросил он. Мартин, коленопреклоненный: "Благодати Божьей и вашей милости". Приор дал знак подняться и приступил к выяснению рутинных вещей: будущий новобранец не был женат; не был ничьим рабом и не находился в какой-либо экономической зависимости; не страдал какими-то тайными недугами. Затем приор предупредил: только трудные усилия научат его подавлять свои желания. Пища будет скудной, а одежда грубой, предстоят ночные бдения и дневная работа. Сила будет истощаться постом, гордость - нищенством, дух - изоляцией.

Юноша стоял на своем - и был "принят". Хор запел: "Отец великий Августин...", и новичок был облачен в черно-белое августинское одеяние - большую рясу с капюшоном и наплечником, которая, ниспадая спереди и сзади до ступеней, укрывает монаха и день и ночь, а затем и в могиле. "Да поможет тебе Бог в обновлении", - молился приор, но пока не освятил рясу. Запели общую молитву, и процессия двинулась на хоры; шли по двое, последними - новичок и приор. Когда затихли звуки послед-

него гимна, новичок лежал перед алтарем, раскинув руки, подобно Христу на распятии. "Спасется не тот, кто начал, а тот, кто настойчив", - заключил приор и одарил его поцелуем мира [1].

Мартин был подготовлен к введению в монастырский микрокосм, который, каким бы ни было его будущее в клерикальной иерархии, должен был вобрать его в себя крепко и надежно на весь период индоктринации. Последняя предполагала не только освоение нового мыслительного содержания, но и полную переделку характера, его эмоциональных и социальных ответов на постоянно меняющуюся ситуацию. Этот процесс нам знаком по современным попыткам реформы мышления, которая выхолащивает интуитивную мудрость, воплощенную в древней практике (например, августинской монастырской), превращая ее в холодную психологическую и политическую науку. Для страстно искреннего молодого человека, подверженного опасности болезненной регрессии (а Лютер позднее явно признал такую склонность) или выводящих из душевного равновесия припадков, вхождение под защиту хорошо организованного сообщества, которое берет на себя определение того, что хорошо и что плохо для общего дела и общей цели, могло восприниматься как повторение благородного стиля раннего материнского руководства. И действительно, позже Лютер скажет: "В первый год монастырской жизни дьявол ведет себя очень тихо"[2].

Отметим некоторые детали режима и их психологический смысл. Новичку предоставляли келью чуть больше трех метров в длину и трехметровой ширины. Дверь не запиралась и

имела большой глазок для надзора, который мог осуществляться в любое время. В келье было одно окно, слишком высоко расположенное, чтобы видеть, что происходит на земле. Там были стол, стул, лампа, постель с соломенной набивкой и шерстяное одеяло. Какие-либо украшения, какой-либо налет индивидуальности не допускались. Так начиналось то самое укрощение чувств, вакуум впечатлений, дефицит свежей социальной информации, которые составляют необходимую предпосылку индоктринации: все это делает индивида восприимчивым к собственным противоречивым внутренним голосам и, следовательно, готовит его к более жадному приятию пути к новой идентичности, который ему предложат. Регуляции подлежало не только то, что он воспринимает, но также то, что он выражает: будущий оратор прежде всего должен научиться молчанию. В своих четырех стенах он не должен произносить вслух ни единого слова, даже при молитве. Наставник новичка, единственное лицо, которое было вправе входить в келью, общался с ним лишь жестами. За пределами кельи весь монастырь напоминал шахматную доску с пространственными и временными клетками, придписывающими молчание или позволяющими его не соблюдать. Для частной беседы требовалось специальное разрешение, причем ее слушал кто-то из старших братьев, так что она не могла стать отдушиной-разрядкой через хвастовство или шутку, выдумку или сплетню. Но прежде всего следовало воздерживаться от смеха. Во время трапезы, когда легче всего было расслабиться и почувствовать близость собратьев (при условии,что еда была распределена справедливо), монахи

обязаны были слушать, а не говорить, - в то время, когда уста принимали пищу, слух питали слова читаемой им лекции. Таким образом, не только обычные способы поведения, но и привычное стремление к вербальному контакту должны были быть пересмотрены и направляемы посредством изменения обстановки тщательно регламентированной коммунальной жизни. Попытки определить возможные перспективы сегодняшней ситуации даже в пустяшнем разговоре о том, что произошло и что может случиться, - пусть это всего лишь погода - запрещаются. Вся вербальная и вокальная энергия и все позы и жесты канализированы в сторону очень немногих, но крайне эмоциональных выходов: молитву, исповедание и прежде всего - псалмопение.

Семь раз в сутки (septies in die laudem dixi Tibi) монахи молились в литургическом строе: два хора бросали вызов и ответствовали друг другу в антифоническом псалмопении или сольный голос вызывал ответный хоровой рефрен. Все это отвечало завету ап. Павла в Послании Ефесянам, что следует не упиваться вином, а назидать себя псалмами и песнопениями духовными, "поя и воспевая в сердцах ваших Господу" (Еф. 5:19). Августинцы славились и гордились искусством псалмопения, и конечно не случайно Мартин, для которого пение представлялось делом исключительной важности, выбрал тот орден, который сочетал вокальную культуру со строгой службой и интеллектуальной честностью. Позже, когда он стал профессором, свою первую лекцию он прочел по псалмам. Это вполне могло быть случайностью ака-

демического расписания, но то, что он читал, не было случайно.

"Слышали ли вы когда-либо более глубокую, интимную и выдержанную поэзию, чем поэзия псалма? А ведь псалмы предназначались для пения в одиночестве. Я знаю, они поются толпами, собравшимися под одной крышей для религиозной службы, но те, кто подключаются к пению, уже больше не члены толпы. Поющий их уходит в себя; голоса других звучат в его ушах только как аккомпанемент или подкрепление его собственного голоса; я обратил внимание на различие между толпой, распевающей псалмы, и толпой, собравшейся чтобы смотреть представление или слушать оратора: первая - это истинное общество, собрание живых душ, каждая из которых существует и поддерживает себя сама; вторая - бесформенная масса, каждый член которой представляет собой лишь фрагмент человеческого роя"[3]. Это слова Унамуно, испанского философа и вольного протестанта.

Колокол будил монахов на первую литургию около 2 часов ночи, - за исключением летних месяцев, когда литургия служилась в конце долгого дня. Она начиналась (а последняя служба и завершалась) молитвами деве Марии, богоматери, заступнице перед ее строго судящим Сыном: "На тебя одну надежда...".

Первый прием пищи был только в полдень, а в постные дни и того позже, - не раньше, чем отслужат четыре литургии, промежутки между которыми были заполнены хозяйственными делами, учебой и уроками наставника новичкам.

В течение первого монастырского года процесс адаптации к новому циклу бодрствования и отдыха нарушил связь с привычным чередованием дня и ночи, а привыкание к детально разработанным правилам и службам занимало достаточно длительное время, чтобы сложился новый мораторий, во время которого личные размышления и навязчивые идеи были забыты. Этот мораторий был подкреплен монастырской практикой коллективного выслеживания и преследования общего врага, дьявола, посредством систематических исповедей. Существует большая разница между состоянием одинокой, готовой к самоотрицанию жертвы какого-то личностного зла (таковой жертвой Мартин уже был и вскоре станет вновь) и участника коллективного воинственного гонения могущественного, но хорошо известного врага.

Практика и методы исповеди хорошо известны. Для клинициста особый интерес представляет еженедельное признание вины (Schuld capitel) - групповая исповедь. Лежа ничком, монахи один за другим, по старшинству, признавались в прегрешениях против правил. Они также доносили на своих собратьев, называя их в третьем лице ("не припомнит ли брат X"), чтобы те исповедовались в грехах, замеченных другими. Принципы групповой терапии, разработанные в наши дни, объясняют, почему такие взаимные признания и разоблачения оказывали оздоровляющее воздействие на группу: все члены группы пользовались полным равенством, а затрагиваемые темы ограничивались теми, что касались всей общины. Следовательно, характер возможных признаний и их относительная уместность были заранее ясно очерчены. Более

личные темы оставались для регулярных или, по специальному запросу, дополнительных исповедей; "а смертные грехи, - согласно одному биографу, - резервировались целиком и исключительно для самого настоятеля".

Такова рутина, в объятия которой попадал новичок. Те, кто не мог приспособиться к ней, были вправе без особых упреков уйти, попытать счастья в других монастырях или вернуться в светскую жизнь. Что касается такого человека, как Мартин, то есть основания полагать, что на первом этапе своего монастырского опыта он воспринял эту систему как добровольную тюрьму благотворного молчания, желанную систему открытого именования и высказывания другим мрачных тревог, и как недежную дисциплину для своего певческого голоса (его "свободную от конфликтов" сферу самовыражения), - все это позволило ему не торопиться (а в этом смысл моратория) со своими взрывными решениями. Нужно также сказать, что индивиды с менее взрывними внутренними потенциями могли обрести в монастыре длительный внутренний мир и приспособить свой характер, и все это было вполне совместимо с существующими ограничениями и возможностью отхода от монастырской системы. Бесспорно то, что лишь немногие достигают духовного и характерологического самоосуществления. В таких школах индоктринирования, какими являются католические монастыри, несомненно заложена психологическая мудрость. Эти школы существуют и по сей день, и иногда в литературе можно найти их хорошее описание. Сопоставление со сходными методами индоктринирования, используемыми для совершенно иных идеологий и в разные

исторические периоды, вскрывает общее психологическое основание, которое относительно независимо от характера внушаемых верований. Исследователи современной китайской реформы образа мысли широко обсуждают необходимые элементы ее успеха: это изъятие людей из семейной и общинной среды и изоляция от внешнего мира; ограничение объема чувственных впечатлений и резкое увеличение власти слова; дефицит частной жизни и радикальный акцент на братство; и, разумеется, всеобщая преданность вождям, которые создали и воплощают это братство[4].

Индоктринация сопряжена с задачей достаточно длительного отделения индивида от мира с тем, чтобы прежние ценности полностью утратили отношение к его намерениям и устремлениям; этот процесс должен породить в нем новые убеждения, достаточно глубокие, чтобы вытеснить многое из того, чему он научился в детстве и что он практиковал в юности. Далее очевидно, что этот тренинг должен быть чем-то вроде шоковой терапии, ибо предполагается в короткое время вытеснить то, что формировалось в течение многих лет учения; следовательно, индоктринирование должно быть решительным при отсечении нежелательного и точным в щедром поощрении желаемого. Оно должно отделить индивида от привычного ему мира и расстроить его интроспективные и критические способности до состояния распада идентичности, но не доводя дела до психотической диссоциации. В то же время оно должно суметь отправить индивида обратно в мир, но с новыми убеждениями, столь прочно укоренившимися в его бессознательном, что он почти галлюцини-

рует их как волю бога или всей истории, - как то, что не было ему навязано, но всегда было в нем и лишь ожидало высвобождения.

Все это наводит на мысль, что поздняя юность - самый благоприятный период, а зрелые юноши - наилучшие среди всех возрастных групп объекты для индоктринирования, т.к. в юности идеологическое формирование никак не завершено, и значительное число идеологических возможностей ждут того, чтобы подвергнуться иерархическому упорядочению случайными обстоятельствами, лидерами или друзьями. Однако любое лидерство должно обладать способностью полностью заключать индивида в определенную пространственность и во временную рутину, которые сужают сенсорное снабжение, идущее от внешнего мира, и блокируют его сексуальные и агрессивные побуждения, так что новая потребность жадно ищет нового образа мира. Ни в какое другое время индивид не чувствует себя так сильно предрасположенным к анархическим проявлениям своих побуждений, как в юности; и ни в какое другое время он не нуждается так в сверхсистематизированных мыслях и сверхценных словах, чтобы придать видимость порядка своему внутреннему миру. Поэтому он готов принять аскетические ограничения, что совершенно противоположно тому, что он хотел бы, будь он один, сам с собой, со своим телом, своими мыслями или в компании старых друзей; он готов принять необходимое условие индоктринации - дефицит личной жизни. (Церковь никогда бы не смогла стать идеологическим институтом, если бы базировалась на отшельничестве.) Излишне говорить, что добро и зло должны быть четко определены как

силы, существующие с самого начала и сохраняющиеся в будущем; следовательно, вся память о прошлом должна быть выхолощена или постоянно управляема, а все интенции должны фокусироваться на общей утопии. Болтовня недопустима. Разговор всегда должен быть значимым, выражать готовность принять или отвергнуть целиком новую идеологию, - до полного прояснения точки зрения на этот счет. Следует культивировать правильный разговор, энергичную песню и радикальное публичное исповедание.

Наша безграничная недоверчивость перед лицом русских судебных процессов и китайских реформ наглядно нам показала, что уважительное отношение к искренности в иных, чем наша, идеологических системах крайне затруднительно. Отчасти это объясняется тем, что наша идеология запрещает нам вопрошать и анализировать структуру, которую мы считаем истинной, ибо только таким образом мы можем поддерживать фикцию, что решили верить в то, что фактически не имеет иной альтернативы, как быть предметом лишь веры, не доводя до остракизма или сумасшествия, - в то время как мы очень ревностно стремимся обнаружить логические ошибки и в особенности неискренность и скованность у тех, кто действует в другой системе. Поэтому мы можем и не понять того, что индоктринированный индивид другой эпохи или другой страны может чувствовать себя совершенно умиротворенным, свободным и продуктивным в своем идеологическом пленении, в то время как мы, являясь рабами стимулов, постоянно удерживаемые в ловушке миллионом свободно выбранных впечатлений и возможностей,

можем чувствовать себя как-то несвободными. Как сказал Лютер, человек без одухотворенности сводится к своей внешности. В то же время человек, лишенный возможности самостоятельно ориентироваться в мире, может стать галлюцинирующим рабом внутренних убеждений, которых он хочет придерживаться во что бы то ни стало, потому что он должен их принимать, не считаясь ни с чем[5].

Таковы некоторые психологические законы, лежащие в основе описанной выше монастырской системы, равно как и новейших систем идеологического обращения; все эти системы суть эксперименты сначала по расстройству, а затем по лечению расстроенной идентичности у молодых людей.

Рациональное основание жесткой монастырской системы должно быть оправдано в принципе, даже если клиницист не перестает удивляться тому, что приходящее на смену чувствам стесненности, симпатии или отвращения напоминает подпольный вокально-инструментальный ансамбль, конкурирующий с религиозной дисциплиной церковного хора. На фоне строгого единообразия резко выделяются позиции одинокого монаха. Джемс Джойс, этот литературный протестант, хорошо описал, как молодой художник в условиях, когда все важнейшие вопросы, казалось бы, разрешены конфессией и мессой, терзался "ребяческими и пустяшными несовершенствами, [такими как] раздражениями при звуке чихания своей матери... Образы вспышек тривиальной злости, которые он часто замечал у своих [иезуитских] учителей, их дергающиеся рты, поджатые губы и пылающие щеки, всплывающие в его памяти, обес-

кураживали его в период всей его практики смирения"[6]. Мы вскоре увидим это у Лютера, - все эти мелкие и крупные раздражения, возникающие даже в ранние годы, раздражениия, которые будут разрастаться до пропагандистских масштабов после того, как он нарушит свой обет. Однако ему вполне можно верить, когда он описывает свой первый год в монастыре как "приятный, спокойный и полный святости", особенно поскольку он(если искренне) добрым словом вспоминает своего наставника: "под его ужасной рясой скрывался несомненно добрый христианин"[7]. В ходе своего учения все лучшее он получал от многих своих учителей, но худшее - тоже от учителей. Это выглядит парадоксальным только для того, кто не знает, как близко соприкасаются лучшее и худшее в любой ситуации, в которой человеческая совесть стремится сочетать силу и правду. Имея дело с новыми рекрутами, даже некоторые из самых жестоких ветеранов монастыря хотят убедить себя в том, что ремесло, которому они отдали свою преданную и послушную жизнь, является почетным и возвышенным.

Спустя год Лютер был допущен к "посвящению". Опять он приведен к приору перед алтарем. "Теперь ты должен выбрать что-либо одно: покинуть нас или отречься от мира... но я должен добавить, что если ты посвятишь себя Богу, ты уже не свободен по какой бы то ни было причине снять узы повиновения, ибо ты принимаешь их добровольно в том состоянии, когда еще свободен от них отказаться".

Опять вносится новая ряса; на сей раз она официально освящается приором: "Тому, кто по воле Твоей облачается в рясу нашего

ордена, даруй, о Боже, вечную жизнь"... Теперь приор разоблачает новичка со словами: "Господь освобождает тебя от прежнего человека и всех его деяний", и (облачая) "Господь делает тебя новым человеком". - Псалмопение. - "Я, брат Мартин, принимаю посвящение и обязуюсь повиноваться всемогущему Богу и Пресвятой Деве, и тебе, брат Винанд, настоятелю - именем верховного викария ордена - этого монастыря... и жить без собственности и в целомудрии, согласно правилам Св. Августина... до самой моей смерти"[8].

В заключении церемонии приор обещает Мартину жизнь вечную - плату за повиновение: Si ista servas, promitto tibi vitam aeternam*.

Вскоре после посвящения Мартину сказали, что он предназначен к роли священника. В отношении магистра искусств такого калибра этого, как впоследствии и выдвижения для чтения лекций, следовало ожидать. В любом случае он лично не мог ни принимать решения, ни отвергать его. Это был для него первый шаг в качестве монаха и, следовательно, в рамках его первоначального обета. Необходимость повиновения вновь столкнула его лицом к лицу с амбициозным планом монастырских властей относительно нового уровня образования для него; при этом в запасе сохранялись планы и на другие уровни.

В это время он как никогда был свободен от искушений, и в то же время был несомненной частью поминутно расписанной жизни. И здесь появляется основание для психиатрического предположения, что в подобных условиях моло-

дой человек с тлеющим, как у Мартина, скрытым недовольством и в то же время честно стремящийся избежать бунта против учреждения, взявшего на себя заботу о столь многих его нуждах, должен бы подавить свою бунтарскую натуру, приводя себя постепенно в состояния, характеризующиеся высокой амбивалентностью. Его сомнение в себе тогда приняло бы форму усиленного самоконтроля, выражающегося в подчеркнутом повиновении требованиям порядка, а его сомнения в монастырском руководстве проявились бы в тщательном критическом изучении авторитетных сочинений. Такая деятельность какое-то время сдерживала бы дьявола. Однако ни Мартин, ни Ганс не могли сдерживать себя в течение достаточно продолжительного времени.

Подготовка к священничеству включала изучение работ по основным положениям католицизма. Выдающееся место среди них занимала книга Габриэля Биля "Канон мессы", которая глубоко тронула, а вскоре и встревожила Мартина: ее чтение заставило "кровоточить его сердце". Он целиком погрузился в догму, но "Канон мессы" не давал ему покоя, потому что стало ясно, что он должен чрезвычайно высоко ставить роль священника, которому надлежит передавать другим ощущение самого присутствия Христа и саму суть его самопожертвования. Обстоятельное размышление, присущее Мартину, привело его к выводу, что высокая ценность священника зависит от того внутреннего состояния, с которым он готовит священную церемонию, и от его внимания к самой процедуре.

Интересно, что языковые оговорки или непроизвольные повторения слов считались снижающими эффективность должного текста. Вместе с тем Биль ясно дает понять, что только обоснованное подозрение в неисповеданном смертном грехе может быть причиной недопущения священника к подготовке мессы, только сознательное несоблюдение правил может быть основанием запрета на проведение мессы. Но если он начал ее, даже неожиданное воспоминание о забытом до сих пор смертном грехе не должно помешать ее завершению. Такая либеральная позиция была вполне созвучна с общим тоном другого авторитета в области церковной процедуры - Жана Жерсона из Парижского Университета, как и Биль, оккамиста. Однако для Мартина все правила постепенно превратились в муку. Монастырские правила сами по себе были ритуальной системой стимулирования покаяния, которое принадлежит нашей совести. Поэтому предполагалось, что монастырский священник, защищенный от многих видов мирских искушений и наделенный через свою конфессию благодатью, должен хорошо владеть этими правилами, но не быть одержимым ими. Специальное облачение для мессы должно было быть полным и в надлежащем порядке; мысли не должны сбиваться; важнейшие фразы надлежало завершать без остановок и, главное, без повторений, все эти простые установления стали потенциальными камнями преткновения для Мартина.

Первая месса была выпускной и имела исключительное значение. По этому случаю было запланировано торжество, на которое, согласно обычаю, была приглашена его семья.

"Там, - сказал Лютер впоследствии в одном из странных застольных разговоров, - в час проповеди жених был поставлен перед светильниками; там молодой человек должен был танцевать первый танец со своей матерью, если она жива, - в точности, как Христос танцевал со своей матерью; и все должны прослезиться"[9].

Относительно того, была ли приглашена мать Лютера, книги хранят молчание. Очень возможно, что предполагалось присутствие только родственников-мужчин. Мартин пригласил отца, который ответил, что приедет, если монастырское мероприятие впишется в его расписание. Оно вписалось. Ганс прибыл в назначенный день, сопровождаемый гордой кавалькадой из двадцати мансфельдских граждан и привезя двадцать гульденов в качестве дара монастырской кухне. "Должно быть, у тебя здесь хороший друг", - заметил по этому поводу один изумленный очевидец.

Существует несколько версий относительно двух важнейших событий того дня: приступа страха у Мартина во время мессы и громкой ярости Ганса во время последующего застолья. В отношении обоих случаев более драматичные версии говорят о публичном смятении: сообщается, что Мартин готов был сбежать с церемонии, но был остановлен старшим наставником, и что во время банкета отец обругал собравшихся членов монастырского штата. Сам Лютер позже часто представлял событие в приукрашенном виде, сообщая только о том, что имело место в разговорах или в его собственном воображении. Это объясняется частично простонародными преувеличениями, свойственными языку его застольных рассказов, частично -

либерализмом его слушателей и частично - его склонностью к ретроспективной драматизации, которую я буду называть *исторификацией* (чтобы не называть "проекцией" еще один процесс). Я имею в виду то, что Лютер мог честно вспомнить как детальное во времени и в пространстве событие то, что в действительности случилось только в его мыслях и чувствах. Ясно, что его формирование в шахтерской среде с ее видениями и слухами способствовало этой тенденции, которая расцвела полным цветом, когда Лютер должен был принять свою последнюю идентичность исторической личности.

Итак, сначала о мессе. Лютера можно понимать как буквально, так и иносказательно, когда он рассказывал, что во время мессы он почувствовал, что бежит из мира, словно Иуда, и у него действительно было поползновение убежать, когда он произносил слова: Te igitur clementissime Pater, означавшие обращение "к наимилосерднейшему Отцу"; он неожиданно почувствовал, что готов говорить с Богом прямо, без какого-либо посредника"[10].

Профессор нашел это невозможным, потому что Лютер должен был знать, что за приведенными словами следует фраза: Per Jhesum Christum-filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus et petiamus*, которая относится к сыну Божьему как посреднику нашей любви к Его Отцу. Но поскольку случилось так, что Лютер проигнорировал эту фразу, мы должны принять его признание, что он "почти умер" от страха, потому что почувствовал, что у него не было никакой веры (weil kein Glaube da war)[11]. Однако ни один свидетель не сообщает, что он сделал хотя бы шаг, чтобы покинуть алтарь.

В случае с Лютером часто преувеличения и догадки не могут ни подтвердить, ни отвергнуть простые драматические обстоятельства, которыми характеризуются моменты его жизненной судьбы. В данный момент он ощущал присутствие евхаристии непосредственно перед собой, - и присутствие своего отца за спиной. Он еще не научился говорить с Богом "без смущения" и не виделся со своим отцом со времени посещения дома перед известной грозой. В этот момент, когда он должен был посредничать между отцом и Отцом, он все еще чувствовал, что в своих обязанностях разрывается между обоими. Рассматривая данный сгущенный и интенсивный опыт, я бы не придавал исключительного значения только теологическому (как делает Профессор) или личностно-невротическому (как делает Психиатр) конфликту. В этот момент Мартин столкнулся с Великим Раздвоением в своей жизни, - что рано или поздно происходит с каждым молодым человеком, - это раздвоение, которое раз и навсегда разделяет то, что содействует будущему, от регрессивных потоков, стремящихся в прошлое. Перед ним была неопределенная благодать евхаристии, сзади - потенциальный гнев отца. В то время его вере недоставало надежной формулировки природы посредничества, которая появится позже в лекциях о псалмах. У него не было жизненной концепции Христа, по сути дела, он смертельно боялся всей загадки посредничества. Вследствие этого он патологически чувствительно относился к некоторым теологическим проблемам, которым он лишь много позже имел мужество взглянуть в лицо и бросить вызов как истинно моральным проблемам.

Данная история евхаристии скорее запутала, чем прояснила ее смысл. Она началась во времена паулинизма как священное вкушение в память той Еврейской Пасхи, которая оказалась Тайной вечерей. В качестве ритуальной еды она является в высшей степени сублимированной версией долгой череды кровавых жертвоприношений и ритуалов, кульминировавшей в поедании плоти - сначала человеческой, затем животной - ради магического и спиритуального пополнения сил. В первоначальной евхаристии члены общины "выражали благодарность": они вкушали от одного хлебца и пили вино из одной чаши, вспоминая таким образом, как об этом просил Христос, его жертвенную смерть. Это сублимированный акт, потому что Христос не только принес высшую жертву, самим избранную и человеческою ("Я агнец"), он также сделал каждую человеческую ответственность неизбежно персональной: "Да испытает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба *сего* и пьет из чаши *сей*.... Ибо, если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы"[12]. Правда, Павел порицал ранние общины за то, что они не могли сдерживать жадное соперничество участников ритуала, но - увы! - они были простыми людьми.

А то, что не совсем простые люди - церковные теоретики и политики впоследствии сделали из этого ритуала, так же отличается от его первоначальной формы, как тоталитарная реальность отличается от революционной идеи. Это отличие не случайно, у него психологические причины. То, что устраняется молодым бунтом, всегда утверждается вновь дремучим догматизмом. Если догма получает полную

власть, она восстанавливает то, что уже было отринуто, и возвращает древние варварские неопределенности в качестве четких и определенных легализмов, которые столь неубедительны, что где некогда властвовала вера, должен быть введен в действие закон да еще подкрепляться духовным и политическим террором. А когда совесть и догма входят в союз с террором, человек падает ниже всего, что возможно в природе и его примитивной истории, - он создает на земле такой ад, какой нигде не мог бы изобрести никакой бог.

Когда раньше христиане слышали: "Один хлеб, *и* мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба!"[13], и когда они слышали: "Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание"[14], они соучаствовали в магических формулировках того типа, который мог появиться в результате слияния бессознательной работы воображения с народной поэзией.

Наше бессознательное сохраняет образы раннего довербального детства. До того, как познаем разделение вещей и различия их названий, мы воспринимаем определенные основные модусы существования. Когда-то мы ощущали себя едиными с материнской средой, от которой получали жизненные субстанции, - не только пищу, но все, что мы тогда могли воспринять как позитивное, как подтверждение нашего существования: человеческое тепло и заботу о наших чувствах и наших ожиданиях. Однако мы также сталкивались с инциндентами, когда плохие субстанции (включая также те, которые воспринимались поначалу как хорошие), казалось, забивали наши органы восприятия или

отравляли нас изнутри. В таких случаях только забота, только изначальная любовь могли спасти нас посредством нового влияния хороших субстанций. Во всяком случае, из своего *глубокого* прошлого это мы знаем лучше всего. Этот сымый глубинный уровень опыта остается действенным в течение всей жизни. В первобытной среде он ведет к суеверным идеям и действиям по обеспечению благодетельных субстанций через потребление плоти и крови значимых существ; а также к идеям и действиям, идентифицирующим зло с порчей, наведенной на субстанции и тела и посредством субстанций и те и связанной с колдовством.

В книге "Детство и общество" я описал ежедневный ритуал одного калифорнийского индейского племени, промышлявшего ловлей лососей. Он дает представление о том, насколько сильно санктификация приема пищи впечатлена в детей этого единственного в своем роде скудного и печального капиталистического племени: "Во время еды соблюдается строгий порядок расположения, и дети научены есть предписанным способом. Например, брать на ложку только немного пищи, подносить ложку ко рту медленно, класть ее пока прожевываешь пищу и - превыше всего - думать во время этого процесса о том, чтобы стать богатым. Никто не разговаривает во время еды, так что каждый может отдаваться своим мыслям о деньгах и лососе... Таковы установки, которые с точки зрения индейцев племени юрок в конце концов должны обеспечить лососиную добросклонность. Юрок во время еды заставляет себя видеть деньги, висящие на деревьях, и лососей, плавающих в реке"[15].

Рациональные личности часто не могут обсуждать такого рода вопросы открыто; они выражают отношение к ним в более или менее недоброжелательных намеках или подступаются к ним в своих сновидениях, этом природном даре, который позволяет нам общаться с нашим бессознательным и кое-что прояснять. В бессознательных идеях заложены большие возможности для персонального излечения и творческой деятельности, которые культурные институты могут усилить исцеляющими факторами художественного и ритуального характера. Но эти идеи являются источником наших величайших беспокойств и волнений, ибо независимо от степени нашей рациональности, бессознательное ищет пути самопроявления. И если мы живем не в том времени и не в том месте, которые делают возможным его творческое проявление, мы становимся легкой добычей экспертов и лидеров, которые кое-что знают относительно того, как использовать наше бессознательное - без понимания магических оснований своего успеха; и следовательно, сам их успех способствует тому, что они разлагаются своим лидерским положением. Самые худшие - догматические лидеры, комбинирующие крайнюю щепетильность с ужасной неразборчивостью, - такое сочетание позволяет им властвовать над нашим сознанием. Они знают, как ввести в заблуждение наше восприятие и ввергнуть нас в мифические реальности, в которые нам не удастся ни полностью поверить, ни совершенно не верить.

Вопросы о том, имел ли Христос в виду именно то, что он сказал: "Сие есть тело мое", и является ли версия "Сия чаша есть новый завет в Моей Крови"[16] более близкой к его смыслу,

чем "Сие есть Кровь Моя нового завета"[17], - становятся на протяжении веков предметом тщательного разбирательства. Они постепенно вели к выводу о ритуальном убийстве, в то время как теологи укрепляли свои позиции, подавляя старые и новые формы творческой мысли, а массы, запуганные духовным террором и ужасами чумного мора, в панике ринулись к надежным небесным вратам.

Символично, что название давних и примитивных собраний изменилось с Eucharistia, что означало благодарение, на Missa, что означало (или считалось, что означает) устранение всего недостойного*. Первоначально определение достойного представляло интроспективную ответственность, осуществляемую чуть ли не "пробой на вкус" внутреннего состояния: "Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны, и не мало умирает"[18]. Потом это было развито в понимание достойности, зарабатываемого просто работой, участием во все более и более бессмысленных и идолопоклоннических службах. Павел правильно углядел, что люди в большей мере были больны и вялы, чем способны к какой-то интроспективной дисциплине; так что вполне можно доказывать, что с массово-психологической точки зрения раннее христианство от слишком многих требовало слишком многого. Очевидно также и то, что наш неопаулинист Мартин Лютер, можно сказать, предъявлял слишком большие требования к своему времени и даже к себе; однако в конечном счете лютеранская государственная церковь была лучшей, что можно было иметь при дан-

ных исторических и личных обстоятельствах. Все-таки наибольший прогресс в общественном сознании осуществлялся людьми, которые требовали слишком много, но тем самым они создавали ситуацию, в которой их переутомленные сторонники неизбежно кончали либо компромиссом, либо догматизмом. Следовательно, необходимо постоянно переоценивать движение человеческого сознания и задаваться вопросом, почему вновь и вновь лучшее становится худшим врагом хорошего. Церковный собор в конечном счете декретировал, что Христовы тело и кровь истинно и субстанциально содержатся в хлебе и вине; этот декрет, превращенный в закон, подчинил контролю образа мысли и террору то, что начиналось как моральное движение, и оно могло бы продолжаться как таковое, если бы ему позволили остаться внутренним содержанием вечного общинного обновления.

Все эти идеи, казалось, были далеки от сознания и теологического мышления Мартина ко времени его первой мессы. Но его поздние работы и деятельность свидетельствуют о том, что в какой-то рудиментальной форме эти идеи уже были в то время в его сознании. Многие биографы считают, что сомнение в самой мессе не было основанием приступа страха у Мартина, - разве не был он, годы спустя, болезненно одержим идеей отслужить мессу перед некоторыми алтарями в Риме? Больше того, он вроде почти хотел, чтобы его родители были мертвы, и он мог бы тогда внести особый вклад в их спасение, предлагаемое папской коммерческой палатой? Однако с клинической точки зрения сама одержимая и в тех условиях совершенно безнадежная озабоченность мессой лишь дока-

зывает, что задолго до того, как Лютер столкнется с этой проблемой напрямую, идея евхаристии уже разъедалась в нем давними сомнениями и противоречиями.

Мы уже цитировали высказывания Лютера о том, что когда он служил свою первую мессу, он был охвачен чувством, что должен встретить Бога без какого-либо посредника. Сейчас мы должны рассмотреть другую угрожающую ему встречу - с его земным отцом. Не удивительно ли, что биографы, пытавшиеся объяснить феномен лютеровского страха, не сочли нужным придать значение тому, что он не видел своего отца со времени последнего импульсивного посещения дома и что то, что он до сих пор не встречался с отцом лично - лицом к лицу - было следствием буквально вырванного разрешения уйти в монастырь? Не мог ли Мартин предвидеть, что его отец не изменил своей принципиальной позиции и готов напомнить Мартину о его обязанности повиноваться ему, прекрасно понимая, в свою очередь, что сын никогда не откажется от сыновьей обязанности - никогда не откажется и не сможет отказаться? Во время первой мессы Мартина в полной мере означился парадокс повиновения отцу. Мартину, стремившемуся к монашеской идентичности, было приказано стать священником, т.е. распределителем и причастником евхаристии. Нет нужды говорить, что он должен был быть счастлив: подобно другим великим молодым людям, Мартин никогда не чувствовал себя достойным очередного шага своей карьеры. Позже он думал - и сказал себе об этом, что он едва не умер, когда ему предписали стать профессором; а еще позднее, после его неожиданного триум-

фального въезда в Вормс, когда уже было ясно, что он не может избежать роли народного реформатора, он покорно стоял перед императором* и его едва можно было расслышать. Как всегда, он должен был сначала вжиться в роль, которую узурпировал, не имея к тому намерения. И его первому и пугающему шагу к будущей идентичности ответственного церковного деятеля суждено было быть сделанным на глазах отца, который осудил это (о чем немедленно заявил) как окончательный отход от идентичности быть прежде всего сыном Ганса. Попытка биографов отделить мистическое присутствие евхаристии от гнетущего присутствия отца не оправдано в свете того, что происходило позже в этот день и всегда после этого.

Нельзя отрицать того, что Мартин сам напросился на это, - он не мог позволить отцу заходить дальше того, чем отец мог позволить заходить ему. Мартин знал, что он не склонил на свою сторону всю отцовскую волю. Но во время встречи, которая произошла после церемонии, "когда мы сели за стол, я начал говорить с ним в доброй детской манере, желая показать его неправым, а себя правым: "Дорогой отец, почему вы так сильно сопротивлялись и так расстроились в связи с тем, что не хотели позволить мне стать монахом, и может быть даже сейчас вам не слишком нравится видеть меня здесь, хотя это приятная и святая жизнь, наполненная миром?" И тогда отец заявил запальчиво перед всеми докторами, магистрами и другими господами: "Вы, ученые, разве не читали вы в писании, что должно чтить отца и мать?""[19]. И поскольку другие стали его оспаривать, Ганс Людер сказал, что вполне звучало как непри-

стойность: "Дай Бог, чтобы это не было призраком дьявола"[20], разумеется, имея в виду грозу на пути в Эрфурт, Мартинову "дорогу в Дамаск"*. Лютер, уже став великим человеком, писал отцу публично: "Вы опять нанесли мне такой умный и меткий удар, что во всей моей жизни я едва ли слышал слово, которое звучало бы во мне громче и поразило меня сильнее. Но, - добавляет он, ставя отца на место, спустя более чем десятилетие после события, - но я, утвердившийся в моей правде, слушал вас как человека и ощущал глубокое несогласие с вами; однако умалить вашего слова в своей душе я не мог"[21].

Чего бы только некоторые из нас не дали, чтобы в некоторые решающие моменты мы могли ясно чувствовать и спокойно сказать родителю то, что великий человек смог написать только спустя много лет: "Я слушал вас как человека"! Однако в то время Мартин впал в молчание. Как он признавался позже, в отцовских словах ему слышался голос Бога, что сделало слияние двух присутствий фатально перманентным. Он чувствовал, что его отец не дал ему благословения, как не дают его на "помолвку", а Бог отказал ему в опыте евхаристии. Что касается первой трудности, то Мартин (сын Ганса) не мог ее разрешить и сохранить свою цельность; а со второй - ему еще предстояло найти правильное слово, "чтобы говорить с Богом напрямую".

А сейчас он был одинок. Одинок в противостоянии своему нраву, относительно которого отец предсказал, что он воспротивится целибату; одинок против своего гнева, который, как продемонстрировал отец, в Людерах был неук-

ротим. Трудно в это поверить, но в этом позднем возрасте Мартин был отброшен назад, в инфантильную борьбу не только с чувством повиновения отцу, но и со своей идентификацией с ним. Эта регрессия и эта персонализация его конфликтов стоили ему веры в монастырскую жизнь и своих старших собратьев, которая была для него в течение первого года "божьей" поддержкой. Он был одинок в монастыре, и вскоре это проявилось в поведении, которое становилось все более и более непонятным даже для тех, кто верил в него. Проблема *оправдания* стала для него камнем преткновения как верующего, навязчивой идеей - как страдающего невротика, и предметом озабоченности - как теолога.

2

Обида Лютера на то, что отец отказался "отпустить его", в свете его нового "обручения" во многих отношениях многозначна. Она показывает, как сильно пытался он верить в то, что он, сын Ганса, окажется способным разрешить затруднения за счет пассивности профессионального покаяния, - он, в ком скрывалась (можно сказать, сжалась) поразительная сила одного из самых мощных умов его времени. Его по сути дела ребячье обращение во время праздничного обеда проявило ту же самую попытку самообмана. Неудивительно, что отец учуял подвох, и неудивительно, что Мартин услышал глас божий в сердитом ответе отца: в то же время это был голос сходства их характеров и их общая гордая уверенность, что сидя-

щий *в них* черт - слишком твердый орешек для рафинированной теологии, а их характер слишком силен для обновленного монашества.

Духовно неудачное посвящение завершило медовый месяц Мартина с монастырской жизнью и омрачило их брак разводом, который оконфузил предшествующую информацию относительно следующей ступени восхождения Лютера. Пока он оставался в монастыре, ничего особенного не заслуживало специальной фиксации об этом легко возбудимом, но производящем внушительное впечатление монахе. Только после его драматичного разрыва с монастырем он сам и другие монахи стали осмысливать его монашеские годы с горькой серьезностью. Каковы бы ни были цели развода, он связан с утратой ретроспективной ясности, потому что раскалывает гештальт одной любви на гештальты двух ненавистей. После развода клятва "пока нас не разлучит смерть" должна объясняться как вывод из ложных посылок. Каждый мотив, несший на себе печать любви, теперь должен означать ненависть. Невозможно определить, насколько хорошим или плохим в действительности был каждый из партнеров, можно только сказать, что они плохи один для другого. А затем адвокаты возьмут все дело в свои руки и сведут его к таким противоречиям, о которых ни один из партнеров никогда и не подумал бы.

Позже, когда Лютер стал своим собственным - лучшим или худшим - судьей, он написал несколько превосходных трактатов, которые дышали новым духом и намечали новое обручение. Будучи полемическими, они скорее отбрасывали старые факты и теории, чем анализировали их. Но помимо этого, особенно в частном

порядке, Лютер историофицировал (в определенном смысле термина) старые условия, представляя их тем, чем они субъективно стали для него, и в своих историофикациях он показывает всю ветренность, горестность и вульгарность любого недисциплинированного развода. Среди его высказываний имеется заявление о том, что старшие наставники поощряли его самоистязание, рекомендуя продолжительные бодрствования, молитвы и чтения, так что его здоровье систематически подрывалось. И в то же время он сообщает, что в 1510 году, который выдался исключительно дождливым, он был способен пройти пешком от Эрфурта до Рима и вернуться обратно через зимние Альпы без каких-либо заболеваний, не считая быстротечной простуды. Он также негодует, что официальная монастырская политика была склонна рассматривать пропуск во время мессы даже маленького слова, вроде enim*, как почти такой же грех, как прелюбодеяние и убийство. Однако по поводу значений, связанных с этими заявлениями (например, с такой гротескной историофикацией, будто он должен был бороться за право и возможность изучать Библию, которая в действительности была вручена ему в руки, как только он вступил в обитель, в качестве единственной книги, которая должна была остаться его собственностью), многих упреков заслуживают его последователи, которые не видели, что оправдание Лютера не нуждается в подобных преувеличениях, и которые попросту не хотели замечать, каким наивно безответственным болтуном их религиозный вождь смог стать в свои последние годы.

В равной мере нельзя принимать за чистую монету то, что говорили о нем его прежние коллеги после его разрыва с церковью, которой они продолжали сохранять верность. Однако и до этого у них наблюдалась определенная склонность рассматривать особенности его поведения ("Я, должно быть, был очень странным братом"[22], - заявил впоследствии он сам) как то, что сегодня мы определили бы как "напряженность". Некоторые, по крайней мере пока они находились на церковной службе, даже склонялись к объяснению его импульсивности как характерного явления паулинистического толка. Однако после того, как некоторыми людьми он стал восприниматься как *новый* Св. Павел, вся его деятельность была переоценена другими как результат демонической одержимости и просто личное красование. Использовать такого рода мнения, чтобы диагностировать у Лютера периодические психические отклонения, как делали его медицинские критики, представляется непозволительным, несмотря даже на то, что Эразм Приспособленец в пылу их полемики назвал Лютера буйным маньяком и пьяницей.

Во всяком случае, мы сейчас не обсуждаем зрелого Лютера. Те проступки и галлюцинации Мартина, о которых сохранились сообщения, судя по всему, носили характер истерий. Лежа в постели, Мартин мог воспринимать себя пребывающим среди ангелов; а затем, при быстрой смене настроения и с пробуждением давней идентификации с подозрительным шахтерским отношением к предметам со слишком желтым цветом, начинал думать, что ангелы на деле были демонами. Но в такой фантазии мы не

можем обнаружить ни одного признака настоящей галлюцинации. Она скорее представляет собой (об этом же свидетельствуют многие отчеты Лютера о его частых внешних проявлениях внутренней жизни) явное и навязчивое самотестирование легковерия, в котором упрекнул его отец. То же самое можно сказать о таком нереконструированном Мансфельдианизме*, как его рассказ о том, как однажды ночью дьявол поднял такой сильный шум, что Мартин забрал свои книги и отправился спать, следуя своей формуле, что ничто так хорошо не сдерживает дьявола, как откоровенное к нему равнодушие. Сегодняшние студенты наверно были бы счастливы иметь такой галлюцинационный повод отправиться на боковую. Но представляется надежно установленным и полностью документированным друзьями Лютера, что в эти годы он страдал от такого острого страха и так часто просыпался в холодном поту (он называл его "дьявольским купанием"), что у него развилась фобия дьявола, которая через типичную навязчивую амбивалентность постепенно включила в себя страх, что такое наивысшее благо, как сияющий образ Христа, может быть лишь дьявольским искушением; что он, несмотря на терпеливые доводы его духовника, начал бояться и даже ненавидеть Христа как того, кто является только с целью наказания; и что он испытывал странные припадки, затемняющие сознание, один из которых, на хорах, вероятно сопровождался конвульсиями. Сегодня мы подумали бы, что такой приступ мог быть результатом накопленной внутренней ярости в юноше, который пытается удержаться в своем послушном религиозном самоограничении, и в то же время

не нашел еще законного внешнего объекта для атакующей разрядки или законного оружия для нанесения по нему удара.

Представляется очень вероятным, что временами жизнь Мартина приближалась к тому, что мы могли бы назвать сегодня пограничным психотическим состоянием с продолжающимися взрослыми и пробудившимися вновь детскими конфликтами. Но карикатурные версии, творимые потом обеими сторонами бракоразводного процесса и обильно распространявшиеся тогдашней желтой прессой, не могли объяснить того исторического факта, что Мартина продвигали ступень за ступенью без каких-либо задержек по лестнице ответственных позиций в священничестве, администрации и преподавании. Ко времени, когда он стал реформатором, он был уже никак не простым монахом, а приором, окружным викарием одиннадцати монастырей и профессором теологии, занявшим кафедру, прежде возглавляемую самим викарием провинции. Стало быть, в течение десяти с небольшим лет его брачный союз с церковью развивался совсем неплохо.

Но в то самое время, когда он становится все более и более занятым делами, монастырские реальности явно отходят постепенно на второй план, уступая место его фанатичной озабоченности самим собой. То, что он смог выполнять возложенные на него обязанности даже тогда, когда разрыв между их официальным смыслом и его фанатичной внутренней борьбой казался ему и, возможно, некоторым его руководителям и коллегам все более и более зловещим, свидетельствует об общей стойкости и интеллектуальном здравомыслии Лютера. В это

самое время была заложена теологическая система самоутверждения, базирующаяся на фрагментах изменчивого настроения и интуитивных мыслях, которая позже достигнет своей кульминации и концептуальной унификации в "откровении в башне". Такой болезненный и затянутый внутренний период развития никоим образом не редкость у великих людей в молодости, которые способны породить что-то жизнеспособное, только когда они готовы позаботиться о своем сознании, а это, в свою очередь, возможно только тогда, когда они нашли главное исполнительное средство своей идентичности (у Мартина это Слово) и осознали потенциал интимности в том виде дружбы, который Мартин нашел только в Виттенберге, в окружении Штаупитца и среди гуманистов. В монастыре все три фактора - его чувство идентичности; его потенциал для истинности и раскрытие его порождающих сил - были упрямо вовлечены в борьбу не на жизнь, а на смерть за чувство тотального оправдания, в котором как его отец, так и Отец небесный ему отказывали и без которого homo religiosus не имеет идентичности вообще.

Было бы весьма трудно представить Мартина как великого молодого человека в его средние монастырские годы, хотя протестантские биографы сделали все для осуществления этой неосуществимой задачи. Легче было описать его как больного человека, который впоследствии станет великим - и в высшей степени деструктивным; и это также было сделано пристрастно. Хотя я обязан каждой из этих двух школ, я попытаюсь - в пределах задачи, которую себе поставил, - схематично объяснить, в

каких отношениях Мартин был великим молодым человеком, проблему его здоровья и пр. Может ли человечество переварить сочетание таких тем, как его великие люди, их болезни и пр. - совсем другой вопрос. Прежде чем мы к нему хотя бы подступимся, мы должны научиться распознавать несчастья наших любимых героев, равно как помешательство у тех великих лиц, которых нам хотелось бы представить без этого обстоятельства. Ибо жизнь наша коротка, а влияние людей, которых мы избираем, поддерживаем или терпим как великих, действительно становится фактором, ощущаемым далеко за пределами ближайших поколений.

В случае с великими молодыми людьми (и в случаях со многими живыми молодыми людьми, от которых мы не требуем доказательств их величия, чтобы оправдывать их смятения и конфликты) нужно знать, что к ним не подходят общие мерки, которыми измеряют степени последовательности, внутреннее равновесие или опытность. Напротив, нужно понять необходимость необычных конфликтов, особенно в периоды отчаяния. Ибо если бы некоторые молодые люди не почувствовали себя отчужденными от компромиссных форм, в которых погрязло их общество, если бы они не принуждали себя, почти против собственной воли и ценой изоляции ото всех, настаивать на поисках новых путей решения наших экзистенциальных проблем, общество утратило бы важнейший способ обновления и той мятежной экспансии человеческого сознания, которая одна способна выдерживать темп технического и социального изменения. Для того, чтобы проследить, как мы пытаемся это сделать, ход такой экспансии, необ-

ходимо учитывать возможность падения человека, который ее осуществляет, - отчасти чтобы лучше понять происхождение величия, отчасти для признания того, что ощущение возможности близкого поражения преследует великого человека на протяжении всей его жизни. Я уже приводил высказывание Кьеркегора о том, что Лютер жил и действовал таким образом, словно непосредственно около него в любой момент могла ударить молния. Более того, великий человек несет чувство травмированности своим близким падением и смертельную неприязнь к покусителям на его идентичность в течение всего периода своей творческой активности и после этого, в период своего заката; свою ненависть и неприязнь он превращает в целую систему защитных заграждений, которые делают эту систему сначала крепкой, а затем хрупкой.

3

Монашеское покаяние ради вечной жизни - своей и всего человечества - было профессией Мартина. Для многих из нас представляется странным делать это предметом профессионального занятия. Однако в своих сугубо личных поисках путей спасения Мартин использовал профессиональные методы, которые были предназначены решать духовные проблемы специфическим образом, - это решение впоследствии Лютер назвал "иссушением, очерствлением совести". В любом случае, превратности его личных поисков не могут рассматриваться как нечто, лежащее за границами системы, которая оказалась склонной к компромиссу с ним. Ни-

какой курс, специально разработанный с целью интенсификации невротической напряженности у молодых людей, подобных Лютеру, не мог бы быть более эффективным, чем монастырское воспитание того времени. Лютер говорил потом, что он был свидетелем того, как люди сходили с ума, и он чувствовал, что он и сам близок к тому. Однако нет оснований полагать, что в данной системе свихнулось больше людей, чем могло бы быть внесено в списки провалившихся в других системах индоктринации. Любой вид индоктринанации, оправдывая свою идеологическую "изюминку", скрывает в себе и опасности, которые ведут к уничтожению одних и сверхтрансцендированию других.

В этой связи мне подумалось о моей профессии, и я позволил себе провести очень странную параллель. Молодые (и часто не столь уж молодые) психоаналитики в процессе профессиональной подготовки должны пройти через образовательные процедуры, которые требуют тотальной и концентрированной личной отдачи и которые более благопристойно сказываются на отношениях индивида к себе и к тем, с кем он в это время делит жизнь, чем любой другой вид профессиональной подготовки, кроме монашества. Поскольку психоаналитическая профессия, по крайней мере в некоторых странах, приносит хороший доход, поскольку десятилетиями создавалось впечатление, что психоаналитик занимается прежде всего исследованием сексуальности, и поскольку психоаналитическая власть в определенных исторических условиях может разлагаться ничуть не хуже, чем любая другая власть, в общем мнении эта профессия часто видится в ауре распущенности.

Будущий психоаналитик, однако, должен пройти персональный курс психоанализа. Это "лечение", которому в полной мере присущ систематический межперсональный аскетизм лечения обычных пациентов. Десятилетиями психоаналитики придерживались формальной установки на почти ежедневные сеансы как естественный способ выявления у пациентов свободных ассоциаций. Но эта естественная установка на спонтанное самовыражение является как упражнением в новом виде аскетизма, так и долговременным экспериментом, в значительной мере обусловливающим провоцируемый свободный вербальный материал.

Здесь существует прежде всего то, что я назвал бы аскетизмом "утраченного лица". Исследуемый располагается на кушетке, у его изголовья сидит психоаналитик; оба, как водится, смотрят в разные стороны; самое большое внимание уделяется речи пациента, которая прерывается аналитиком только когда его профессиональное чутье требует, чтобы он дал толкование. Он, разумеется, видит не лицо исследуемого, а его жесты и телодвижения, в то время как пациент видит потолок, возможно, верхнюю часть книжного шкафа или одну и ту же картину в течение сотен часов. (Я хотел бы конкретно упомянуть маленький фрагмент оригинальной греческой скульптуры из тускло отсвечивающего мрамора.) Ограничение визуального обзора, запрет на мышечную или моторную активность, расслабленное лежачее положение, отсутствие коммуникации взглядом, готовность к восприятию возникающих мыслей и образов, - все это не только активизирует обычную память и медитацию, но и создает (предполагается, что

должно создавать) "невроз переноса", т.е. трансфер* на аналитика и в аналитическую ситуацию иррационального и часто бессознательного мыслительного содержания и аффектов, которые характеризуют симптомы или темные пятна исследуемого.

Аналитик терпеливо продолжает объяснять структуры бессознательной мысли, не обращая внимание на то, скучен для него или мрачен, интересен или тошнотворен рассматриваемый материал, стимулирует он мысль или вызывает ярость. Однако все это наводит на мысль, что если намеренное игнорирование человеческого лица и систематическое недоверие к внешним проявлениям используется как неизменный рабочий инструментарий, это может вести к почти навязчивой приверженности к "бессознательному", догматическому акценту на внутреннние процессы, как единственной истинной сущности человеческих явлений и к переоценке значения вербального компонента в жизни человека. Риск и шансы, присущие этому методу, аналогичны тем, что присущи сомнениям Мартина. В уши мастера, отвернувшего свое лицо и отказывающегося в личном смысле что-либо осуждать или оправдывать, вливаются откровения, о которых никогда бы не подумал или никогда не знал, что кто-то такое может подумать, пока не начнешь разбираться в грезах и понимать маневры самообмана. Происходит коммуникация импульсов разной степени зрелости; на какое-то время они могут совершенно расстроить предыдущую адаптацию человека, включая его сложившиеся отношения с теми близкими ему индивидами, которые никогда не смогут понять, почему человек должен стать

больным, чтобы научиться врачевать других. Тем не менее, когда процесс пошел, рещающее значение имеет возрастающая способность будущего мастера умело обращать собственное бессознательное на распознавание бессознательных мотиваций других и его готовность мужественно терпеть трансферные неврозы своих пациентов, ибо они могут сделать из него хорошего родителя или плохого, могут обожествлять его или чернить такими вольными словами, что даже священник их не выдержит. Надо надеяться, его собственный трансферный невроз будет излечен до того, как он столкнется с таковыми у своих пациент.

Однако прежде чем он встретится с пациентами, субъктивная фаза подготовки, его персональный анализ должны сочетаться с годами практического и теоретического освоения новой науки. Часто это предполагает обучение особой осведомленности и привычной концептуализации, культивируемыми специальным учебным институтом, обычно возникшим вокруг определенной личности или вокруг идей какого-нибудь лидера, часто пришедшего издалека; хотя в наше время в национальном масштабе создаются и унифицированные системы в то же время очевидно, что никакие организационные правила не могут полностью охватить и никакой накопленный опыт надежно предсказать, какие разрушительные и созидательные силы будут высвобождены вследствие такого сочетания персонального, профессионального и организационного. Таким образом, психоанализ также имеет собственное монашество, монахов и монастырскую жизнь.

Моя точка зрения заключается в следующем. То обстоятельство, что психоанализ впервые в человеческой истории в полной мере и открыто поднял проблему сексуальности во всех ее вариациях и трансформациях и ее несогласованности с логикой и этикой, не позволило увидеть, что был обоснован новый тип аскетизма, героический самоотказ того рода, который порождает новый прогресс в моральном сознании. То, чем человек всегда гордился больше всего - рационализацией иррационального посредством эстетики, морали и логики - стало не более чем поверхностной рябью над бесконечной водной глубиной.

Можно сказать, что в качестве радикального метода лечения психоанализ помогает тем, кто достаточно хорошо настроен, чтобы относится к нему с терпимостью, и достаточно умен, чтобы получить от него нечто, превосходящее лечение симптомов. А в качестве интеллектуального опыта он похож на другие аскетические методы, специфическим образом обеспечивая доступ к определенным сферам сознания, иначе совершенно недоступным теоретическому освоению.

Это краткое отступление помогает прояснить, с чем наиболее вдумчивые монахи сталкивались в своей деятельности, и с какими трудностями столкнулись монастырские педагоги, имея дело с Мартином.

Возьмем, к примеру, озабоченность Мартина проблемой уныния. Определенного рода и уровня подобная озабоченность была даже требованием монашеского статуса; некоторые были более склонны к ней, некоторые - менее, и по этой причине необходимо было сделать ее дис-

циплинарным и общим делом. Дисциплина означала не только то, что монах должен быть начеку, не забывая, что человек смертен и физически несовершенен; она также означала, что он не должен позволять постоянному осознанию этих фактов превращаться в меланхолическое размышление, служащее лишь себе самому. Поэтому он должен был осуществлять методичексий самоконтроль через систематическую медитацию и профессиональную исповедь. Для большинства смертных этого было достаточно, чтобы избежать искушений или исповедаться в них; монах же должен был идти вперед и бросать вызов искушениям, поскольку они были постоянными испытаниями его истинной внутренней твердости. Он должен был культивировать постоянное подозрительное отношение к своим мотивам, которому он в то же время не мог позволить превратиться ни в мелочность, ни в мазохистское стремление к самоосуждению.

Схожие трудности встречаются и в психоанализе при применении специального метода раскрытия через свободные ассоциации наших скрытых мыслей и спящих искушений, при сканировании сознания, чтобы свободно наблюдать и честно, без субъективной изобретательности вербализировать тенденции мысли. Разумеется, это то, к чему можно только приближаться; тот, у кого хватает нахальства сказать, что он может это осуществить, навеняка на это не способен. И не всякий может или должен даже пытаться. Для одних характерен слишком жесткий контроль сознания, они были бы прекрасными исполнителями в других сферах деятельности, где такой контроль играет важнейшую роль. У других импульсы, стремящиеся реализоваться в

сознании, слишком сильны, и могли бы более продуктивно быть приложены там, где они остаются невербализованными. Более того, этот метод может заставить некоторых людей чувствовать себя слабее, чем они когда-либо были. Трудно решить, оправдают ли ожидаемые результаты такой риск, но хорошо подготовленные лица обычно идут на него с уверенностью.

Когда такое ответственное изобретение для дисциплинированного увеличения внутренней свободы широко используется как терапия и как метод профессиональной подготовки, он должен быть стандартизирован, с тем чтобы им могли воспользоваться многие из тех, кто сам по себе никогда не подумал бы о такой эффективной само-инспекции и кто не особенно склонен к этому. Стандартизированная процедура требует унифицированного приложения, которое тем, кто инициировал этот метод, показалось бы слишком унифицированным. В нашем редко выпадающем случае аналитикам-педагогам видна и другя сторона медали, - затруднение старших собратьев Мартина, осознавших, что в их руках великий молодой человек. Если такой человек, обладающий потенциями истинно оригинальной самоинспекции и вдобавок к оригинальности пылкой гордостью, обратился бы к нам за обучением, смогли бы мы признать такую личность? Приняли бы мы его? Смогли бы его удержать? Смогли бы мы подогнать его становящуюся оригинальность под устоявшиеся методы? И смогли бы мы отдать ему должное в рамках стремительно стандартизирующейся и надзираемой системы? Однако мы перебарщиваем, обращая эти вопросы только к себе. Такой человек позаботится о себе сам, какими бы ни

были наши методы. Посмотрим, как справлялся с проблемами Мартин.

В своем первоначальном стремлении к одиночеству и анонимности Мартин чувствовал, что молчание, дисципина, моление и исповедь были богоугодны. Во всяком случае, он должно быть надеялся уйти в богоповинную жизнь, которая фактически могла бы рассматриваться как повиновение примирившемуся с ним отцу. Не без провокационного умысла отец назвал все то, что бессознательно мыслилось в этом плане, обманом, - после чего бунт продолжался, хотя и в двусмысленной форме сверхпослушания. Во всяком случае, я трактую так последовавший после первой мессы Мартина период, наполненный усердными попытками сделать монашество абсурдным - посредством усилий очень скрупулезно следовать его правилам. Некоторые неординарные молодые люди, загнавшие себя в западню ординарных ниш социальной жизни (как Мартин в монастырь) и оградившиеся солидными принудительными компенсациями, могут спастись из своего укрепленного заточения, только сделавшись очень маленькими, а по сути очень верткими. Серьезный самоотказ может вести к сложному неврозу, сочетающему элементы различных неврозов и временами граничащему с психозом. Этот синдром квалифицируется как острое проявление распада идентичности; за всем этим ужасным смешением обычно можно разглядеть стремление создавать проблемы, пародийную мятежность драматичной беспомощности и любопытную честность (и честное любопытство), выражающееся в настойчивом

стремлении к чему-то определенному, фатальному, истинному.

Итак, Мартин поставил своих наставников в неприятное положение. Вполне вероятно, что это произошло вследствие того, что они сами ставили его в ситуации, требующие его приспособления к новой роли священника, а затем к ролям ученого-теолога и педагога, - к ролям, от которых он сначала отказывался, хотя и принимал их на себя с присущим ему послушанием и необычным талантом. В то же время его подготовка, казалось, достигла той аскетической, интроспективной и схоластизированной стадии, которую он уже едва мог выносить. Его сомнения начали подобно моли разъедать ткань монашества, которая до этого воспринималась как хорошо вытканная защита от собственных импульсов. Он стал восприимчив к тому альянсу эротической раздражительности и сверхчувствительности сознания, которая доводит диффузию идентичности до головы. Он пытался противостоять этому альянсу усиленным использованием монастырских методов, но в результате чувствовал себя отчужденным втройне: от своих запутанных побуждений (своей "похотливости"), своего расстроенного сознания и от монастырских средств и целей.

В исповедях, к примеру, он был столь педантичен в стремлении быть правдивым, что говорил о любом намерении, как и о любом поступке; он расщеплял вполне беспорочные вещи на все более и более мелкие пороки; он рассказывал о своих искушениях в исторической последовательности, начиная с детства; и после многочасовых исповеданий обычно просил о назначении специальных встреч с духовником,

чтобы внести уточнения в предыдущие заявления. Поступая таким образом, он явно себя принуждал и в то же время, по крайней мере бессознательно, был настроен бунтарски. И действительно, его наставник грозился наказать его за обструкцию исповеди. Нужно помнить, что методы исповеди были традиционными и отвечали обычным запросам, не нарушающим монастырского предназначения. Вспомогательные методы помогали исповедующемуся монаху удерживаться в рамках системы: к примеру, сообщать, в порядке ли пять его органов чувств, каяться в погрешениях, касающихся семи смертных грехов, а затем - десяти заповедей. Нетрудно видеть, что даже искренний человек перед лицом столь грозного строя возможных грехов скажет относительно немного и сможет почувствовать облегчение. Мартин же, напротив, был склонен раздувать мелочи до опасно крупных размеров. Однажды его наставник Штаупитц высмеял его в письме, в котором писал, что Христос не заинтересован в таких пустяках, и пусть Мартин лучше поищет, не числится ли за ним какое-нибудь пикантное прелюбодеяние или убийство, не убил ли он, скажем, своих родителей, и покается[23]. Ничто не могло так сильно ввергнуть Мартина в отчаяние, чем отказ наставника принимать его всерьез, - в таких случаях, по его словам, он становился "мертвым трупом".

Все это - классические формы обязывания; этот способ концентрации на средствах и беспрерывное размышление об этих средствах навсегда отделяют ищущего от его цели, которая состоит в том, чтобы *прочувствовать* что-то: в случае с Мартином - чувствовать себя оправдан-

ным в глазах Бога и чувствовать, что существует возможность умилостивить Бога. По мере того, как он все более и более отчуждался от своей цели, он, подавляя чувство горечи, оставался честным в этом отношении: в своей последней лекции о псалмах, рассматривая эффект покаяния, Мартин указал своей аудитории как на хороший пример на исповедь Св. Августина, добавив: "Quia extra compunctionem sum et loquor de compunctione" (Здесь я говорю о покаянии, но не чувствую его)[24]. Вместо этого он чрезвычайно интенсивно ощущал то, от чего самым отчаянным образом хотел избавиться, а именно - постыдные сексуальные искушения, мелочные вспышки ярости и постыдное богохульство - все то, что подтверждало (вспомним это) предположения его отца и составляло одно из секретных средств его понуждения: трансформацию открытого неповиновения отцу (быть монахом вообще) в секретное следование отцовскому предсказанию (быть плохим монахом) под видом повиновения Богу (быть хорошим монахом сверх всяких разумных пределов).

Здесь мы должны отметить одну характерную черту великих молодых мятежников: их внутреннее раздвоение между искусом подчиняться и потребностью доминировать. Великий бунтарь разрывается между, с одной стороны, тенденцией к капитуляции, мыслями о поражении (в периоды, когда ему угрожал успех, Лютер стремился спрятаться в думы о ранней смерти) и, с другой стороны, желанием взять на себя руководство не только собой, но и всеми силами и народом, которые сталкиваются с ним. В человеке идеи вторая, властительная тенденция может проявиться весьма парадоксальным обра-

зом сначала в видимом подчинении пассивности, которая в конечном счете оказывается активной попыткой ликвидировать пассивность, полностью ее распознав. Даже при приближающемся конце он борется за позицию, на которой может вновь обрести чувство инициативы, нащупав под ногами твердую опору, после чего он может продолжать тотальную переоценку принципов, на которых зиждется его общество. Мы можем видеть в лекциях о псалмах, как возникает целостная теология Лютера; но сначала мы должны обратить внимание на примеры его ранних радикальных переформулировок, на положения, которые в период его кризисного развития не отличались от невротических преувеличений и от преступных отклонений.

Что касается таинства исповеди, которую он позже назвал laboriosa illa et inutilis ars[25*], то от нее он отказался с присущей ему высокой честностью. Он пришел к выводу, что невозможно знать, является ли заверение, полученное после исповедания, божьим или нет; или может ли кто-либо отличить покаянное самоизнурение или просто страх наказания от раскаяния, этого полного покаяния, которое кульминирует в истинную любвь к Богу-судье и человечеству. В его колебаниях мы можем легко проследить личную и невротическую связь с его неудачей в качестве сына; можно утверждать, что путем радикального трансфера отчаяния своего сыновьего положения в человеческую ситуацию перед лицом Бога и настаиванием на испытании во вселенском масштабе, он поставил себя в условия, когда либо найдет новый путь к вере, либо потерпит крах. С теологической точки зрения последнее стало частью его наиболее радикаль-

ной переоценки всех трудов, т.е. всех попыток завоевать благосклонность истинного Бога посредством специальных усилий и учения. С другой стороны, столкнувшись с компромиссом, выдвинутым Жерсоном, согласно которому Бог требует только того, чтобы каждый делал то, что в его силах (quod in se est), Лютер отверг это менее суровое требование как повод заявлять о слабости и как приглашение к сделке с Богом. Он назвал такой либерализм "еврейско-турецко-пелагианским" трюком, - тогдашний эквивалент выражения типа "британо-папистско-большевистская угроза". Постепенность в различении между смертным и несмертным грехом представлялась ему особенно недопустимой. Ведь если смертный грех, согласно дефиниции, такой, который подрывает жизненный принцип любви, как может тот, кто грешит подобным образом, обрести вновь путь к вере? Fides non stat cum peccato mortali: вера не задерживается там, где смертный грех. Лютер явно пришел к тотальному пессимизму, отрицая способность человека завоевать божью благодать посредством исполнения всех земных законов и обрядов. Он характеризует как духовную спекуляцию бессовестные попытки завоевать вечную жизнь "актами любви". Таким образом, он вплотную подошел к тому затруднению, которое требовало столь тотального разрешения, что его полная импликация откроется ему много позже, в "откровении в башне": она состояла в том, что вера должна *предшествовать* делу, что все навязанные или предписанные работы, если их начинают с индифферентностью, ненавистью или с недостатком веры, любви, радости и желания, обречены на духовный провал.

В связи с конфессиональными сомнениями Мартина мы впервые столкнулись с проблемой вожделения, т.е. с природным даром побуждения, ведущего к греху, и со специфической проблемой либидо, которое наряду с гневом и нетерпимостью вели Мартина к искушениям. На основе всего того, что до сих пор учли, и из того, что предполагаем на базе исторической информации, мы вполне можем представить, что сильно подавленные (и к тому же не тренированные) чувства злости и гнева Картина должны будут в конце концов прорваться самым драматическим образом. Нас не может удивить то, что он заметил, как часто в состоянии неправедного гнева его приводило как раз служение мессы. С другой стороны, нет сомнений, что в этом легко возбудимом юноше сексуальная напряженность была равнозначна сексуальному греху. Однако невротическая сексуальная напряженность не может объясняться простым давлением естественных побуждений. Несомненно, смочь выдержать воздержание в одном отношении и быть в состоянии функционировать в полной отдачей в другом, - это в большей мере относится к мужественному человеку и в меньшей мере к невротику. В случае с Мартином, предсказание отца, что он не сможет выдержать целибата, и мнение старших наставников, что сможет, придают делу значение, выходящее за любые биологические рамки. Более того, необходимо проводить различие между искушениями во внешнем мире, когда опасности греха можно избежать благодаря везению или слабости побуждения, и теми tentationes*, которые осаждают монаха словно разъяренные бес-

тии потому именно, что вызывает их сам метод подготовки, чтобы проверить, будут ли они укрощены. Психоаналитикам также знакомо аналогичное различие: та самая систематическая интроспекция, которая должна в конечном счете дать индивидуальному сознанию силу властвовать над собственными побуждениями, поначалу может пробудить никогда не случавшуюся раньше ярость. Как выразился Лютер, et tandem furor fiat*, добавив, что даже просто мысль о либидональных вещах в интересах честной оценки заставляет их вторгаться в вашу честность. (Quando magis malignis cogitat de libidine deponenda, tanto magis incidit in cogitatione, ut altera alteram trudet)[26**]

Впоследствии Лютер - иногда наивно, иногда расчетливо - был искренен относительно своих сексуальных переживаний, по импульсивности или по своему специфическому чувству публичности откровенничая о различных их аспектах. Тем самым он обеспечил хорошей подборкой своих высказываний почти каждую школу интерпретации. Протестантские авторы, пытаясь представить его святым, made in Germany (сделанным в Германии), изображают его бесцветным юношей и настолько ограничивают его мужские качества лишь духовным басом, что Психиатр с полным основанием считает, что эти писатели заставляют Лютера выглядеть "психоинфантильным". Другие описывают его, также опираясь на собственные его слова, как сверхсексуального монаха с тайными грехами, с самого начала непригодного для целибата.

Совершенно невероятны - и в этом единодушны все авторы - какие-либо случайные связи с женщинами. Лютер отрицал их вполне убеди-

тельно, утверждая, что в течение всей своей клерикальной практики он принял исповедь всего лишь у трех женщин; он даже не смотрел на них, хотя, видимо, запомнил эти случаи. Притом условия его жизни не оставляли ему возможности блуждать в этой стороне. И в то же время его упоминания аутоэротических опытов не могут быть просто личными признаниями, касающимися его сексуальной идиосинкразии, они скорее бросают свет на условия целибата и часто всплывают на поверхность в теологических диспутах. Большей частью Лютер говорит о состоянии сексуального побуждения, которое отягощалось самой попыткой его осмысления или обуздания. Он упоминает об облегчениях посредством ночных поллюций сначала как о естественной телесной необходимости (ex necessitate corporali)[27]; но отмечает, что у него самого этот позволительный и, очевидно, биологический исход вторгся в его психологический конфликт и парадоксальным образом был отягощен пощением (si quando ego maxime ieiunabam... sequebatur pollutio)[28*]. Ночные поллюции в общем-то рассматривались как нечто срединное между греховным намерением и непроизвольным актом, - это явствует из сообщения Лютера, что монахи часто воздерживались от участия в утренней мессе после поллюции.

В одной из своих ранних лекций Лютер довольно детально вдается в вопросы о сознательных методах вызова "поллюций в уединении", и о непроизвольных поллюциях, которые случаются во сне и даже - без какого-либо внутреннего согласия - в состоянии бодрствования и в дневное время, "как случается со многими"[29].

Его разбор этого вопроса в лекции представляется Психиатру слишком подробным для клерикальной рутины; но вполне возможно, что они случаются у молодых людей в состояниях напряженности, связанных, к примеру, с экзаменами или опозданиями, более типичны для обстановки типа монастырей, где болезненная подозрительность возведена в ранг духовного террора. Во всяком случае, если искать в упоминаниях Лютера о своих конфликтах сексуальную трансгрессию, с клинической точки зрения наиболее вероятно, что его общее состояние напряженности временами разряжалось неожиданной спонтанной эякуляцией - событием, которое заставляло чуствительного юношу ощущать вину за то, что не входило в его намерения и не могло принести наслаждения. Существенно то, что это порождало в нем подозрение (или даже полузнание), что во всем этом скрывается больше интенции - и больше удовольствия и, главное, больше бунтарства, - чем позволяет ему признать рутинная исповедь. Я думаю, что Лютер имел в виду скорее эту спонтанную эякуляцию, чем мастурбацию (в чем его подозревает Психиатр), хотя можно допустить, что гипертрофированные угрызения совести молодого человека дают клиницисту основание заподозрить чувство вины, коренящееся в мастурбации периода детства. Факты и статистика здесь мало чем могут помочь - молодой человек типа Лютера сделает жизнь греховной на основе очень немногих событий и превыше всего будет озабочен принципиальным вопросом: когда и как узнать, что кто-то "пожелал" того, что с ним "случилось", хотя и в состоянии неясного сознания.

Джеймс Джойс в своем рассказе об искушениях молодого художника после того, как он отказался под угрозой отступничества от привычки ходить по проституткам, описал затруднение, которое существенно характеризует все эти искушения, сексуальные и иные, - это вопрос об активной интенции и пассивного влечения:

"Этот образ отдающейся души стал для него опасным, притягательным с тех самых пор, как настойчивые голоса плоти вновь зашептали во время молитв и размышлений. Он весь проникался чувством собственного могущества от сознания, что одной уступкой, одним помыслом может разрушить все, что достиг. Ему казалось, будто медленный прилив подкрадывается к его обнаженным ступням и первая слабая, бесшумная, робкая волна вот-вот коснется его разгоряченной крови. И чуть ли не в самый миг касания, на грани греховного падения, он вдруг оказывался вдали от волны, на суше, спасенный внезапным усилием воли или внезапным молитвенным порывом. И... он ощущал трепет власти, и удовлетворение охватывало его душу при мысли, что он не уступил, не сдался"[30*].

Когда такие события становятся привычными, вполне возможно, что сопровождающее их особое состояние сознания усугубит нервное напряжение, которое ими вызвано.

В общем, проблема сексуальности стала для Мартина чрезвычайно острой в связи с определением возможностей нахождения оправдания через делание и думание правильных вещей и исключение неправильных и через ис-

полнение таинства покаяния путем исповеди. Все эти возможности превратились в невозможности в свете того, чем для него оказалась tristitia, связанная с me habere deum non propitiam (обладанием Богом, нам не принадлежащем). Только позже, когда его "похитили" и поместили в тихом Вартбурге, где живя в относительном комфорте и не будучи обремененным монастырской рутиной, он выработал собственный стиль работы (которую он, вопреки своим сетованиям, выполнял блестяще), Лютер-человек в полной мере осознал проблему несовместивости своего темперамента с целибатом, - позже он назовет это "самоубийством целибата". Тогда же он пришел к выводу, что Бог создал нас мужчинами и женщинами в интересах нашего здравомыслия: ut etiam negando insanias*. Он наделил нас плотью, кровью, семенем с тем, чтобы мы могли жениться и избежать извращений: alioque horrendis sodomis omnia complebuntur[31]**. Будучи в летах, Лютер не стеснялся рассказывать детям и студентам за обеденным столом, что после своей женитьбы, когда его искушал дьявол, он обычно хватался за определенные части тела своей жены[32], и что свои главные битвы дьявол проиграл "как раз в постели, рядом с Кати"[33]***.

Однако в монастыре главным были вопросы не о том, как жить - это было четко определено, а как концептуализировать вещи. И Мартин, будучи молодым великим человеком,осознает, как он мучился с этими вопросами и терпел поражение. Некоторые его биографы полагают, что терминами "страстолюбие" и "либидо"**** Лютер большей частью обозначал нечто сногсшибательное - некую "общую жиз-

ненную силу"; другие предпочитают думать, что он всегда напрямую имел в виду секс, и прежде всего собственный. Однако в действительности Мартин явно предвосхищает Фрейда, придя к выводу, что "либидо" главенствует в жизни человека во все периоды. Он отказывается принять успешное подавление сексуальности как свидетельство победы над либидо как таковым. Целомудрие, полагал он, вполне возможно, хотя это редкий дар; притом оно подлинно только когда принимается с радостью, - "если личность целиком любит целомудрие"[34], как это можно было бы сказать о Св. Франциске. Он далее обсуждает это в высшей степени желательное состояние, но чувствует, нет пользы от попытки навязывать его, ибо, продолжает он, воздействию сексуального возбуждения подвержена также цельная личность[35]. "Когда замечаешь это, - считает он, - уже поздно. Воспламенившись, оно... слепит"[36]. Он также ясно понял, что либидо, если его побуждать и оставлять неудовлетворенным, отравляет все существование личности в такой степени, "что лучше умереть"[37].

Церковными мыслителями не без усмешки было отмечено, что во всем этом своем размышлении Лютер предвосхищает пессимизм шопенгауэровской воли и пансексуализм фрейдевского либидо. И действительно, как и в упомянутых учениях, он постепенно пришел к мысли, что индивид непременно осознает полноту власти своих побуждений. Такую позицию можно назвать пораженчеством, и первоначальное проникновение Мартина в суть дела определенно базируется на его чувстве личного поражения. Но ее можно рассматривать и как отказ

делать свою честность разменной монетой в оптимистическом отрицании своего вывода или в мелких победах, которые способны обслуживать лишь самообман.

Радикальная новая формулировка Мартина относительно власти сексуальности - только один аспект новой стратегической линии, которую он выработал на всем духовно-психологическом фронте. Полагаемые ею этический пессимизм и философский парадокс представляют собой, по сути дела, психологическую истину: часто мы можем активно настаивать на нашей власти над важной стороной жизни только после того, как ясно осознали свою полную зависимость от нее. И в этом Лютер становится безжалостно психологичным: "Так как мы не могли бы существовать и действовать без нашей плоти, мы не могли бы ни существовать и ни действовать и без плотских сил"[38]. Таким образом, он перемещает всю проблему свободной воли из области строгих теологических формулировок Пелагия и Августина в область формулировки, предвосхищающей наши биопсихологические воззрения.

В некоторых цитатах из Лютера я не менял его старые слова, чтобы выделить бросающиеся в глаза моменты обновления всего мышления Мартина; но уже в "Ломбардских заметках" (1508-9) он замечает, что вожделение, т.е. наше доставшееся в удел побуждение, является последствием первородного греха. В этом утверждении Мартин, похоже, сам того не сознавая, начинает противоречить официальной доктрине и даже ложно ее трактовать. Согласно последней, благодаря Христовой жертве, мы рождаемся в этом отношении чистыми, а наши

побуждения только приводят в действие тенденцию к смертному греху, которая может быть контролируема посредством епитимьи.

Выявлением новых формулировок, постепенно появляющихся в лекциях Мартина, я стараюсь иллюстрировать те аспекты его богословских сомнений, которые вполне обоснованно рассматривались как часть его личных конфликтов. Большая часть его обычных и радикальных идей достигла состояния внутренней когерентности лишь позже, когда он был вынужден выразить их в своем учении эксплицитно и был призван их защищать. Пока он не стал прислушиваться к собственному голосу, сочтя, что он звучит здраво, и пока не углядел аналогичное мнение в глазах своих слушателей, его новый образ мысли часто представлялся ему тем, чем он отчасти и был, когда существовал лишь во фрагментах, а именно, - преступным отрицанием общепризнанной столбовой дороги к внутреннему миру. В то самое время, когда он настойчиво искал собственный путь к спасению, он пришел к выводу, что его самым смертным грехом (*heisse* Ich *peccatum mortalem*)[39] является состояние сознания и прямой ненависти, вызова и контрарности по отношению к самому Богу. Он был в состоянии постичь и проповедовать количественные и качественные официальные градации (сущность и сумма) грехов и условия, необходимые для того, чтобы заслужить благодать, но все они не были для него сколь-нибудь интеллигибельны. Как уточнил Г.Биль, во всем оккамистском либерализме культивировалось условие, от которого нельзя

было отмахнуться: человек должен постоянно стремиться к Богу и любить его творение всем своим сердцем и исключительно ради Бога. Все такого рода формулировки, явно предназначенные для того, чтобы сделать жизнь не обуреваемых сомнениями профессионалов сносной и полезной, были для Мартина приглашениями к поискам в себе сердечной любви, к отчаянию от неспособности найти ее, и к повороту к другой крайности, к совершенно развязному признанию, что он, напротив, ненавидит Бога. "Нас учили сомневаться"[40], - заявил он позже; и действительно, трудно представить систему, более приспособленную для усиления сомнения - у сомневающегося.

Помимо этого, всю свою жизнь Мартин лелеял несчастную любовь к мистицизму. Присущие ему примитивные суеверия и немецкое простодушие находили убежище в идее мистического единения с Богом, которое не нуждалось в какой-либо формуле оправдания и по сути дела устраняло всякое "мышление". Он жаждал появления в своей душе божьего "нетварного слова", он желал буквально физического проникновения в себя чего-то вроде заверения, "которое действительно проникает под твою кожу"[41]. Мистик считает достижимым как раз ту полноту благоговения, которой желал Мартин. Бонавентура "почти свел его с ума"[42] своим советом, что лучше полагаться на благодать, чем на догму, на ностальгию, чем интеллект, и на молитву, чем учение. Увы, Мартин вынужден был признаться, что он так и не "вкусил" плодов такой практики[43] (он был искренен, поскольку пытался это сделать). Он еще не смог *почувствовать* своего пути к Богу.

Факт в том, что этот потенциально пассионарный человек пришел к выводу, что он не смог почувствовать своего пути вообще, и это было конечным выводом своевольного характера. Иными словами, он не мог *владеть* чувствами, которых он отчаянно жаждал, но временами (как в припадке на хорах) чувства *владели им* в форме терроризирующих фобий и тупой ярости.

Все это вело его к финальному тотализму - утверждению Бога как ужасного и не внушающего доверия отца. Круг замыкается, и подавленное возвращается в полной мере, ибо статус Бога вполне соответствует статусу Лютерова отца того времени, когда Мартин пытался бежать в теологию, используя эпизод с грозой. Многозначительно то, что когда он услышал имя Христа или неожиданно воспринял лик Спасителя на кресте, у него появилось чувство, будто его поразила молния. Во время своей первой мессы он ощутил лишь пустоту и тщетность всякого посредничества, и после этого возненавидел жертвенные усилия Божьего сына. Это то, что клиницисты называют исповедальным позывом, - осознание того, что что-то было не так с тем ударом молнии, как об этом и подозревал его отец. Таким образом, как выразился Мартин, закончилась хвала и началось богохульство. В свете такого презрения и сознательного недоверия Бог мог проявить себя только в ужасном и обличающем гневе, направленном на поверженного перед ним человека. Мартин был более чем когда-либо далек от встречи с богом лицом к лицу, от признания его таким, каким он должен был бы быть признан, и от умения говорить с ним напрямую.

Этот момент обозначил ту опору, на котором Мартин либо найдет забвение о фрагментации собственного "Я", либо построит новую целостность, сливая свою истинную идентичность с идентичностью своего времени. С везением и хитростью великого молодого человека он нашел (может быть, следует говорить: назначил) отеческого спонсора своей идентичности - Д-ра Штаупитца, который понимал его нужды, отказывался с ним спорить и заставлял его работать.

Примерно полтора года спустя после посвящения, зимой 1508 года Мартин (ему было двадцать пять лет) был переведен в родственный августинский монастырь в Виттенберге. Там становится на ноги новый университет, находившийся под личным и крайне зинтересованным патронажем саксонского курфюрста, который хотел превзойти Лейпциг с его старинным университетом в соседней, герцогской Саксонии*. Не вполне ясно, следует ли рассматривать Виттенберг как сибирскую глушь или как важный академический аванпост. Во всяком случае, колыбель будущей реформации, когда ее впервые увидел Мартин, едва ли могла быть названа городом: ее население составляло две тысячи человек, из которых менее одной пятой части имели достаточный доход, который позволял выплачивать налоги. Главной отраслью хозяйства было пивоварение, сколь-нибудь значительной торговли не было. Замок, монастырская часовня Всех Святых, лекционный зал университета и приходская церковь Св. Марии были главными зданиями, возвышающимися над жал-

ким городом, рыночная площадь которого была "навозной свалкой".

В Виттенберге Мартин встретился с гуманистами, которые стали его друзьями на всю жизнь; его начал ценить будущий правитель и покровитель Фридрих Мудрый; и самым важным для его ближайшего будущего было то, что он близко сошелся с генеральным викарием провинции и человеком, который стал отеческим опекуном Мартина в его поздние двадцатые годы. Штаупитц хотел, чтобы Лютер молился и читал лекции. Разумеется, считать, как считает Психиатр, что Штаупитц просто хотел дать Лютеру "что-нибудь делать", было бы недооценкой его намерений, хотя именно такова была экспромтная манера действий Штаупитца. В старомодной занятийной терапии используют хобби. Штаупитц уступил Мартину свою собственную кафедру, - одну из двух кафедр, которые августинцы содержали в Виттенбергском университете; кафедру, которой Штаупитц пренебрегал по причине многих административных и дипломатических обязанностей. Таким образом, он действовал как настоящий педагог-терапевт, объединяя в единый план действий особые потребности одного выдающегося, но подверженного опасности члена своей группы, и особые требования бросающей вызов общественной реальности. То, что Штаупитц распознал предназначение Мартина как великого оратора и толкователя Писания и отверг его воинственные возражения, свидетельствует как о его терапевтическом мужестве, так и административной проницательности. Справедливо знаменит его ответ на заявление Мартина "под грушевым деревом" (видимо, любимым местом их бесед),

что Штаупитц "убивает его" своим требованием готовиться к профессиональной деятельности. "Все правильно, - сказал он, - Бог нуждается в людях, подобных тебе, и на небесах"[44]. Похоже, он часто давал такие обескураживающие ответы на неудобные сомнения Мартина. Своими полными юмора замечаниями, с прямотой и широкой эрудированностью, доступными и позволительными только человеку такого высокого положения, Штаупитц учил Мартина новому искусству, - к примеру, "заявляя, что предаваясь попыткам быть особенно набожным, он [Мартин] достаточно долго и безуспешно лгал Богу"[45]. Штаупитц был скорее администратором и государственным деятелем, чем священником или учителем; хорошо выхоленный и много путешествующий, он очень напоминал хитрого и доброго университетского президента, который не очень глубок и эрудирован, но обладает редкой способностью заставить молодого человека почувствовать, что его понимают. Он знал, что может полагаться на Мартина. И действительно, Лютер добросовестно работал, занимая его кафедру в течение тридцати бурных лет. То, что в конце он сокрушил также всю монастырскую провинцию Штаупитца, это другое дело, которое каждый волен связывать или не связывать с близорукостью Штаупитца. Этот приятный человек аристократического происхождения мог иметь определенное мнение о неотесанности и подлинной неискушенности молодого Мартина; однако он без колебаний заверил его в том, что его особые *искушения* свидетельствуют о более, чем неординарном его предназначении. Также без колебаний он, исповедующий духовник, исповедывался Мартину о собственных ранних

искушениях и своих страхах в связи с предстоящими служением и преподаванием. Эти взаимные исповеди были поразительны и одновременно терапевтичны, ибо в то время Штаупитц чувствовал себя на кафедре как дома. Он избегал пользоваться письменными заметками; однажды, споткнувшись в середине длинного списка библейских имен, он сказал прихожанам: "Итак, гордыня наказана"[46].

Штаупитц, конечно же, не имел даже смутного предположения о масштабах тех разрушений, началу которых он способствовал; и увлекательно строить спекулятивные предположения относительно того, почему этот старый человек так старательно поддерживал молодого человека, которого он *по-настоящему* не понимал. Мое впечатление таково, что Штаупитц, подобно многим слишком удобно устроившимся германским патрициям, ощущал в себе ностальгию по творческой активности, полагая, видимо, что он обладал ею в зрелом возрасте, и по ныне оплакиваемым возможностям, которые были принесены в жертву должностным ролям церковного политика и государственного деятеля. Так что ему могло нравиться по-отечески покровительствовать истинно религиозному в Лютере, в то время как Лютер, в свою очередь, отвечал полным и прочным трансфером на него позитивного отношения к отцу, часто переоценивая глубину ума своего духовника и с готовностью воспринимал его слова, которые могли быть противовесом негативному смыслу слов его настоящего отца. То, что говорил ему Штаупитц в течение ряда лет, никогда не вызывало у него того раздражения, с которым он реагировал на соответствующие заявления других авторитет-

ных фигур. Напротив, Лютер позже признал свою теологическую обязанность ему, которую сам Штаупитц почти наверняка отрицал бы: Лютер назвал его "отцом по евангелию".

Когда наступила Реформация, Штаупитц тихо остался в лоне католической церкви, перешел в другой орден и скончался, занимая спокойную должность в австрийском Тироле. Лютер же тем временем продолжал выражать ему благодарность не только за спасение от почти захлестнувших его искушений, но и за ряд фундаментальных теоретических прозрений, на которых будет покоится целостность его будущей новой теологии. По его словам, Штаупитц однажды сказал ему, что человек искренне кается не потому, что предвидит плоды Божьей любви, а потому, что уже несет покаяние в своей душе, - эта простая схема совершенно переворачивает временную последовательность, что, как считал позже Лютер, поразительно подтверждается Писанием. Штаупитц вполне мог так сказать, - об этом говорили многие, но это суждение имело такое пророческое значение для Мартина только потому, что нужный человек в нужный момент поддержал тотальный духовный поворот и радикальное переосмысление вещей, которые уже зрели в сознании Мартина. В то время, когда все традиционные методы лишь подкрепляли вызывающее отчаяние чувство изоляции, Штаупитц вдохнул в Мартина достаточно уверенности, чтобы тот смог экспериментировать с идеями, подобными тем, которые вскоре обнаружит глубоко спящими в нем самом. Это сугубо психотерапевтический прием: терапевт знает, как представить определенную нужную вещь, которая - при благоприятных обстоятельствах и

готовности к ней пациента - задевает глубокую струну. В случае с Мартином это, несомненно, давно не затрагиваемое чувство детского доверия, которое предшествовало формированию его больного сознания. Терапевт, подобно доброму отцу, дает ретроактивную санкцию на актуализацию чувства доверия, а тем самым и благости, изначально присущих индивиду. Однако окружающая реальность должна обеспечить внешнюю ратификацию терапевтического решения, - и последующее изучение Мартином писания показало, что божественное Слово явно ожидало целое тысячелетие, чтобы озвучить *его* слова: "Я верю, следовательно, я спасен", - слова, на которые откликнулся весь мир.

Штаупитц высказал и другую мысль, также саму по себе рутинную, но в контексте указанного выше отношения достопамятную. Мы уже говорили о том, что он отрицал, что это Христос терроризировал Мартина, когда Мартин едва не потерял сознание, участвуя в процессии и шествуя вслед Штаупитцу, который нес главную святыню*. Данный инцидент мог быть невротическим симптомом, проявлением инфантильного страха перед фаллическим отцом. Успокоительное увещевание Штаупитца оказалось более важным и более позитивным: "нужно хорошо посмотреть на мужчину по имени Христос"[47]. И ничего особо оригинального, - как повторяли теологи, обращая внимание на в целом средний уровень Штаупитца. Но ему случалось сказать это в нужное время и в нужном месте, возможно, под тем грушевым деревом, в тени которого он впервые за долгое-

долгое время дал Мартину почувствовать добротное родительское присутствие. Сделанное замечание подсказало Мартину, что ему следует перестать сомневаться и начинать неблюдать, используя собственные чувства и суждения, взглянуть на Христа как на мужчину, подобного ему, и идентифицировать в Божьем сыне человека, вместо того, чтобы испытывать ужас перед именем, имиджем, фантомом. Возможно, Штаупитц никогда и не говорил подобных вещей, а был просто той нужной личностью, которой любят верить или о которой любят вспоминать как о сказавшей нужные вещи.

Приступ страха во время шествия означает, что Мартин по отношению к Штаупитцу чувствовал то, что клиницисты называют отцовским трансфером: научившись доверять ему, он в то же время не смог включить его в наказующе-мстительный комплекс, в который ранее он включал образ Христа. Вопреки этому комплексу у него никогда не превалировали ни доверие, ни вера, и, так или иначе, это сохранилось у него до конца. Его амбивалентное отношение к Штаупитцу могло выразиться в его вовлеченности в политическую борьбу в августинской сфере, где он выступал против Штаупитца. Впоследствии Лютер был способен судить объективно о Штаупитце, которого он называл frigidulus, что-то вроде "холодный", и parum vehemens - "недостаточно пылкий". Но Лютер везде и всегда говорил о нем как "отце" двух идей: что сначала идет вера и что мы можем глядеть прямо на Божьего сына и рассматривать его как мужчину. Не следует также забывать, что Штаупитц в качестве наставника Мартина смог заставить его засмеяться, - а ведь

юмор отмечает тот момент, когда наше Эго отвоевывает какую-то территорию у подавленного сознания. Но главное, Штаупитц дал Мартину говорить и заставил его проповедовать и читать лекции. Лютер был одним из тех приверженцев и служителей Слова Божия, которые никогда не знают, что они думают, пока не услышат, как они это говорят; и которые никогда не знают, насколько крепка их вера в то, что они говорят, пока кто-то им не возразит.

Но чем же помимо педагогической хитрости руководствовался Штаупитц? Говорят, на своем смертном одре он сказал, что любил Мартина с чувством, "превосходящим любовь к женщине".

Мартин занимал кафедру моральной философии в течение примерно года (1508/09), затем он был отозван обратно в Эрфурт и послан с официальным поручением в Рим. По возвращении из Рима его тут же направили в Виттенберг, где в 1512 году он стал доктором теологии. Но прежде чем мы доберемся до конца периода моратория Мартина, мы должны обратить внимание на странную интерлюдию - очень незаметную, словно затишье перед бурей, встречу будущего реформатора с центром латинского христианства.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ V

[1] Scheel, I, 260-61.
[2] Dok., №. 50.

[3] Miguel de Unamuno. Soledad, translated by John Upton, The Centennial Review (Summer, 1956).

[4] Lifton, Ref. 29, Chapter II, 149.

[5] David Rapaport, Ref. 4, Preface, 12.

[6] Джойс Дж. Портрет художника в юности // Иностранная литература. 1976. № 11. С. 164.

[7] L.W.W.A., XXX, 3, 530.

[8] Scheel, II, 23-24.

[9] TR, IV, №. 4174.

[10] TR, III, №. 3556.

[11] TR, IV, №. 4174.

[12] 1 Кор. 11:28, 31.

[13] 1 Кор. 10:17*.

[14] 1 Кор. 11:24.

[15] Childhood and Society, 152.

[16] Лк 22:19, 20.

[17] Мк 14:24, Мф 26:28.

[18] 1 Кор. 11:29-30.

[19] Dok., №. 508.

[20] Ibid., Nos. 46 and 508.

[21] L.W.W.A., VIII, 574.

[22] Dok., №. 162.

[23] Dok., №. 487.

[24] L.W.W.A., III, 549.

[25] L.W.W.A., I, 576.

[26] L.W.W.A., XXXI, 2, 230.

[27] TR, I, №. 121.

[28] L.W.W.A., XX, 773.

[29] Reiter, II, 543.

[30] Джойс Дж. Портрет художника в юности // Иностранная литература. 1976. № 11. С. 163.

[31] L.W.W.A., XIV, 471.

[32] TR, III, №. 3298.
[33] TR, I, №. 508.
[34] L.W.W.A., II, 586.
[35] L.W.W.A., II, 586.
[36] L.W.W.A., IX, 215.
[37] L.W.W.A., XV, 559.
[38] L.W.W.A., XIII, 119.
[39] L.W.W.A., XL, I, 221.
[40] Dok., №. 184.
[41] L.W.W.A., XXVII, 126.
[42] Scheel, II, 124; Cf. TR, I, 644.
[43] Dok., №. 275.
[44] Dok., Nos. 230, 444 and 485.
[45] TR, IV, №. 4868.
[46] Elmer Carl Riessling. The Early Sermons of Luther and Their Relation to the Pre-Reformation Sermon (Grand Rapids, Zondervar Publishing House, 1935), 38.
[47] TR, I, №. 526.

ГЛАВА VI. ЧТО ЗНАЧИТ "ИМЕТЬ В ВИДУ"?

1

Во времена Гете у немцев и вообще художников и ученых нордического склада стало модным разделять жизнь на периоды "до" и "после" первого путешествия в Италию, как будто мыслительное и чувствительное сознание гуманиста полностью созревало только после того, как северные дисциплина и мышление сочетались со стилем и чувствительностью Средиземноморья.

Лютер также направился в Рим. То, что нам известно об этом посещении и его реакции на него, свидетельствует не только о его монастырской сдержанности, но также о полной провинциальной неосведомленности относительно природы и культуры Юга и о его странной скрытности - особенно в свете того, что спустя десять лет он станет самым опасным противником папы. Осенью 1510 года он отправился пешком в Рим в компании другого монаха, вместе с которым должен был представить в ведомство генерального викария в Риме срочное ходатайство от ряда августинских монастырей саксонской конгрегации. Монастыри возражали против планов (уже декретированных по инициативе генерала ордена Мариано де Дженаццано папской буллой) предоставить Штаупитцу, только что назначенному провинциальным генералом всей Саксонии, широкие права

по реорганизации двадцати девяти монастырей его конгрегации. Двадцать два монастыря одобрили эти планы, но семь, и среди них самые крупные и влиятельные Нюрнбергский и Эрфуртский, возражали. За спиной Штаупитца они решили направить двух представителей в Рим. Официальным посланцем был очевидно более старый монах из Нюрнберга; его socius itinerarius (ибо августинцы никогда не путешествовали в одиночку) был отец Лютер из Эрфурта. Была ли причиной выбора Мартина для такой миссии какая-то смесь политических принципов или его непреложное повиновение, лояльность местным интересам или личная амбивалентность - сказать точно невозможно.

Явное отсутствие у Мартина чувства сенсации делает его путешествие странным для понимания. Будущий реформатор, выступающий в роли компаньона пожилого монаха в его рутинной, регионального значения командировке, пересек Южную Германию и Северную Италию, перевалил через Альпы и Апеннины все пешком и большей частью при неблагоприятной погоде, наконец "вступил в итальянскмй Ренессанс" и... ничего не заметил, как никто не заметил чего-либо необычного в нем самом.

Он побывал во Флоренции, где всего лишь несколько лет, не утратив эффекта публичной новизны, перед входом в городскую Синьорию возвышался гигантский Давид работы Микельанджело скульптурная декларация эмансипации юности от монстров прошлого. Чуть больше десяти лет назад во Флоренции был сожжен Савонарола, человек исступленной искренности, который, как и Мартин, вкусил академической жизни и нашел, что ей не хватает

идеологизированности; который также оставил семью, чтобы стать монахом и в возрасте двадцати девяти лет, после долгого подавления в себе оратора, буквально взорвался своими проповедями против Антихриста-папы. Он стал вождем не только местного политического движения, но и интернационального движения мятежных северян. Лютер назовет его потом святым, но пока есть все основания считать, что во время его путешествия как видимое великолепие, так и страстный героизм Ренессанса были для него прежде всего явлениями итальянскими и чужеземными. Социальное лидерство Савонаролы с его христианским утопизмом выглядело слишком удаленным от того, что могло воспринять протестантское устремление Мартина. На что он действительно обратил внимание во Флоренции, так это самоотверженное и тихое Riformazione, которое осуществлялось наряду с шумным и ярким Risorgimento*: он восхищался личным служением анонимных аристократов в пользу бедных, обратил внимание на гигиеничное содержание и демократическую организацию госпиталей и приютов.

Спутники завершили побочные дела вне Рима в самый краткий срок (как и должны были действовать монахи) и воспользовались предоставленной путешествием возможностью (что тогда было в порядке вещей) для поклонений в столице христианства. Сначала Мартин, как и многие путешественники и паломники до и после него, обозрел Священный Город с определенного места на древней Виа Кассиа. Войдя в город через Порта дель Пополо, он сразу же направился в монастырскую гостиницу своего ордена. Устроившись, Мартин весь отдался делу,

действуя словно представитель какого-то учреждения или союза, который сопровождает официальное лицо в федеральную столицу, чтобы увидеть секретаря департамента по делу, уже решенному не в его пользу. Он потратил много времени, курсируя между гостиницей и департаментом, и еще больше - в приемных, но так и не увидел самого секретаря и покинул присутствие, не узнав судьбу апелляции. В то же время он повидал многое из того, что положено было увидеть, и попытался почувствовать себя впечатленным; он также услышал много сплетен, которые, вернувшись, несомненно, распространял в качестве служебной информации. В целом же, внутренний механизм работы столицы остался для него тайной.

Тот, кому наглядно представляется образ нищенствующего монаха, благоговеющего перед блеском древнего Рима и кипящего негодованием по поводу папской роскоши, будет разочарован, узнав, что в то время город Рим в значительной мере представлял собой щебенчатую пустошь, которую Мартин пересекал ежедневно, идя от августинского монастыря возле церкви Санта Мария дель Пополо к центру города. Древний город не восстанавливался с тех пор, как был сожжен норманами в 1084 году. Единственными признаками архитектурной жизни были монастыри, охотничьи домики и летние резиденции аристократии, и единственными признаками человеческой жизни были шайки разбойников. Это был средневековый город с населением, лишь вдвое превышающим число жителей Эрфурта и лишь с небольшой толикой степенного эрфуртского коммерческого духа на берегах Тибра. Собственно папский Рим имел

характер административной столицы со своими министерствами, дипломатическими миссиями, финансовыми учреждениями, гостиницами и харчевнями; в рассматриваемое время он был покинут высшими должностными лицами, которые вслед за папой выехали на театр военных действий*. Каждый монастырский орден имел в Риме свою штаб-квартиру, а также головной монастырь; но монаху, прибывшему по делу, получить доступ в Ватикан было столь же трудно, как и в кабинет орденского прокурора. Мартин смог встретиться только с некоторыми чиновниками, лоббистами, крючкотворами-юристами и политическими агентами, связанными с руководителями различных учреждений, а также с окружающими их всех проститутками обоих полов.

Городская архитектура того времени еще не слишком отразила блеск Ренессанса. Были замыслены и частично спроектированы импозантные проспекты, сооружены несколько крупных дворцов с довольно строгим и простым обликом - резиденции ренессансного движения, уже активного в Риме. Но все то, что касалось нового стиля жизни и искусства, существовало в интерьерах этих дворцов, улица оставалась еще средневековой по своему духу. Микельанджело занимался потолком Сикстинской капеллы, а Рафаэль расписывал стены папских палат; однако эти проекты были частными и предназначались не для публики (исключая публику аристократическую) и не для незнатных иностранцев. Собор Св. Петра находился в стадии перестройки, многие старые здания были снесены, чтобы освободить место для тех имперских по характеру сооружений, которые не будут за-

вершены еще целое столетие. То, что по стилю было ренессансом римской античности, занятому своими делами монаху представлялось прежде всего итальянским; его интерес к произведениям искусства обусловливался некоторым историческим любопытством или их гигантскими размерами, или поразительной реалистической техникой, которая всегда впечатляла тех, кто не научился восхищаться новым стилем.

С провинциальным рвением использовать все духовные возможности Рима Мартин посетил семь церквей в большой спешке, чтобы успеть на службу в последней и самой важной - в соборе Св. Петра. У него тогда и в мыслях не было отмежеваться от процветающего бизнеса святых мощей, и он с большим умилением смотрел на руки любимой Св. Анны, которые были выставлены в одной церкви отдельно от остальных ее останков. С волнением он увидел части тел Св. Петра и Св. Павла, которые были строго взвешены, чтобы не было несправедливости по отношению к другим церквам, хранящим свои доли. Церкви гордились такими святыми мощами; некоторые будущие святые, как только их души покидали тела, тщательно вываривались с целью подготовки их костей для немедленной отправки выгодным покупателям. С этими и другими подобными реликвиями различные церкви устраивали своеобразные постоянно действующие ярмарки, где можно было увидеть - за плату - отпечаток ступни Иисуса на куске мрамора или один из Иудиных серебренников. Один лишь взгляд на эту монету мог скостить четырнадцать столетий пребывания в чистилище. Шествие по священной дороге от Латеранской церкви до собора Св. Петра прино-

сило для посмертного существования столь же благ, что и паломничество к святым местам в Иерусалиме. А обходилось много дешевле.

Легко сказать, что реликвии предназначались для простого народа, а церковные интеллектуалы основательно трудились для согласования веры и разума. Лютер был и всегда оставался частью народа и подобно высоко образованным людям любой эпохи, не протестующим против пропаганды своего правительства или реклам доминирующей экономической системы, свыкся с худшим видом коммерциализма. В Виттенберге сам Фридрих Мудрый выставил такие реликвии, как веточка неопалимой купины Моисея, шипы из Тернового Венца и несколько соломин из священных Яслей. Выставка включала даже волос и каплю молока самой Девы. Конечно, позже Лютер гневно выступал против торгашества и бессмысленности такой "зловонной" практики, но в Риме он все еще настолько хотел оставаться на уровне народа, что не поднялся выше уровня средневекового сумеречного мира. Ожили лишь его навязчивые симптомы. Он тщетно обежал, словно "сумасшедший праведник", все церкви, и наконец прополз на коленях двадцать восемь ступеней Латеранской церкви, повторяя на каждой ступени "Отче наш" в уверенности, что каждая молитва освободит его душу от чистилища (только годы спустя он решится сказать, что и без этого душа будет оцениваться сама по себе). Достигнув верхней ступени, все, о чем он в силах был подумать, было: "Кто знает, истинно ли это так?" Но до этого момента на своем пути к вершине его охватила классическая навязчивая мысль, - он "почти" пожелал, чтобы его роди-

телей не было в живых, тогда бы он мог использовать драгоценную возможность помочь более надежным способом спасти их души.

Характерно также, что его больше всего взволновали оскорбления в адрес той самой службы, которая вызывала самые сильные сомнения в нем самом, а именно - мессы. Он пришел в ужас, услышав, как немецкие куртизанки смеются над римскими попами, которые тихотихо бормочут: "Panis es, panis manebis, vinum es, vinum manebis" - "Ты есть и будешь хлебом, есть и будешь вином". Но, действительно, спешка священников была более чем очевидна для него, неспешного благоверного немца, полного решимости отправлять мессу безошибочно у традиционных алтарей и извлечь из нее максимум ценного. Ему не нравилось, когда ему говорили "Passa, passa!" "побыстрее, проходи!" В базилике Св. Себастьяна он увидел семерых священников, служивших мессу у одного алтаря в течение какого-нибудь часа. Худшее было в том, что они не знали латыни, и их беззаботные, легкомысленные, безответственные жесты казались фальшивыми. Мартин мечтал отслужить субботнюю мессу у входа в часовню Святая Святых, ибо это действо было бы весомым вкладом во спасение его матери. Увы, таких предложений было слишком много. Некоторым матерям, пришел к выводу Мартин, никогда не выпадет такой шанс, и пошел есть соленую селедку. Все эти помехи и мелочи в то время были для него проявлением итальянского национального характера, но не упадка церкви. Он чувствовал себя как дома только в одной римской церкви - Санта Мария делла Анима, немецкой

церкви, ризничего которой он вспоминал долго и с теплым чувством.

Впоследствии Лютер упоминал (насколько можно судить по письменным свидетельствам) лишь о немногих впечатлениях семидесятидневного путешествия, причем все они были утилитарного порядка. Он восхищался грандиозными акведуками в Риме и очень хвалил флорентийских аристократов за хорошо организованные приюты для сирот и госпитали, игнорируя иные их заслуги, которыми они могли гордиться сами.Он считал, что акустика старого собора Св. Петра также плоха, как акустика Кельнского собора и кафедральной церкви в Ульме. Ему понравилась плодородная долина По, а Швейцария оказалась "страной, полной чистейших гор".

Лютер проигнорировал Ренессанс и никогда не говорил об эстетических достоинствах какой-либо скульптуры или картины, о художниках или писателях - это как исторический, так и персональный штрих. Требуется немалое время, особенно дляя основательно мыслящих людей, чтобы осознать единство различных первоначальных тенденций той эпохи, которая позже будет так аккуратно определена в книгах по истории. Даже сегодня, когда история достигла уровня журналистского самосознания, важнейшие тенденции и события могут оставаться скрытыми от нашего взора. Если Лютер не заметил Ренессанса, само по себе это не значит, что он не был человеком Ренессанса. Эразм, который побывал в Риме годом раньше и имел доступ к папским палатам, никогда не упоминал Микельанджело или Рафаэля. Мартин же был прежде всего религиозным эгоистом, которыый

не научился еще говорить ни с человеком, ни с Богом, а также говорить изыскано и - в соответствии с нормами Ренессанса - на ожившем вновь итальянском языке. Он был провинциальным саксонцем, который изучал латынь, греческий и еврейский языки и которому еще предстояло создать, исходя из своих взрывных потребностей, немецкий язык, на котором он будет говорить со своим собственным народом.

Сегодняшний путешественник однако обнаружит в галерее Уффици во Флоренции среди великих полотен эпохи Возрождения маленький, утонченный и вдумчивый портрет Мартина Лютера кисти Кранаха.

2

На данном этапе легко впасть в ошибку (коллег Св. Фомы) и оказаться под впечатлением того, что немой (а в нашем случае к тому же немецкий) бык *не говорил**. Некоторые удивлялись, как в течение всего нескольких лет такой человек мог стать великим реформатором. Другие подозревали, что преодолевая зимние Альпы, он кипел от негодования, причины которого уже были хорошо сформулированы. Однако хуже всего то, что его поведение во время путешествия и его последующие суждения о нем были использваны для подкрепления образа Лютера как человека средневековья, совершенно не затронутого Возрождением, к которому он, очевидно, был глух и слеп.

Со стороны его было в высшей степени трудно понять. Я хочу высказать следующее предположение: Лютер просто еще не исчерпал

латентного периода своего творческого развития. Оригинальный мыслитель часто долго ждет не только соответствующих впечатлений, но и своих собственных реакций. (Фрейд был невосприимчив к "музыкальному шуму", Дарвин испытывал отвращение к высокой литературе, Фрейд стал психоаналитиком, а Дарвин эволюционистом не раньше, чем они приблизились к тридцатилетнему возрасту). А пока он живет, как жил, в своем подсознании накаливая в невербальной форме получаемые впечатления и не давая своим чувствам вылиться в поспешные выводы. Можно сказать, что Лютер насильственно себя сдерживал, или даже что он был ментально и духовно "заперт" подобно тому, как он всю свою жизнь был склонен к этому и в физическом отношении. Но эта сдерживающаяся тенденция (вскоре она сменится своей альтернативой - взрывной) была частью его арсенала; и поскольку мы полагаем, что психосексуальнаая энергия может сублимироваться, мы должны допустить, что человек может и должен научиться извлекать из своих психобиологических и психосексуальных состояний важнейшую способность своей творческой адаптации.

Образ Мартина, степенного и одержимого жесткой сдержанностью, должен быть дополнен другим образом, показывающим, как он приучает свои аффекты и освобождает свою речь, приближаясь к моменту, когда он сможет на одном дыхании сказать, что в действительности *означает* то, к чему он пришел, что он в действительности имеет в виду. Чтобы узнать самому, о чем он думает, такой "тотальный человек" должен сочетать интеллектуальный смысл со своим внутренним смыслом. Я полагаю, что после то-

го, как Мартин пришел таким путем к своему смыслу, его послание, первой формой которого были его лекции, обрело подлинно ренессансную установку. Поскольку Ренессанс рождается в качестве *противостояния* чему-то, необходимо кратко рассмотреть те элементы, догмы, которые для Лютера и его современников оказались идеологическими альтернативами и которые он переформулировал, обновлял или отвергал в своих ранних лекциях.

Мы сконцентрируемся на проблеме вклада религиозной догмы и практики в чувство идентичности определенной эпохе. Все религии предполагают, что Высшая Идентичность связана с великим неизвестным; представители различных времен и земель придают этой Идентичности конкретный характер или облик, из которого заимствуют ту часть собственной идентичности, которую мы можем назвать *экзистенциальной*, поскольку она определяется отношением каждой души просто к факту ее существования. (В данном контексте нас не должна сбить с толку монастырско-аскетическая техника, понимаемая как способ подавления чувства индивидуальной идентичности, поскольку она может скорее оказаться высшим испытанием для уже имеющейся идентичности). В христианстве Высшая Идентичность представляет собой специфическую комбинацию Личного Творца абсолютистской моральной диспозиции и фигуры отца, который более человечен на небе и становится более тоталитарным на земле. Мы предполагаем, что такая комбинация постепенно обедняла средневекового человека, лишая его той самой экзистенциальной идентичности, которой обязана ему религия.

Как было сказано во вступительном разделе, эта проблема никогда не была строго религиозной, несмотря на претензию средневековой церкви на монополию в сфере официальной идеологии. Эта проблема всегда связана с теми событиями, институтами и личностями, которые реально влияют на мировосприятие данного периода, причем таким образом, что это существенно сказывается на потребность в идентичности индивидов независимо от того, является такое влияние сознательным, в целом намеренным, официально санкционированным, каким-либо образом форсифицированным или нет. Проблема носит психоисторический характер, и я не могу сделать ничего большего, чем ее поставить. В ней две проблемы, являющиеся ее аспектами: что делает идеологию *реально* эффективной в определенный исторический момент и какова природа ее воздействия на людей, в нее вовлеченных?

Отвлечемся ненадолго и обратим внимание на некоторые великие имена нашего времени, которые могут гордиться тем, что являются доминантными типами идентичности, усиленной научной истиной. Дарвин, Эйнштейн и Фрейд - исключим Маркса, который был сознательным мастером идеологии - все они определенно отрицали за собой какое-либо намерение повлиять, скажем, на редакционные статьи, употребляемый язык или нравственность нашего времени,- все то, на что они на деле и повлияли. Они могли бы отвергать целый ряд популярных понятий, приписываемых им или грубовато и анонимно выведенных из их работ, как совершенно чуждые их оригинальным идеям, их методологии и личной философии, их образу действия.

Дарвин не намеревался сводить человека к животному, Эйнштейн не молился на относительность, Фрейд не был ни философским пансексуалистом, ни моральным эгоистом. Фрейд прямо указал на психоисторическую проблему, когда сказал, что люди очевидно не могли ему простить того, что он ревизовал образ человека, продемонстрировав зависимость его воли от бессознательной мотивации, точно так же, как не могли простить Дарвину доказательство родства человека с животным миром или Копернику лишение нашей Земли статуса центра мира. Но Фрейд не предвидел худшего, а именно того, что люди могут перенести такой сильный шок, раздробив идею на маленькие полуправды, неуместные преувеличения, мастерские искажения и просто карикатуры на изначальный замысел. И все же шок как-то влияет на состояние внутреннего равновесия многих, если не всех, индивидов, очевидно, не потому что великих людей поняли или им поверили, а потому что почувствовали, что они представляют масштабные сдвиги в картине мира и места человека в нем, сдвиги, которые обусловлены одновременным политико-экономическим развитием. Трагедия великих людей в том, что они суть лидеры и в то же время жертвы идеологических процессов.

Время от времени определенный великий социальный институт пытается монополизировать, стабилизировать и оседлать идеологический процесс. Церковь была таким институтом. Я попытаюсь переформулировать с этой точки зрения некоторые главные идеологические влияния, которые оказали воздействие на служение и исследования Лютера.

Христианство, подобно всем великим движениям, имело свою героическую эпоху, к которой оно постоянно апеллирует в качестве своего мифического оправдания, хотя редко желает вернуться к ней всерьез.

То, что известно о ранних христианах паулинистского периода, создает впечатление, что они жили в какой-то чистой и ясной атмосфере, которая бывает лишь после катастрофической бури. Такой бурей, конечно, были Христовы страсти. Он умер за всех людей. Для его последователей на некоторое время прекратилась веселая круговерть разрушения и созидания, которая знаменуется человеческими циклами войны и мира, празднеств и карнавалов, опьянения и угрызений совести. Легенда о Христе утверждала тотальное всеприсутствие и абсолютную трансцендентность, которые являются самой мощной силой среди людей. Немногие простые слова еще раз проникли в полный лжи и притворства мир, слова, которые одновременно были частью языка ребенка, языка бессознательного и языка не испорченного слоя всей духовной традиции. Смертная уязвимость индивидуальной души еще раз стала основой духовной силы, сама слабость нового начинания обещала сдвинуть горы. Безоговорочно принимаемая смерть стала высшей идентичностью на земле, превосходя потребность в идентичности более мелкого порядка и утверждая по крайне мере в одном бесспорное равенство бедных и богатых, больных и здоровых, невежд и образованных. Обездоленные (в смысле земных благ и социальной идентичности) превыше всего желали вновь и вновь слышать те слова, которые заставили их давно застывший и умерший внут-

ренний мир отозваться звуками забытых эхо. Это желание заставляло их верить в то, что Бог, находящийся в каком-то ином мире, говорит по поддающимся осмыслению историческим поводам через избранную личность. Поскольку спаситель использовал биологическую притчу о своей сыновьей связи с Богом, люди поверили в божественное происхождение сына. Но, увы, вряд ли преуспев в том, чтобы сделать Бога из сына, они понизили отца до того уровня, где он показался черезчур человечным, ибо таков был сын.

Ранние христиане могли быть братьями и сестрами, вместе вкушающими пищу, не испытывая друг к другу смертельной зависти, и вместе соучавствующими в Нем, который предписал им делать так. Они были способны пренебрегать принудительными правилами богослужения и импровизировать в вопросах ритуала и поведения в соответствии со своим пониманием веры,- ибо разве не было невинное самозаклание Сына принято как должное Отцом всех отцов? История была мертва. Они могли игнорировать горизонтальное измерение мира, эту сферу сумасшедшего обращения денег, разнотипных, но непременно грязных от множества соприкосновений и всегда противоречивых в отношении своей меновой ценности, всегда надувающих кого-то, а чаще - всех; они могли сосредоточиться на вертикальном измерении, которое связывало каждую человеческую душу с Высшей Идетичностью на небесах, ниспуская ценности милости и вознося вверх к Нему веру. Временами в мировой истории возникали и существуют общины типа раннехристианских; они подобны цветочным полянам, хотя никто не

ошибется, как не ошибся и Св. Павел, не принимая хотя бы одного члена общины за безвинную лилию. То, что дало им как общине больший пыл, чем если бы они были лишь суммой индивидов, - это идентичность знающего трансцендентное: "Мы знаем и, следовательно, мы суть в вечности". Св. Павел сказал, обращаясь к ним, словно к детям: "Ибо все один за другим можете пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение"[1].Такая идентичность, хотя и выглядит беспокойной, несокрушима своей непосредственной убежденностью, несущей в себе чувство реальности, общей для добрых прозелитов и добрых смертных.

Я был мимоходным свидетелем только одного радостного Agape* примерно двадцать лет назад в одном индейском пуэбло на нашем Юго-западе. Отлученное за акт коллективного неповиновения от католической церкви, пуэбло тем не менее готовилось к какому-то религиозному празднику, мне кажется, Пасхе. Мужчины чинили глинобитные стены церкви, молодежь организовала цепочку, передавая из рук в руки бадьи с водой из ручья, а женщины в веселых нарядах скребли и мыли церковь. У алтаря с достоинством восседал морщинистый и сообразительный старейшина, который был самым старым и одновременно самым новым жрецом. Он наблюдал за созданием фигуры мадонны - огромного шара из цветной материи, увенченного маленькой головой в короне. Где-то на ее круглом животе лежала крошечная розовая детская кукла. Вместо свечей богиня была окружена прекрасными кукурузными стеблями. Нельзя было не почувствовать, что совместная радость, которая сплотила этих людей в их импровиза-

ции религии, соединяющей лучшие элементы старой и новой, была реакцией на освобождение от надзора со стороны закона. Проигнорировав отлучение, они обрели жизнерадостную энергию из исторического вакуума. Конечно, некоторые были взволнованы и расстроены, не обнаруживая этого на людях, и где-то в глубине души ощущался жрец, подлежащий ритуальному умерщвлению.

Что касается ранних христиан, то они привели в беспорядок организованный мир, горизонтальные отношения вещей и событий в пространстве и времени. Вопреки исторической традиции, в нарушение иерархии и условностей они третировали как не имеющую какую-либо основу или ценность еврейскую идентичность космополитизма и греческую идентичность гармонии души и тела. Любой человеческий порядок был только посюсторонен и неумолимо приближался к предвиденному концу.

В христианстве был также и свой организационный период. Он начался как духовная революция, вдохновляемая идеей освобождения земного пролетариата ради победы в ином мире после предстоящей гибели мира. Но как всегда, эта гибель должна была откладываться, а бюрократия тем временем должна была поддерживать мир в состоянии надлежащей готовности. Это требовало административного планирования и теоретического обоснования, так сказать, двойного гражданства: одно - вертикальное, в контексте *когда*; второе - горизонтальное, всегда в контексте *сейчас*. Первым человеком, осознавшим и осуществившим встречу горизонталь-

ного и вертикального, был Св. Павел, - человек, который был обращен из состояния слишком метропольного конфликта идентичностей еврейского рабби, римского гражданина и греческого философа совсем не для того, чтобы стать строителем империи или творцом доктрины. Его исходившее много земель тело достигло Рима только для того, чтобы быть обезглавленным, но его организационный замысел соединился с замыслом избранного Христом наследника, стойкого Петра, - основать в столице горизонтальной Римской империи постоянное пристанище и земной исходный пункт всех человеческих вертикалей. (Лютер в своих первых теологических нововведениях идентифицировался с евангелической идентичностью Павла: он не знал, пока ему не указали на это, насколько он был готов идентифицироваться с административным пылом, равно как и с экклезиастической идентичностью Павла).

Жертва, на крови которой расцвела ранняя гностическая идентичность, была постепенно сама принесена в жертву догме; и таким образом такой редкий вид сублимации, такой праздник трансцендентности, который один лишь был способен ослабить горизонтальные силы, был утрачен. Выражаясь философски и доктринально, главной проблемой стала редефиниция жертвы с тем, чтобы ее магия продолжала сплачивать уже в более широких масштабах не только веру слабых и простых людей, но и волю сильных, инициативу амбициозных и разум мыслящих. В каждой из этих групп двойное гражданство означало также раздвоение идентичности: на ориентированную на вечность, постоянно предстоящую, и на идентичностью в

рамках стереотипной иерархии земных сословий. Для всех этих групп должна была быть выработана и периодически пересматриваема единая всеохватывающая теология.

Так перед философами встала задача таким образом теоретически укоренить вертикальное в горизонтальном, чтобы идентичности горизонтального оставались связанными друг с другом в иерархическом порядке, ценности и стиль которого продолжали бы санкционироваться церковью. Для надежного самоподдержания идеологическая монополия должна быть уверена во всех созданных ею стереотипизированных ролях, - от роли бюрократического и церемониального центра до функции военных оборонных аванпостов не периферии; при этом культивируя чувство их сильной независимости, но без ослабления их уз с центральным источником общей Сверх-Идентичности, Римско-католическая церковь в большей мере, чем любая другая церковь или политическая организация, преуспела в превращении идеологической догмы, - формулируемой, защищаемой и навязываемой центральным правящим органом, в исключительное условие для *любой* идентичности на земле. Используя террор, она сделала свое притязание тоталитаристским. В данном случае (как и в других) террор не был всегда направлен против трепещущих тел; он был прокламирован и для будущего, причем таким характерным образом, что совершенно никто не мог знать, кого и когда он затронет. То, что человек совершил или мог бы совершить что-то смертельно плохое, нечто такое, что может погубить его вечное посмертное бытие, ставит его положение и внутреннее состояние в полную

зависимость от монополистов спасения, а ему оставляет лишь идентичность потенциального грешника. Как и при всяком терроре, центральное руководство всегда заявляет, что оно не несет ответственности за чрезмерное усердие исполнителей; оно может утверждать, что увещевает своих террористов, делая периодически энергичные предупреждения. Они, однако, никогда не доходят до мест, где жизнь идет своим чередом, превращая людей в преследователей друг друга; начинается это уже с индоктрирования детей.

Одна философская проблема, следовательно, связана с определением вертикали, ее земной укорененности в церкви, ее невидимого небесного предназначения и характера ее движения в обоих направлениях. Это проблема человеческой идентичности перед скрытым ликом Бога и идентичности Бога перед открытым ему человеком; она предполагает возможность некоего намека на взаимное узнавание как бы через темное стекло или слабую тень улабки. Философы не уклоняются от конкретности и сути дела, и все концепции, которые мы упомянем, должны пониматься как правдоподобные предположения, соответствующие нашим ожиданиям относительно таких вещей, как что такое человек в этом предметном мире, чем он должен быть оснащен, чтобы приблизиться к Богу в надежде установить контакт, быть услышанным и, возможно, услышать самому? Что собой представляет Бог? Где и посредством чего он участвует в земной жизни в интересах любого возможного своего вклада в нее? Мысль о том,

что Христос был божеством, которое стало смертным и вернулось, чтобы вновь быть рядом с Богом и в Боге, стала догмой спустя лишь столетия после его смерти. В это время вопрос вошел в контекст рождающейся научной любознательности (ведомой тогда исключительно философией), которая требовала ответов, сочетающих гностическую интуицию с философской спекуляцией и натуралистическим обоснованием, - но все в рамках подчинения церковной догме.

Платоновское учение об абсолютном благе и мире чистых идей было для мыслящих людей наиболее сильным соперником идеи личного бога; на другом полюсе у Платона были абсолютное зло, мир явлений и вовлеченность в земные дела. Христианство защищало себя от платонизма и аристотелизма (предварительно использовав их), и таким образом самым важным стал вопрос о степени значимости идентичности, ориентированной на один из двух миров, и дифференцированной роли их инициатив. Становится ли тот, кто научился познавать более реальное, сам более реальным - и более добродетельным? И кому принадлежит инициатива в этих делах? Ожидает ли Бог наших первых шагов или он сам движет нами? Обладаем ли мы относительной свободой инициативы? - а если да, то как мы можем это знать и научиться пользоваться этой возможностью, и в каких случаях мы ее утрачиваем?

Считается, что Декартово "Мыслю, следовательно существую" знаменовало конец средневековой философии, начавшейся со Св. Авгу-

стина, который увидел в человеческой способности мыслить доказательство не только бытия Бога, но и его благодати. Августин думал, что "внутренний свет" в человеке есть реализация infusio caritatis*, так что мы можем говорить об идентичности любви или снизошедшей идентичности. Лютер называл Августина величайшим теологом периода между апостолами и самим Лютером именно потому, что теология Августина сконцентрировалась на проблеме веры. Августин (как позже и Лютер) не допускал никаких послаблений в отношении полной испорченности человека. Не менее твердо он был убежден в том, что только Бог является бытием самим по себе. "Вещи, - считает он, - суть и не суть; они суть, потому что они только *обладают* бытием, но *не являются* бытием... Они не существуют все враз, но лишь проходя и сменяя друг друга, вместе они составляют вселенную, следовательно, сами представляют собой лишь часть"[2]. Человек, лишенный благодати, очевидно ничем не будет отличен от вещей: он тоже преходящ. Без благодати вопрос об идентичности человека также решается в контексте простой смены людьми друг друга. Но Бог дал человеку разум и память и таким образом снабдил его начатками идентичности:

"Эти вещи происходят внутри меня, в огромном пространстве моей памяти. Ибо во мне наличиствует небо, земля, море и все, о чем я могу подумать, за исключением того, что я забыл. Также здесь я встречаю себя, вспоминаю себя и то, когда, где и что я делал и что при этом чувствовал. Здесь все, что я вспоминаю - либо из своего собственного опыта, либо из того, что сообщено другим. Из того же самого

источника, имея дело с прошлым, я постоянно освежаю подобия вещей, которые я воспринимал, или то, во что я на основе своего опыта поверил; и отсюда умозаключаю о будущих действиях, событиях и надеждах, размышляя обо всем этом как настоящем... Конечно же, я при этом пребываю в Тебе, ибо я всегда помню Тебя с того времени как познал Тебя, и я нахожу Тебя всякий раз, когда вызываю Тебя в своей памяти"[3].

Вопреки пессимистическим заявлениям Августина относительно полной порочности человека, он, похоже, счастлив встретиться лицом к лицу с самим собой в собственной памяти. Тем не менее, возможность такой встречи с собой является даром Божьей *милости*, ибо, как сказал Павел: "Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?"[4] Глядеть на себя в собственной памяти без чувства благодарности Богу было бы нарциссизмом, - Августин называет это заблаговременным предположением, которое вместе с высокомерием составляет самый большой грех человека - эгоманию. Ведь человек от рождения лишен всякой свободной воли и, следовательно, слаб в силу своей природы. Благодаря Христовой жертве он может через крещение получить искупление грехов предыдущих поколений, однако он все еще находится под грузом страстей, в нем сидит "червоточина греха". Он всего лишь homo naturalis, естественный человек, но у него есть шанс на то, что его разум будет исцелен через снисходящую Божью благодать и он сможет стать homo spiritualis, человеком духовным.

По Августину, страсти страждут, и поэтому либидо само по себе не является грехом

через человеческое на то согласие. Посредством свободного акта любви Бог может дать человеку способность не идентифицироваться со своими вожделениями. Но если человек согрешил, все еще остается ничем не заслуженным Божьим милосердием, его жалость, распространяющаяся даже на недостойных ее. Таким образом, чем бы мы ни являлись или будем, что бы мы ни делали или будем делать, все - дар от Бога. Однако при всем отрицании свободной воли Августин указавает на путь вверх, по вертикали, с дорожными указателями "продуктивность" и "совершенствование". Его теология в сравнении с последующими пронизана духом материнской заботы; в ней несчастное человеческое существо получает заверение в том, что благодаря Христовой жертве оно имеет в жизни свои шансы, для него открыты возможности роста, продуктивности и совершенствования, и оно может надеяться на причитающуюся ему долю, более того, на дар благодати.

Св. Августин спас церковь от платонизма, использовав и трансформировав его. Св. Фома проделал то же самое с аристотелизмом, который возник вновь в средние века, интеллектуально украшенный арабскими и еврейскими медиками и мистиками. Платонизм, или ориентация на Идею, был дополнен благодаря усилиям Св. Фомы новой ориентацией на факты и силы Природы. Бог, первичная истина и первое благо, был показан открывателем себя в своем творении в качестве первого планировщика и создателя. Он был причиной причин. Человек, хотя он был всего лишь вторичной причиной,

мог чувствовать себя и запланированной частью тварного мира, и его созерцателем и теоретиком.

Аристотель не затронул Платона, а дополнил его: Бог был любовью, и особую значимость обрело различие того, что исходит из любви Бога, а что человек может осуществить сам, с помощью полученных от Бога разума и свободной воли. Бог был единственным бытием, которое, "будучи причиной бытия всех существований", оставалось бытием по собственной необходимости. Вместе с тем было ясно, что Аристотель предоставил разуму и воле большую свободу действий, - они были активными участниками в "творении тварного", что дало человеческой идентичности независимый метод самопроверки. Выражаясь теологически, это был процесс выявления божественности Бога из того *порядка*, который он проявлял в мире, Человек мог практиковать свою способность наблюдения, сопоставляя формы и сходные явления, образы и идеи; он мог выявлять причины и использовать их в своих экспериментах, становясь тем самым помощником Бога как планировщика и движителя.

У Св. Августина "валютой", обслуживающей движение по вертикали между двумя мирами, были вера и любовь. Св. Фома добавил к этому валюту воспринимаемых формы и порядка. Послание Бога можно было увидеть в *божественном порядке*; в распоряжении человека была способность воспринимать порядок, и кроме того существовал предписанный порядок внутренней человеческой способности формообразования. Для того, чтобы человек мог разобраться во всех порядках, ему даны определенные органы и способности: интуитивное виде-

ние, восприятие, базирующееся на вере, и разумное познание. Человеческий разум занимает высокое место в порядке вещей и может и по существу должен разбираться в вопросах добра и зла. Это может вести не более чем к предположительной уверенности, но так или иначе Св. Фома резервирует место для активного и разумного предположения там, где раньше были лишь вера и надежда. В такой философии человек-созерцатель обретает новую идентичность "теоретика". Следовательно, мы можем говорить о томизме как учении, делающем упор на *рациональную идентичность*, - идентичность, верифицируемую божественным порядком, воспринимаемым разумом.

Ясно, что через томизм теология освоила то аристотелевское стремление к наблюдению и спекуляции, которое стало доминантным в эпоху Возрождения. Однако человеческие способности наблюдения и разумения все еще нуждаются в божественном воодушевлении, которое придает им упорство и настойчивость для включенности в кооперацию двух миров. Большего синтеза между античностью и христианством, разумом и верой нельзя и представить. Его непосредственными результатами были полный достинства пиетизм, чистота мысли и интегрированная космология, хорошо гармонирующая с иерархическим и церемониальным стилем всей эпохи. Лютеров вопрос заключался однако в том, не подпадают ли проблемы совести в условиях такого синтеза под юрисдикцию сферы разума, в то время как скорее разум должен быть инкорпорирован верой.

Св. Фома, архитектурный мыслитель, да и сам воплощение порядка, в рамках которого

он воспринимал Божье послание, был также представителем и выражением средневековой идентичности: грандиозной и в то же время мелочной *стилизации*, которая была характерна для соборов, построенных на века, и церемоний, которые аллегорически представляли божественный порядок в микрокосмосе частных случаев. Церемониализм позволяет различным группам вести себя символически орнаментально и таким образом представлять упорядоченную вселенную, каждая часть которой достигает идентичности посредством простой взаимозависимости с другими частями. При церемониальной стилизации вертикальное и горизонтальное встречаются; церковный дух иерархического формулирования вышел за рамки евхаристии и захватил монаршьи дворы, рынки и университеты, придавая идентичности средневекового человека цвета, формы и звуки. Средневековый церемониалист также пытался включить человека в символический порядок и в статичную вечность дворцов и замков, разрабатывая мелочные и детализированные правила поведения. В результате человек становится участником как гигантского, так и ближайшего маленького порядков, отдаваясь церемониальным идентичностям, различающимся экстравагантно дифференцированными ролями и костюмами.

Следует однако сказать, что активные самопроизводство и самоверификация в церемониальных микрокосмосах были достоянием небольших групп церковной и светской аристократии. Массы могли участвовать только в качестве сторонних наблюдателей, в качестве реципиентов чужой рефлексии. Такая паразитическая церемониальная идентичность утратила значи-

тельную часть своей психологической силы, когда стало очевидным, что излишняя стилизация жизни правящих классов является довольно хрупкой формой защиты против растущих опасностей эпохи: чумы и сифилиса, турков и конфликтов между папами и монархами. В то же самое время существующие порядки физической и психологической войны (фактор, всегда внушавший человеку уверенное чувство, что Бог на его стороне) были радикально разрушены изобретением пороха и печатного станка.

Повседневная интеллектуальная и религиозная жизнь, в которой очутился Лютер в колледже и монастыре, стимулировалась тремя измами: великим философским противостоянием реализма и номинализма и религиозным мистицизмом.

Реализм был связан с положением о реальном субстантивном существовании мира идей. Его совершенно нефилософский альянс с фетишистким поклонением мощам (рассматриваемым как предствители другого бытия подобно тому,как фрагменты метеоров были посланцами других миров) лучше всего может быть проиллюстрирован тем фактом, что Св. Фома сразу же после смерти был выварен своими собратьями, чтобы посредством такого производственного акта отделить тленную плоть от кучи костей, которые становились предметом купли-продажи. Реалистическая мысль мало влияла на догматика Лютера, но она доминировала в Zeitgeist, духе времени, который часто проявлялся в неформальных высказываниях Лютера и особенно в его связи с демонизмом, который он умудрился совершенно отделить от своей теологической мысли и научных размыш-

лений. Задница дьявола представляла для него реальность, что (поскольку его интеллект и религиозная интуиция, казалось, функционировали в совершенно разных планах) могло бы восприниматься как нечто граничащее с паранойей, если бы не было примером проходящего через все средневековье поверья.

Хейзинга пишет об этом так:

"Хотя философия сублимировала реализм как умозрение и сделала его прозрачным и ясным, - как жизненное мировоззрение он оставался умонастроением... И если гиперболическое почитание добродетели в ее идеальной форме еще можно считать высшим достижением религиозной мысли, то в ее негативной форме: презрении к миру - нельзя не видеть звено, которое связывает средневековое мышление с формами, уходящими в далекое прошлое"[5].

"Любой реализм в средневековом смысле ведет к антропоморфизму. Приписав идее реальное существование, сознание желает видеть эту идею живой и может достичь этого, лишь персонифицируя ее. Так рождается аллегория. Это не то же самое, что символизм. Символизм выражает таинственную связь между двумя идеями, аллегория дает видимую форму концепции такой связи. Символизм - очень глубокая функция сознания, аллегория - поверхностная. Она помогает символическому мышлению выразить себя, но в то же время угрожает ему подставкой фигуры вместо живой идеи. Сила символа легко утрачивается в аллегории..."[6].

"Пусть церковь упорно настаивает на том, что грехи не имеют ни сущности, ни вещественности, однако ее собственная техника прощения грехов в сочетании с красочной образ-

ностью и тщательно разработанной их систематикой, не могла не укреплять в несведущих умах убеждение в материальности греха... А какую пищу вещественному пониманию греха как возбудителя болезни давал Дионисий [Картузианец]* - пусть даже он подразумевал всего лишь сравнение, - когда он уподоблял грех лихорадке, холодной, порченой, вредоносной телесной влаге! Право, не слишком беспокоящееся о догматической чистоте, отражает именно такое понимание греха..."[7]

А следующий отрывок дает нам представление о средневековых истоках определенной озабоченности Лютера телесными зонами и состояниями:

"Вторжение божественного переживается так же, как утоление жажды и насыщения. Одна приверженка нового благочестия... чувствует, что ее словно бы затопляет кровь Христова, и теряет сознание... Алая, теплая кровь Христа, источаемая всеми пятью ранами, устремляется у святого Генри Сузо через рот в его сердце и душу. Екатерина Сиенская - одна из святых, припавшая к ране в боку и пившая кровь Христову подобно тому, как другим выпало на долю отведать молока из сосцов Марии: Св. Бернарду, Генриху Сузо, Алену де ла Рошу...

Сексуальный элемент присутствует также и в дьявольских образах... фантазии: Алену де ла Рошу являются грехи в виде страшилищ с чудовищными генеталиями, откуда извергаются потоки огня и серы, окутанные дымом, затмевающим землю; он видит... [блудницу вероотступничества], которая пожирает еретиков, изрыгивает и извергает их вновь - и снова пожи-

рает, целует и нежит, как мать, и снова и снова выбрасывает их из своего чрева"[8].

Анализ Хейзинги готовит нас к переходу к теме индульгенций. Реализм, придав характер супранатуральной реальности земным "нечистотам", дает также звонко-монетную субстанцию самой благодати, утверждая вертикаль как канальную систему для той мистической субстанции высшей амбивалентности, которую бессознательное и мистицизм рассматривают альтернативно - как золото и как нечистоты соответственно. Идея высокой ценности работы, выполненной с превышением требований долга, - древнего происхождения. Но капиталистическая интерпретация излишка, который может пускаться церковью в розничную продажу, была официально сформулирована лишь в 1343 году папой Климентом VI, утвердившим догму, согласно которой широкое распределение накопленной таким образом ценности будет вести к росту добрых дел и тем самым к продолжающемуся накоплению ценности. В этой догме реализм принял форму, с которой Лютер боролся, выступая против купли-продажи индульгенций, акт которой наделялся способностью мгновенного воздействия на условия содержания души в чистилище - как только послышится звук монеты, падающей в ящик сборщика.

Опасность для человеческой идентичности, вытекающая из ложного реализма, выступающего в союзе с популярной демонологией, очевидна. Влияния на нас иного мира предстают как предмет возможных переговоров; человек может научиться брать их под контроль посредством магического мышления и действия. Однако кратковременные победы магии над

непреложной сверхреальностью в долговременной перспективе не способствуют ни развитию морального чувства человека, ни укреплению ощущения реальности его идентичности на этой земле.

Систематическое философское содержание немецкого мистицизма незначительно; к тому же Лютер читал Таулера, наиболее систематичного мистика, не раньше, чем выработал основные положения своей теологии. Таулер был выразителем того изма, который связан с одним из постоянных, если не крайних полюсов духовных возможностей человека. Для Таулера Бог начинается там, где кончаются все категории и все различия, он - Свет Нерожденный. Чтобы достичь Бога, нужно выработать в себе способность полной отрешенности, состояния полной пассивности, в котором человек утрачивает свое имя, атрибуты и волю. Человек должен достичь того, для чего только в немецком языке имеется адекватное слово - Gelassenheit, означающее состояние умиротворенной невозмутимости, когда все происходит само по себе. Оно также включает в себя общехристианское приятие тотальной вины, но без чрезмерных угрызений совести или меланхолии. Таким образом, обращаясь к собственным внутренним тьме и туману, человек становится готов к возвращению к основанию души, в почву и чрево духовного творения. Именно здесь место свадебной встречи, и Бог на мгновение становится могущественно активным, его пришествие стремительно, как взгляд, который пронизывает весь мир. Но нужно помнить, что луч света бо-

жественного ока не касается того, кто пытается смотреть на Бога, он проникает только в того, кто находится в состоянии полной восприимчивости, кто свободен от всех желаний[9].

Мы столкнулись здесь с системой, которая сильно отстала от гностической традиции и далека от позиции инфантильного доверия. Это возврат к состоянию симбиоза с материнским лоном, состоянию погруженного единства, питаемого через духовную пуповину. Мы можем назвать это *пассивной идентичностью*. Мы не будем здесь рассматривать сходства и различия немецкого мистицизма и других западных и восточных мистических систем. Лютер восхищался им на расстоянии (даже написал предисловие к сочинениям Таулера), но интеллектуально и по своему характеру он как-то не вписывался в мистицизм и даже его побаивался.

Великая идентичность здравого смысла, основывавшаяся на том, что вещи суть вещи, а идеи - идеи, была утверждена благодаря прежде всего Оккаму, влияние которого помогло переосмыслить значение термина *реализм* как понимание "вещей такими, каковы они на деле". Оккамизм был энергично идеологизирован, когда возникла угроза, что империя веры может распасться на слишком конкретные и слишком человечные составные части: на Бога с психологией ростовщика, судьи и полицейского начальника; на святое семейство, включающее в себя святых тетушек и дядюшек, с которыми люди договариваются о делах, вместо того чтобы устремляться к отдаленному Отцу; на церковь, которая стала государством, и папу, превра-

тившегося в воюющего князя; на клириков, которые утратили свой страх божий и не смогли вдохнуть его в других, вследствие чего стали более презираемы, поскольку их раскусили; на богослужения, которые на земном конце вертикали были измеряемы звонкой монетой, а на другом конце - этапами чистилища.

Оккам (или по крайней мере оккамизм) отдалил вертикаль от горизонтали. Можно даже сказать, превратил их в параллели. Бог, душа или дух не считались доступными земному разуму. У Бога не было каких-либо достоверных атрибутов или общих характеристик, которые можно было бы "мыслить". Мы не можем знать его намерений или его обязанностей, - его власть и сила абсолютны. Он бесконечно велик и нет никакой возможности его обязать или принудить путем развития в себе правильной диспозиции, даже святости. Когда наступит последний суд, мы можем надеяться лишь на то, что мы окажемся приемлемыми для Него и что он применит к нам снисходительный закон. Все, что нам остается делать, - это повиноваться церкви (чего сам Оккам не делал) и быть разумными, поскольку мы можем предполагать, что даже божественные законы подчиняются логике. Знаменитый французский оккамист Жерсон, который был одним из любимых авторов Лютера и чьи пасторские сочинения были обязательны для будущих священников, даже считал, что нельзя думать, будто Бог будет слишком неразумен в Судный день.

Что касается нашего мира, то в нем конкретной и непосредственной реальностью являются единичные вещи, как о том ясно свидетельствует человеческая интуиция. Название

вещи есть не что иное, как вербальное сотрясение воздуха. Идеи, или универсалии, не существуют иначе, как при *обозначении*, то есть в ментальных операциях, посредством которых мы придаем им значения. Мы не вправе атрибутировать им качество вещности, а затем увеличивать их число, следуя своему капризу: Non est ponenda pluralitas sine necessitate* - таково знаменитое высказывание, которое установило закон экономии, придавший целеустремленность естественным наукам, а сегодня преследующий психологию, требуя редуцировать человека к его модели, ограничивающейся минимом сил и механизмов.

В конечном счете, номинализм Оккама является средневековой формой скептицизма и эмпиризма, предвосхищающей философию Просвещения. Некоторые историки приписывают Оккаму разработку достаточно зрелых мыслительных операций, предвосхищающих картезианскую математику. В то же время легко понять, почему для некоторых католических мыслителей определение "оккамист" стало более одиозным, чем "пелагианец"**. Во многих отношениях Оккам был преждевременным Лютером. И он называл папу антихристом и поддерживал идею верховенства светских князей над курией, и его привлекал ригористский абсолютизм раннего христианства в той форме, которая надолго всполошила церковь - в форме францисканского коммунизма. Но в душе Оккам был прагматичным философом, и хотя проницательный Лютер высоко ценил его практический скептицизм, особое впечатление на него произвело обоснование Оккамом того, что к вертикали невозможно приблизиться горизонтальным путем. Оккам

показал, что вера как индивидуальный опыт была совершенно утеряна в соборах и церковной иерархии, во всевозможной церемониализации жизни и формализации мышления. Мечта о прогнозируемой вертикали, базирующейся на упорядоченной горизонтали, покидала самых правоверных, а неверующих оставляла во власти ужасных повседневных опасностей.

Что думал - в противоположность указанным тенденциям средневековой мысли - человек Возрождения о своей относительной реальности на этой земле?

Прежде всего, он освободил человеческую идентичность из ее пленения на одиннадцатом небе*. Он отказался существовать на периферии мирового театра в качестве заимствованной субстанции, подчиненной прихотям Бога. Он был антропоцентричен и существовал на базе своей собственной субстанции, сотворенной, как он механически повторял, Богом. Эта субстанция была его исполнительным центром. Его географический центр, благодаря его же собственным усилиям, очутился на периферии солнечной системы. Но какое имело значение нарушение космической симметрии, если человек возвратил чувство собственного центра? Хорошо прояснил это Фичино, один из ведущих деятелей платонистской академии во Флоренции Лоренцо Великолепного. Душа человека, сказал он, "несет в себе все основания и образцы более низменных вещей, которые она воспроизводит, словно это ее собственные творения. Это всеобщий центр и средоточие всех сил. Будучи истинным связующим центром вещей, душа может обра-

титься к ним, проникнуть сквозь них, в то же время с ними не расставаясь. Таким образом, она по праву может быть названа центром природы"[10]. А Пико делла Мирандола, автор работы "О достоинстве человека" (1494) превозносит "высшее и самое прекрасное блаженство человека... Само собой разумеется, что он должен иметь то, что предпочтет, быть тем, кем пожелает. Когда человек входит в жизнь, Отец дарует ему семена всех родов и зародыши всех жизненных стилей... Ну кто не восхитится таким хамелеоном?"[11]

Согласно гуманистической традиции, в человеческом театре жизни каждый наделен способностью специфической деятельности, которую судьба благословила в нем в виде определенного профессионального дара, выпавшего художнику или скульптору, астроному, врачу или общественному деятелю. У Леонардо да Винчи это был тренированный, внимательный глаз, - "знание того, как нужно смотреть", как найти "естественную точку", с которой обозримы "образы нашей полусферы, приходящие и уходящие вместе с образами небесных тел... С которой видно, как они возникают и соединяются, пересекаясь и взаимно проникая друг в друга". "Это чудо... Уже утраченные, перемешанные в тесном пространстве формы глаз может воссоздать и переделать"[12]. Микельанджело нашел такую точку опоры в руке, которая, ведомая интеллектом, может освободить идею, "удаляя излишки мрамора"[13].

Эта точка зрения вновь связывает человеческую идентичность с иерархией органов и функций человеческого тела, в особенности если тело служит разуму (или является им). Чувст-

вительный дух Ренессанса (в контраст средневековому противопоставлению аскетизма и излишества) пытался сделать тело интуитивным и дисциплинированным орудием реальности; он не позволял ослаблять тело упреками в греховности, а разум сковывать догмой; он настаивал на полном взаимодействии человеческих чувств и интуиций с миром явлений, фактов и законов. Леонардо выразил это так: "Ментальные явления, которые не прошли через чувства, пусты и не несут с собой истины, кроме разве что очень ограниченной"[14]. Но новый подход предполагал дисцилинированную чувствительность, "строгую фантазию" и ставил верификацию самого функционирования нашей сущности в зависимость от взаимодействия между нашим полученным от Бога умственным механизмом и миром, в который поместил нас Бог. Мы не нуждаемся в доказательстве ни Бога, ни нашей идентичности, пока в любой момент времени существенная часть нашего инструментария и соответствующий сегмент Его мира продолжают друг друга подкреплять. Таков закон оперирования в рамках природы.

Фичино заострил эту точку зрения, доведя ее до идеологически предельной формы. Его заявление на этот счет во многих отношениях оставалось идеологическим тестом и пределом нашей собственной картины мира: "Кто может отрицать, - сказал он, - что человек фактически обладает почти таким же гением, что и творец небес? И кто может отрицать, что человек мог бы каким-то образом построить небо, если бы только он заимел соответствующие инструменты и небесный материал"[15].

Во всем этом нельзя не увидеть сходства с психоаналитической теорией, согласно которой Ренессанс является по преимуществу эго-революцией. Это было крупномасштабным восстановлением исполнительных функций Эго, в особенности относящихся к чувственной радости, примирению способностей и культивированию доброго расположения духа, даже если это выражалось в антропоцентричном тщеславии; все это было отвоевано у церковной практики систематической и террористической эксплуатации человеческой склонности к негативному сознанию. Во времена Мартина латинское христианство было склонно обещать свободу от телесного ценой абсолютной власти внешнего негативного сознания: негативного потому, что оно базировалось на чувстве греха; внешнего в том смысле, что оно определялось и предопределялось наказующей инстанцией, которая одна знала об основаниях моральности и последствиях неповиновения. Ренессанс избавил человека от негативного сознания, дав тем самым Эго возможность собраться с силами для разнообразной деятельности. Вознесение эго-тщеславия над уровнем правильного суперэго, помимо прочего, утвердило идеологическую утопию, которая нашла свое выражение в высказывании Фичино. Человек Ренессанса был свободен стать тем, что Фрейд называл богом склонности, и вопрос о том, как избавиться от дурного сознания такого бога, стал занимать не только теологию, но и психиатрию.

Ницше, саксонец, земляк Лютера, гордился тем, что был запоздалым немецким поборником Ренессанса и веселым европейским моралистом. Опираясь на ложную информацию

относительно путешествия Лютера в Рим и считая, что его девяносто пять тезисов были проявлением немецкого крестьянского бунта против Возрождения, Ницше возложил на несвоевременное вмешательство Лютера вину за провал попыток Медичи насытить папство духом Ренессанса, уже достаточно зрелым, чтобы полностью поглотить средневековую духовность. Ницше чувствовал, что вместо этого Лютер заставил церковь принять защитную позицию, разрабатывать и подкреплять реформированную догму, эту сохраняющую ценность посредственность. Эразм за четыре с половиной столетия до Ницше также осудил Лютера за то, что тот похоронил мечты гуманистов. И действительно, Лютер был совершенно слеп к видимому блеску и чувственному изыску Ренессанса точно так же, как был болезненно подозрителен относительно интеллектуальности Эразма: "Ты не знаешь подлинного благочестия", - писал он ему[16]. И хотя в течение ряда лет Лютер выступал на исторической сцене с некоторым флером ренессансного человека, нет сомнений в том, что он закончил свою жизнь в тучной провинциальности.

Несмотря на это, есть основания считать, что Мартин, вернувшись в Эрфурт, готовился проделать черновую работу ренессансного типа, используя некоторые индивидуалистические принципы, имманентные Ренессансу, в собственно церковной сфере, пока еще сильно укрепленной, - в сознании обычного человека. Ренессанс создал достаточно широкие возможности для тех людей искусства и науки, деятельность которых была продуктивна, т.е. подкреплялась эстетической, логической и матема-

тической верификацией. Это давало зрителю и участнику дискуссии, ученому и зодчему чувство свободы, не утверждая при этом ни совершенно нового и устойчивого образа жизни, ни новой и действенной нравственности. Огромный прогресс в изобразительном искусстве, языке, строительстве не затронул у большинства людей сферы их внутренней жизни. Мы не должны забывать того, что на своем смертном одре Лоренцо Великолепный, умерший столь молодым и, к сожалению, вскоре после того как утвердился у себя в стране с намерением посвятить оставшуюся жизнь "радости достойной праздности", послал за Савонаролой. Только самый сильный и принципиальный духовный критик Лоренцо мог стать его последним исповедником. Фичино, в молодости обращавшийся к студентам со словами "возлюбленные во Платоне", в свои сороковые годы сделался монахом; Пико, написавший в молодые годы "О достоинстве человека", умер в начале своих тридцатых преданным последователем Савонаролы и всерьез размышлял о монастырской жизни. Все эти люди, слишком любившие женщин или по крайней мере свое маскулинство, как и мужчины без женщин, вроде Леонардо и Мекельанджело, потерпели и признали грандиозное поражение мужского Эго. Несомненно, экзистенциальное отчаяние никогда не было представлено более впечатляюще, чем в образе несущего на себе печать вечного проклятия человека в Сикстинской капелле, как глубокая человеческая трагедия не была представлена с большим достоинством, чем в "Пиете" Микельанджело. Нужно взглянуть на других Мадонн Возрождения (делла Роббиа, дель Сарто, Рафаэля), ко-

торые изображены с мальчиком Иисусом, предпринимающим веселые, но направленные усилия стать на собственные ноги и направиться в мир, чтобы оценить нереалистическую и некритическую скульптуру Микельанджело: вечно молодую мать, держащую на коленях жертвенное тело ее взрослого и немолодого сына. Тотальный ответ человека на вызов вечности заключается не в том, что он говорит в каждый конкретный период своей жизни, а в суммарном балансе его высказываний во все периоды. Выражаясь психологически, человеку Возрождения были присущи те же самые противоречия, которые обуревают всех смертных. История собирает вместе любые новые идеологические формулы, наиболее соответствующие новым началам в освоении материального мира, и оставляет упавших людей на своей обочине.

Лютер сделал делом своей жизни неосвоенную область трагического сознания, что было обусловлено его личными потребностями и его высочайшим даром. "Нашим локусом, - сказал он в лекции о псалмах, - где мы должны научиться жить с нашим Богом вместе, как муж и жена... является сознание"[17]. С точки зрения психологии это то место, где Эго встречается с супер-Эго, то есть где наше Я либо может жить в гармонии с позитивным сознанием, либо отчуждается от негативного сознания. Нигде Лютер не подходил так близко к формулировке слуховой угрозы, голоса гнева, который интернализирован в негативном сознании, чем когда он говорил о "ложном Христе" как о том, кого мы слышим провозглашающим: "Ты опять не сделал что я сказал"[18]. Это заявление того рода, что дает негативную идентичность и жжет душу

как позорная и безнадежная печать блудного сознания.

Сын Ганса был создан для работы на таком фронтире. Но не он изобрел эту работу, она возникла из гипертрофии негативного сознания, свойственного всему нашему иудео-христианскому наследию, в котором, по словам Лютера, "Христос стал более грозным тираном и судьей, чем Моисей"[19]. Однако негативное сознание может стать гипертрофированным, только если человек жаждет идентичности.

Мы должны принять этот универсальный, возможно роковой, фронтир негативного сознания как размеченный *локус* деятельности Лютера. И если мы сделаем это, то увидим, что орудия, которыми он пользовался, были орудиями Ренессанса: прилежное обращение к оригинальным текстам, решительный антропоцентризм (пусть даже в христоцентристской форме) и утверждение собственного органа гениальности и мастерства, а именно - родного языка.

3

После возвращения из Рима Мартина поселили в Виттенбергском монастыре. Некоторые считают, что его вытеснили эрфуртские августинцы, другие - что он был отправлен в Виттенберг под нажимом Штаупитца. Факт в том, что его друг Иоган Ланг был также отправлен туда же; правда, несколько лет спустя влияние Лютера во всей провинции было столь значительным, что он смог назначить Ланга приором обратно в Эрфурт.

Священническая и педагогическая карьера Мартина, по-настоящему начавшаяся в Виттенберге, никогда не прерывалась до самой его смерти. Сначала он проводил службу для своих собратьев-монахов (это была выборная должность) и для горожан, слушавших его проповеди в монастыре. Затем он стал пастырем церкви Св. Марии. В качестве профессора он читал лекции как монахам, отобранным в продвинутые группы, так и студентам университета. Вынужденный высказывать публично то, о чем думал, Мартин осознал, каким богатым спектром вербальных выражений он обладает и обрел смелость, важную для его конфликтующей личности. Он овладел двумя стилями, научившись в молении обращаться к сердцу, а в лекциях - к рузуму слушателей. Его проповеди были ориентированы на духовный подъем данного момента; в своих лекциях он постепенно и систематично развивался как мыслитель.

Лютер-проповедник отличался от Лютера-монаха. Его поза была мужественной и прямой, его речь - медленной и отчетливой. Молодой Лютер никоим образом не был тем характерно полным и круглолицым человеком, каким он стал в поздние годы. Он был худощав, со складками на щеках и упрямым, выступающим вперед подбородком. Его глаза были карими и маленькими и должно быть очень обаятельными, если судить по впечатлениям, которые он производил на других. Они могли казаться большими и бросающимися в глаза или маленькими и скрытыми; глубокими и бездонными в один момент, сверкающими словно звезды - в другой, острыми как у ястреба, грозными как молния или завороженными, словно он был

безумным. Велись острые споры относительно его лица, которое могло произвести на клинициста впечатление откровения одержимого характера очень одаренного, хитрого и грубого человека, который мог быть подвержен состояниям неконтролируемого страха или гнева. Вследствие именно такого противоречивого выражения лица доброжелательность, остроумие, детская чистосердечность Лютера, видимо, оказывали чрезвычайно обезоруживающее воздействие. Его личность находилась в рамках определенной общей дисциплины, которая нарушалась только в редких случаях. О Лютере говорили, что он не любил, когда ему смотрели прямо в глаза, потому что он был уверен, что их выражение было связано с актом откровения, когда он мыслил. (То же самое говорилось о Фрейде, который признал, что его подготовка к психоаналитическому сеансу была частично связана с нежеланием, чтобы "на него смотрели".)

Осанка Мартина постепенно пришла в противоречие с требуемой от монаха кротостью. И действительно, его тело казалось откинутым назад, так что его широкий лоб был высокомерно поднят к небу; голова сидела на короткой шее между широкими плечами, возвышаясь над мощной грудью. Некоторые лица, например Шпалатин, капеллан и советник курфюрста, безоговорочно восхищались им, другие, вроде самого курфюрста Фридриха Мудрого, чувствовали себя в его присутствии стесненно. Говорили, что Лютер и курфюрст, который временами проживал совсем недалеко от него и чьей хитрой дипломатии и военной защите он будет позже обязан жизнью, для бесед "лично никогда

не встречались", хотя курфюрст часто посещал службы, а в некоторых случаях слышал проповеди против него самого и других князей.

Как проповедник и лектор, Лютер сочетал практику цитирования из мировой богословской литературы с проникновенной теологической искренностью. Его собственный стиль формировался медленно, на базе гуманистической озабоченности первоисточниками, схоластической любви к дефинициям и аллегорического (с нашей точки зрения, ужасного) наследия средневековья. Он почти никогда не давал воли воображению. Напротив, скоро он стал хорошо известен своей бесцеремонностью и простонародной непосредственностью, что было чрезмерностью для некоторых его друзей-гуманистов, любивших шокировать других более утонченными способами. Но Лютер - о ужас! - был из тех, кто как раз "имел в виду это". Вряд ли могло внушить к нему любовь со стороны Эразма то, что из всех животных, которые использовались проповедниками в аллегориях и притчах, Лютер отдавал предпочтение свинье. И ничего удивительного в том, что в последующие годы его многокрасочная заземленность подчас выливалась в простую свинографию. Его службы были омрачены нервными симптомами; до, во время или после проповеди его нередко охватывало головокружение. Популярный немецкий термин для головокружения - Schwindel, слово, имеющее двойной смысл, ибо оно также используется для обозначения мошеннических трюков афериста. Одним из характерных его ночных кошмаров было следующее: он стоит лицом к лицу с конгрегацией, а Бог не дает ему связной нити мыслей.

Все же я думаю, что Психиатр несправедлив в отношении Лютера, когда считает, что одна лишь эндогенная болезнь помешала ему стать хорошо урановешенной личностью в период, когда его служение принесло ему успех. Сведем дело к тому, что Психиатр не лютеранин, или, как он признался сам, он был очень плохим лютеранином. На периферии сознания никогда не прекращается черновая работа, ибо со старыми лживыми словами уже никогда не имеют дела, а новые чистые остаются туманными. Как только Лютер начал формироваться как проповедник со своим собственным стилем, он проповедовал весело, временами страстно. Во время путешествий он читал пропсведи в церквах, оказавших гостеприимство, и на рыночных площадях. В последние годы, когда он уже не мог из-за болезни покидать свой дом, он собирал вокруг себя жену, детей и гостей и служил перед ними.

Для Лютера вдохновенный голос, который "имеет в виду это", голос, реально обращающийся к личности, становится новым видом святыни, партнером и даже соперником мистического присутствия евхаристии. Он явно ощущал себя евангелическим подателем субстанции, которую годы страданий сделали предметом его дарения. В нем раскрылась такая всесторонняя вербальная щедрость, что он не хотел конкурировать с профессиональными ораторами, а желал говорить с народом, причем так, чтобы его мог понять самый последний человек. "Вы должны молиться с таким чувством, - говорил он, - с каким мать вскармливает свое дитя". Никакая иная позиция не могла бы в то время найти такой отклик у представителей всех клас-

сов, кроме проповеди Лютера в 1517 году против обложения налогами без санкции представительства облагаемых; она сделала его национально известной фигурой. К тому времени он имел в своем распоряжении только что изобретенный механизм массовой коммуникации. В течение десяти лет тридцать печатников в двенадцати городах публиковали его проповеди тотчас же, как только он или преданная ему пишущая братия имели на руках рукопись и могли скопировать ее для них. Он стал популярным проповедником, особенно среди студентов, и праздничным проповедником для князей и знати.

Лютер как лектор был совсем иным человеком, нежели проповедник или монах. Его специальной областью была библейская экзегетика. Он очень тщательно изучал классические учебники (Glossa*, Ordinaria** и Lura***) и труды главных своих предшественников среди августинцев, он также следил за работами ученых-гуманистов того времени и коррективами, вытекающими из исследований Эразмом греческого и Рейхлиным еврейского текстов Библии. Он мог бы стать таким же ловким лингвистом, что и любой схоласт, и таким же мыслителем со смелым воображением, как любой гуманист. В своем первом лекционном курсе он опробовал крылья собственного мышления; иногда оно приводило его в крайнее возбуждение, иногда он оглядывался в поисках единомышленников, но в конце концов двинулся вперед своим путем в одиночку. Его восхищенные слушатели и не знали, что происходило в действительности, пока у них на глазах не разразился национальный скандал; но к тому времени роль Лютера

стала настолько политической и идеологической, что его ранние лекции были забыты и были открыты только в конце девятнадцатого и начале двадцатого столетий. Поскольку у самого Лютера, когда он стал знаменитостью, была склонность сжимать всю свою теологическую предысторию, сводя ее к событиям 1517 года, только в XX веке осознали, что его теология в общих чертах уже сложились тогда, когда он только вступал на историческую сцену. Затем она превратилась в политику и пропаганду и породила того Лютера, каким его воспринимают большинстово из нас.

Но нас интересует самое начало, становление лютеровской мысли из "лона Писания". Библейская экзегетика того времени означала демонстрацию - схоластическую, мучительную, с сильной примесью воображения - традиционного положения, что Ветхий Завет представляет собой пророчество жизни и смерти Христа. Вся история мира была заключена в Слове: Книга Бытия была не просто отчетом о творении, но также скрытым аллегорическим индексом всей Библии вплоть до кульминационного события - Христовых страстей. Экзегетика была идеологической игрой, которая позволяла церкви переистолковывать библейские предсказания, относя их к собственной истории в согласованности с новой теологической линией; она была сложной формой интеллектуального и лингвистического занятия и предоставляла возможность демонстрировать схоластическую виртуозность. Однако существовали правила и требовались определенный уровень образования и изобретательность для убедительного обоснования вещей.

В средневековом мире существовали четыре способа интерпретации библейского материала: буквальный, делающий упор на реальный смысл текста; аллегорический, рассматривающий библейские события как символизации христианской истории, возникновения церкви и догмы; моральный, трактующий библейский материал как образное представление должного поведения человека веры; и анагогический, который связывает этот материал с потусторонней жизнью. Лютер использовал эти методы трактовки для своих собственных целей, хотя всегда стремился быть искренним и последовательным. Например, он чувствовал, что требование обрезания в Ветхом Завете как бы предвосхищает его новое прозрение, согласно которому ценность видимой работы человека не столь существенна; правда, его трактовка также выражала идею, что завет обрезания подчеркивает идею покорности, поскольку оно направлено против органа мужского тщеславия. Этические искания Лютера постепенно заставили его сконцентрироваться на моральном толковании экзегетики и отбросить остальные: главный смысл Писания должен быть высказан[20]. Писание стало для него советом Бога истинно верующему в любой момент жизни.

Книга псалмов была предметом первой серии лекций нового лектора по Писанию в 1513-14 академическом году. Традиция исходила из того, что царь Давид-псалмист должен трактоваться как бессознательный пророк, песни которого предначертали то, что Христос скажет Богу или церкви, или что другие скажут Христу или о нем. Наша цель состоит здесь в выявлении становящегося лютеризма из перезрелой

смеси неоплатонических, сакраменталистских, мистических и схоластических интерпретаций, но при этом мы должны помнить, что личный конфликт и теологическая ересь, на которых мы сфокусируемся, твердо базировались на том, что тогда было ученым мастерством и достойным доверия учением. Это совершенно явственно видно из того, что ни одна бровь не поднялась по поводу того, что говорил Мартин, - а это означало, что сказанное им было добротной теологией и отвечало требованиям службы в его новой функции в системе церкви. Более того, вопреки тому впечатлению, которое производит ранний лютеризм, сам Лютер демонстрировал в своих проповедях и лекциях дисциплинированную профессиональную лояльность и позволял проявляться своей личности только в вопросах, в которых он был убеждено ортодоксален. Затронув в своих лекциях некоторые тонкие аспекты проблемы раскаяния, он мог просто признаться: "Я еще далеко не разобрался в этом сам"[21]. Но в тот день, когда он должен был отправиться в Вормс для встречи с императором*, он молился утром, даже не упоминая предстоящего отъезда на историческую встречу.

Его серия лекций (одна в неделю) превратилась в более чем годичный курс. Лютер принялся за профессорскую работу с каким-то непрофессиональным рвением. Он дотошно фиксировал изменения своего понимания, а к своим озарениям, для которых искал адекватные выражения, относился с добросовестностью редактора. "Я еще не совсем это понимаю", - часто говорил он слушателям[22]. Или: "В прошлый раз я выразил это не так хорошо, как сегодня". "Мы должны научиться быть более ис-

кусными, когда мы пишем и читаем", - убеждал он слушателей[23]. Он не пытался скрывать своих произвольных действий ("Я просто срифмовал вместе абстрактное и конкретное"[24]) или ловких приемов: "Если текст оказался для вас трудным орешком, единственное, что остается делать, - это бить его о камень и он раскроет свое нежнейшее ядро"[25]. Все эти фразы написаны им самим в виде маргинальных заметок. Совершенно очевидно, что его честность резко отличается от стилизованных методов рационализации разрыва между верой и разумом. Субъективная позиция Лютера была непременной частью его рабочей лекции, в которой выставлялись как недоработанные, так и хорошо отшлифованные места. Первые лекции о псалмах производили впечатление лишь наполовину законченной работы, и лютеровские формулировки обрели полную зрелость только в лекциях о Послании Павла к римлянам (1515-16). Но поскольку нас в большей мере интересует вопрос о разрешении затянувшегося кризиса идентичности, чем о завершенности теологии, мы ограничимся рассмотрением лишь первого проявления подлинного лютеризма в лекциях о псалмах.

4

В заметках Лютера относительно этих лекций имеется драматическое свидетельство того, что в процессе работы над псалмами он пришел к тем своим прозрениям, которые позже были приписаны его откровению в башне, точ-

ную дату которого потом тщетно пытались установить исследователи. Когда Лютер анализировал фрагмент 1:17 Послания к римлянам, последняя фраза неожиданно открыла ему ясность, которая проникла во все его бытие и "открыла двери в рай": "В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: "праведный верою жив будет"". Сила этих слов была в новом пространственно-временном восприятии жизни и вечности. Лютер увидел, что Божья справедливость не откладывается на будущий Страшный суд, который базируется на записи земных деяний как основе Его "последнего решения". На деле эта справедливость - в нас, здесь и теперь; ибо если мы воспринимаем ее, значит Бог дал нам веру жить ею, и мы можем воспринимать ее, понимая Слово, которое есть Христос. Мы позже рассмотрим обстоятельства, ведущие к такому пониманию, но нас прежде всего интересует связь этой трактовки с лекциями о псалмах.

В своей прекрасной работе, опубликованной в 1929 году, Эрих Фогельзанг доказал, что Лютеровские прозрения, прежде атрибутируемые исключительно его откровению в башне, а часто относимые и к гораздо более позднему времени, в полной мере и драматично выражены в этих ранних лекциях. Означает ли это, как считает Фогельзанг, что указанное откровение действительно "имело место" в период работы Лютера над этими лекциями, т.е. в конце 1513 года, - составляет предмет богословских споров, в которые я не буду вовлекаться. Мой главный интерес связан с тем фактом, что примерно в тридцатилетнем возрасте - исключительно важном для одаренных людей с затянувшимся кри-

зисом идентичности - впервые на базе фрагментарных тотальных переоценок возникает целостная лютеровская теология.

Исследование Фогельзанга примечательно тем, что он удаляет из Лютеровского текста положения, которые фактически являются дословными цитатами из более ранних авторов; таким образом Фогельзанг выявляет реальные тенденции и крещендо оригинальных Лютеровских замечаний. Более того, он исследует обычно игнорируемые аспекты оригинального текста, которые не видны в монументальном Веймаровском издании работ Лютера. Например, существует своеобразный "археологический" аспект, - это пласты мыслей, которые можно обнаружить в подготовительных заметках к лекциям, в конспектах лекций и в последующих добавлениях, вписанных или вкленных в текст. Фогельзанг исследовал сорта использованных бумаг и чернил, отметил каллиграфические расхождения и проанализировал переменчивую значимость, которую придавал сам Лютер различным частям своих записей, что проявилось в его комментариях и маргинальных замечаниях самоодобрения. Фогельзанг открыл путь духовного циклона, который проходит через тексты лекций о псалмах: "Когда перед Лютером в *Чтениях о псалмах* встала задача предложить слушателям профессиональную интерпретацию пассажа "и спаси меня в твоей справедливости", она столкнула его с необходимостью сугубо персонального решения, поразила его словно удар молнии и пробудила в нем одно из самых сильных искушений, о котором всю оставшуюся жизнь он мог вспоминать только с содроганием"[26].

Этот момент часто подтверждался Лютером в старости: "Когда я впервые читал и пел в псалмах "in justitia tua libera me"*, я был охвачен ужасом и почувствовал глубокую вражду к этим словам, к Божьей справедливости, Божьему суду, Божьим делам. Ибо я знал только одно, - что justitia dei означает суровое суждение. Означает ли это, что он должен спасти меня, судя меня сурово? Если да, то я погиб навеки. Но, слава Богу, когда я затем разобрался в этом вопросе и узнал, что justitia dei означает справедливость, которой он оправдывает нас посредством свободного дара Христовой справедливости, я разобрался в грамматике и по-настоящему почувствовал вкус к псалмам"[27].

Фогельзанг находит интересное библиографическое и графологическое свидетельство Лютеровской борьбы. "Во всем "Дрезденском псалтыре", - пишет он, - нет другой страницы, которая столь непосредственно свидетельствовала бы о личном отчаянии Лютера, как та, на которой расположена схолия на Псалм 30:1*. Те, чье ухо было приучено к спокойному и постепенному восприятию этих лекций, сталкивается здесь с резкостью и страстью языка, которые вряд ли где можно еще встретить. Решающие слова "in justitia tua libera me" Лютер буквально перескакивает, охваченный ужасом и страхом, что мешает ему разглядеть единственный успокоительный пассаж: "В твои руки отдаю душу свою"[28*]. Вспомним, что сказал Шеель относительно tentatio Мартина во время его первой мессы: он казался слепцом, не видящим умиротворяющего пассажа, обращенного к Христу как посреднику, и предпочел испить чашу своего отчаяния до дна, "потому что у него

не было никакой реальной веры". Фогельзанг подхватывает нить: "Он немедленно переходит к мысли: "Окажи милость, Господи" (почерк в этом месте отражает крайнее возбуждение и смущение; он добавляет большое количество подчеркиваний) и с трепетом молится на слова шестого псалма, - "Ex intuitu irae dei"*. И хотя текст 31-го псалма**, казалось бы, готов вывести его из искушения - словами "в тебе надежда, Господи", он лишь с большей яростью возвращает дискуссию в мир шестого псалма"[29].

Хотя Фогельзанг проходит мимо этого момента, мы не можем не обратить внимания на то, что эти псалмы суть выражения обвинений Давида против своих и (так он хотел бы считать) своего Бога врагов; в них Давид колеблется между стремлениями вызвать гнев Божий или Божью милость на головы его врагов. В 31-м псалме имеются и другие пассажи, которые Лютер игнорирует, - за исключением тех, что упомянуты Фогельзангом: "Выведи меня из сети, которую тайно поставили мне, ибо Ты крепость моя"[30]*** и "Ненавижу почитателей суетных идолов, но на Господа уповаю"[31]****. Вероятно у Лютера в Эрфурте в это время имелись недруги. Но был еще один враг, который, "руководствуясь ложным тщеславием", "тайно поставил сеть" на Мартина. Разве его отец, расстроенный провалом своих планов относительно сына, не проклял избранный сыном духовный путь, не предсказал его искушений и фактически грядущего мятежа? В борьбе Мартина за оправдание, которая предполагала и эмансипацию его обремененного наваждениями сознания от ревнивого отца и освобождение его мышления от средневековой теологии, новый взгляд на

всепроникающую божественную справедливость с психологической точки зрения не мог быть воспринят как истинно откровенное решение без определенной диспозиции его тлеющей ненависти. Мы вернемся к этой теме, когда будем рассматривать идентификацию Лютера с Христом, ибо жалобы Псалмиста на его врагов напоминают нам о социальной обстановке страданий Христа. Его тоже несправедливо испытывали, требуя доказательств его статуса Божьего сына: "Уповал на Бога: пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын"[32].

Когда в своих лекциях Лютер дошел до псалма 71:2*, он снова столкнулся с фразой: "По правде Твоей избавь меня и освободи меня" и вновь продолжил темой из псалма 70-го: "Да будут обращены назад, за поношение меня, говорящие мне: "хорошо! хорошо!" **

Но теперь его умонастроение, его мировоззрение и его язык претерпели радикальное изменение[33]. Он дважды цитирует Послание к римлянам 1:17 (слова своего откровения в башне) и заключает: "Божья справедливость... это Христова вера". За этим следует то, что Фогельзанг называет дифирамбической серией новых по существу "протестантских" формулировок, главные из которых мы рассмотрим. Эти формулировки концентрируются вокруг окончательного приятия Лютером посредничества Христа и нового понимания сыновности человека в отношении к Богу.

Это был прорыв. В рассматриваемых лекциях, и только в них, Лютер четырежды ссылается на рассказ Св.Августина о его сыновьем пробуждении: в самой первой лекции, за-

тем в связи с драматическим впечатлением, вызванным 31-м псалмом, и дважды в связи с 71-м псалмом*.

Следовательно, вполне вероятно, что откровение в башне имело место в период работы Лютера над этими лекциями. Другое объяснение состоит в том, что вместо одного откровения могла иметь место целая серия кризисов, следы первого из которых прослеживаются в манускрипте о псалмах, а последний отложился в памяти Лютера в виде того конечного события, которое для ученых оказалось столь трудным для локализации во времени.

Судя по всему, последнее событие ассоциировалось в сознании Лютера с предшествующим ему периодом глубокой депрессии, во время которой он вновь предвидит раннюю смерть. Этот эпизод рассматривался предвзято по причине *места* происшествия. Лютер ссылается на Secretus locus monachorum, hipocaustum, или cloaca, то есть тайное место монахов, приятную палату, или туалет. По Шеелю, этот список исходит из записи одного застольного разговора 1532 года, согласно которой Лютер сказал: "Св.дух сподобил меня этим разумением в кл."[34] Рорер, которого очень критичный Шеель считает самым надежным из первоначальных репортеров, расшифровывает "кл." как клоаку. Тем не менее, Шеель не принимает этой интерпретации. Действительно, ни одно из других зафиксированных заявлений Лютера не заставляло взрослых людей чувствовать себя более неловко или серьезных мужей отворачивать с презрительным недоверием свои носы. Психиатр допускает, что "кл." относится к туалету, но (пожалуй, единственный из всех) важ-

но заключает, что в конце концов не столь существенно, *где* случаются решающие события.

Вся это топографическая проблема, однако, заслуживает специального упоминания именно потому, что она указывает на нечто в психиатрическом отношении существенное. Прежде всего, упомянутое место обслуживает специфическую естественную потребность, которая не проявляет своего эмоционального влияния лишь тогда, когда ее отправление происходит гладко. А Лютер, как отмечает сам Психиатр, всю жизнь мучился запорами и задержкой мочи. Оставляя в стороне возможные физические причины и последствия этих явлений, обратим внимание на то, что сами эти функции связаны с организмическими задержками и испусканием, - у дерзких малышей совершенно явственно, у взрослых - через различные формы амбивалентного поведения. Вряд ли можно сомневаться в том, что в то особое время, когда способность Мартина держать речь освободилась от инфантильной и юношеской скованности, он превратился из крайне сдержанного индивида во взрывную личность; он открыл неожиданную свободу самовыражения и вместе с ней - многостороннюю силу своей личности.

Те, кто возражает против этих, возможно не вполне четко определенных, обстоятельств духовного откровения Мартина, забывают об эпилептическом припадке Св.Павла, о том, что физический пароксизм часто сопровождается потерей сознательного контроля, и отрицают, что только тотальная вовлеченность тела и души делают эмоциональный и духовный опыт подлинным. Ученые предпочитают трактовать случившееся с Лютером по аналогии с собственны-

ми рефлективными откровениями, полученными сидя за столом. Заявление Лютера о том, что он сидел где-то в другом месте, означает, что в тот творческий момент напряженность его дневных и ночных медитаций спала, принеся облегчение всему его бытию; и никто из тех, кто читал частные замечания Лютера, не может не сомневаться в том, что его тотальное бытие всегда включало его кишечник. Более того, люди того времени выражались более откровенно и более конкретно, чем мы, концептуализировали эмоциональные импликации (и импликацию в терминах наших эмоций) первичных телесных функций. Мы позволяем себе воспринимать их в виде некоего бурлеска или при обстоятельствах, когда мы можем прикрыть свое неудобство смешком; но мы приходим в замешательство когда нас просят об этом рассказать честно. Тогда мы предпочитаем говорить о них свысока, как будто это нечто такое, что осталось далеко в прошлом. Но именно в таких случаях подавленный смысл проявляет себя в иррациональной самозащите, ибо остающееся позади, эмоционально отвергаемое по крайней мере бессознательно ассоциируется с грязью и экскрементами. Св.Павел открыто сказал, что все блестящее, от чего он отрекся ради Христа, - "всего лишь дерьмо".

Откровение, то есть неожиданное внутреннее просветление, всегда ассоциируется с определенными отказом, очищением, отпихиванием; и если бы мы испытали такой отказ и рассказали о нем в честных физических терминах, это было бы в полном согласии с Лютеровским чувством свободы в таких делах. Клоака, расположенная у "другого конца" телесного "Я",

была для Мартина иногда хитроумным, иногда болезненным, иногда обманчиво живым явлением, словно это "грязная почва", на которой встречаются с дьяволом подобно тому, как с Богом встречаются на *душевной почве*, на которой творится чистое бытие.

Психиатрическая релевантность всего, о чем говорилось, усиливается тем, что в поздние годы Лютера, когда его свободная речь частенько портилась, выливаясь в вульгарную распущенность, он вышел далеко за рамки веселой грубости своих ранних дней. В состоянии меланхолии он выражал свое депрессивное самоотрицание и в анальных терминах: "Я подобен зрелому дерьму, - заявил он за обеденным столом во время депрессивного припадка (а мальчики старательно это записали), - а мир - огромная дыра в заду. Возможно, скоро мы позволим друг другу встретиться"[35]. Мы не вправе проходить мимо факта, который Лютер не отрицал и сам: когда он, выбравший в свое время молчание, чтобы сдержать свою бунтарскую и деструктивную натуру, позволил наконец-то снять это ограничение, он освободил в себе не только крупнейшего оратора своего времени, но также и самый неистовый темперамент и величайшую способность гневного сквернословия.

Проблема не в том, насколько все это экстраординарно или паталогично, а в том, можем ли мы рассматривать одного Лютера без другого. Мы вернемся к этому вопросу в Заключении. Пока же то, что мы знаем об автократическом сознании Мартина и начинаем узнавать о его бурном темпераменте, позволяет нам занять устойчивую позицию, поскольку мы видим, что наш лектор нашел равновесие и свою

идентичность в акте чтения лекций, а вместе с этим - и некоторые новые формулировки касательно отношения человека к Богу и самому себе.

В последующем темы первых Лютеровских лекций стали обсуждаться наряду с их психоаналитическими качествами. Теологически ориентированные читатели удивятся, - неужели Лютер освободил теологию от философии только для того, чтобы она эксплуатировалась психологией, в то время как психоаналитики могут заподозрить меня в попытке сохранить в структуре психики место для лютеранского Бога. Однако моя цель более скромна: я намереваюсь показать, что редефиниция Лютером положения человека, оставаясь неотъемлемой частью его теологии, поразительно напоминает своей конфигурацией внутренние динамические сдвиги, сходные с теми, которые фиксируют клиницисты при выздоровлении индивидов, страдающих психическим дистрессом. Короче говоря, я попытаюсь показать, что Лютер, определяя основы "религиозности взрослого человека", продемонстрировал атрибуты своей собственной с трудом завоеванной взрослости; его ренессанс веры есть описание энергичного становления его собственной эго-инициативы. Чтобы показать это, я сосредоточусь на трех идеях: утверждении голоса и слова как инструментов веры, новом понимании Божьего "лика" в Христовых страстях и редефиниции справедливой жизни.

После 1505 года у Лютера не оставалось сомнений относительно вредного влияния, оказываемого "протухшим аристотелизмом" на тео-

логию. Схоластика заставила его утратить веру, - говорил он; благодаря Св.Павлу он ее восстановил. Он определял проблемы в терминах организмических состояний, характеризуя схоластические дискуссии как *зубы и языки*: зубы остры и злы и формируют слова в состоянии злости и ярости; язык мягок и учтиво увещевателен. Используя эти состояния, дьявол может внушать чисто интелектуальные миражи[36]. Но органом, через который входит слово, чтобы вновь наполнить сердце, является ухо, поскольку природа слова состоит в том, чтобы быть услышанным[37]. С другой стороны, вера возникает от услышанного, но не от увиденного[38]. Поэтому величайшая вещь, которую можно сказать о Христе и христианах, состоит в том, что у них добрые и открытые уши[39]. Но при этом из услышанного лишь то является святым и божественным, что одновременно обладает свойствами как аффективного и морального, так и интелектуального. Следовательно: услышь прежде, чем увидишь, верь прежде чем поймешь, будь пленен прежде чем пленишь сам. Вера - вот "локус" души[40], ее орган. Разумеется, об этом было сказано и раньше, но Лютер делает упор не на августиновское "внушение" или на "повиновение" номиналистов, но - в истинно ренессансном духе - на само-верификацию посредством богоданного "аппарата". Этот аппарат обладает собственным способом поисков и исследования, и он продуктивен в той мере, в какой развивает свою собственную *пассивность*.

Парадоксально, что многие молодые люди (в том числе сыновья упрямцев) становятся великими людьми в своей собственной сфере, только освоив умение глубокой пассивности,

которая позволяет им давать данные их профессиональной компетентности говорить самим за себя. Или, как написал Фрейд в письме Флису, "я должен подождать, пока это не шевельнется во мне так, что я смогу его воспринять"[41]. Возможно, это звучит по-женски, и действительно, Лютер прямо говорил о женственной концептуальной установке[42]. Ясно, что мужчины называют такие установки и состояния женскими только потому, что патерналистская черта характера отчуждает нас от них. Что касается этих состояний, то они суть врожденное право любого организма, и все наше частичное, равно как и тотальное функционирование базируется на метаболизме пассивности и активности. Настоящие мужчины всегда желают выглядеть людьми, которые сделали себя сами, или по крайней мере рожденными не просто женщиной, поэтому многие ритуалы, связанные с достижением половой зрелости (например, рождение вновь от птицы кивы* на американском юго-западе), представляют драматически новое рождение от духовной матери такого типа, который понятен только мужчинам.

Как теология, так и психология Лютеровской пассивности - это теология и психология человека в *молитвенном состоянии*, в котором предполагается, что он говорит только Богу: Tibi soli peccavi**, я согрешил, но не перед каким-либо лицом или учреждением, а только перед Богом, перед *моим* Богом.

Новое рождение посредством молитвы пассивно в двух отношениях: оно означает отдаться Богу-Отцу, но оно означает также и быть рожденным вновь из материнского лона Писания[43]. "Лоно" (matrix) - нечто настолько близ-

кое, что настоящий мужчина начинает употреблять слово "мать" (mater). Но он не может вспомнить и не признается в том, что задолго до того, как он развил в себе те волевые формы активности, которые особым образом подавлялись и парадоксальным образом обострялись отцом, мать научила его прикосновению к миру ищущим ртом и чувствами. То, что настоящему мужчине в ходе его развития представляется чем-то вроде пассивности, которую трудно обрести, является лишь обретаемой вновь способностью быть активным через свои самые старые и самые пренебрегаемые способы активности. Является ли простым совпадением то, что Лютер, теперь уже прямо прививающий пассивность, пришел к выводу, что лектор должен питать свою аудиторию так, как мать вскармливает свое дитя? Тому виду пассивности, о котором идет речь, внутренне присущи не только память о том, что было дано, но также идентификация с дающим материнским началом: "слава доброй вещи в том, что она постоянно распространяется, охватывая других"[44]. Я думаю, что Лютер наконец-то нашел в Библии свою мать, которой он мог признаться: он может атрибутировать Библии великодушие, которому может открыться и которое может передавать другим, став наконец сыном матери.

Говорят на латыни, Лютер использовал слова passiva и passivus, и их перевод "пассивный" следует признать правильным. Но в немецком языке он часто использовал слово passivisch, которое более пассивно, чем обычный пассивизм. Я думаю, что различие между старыми модальностями пассива и актива в действительности есть различие между erleben и

handeln, - быть в состоянии *восприятия* и в состоянии *действия*. Значимые импликации утрачены в плоском слове "пассивность", и среди них - целостная установка жить восприимчиво и чувствами, добровольно "страдать", подчиняя голову своей интуиции и жить в страстях: такова тотальная пассивность, в которой человек обретает вновь - через сознательное самопожертвование и само-трансцендирование - свою активную позицию перед лицом ничто, и тем самым он спасен*. Не является ли это одной из психологических загадок мудрости "глупости креста"?

Для Лютера, как проповедующего и молящегося человека, глубина ощущаемого присутствия Слова была той реакцией, тотальный аффект которой не оставлял сомнения в том, что человек как раз и "имеет в виду это". Кажется парадоксальным вести речь об аффекте, о котором такое и не предполагалось. Однако совершенно очевидно, что ритуалы, службы и церемонии вызывают транзитивные аффекты, которые по случаю можно надеть на себя, а после этого повесить в чулане вместе с выходной одеждой. Человек может церемонизировать, подобно тому как психологически мы можем "автоматизировать", знаки и формы поведения, которые родились в состоянии глубочайшего благоговения или отчаяния. Но для того, чтобы аффект оказывал глубокое и длительное воздействие, или, по словам Лютера, был *аффективным* и *моральным*, он должен восприниматься не как нечто почти ошеломляющее, но и как то, что определенным образом подтверждается самим Эго как стоящее, почти как самим из-

бранное: аффект предполагается, он означает нечто существенное, он значим.

Соотносительные природы нашего Эго и нашего сознания таковы, что когда "Эго" вновь обретает спокойствие после громкого осуждения абсолютистского голоса сознания, мы считаем, что научились верить и что наши аффекты стали аффектами позитивного сознания: верой, убежденностью, авторитетом, негодованием - всеми субъективными состояниями, которые являются атрибутами сильного чувства идентичности и, кстати, необходимыми средствами укрепления идентичности в других. Лютер говорит об аспектах веры как видах опыта, из которых можно извлечь пользу, которая зависит от уровня их интенсивности и экспрессивности. Однако если они фригидны, это означает не только упущенную пользу, но и подкрепление ужасного дефицита, ибо человек без интенсивных убеждений является роботом, оснащеном техникой разрушения.

Легко видеть, что эти формулировки, в свое время революционные, суть банальности сегодняшних кафедр. Они составляют базу самой обесцененой из всех видов ораторской валюты - верозаверения в церквах и лекционных залах, в политической пропоганде и словесной рекламе: завершения, смысл которого в разных случаях сводится к тому, что истина - только то, что принимается таковым всем бытием и чем живут каждое мгновенье. Мы, наследники протестантизма, согласились в этом, проявляя показную лояльность буквально к звуку этого смысла. То, что началось с немецкого Brustton der Ueberzeugung* [авторитетный тон], отважной самоуверенности сознания, при-

няло разнообразные формы авторитетного обращения, одной из самых последних среди которых является привлекательная искренность ведущих нашего телевидения. Все это указывает лишь на то, что Лютер был пионером на нашем вечном внутреннем фронте и что его борьба должна быть продолжена (как и дело всякого великого человека), начиная именно с той точки, где его слово было извращено и представлено под его же именем.

Психотерапевты, профессиональные слушатели и собеседники по вопросам аффективности и моральности, знают слишком хорошо, что фактически человек редко понимает, что он в действительности имеет в виду, - он так же часто лжет, говоря правду, как выдает правду, пытаясь лгать. Это психологическое обобщение; и психоаналитический метод, когда он не претендует на достижение абсолютной честности, в течение определенного периода времени открывает приблизительно, что́ именно кем-то в действительности имеется в виду. Суть же дела заключается просто в следующем: в по-настоящему серьезных делах люди, в особенности дети, обладают потрясающе ясным, хотя в большинстве случаев и бессознательным, восприятием того, что́ другие в действительности имеют в виду, и раньше или позже вознаграждают истинную любовь или очень расчетливо мстят за скрытую ненависть. В семьях, где каждый член отделен от остальных каменными стенами показной пристойности, явной слащавости, сладкоречивости, дешевой искренности и моральной правильности восстанавливаются руганью и оскорблениями, мелочными и бессознательными проявлениями аффектов - не говоря

уже о физических проявлениях недовольства и телесных увечьях - посредством которых они мучают, обвиняют, подрывают и убивают друг друга.

Следовательно, иметь в виду - не вопрос верозаверения, вербальная эксплицитность - не знак веры. Иметь в виду - значит быть воедино с определенной идеологией в процессе обновления; это предполагает успешную сублимацию либидональных порывов, что проявляется в освобожденном творческом умении.

Когда Лютер вслушивался в Писание, его ухо не было непредупрежденным. Его метод непредубежденного подхода заключался во вслушивании двух видов: в Слово, исходящее из книги, и эхо в себе самом. "Какова бы ни была ваша диспозиция, - говорил он, - слово Божье будет в вас"[45]. Диспозиция здесь предполагает внутреннюю конфигурацию ваших наиболее важных значений. Он знал, что он имеет в виду, когда он мог нечто сказать, - изреченное Слово было активностью, соответствующей его типу пассивности. Здесь "вера и слово становились единым и неодолимым"[46*].

В лекциях о псалмах Лютер двадцать пять раз - в сравнении с одним в его лекциях о Послании к римлянам - цитирует два соответствующих места из Первого послания Павла к коринфиянам. Первый пассаж:

22 Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллены ищут мудрости;

23 А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие;

25 Потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков.[47]

Эти парадоксальные глупость и слабость Бога стали для Лютера теологическим абсолютом. Нет ни единого слова в Библии, восклицает он, которое было бы *вне креста*, которое может быть понять вне связи с крестом, и это все, что будет и может быть понято, как об этом сказал Павел в другом месте:

1 И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости,

2 Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого;

3 И был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете.[48]

Таким образом Лютер наложил запрет на любую теологическую игру словами относительно креста. Он не разделял мнения Св. Августина о том, что когда Христос на кресте воскликнул: "Боже мой, почему ты меня оставил", - он в действительности не был покинут, ибо как Божий сын и Божье слово он сам *был* Богом. Лютер не мог не чувствовать, что Св. Павел подошел к истине ближе, когда предположил здесь скорее экзистенциальный парадокс, чем платоновское слияние сущностей; он настаивает на полном чувстве оставленности Христа и его искреннем и активном предвидении адских мучений. Лютер говорит об этом страстно, совсем не в духе средневекового стиля обожания. Он говорит о человеке, который был уникален во всем творении и все же жил в каждом, который умирает *в* каждом, даже если умирает *за* каждого. Ясно, что Лютер отвергает все ухищрения посредством ассортимента святых избавить человека от максимума его собственных экзистен-

циальных страданий. То, чуму он так отчаянно и так долго пытался противостоять и что хотел преодолеть, теперь было воспринято им как божественный дар - чувство крайней заброшенности, sicut jam damnatus, как будто ты уже в аду[49]. Самое худшее искушение, говорит он теперь, - это не иметь искушений; следует быть уверенным, что Бог сильнее всего разгневан, когда кажется, что он не разгневан совсем. Лютер предупреждает против тех религиозных доброхотов, которые поощряют человека "делать то, что он может": предупреждать грех умным расчетом; искать искупления, соблюдать все ритуалы, не забывая захватить наличность до предела своих возможностей; и быть в безопасности, чувствуя себя настолько смиренным и умиротворенным, словно"дело заключается в нем самом". Вместо этого Лютер сделал добродетель из того, что его старшие наставники рассматривали в нем как порок (а мы - как симптом), а именно, из одержимого поиска последнего основания своей греховности. Только таким образом, ститал он, человек может судить о себе так, как судил бы о нем Бог: conformis deo et verax et justus[50*]. Такой конформизм можно было бы считать выражением крайней пассивности перед лицом Божественного суждения; но обратите внимание на то, что в действительности он является активным само-обследованием, которое сканирует границы сознания в поисках истинного смысла вины. Вместо принятия какого-то обезличенного и механического отпущения, он настаивает на том, чтобы иметь дело с настоящей виной, принимая в качестве "суждения Бога" то, что на самом деле является собственным и подлинным самосуждением индивида.

Не является ли все это аспектом личного приспособления, которое может интерпритироваться как серия бессознательных трюков? Мартин-сын, который на личном уровне глубоко страдал от того, что не мог принудить отца одобрить его религиозность как подлинную и который носил в себе слова отца с неподобающей долгой сыновьей покорностью, теперь, на религиозном уровне, полагает волевую роль в отношении сыновьего страдания, возможно, делая из своего долгого сыновства победу своего христоподобия. В своей первой мессе, глядя на алтарь - на Отца небесного, и в тоже время ожидая увидеть сердитое лицо отца, Мартин "проморгал" положение о посредничестве Христа. Теперь же, обретя Христа в самом себе, он утвердил внутреннюю позицию, которая выходит за рамки невротической компромиссной идентификации. Он обнаружил сердцевину идентичности молящегося человека и существенно двинул вперед христианскую теологию. Ясно, что Лютер исключил поклонение Христу как замене того, кто умер "за" - в смысле "вместо" - нас; он также отказался от Христа как идеальной фигуры для подражания, униженного почитания или церимониального воспоминания как прошлого события. Теперь Христос стал сутью христианской идентичности: ныне Христос здесь, во мне[51]. Принимаемая пассивность страдания превращается в повседневные Страсти, а Страсти - это замена примитивного принесения в жертву других самым активным, самым смелым утверждением человеческого ничто, которое благодаря собственному ответственному выбору становится экзистенциальной идентичностью человека.

Люди, которые почитаются человечеством как спасители, встречают и описывают в долгоживущих словах видения, которые обычный человек стремится избежать, прибегая к всевозможному самообману и прячась за других. Эти люди утверждают свою позицию посредством магии голоса, который доходит до самых отдаленных уголков их мира и отправляется дальше, в тысячелетия. Их страсти включают в себя элементы выбора, умения и победы, и раньше или позже принесут им титулы царя царей; их терновый венец позже превращается в тиару их преемников. На непродолжительное время Лютер, этот первый революционер-индивидуалист, спас Спасителя от тиар и церемоний, иерархий и полиции мысли и поместил его туда, откуда он появился, - в каждую человеческую душу.

Не является ли это аналогом - на уровне сознания - ренессансного антропоцентризма? Лютер оставил небеса науке и ограничился тем, что он мог знать из собственных страданий и веры, то есть тем, что он мог иметь в виду. Он, который стремился согнать темное облако, омрачавшее лица отца и Отца небесного, теперь утверждал, что жизнь Христа и есть лик Бога-Отца[52]. Страсти - это все, что человек может знать о Боге; его собственные конфликты, правильно воспринимаемые, суть все, что он может знать о себе. Последний суд - это всегда постоянный суд над собой. Христос жил и умер не для того, чтобы сделать человека более несчастным через страх будущего суда, а для того, чтобы сделать его полнокровным сегодня: nam judicia sunt ipsae passiones Christi quae in nobis abundant[53*]. Смотрите, сказал Лютер в одной из лекций, как сочно художники изображают

страсти Христовы, словно соглашаются со Св.Павлом в том, что мы не знаем ничего, кроме распятого Христа[54]. По духу самым близким к Лютеру художником был Дюрер, который в изображении Христа выгравировал собственное лицо.

Характеристика теологического развития Лютера сравнима с описанием определенных этапов психологического взросления, которые проходит каждый человек: интернациализация отношений отец-сын; сопутствующая кристализация сознания; надежное утверждение идентичности как работника и человека и сопутствующее новое подтверждение базового доверия.

Бог, вместо того что скрывается на периферии пространства и времени, стал для Лютера тем, "что работает в нас". Путь к Нему - это не полное напряжения стремление к цели ценой "делать то, что можешь"; Его путь - это скорее то, что движется изнутри: via dei est, qua nos ambulare facit[55]. Бог, теперь в меньшей мере личность, стал в большей мере личностным для индивида, и вместо того чтобы представлять угрозу, с которой сталкиваешься в конце всех вещей, Он стал тем, кто все начинает - в нас. Поэтому Его сын постоянно возрождается; следовательно, это обязывает нас быть вновь рожденными, обновляться, возрождаться[56]. "Сделать достаточно" всегда означает начинать: "Proficere est nihil aliud nisi semper incipere"[57**]. Следовательно, пересечение всех парадоксов вертикального и горизонтального нужно искать в раздвоенной природе самого человека. Два царства - реалистическая сфера Божьей благодати и натуралистическая сфера животности -

существуют и проявляются во внутренних конфликтах человека и в экцистенциальных парадоксах: "две личности и два призыва"[58] - вот с чем одновременно должен управиться христианин в этой жизни.

Не имеет значения, что "представляют собой" эти две личности. Теологи, философы и психологи рассматривают человека по-разному, и нет смысла пытаться совместить эти секции. Главное, что здесь можно сделать, - реализовать Лютеровский новый акцент на человека в состоянии его *внутреннего* конфликта и на его спасение посредством интроспективного совершенствования. Лютеровская формула Бога, доступного индивиду только через символизм страданий Сына, переосмысливает существование индивида в направлении, в котором позже будут развиваться как экцистенциализм Кьеркегора, так и психоанализ Фрейда, - методы, которые систематично ведут индивида к его собственным границам, включая границу религиозной экстатичности.

Давайте немного перефразируем психологически то, что мы только что сформулировали в теологических терминах. То, что мы характеризовали как негативное сознание, во многих отношениях соответствует фрейдовской концептуализации давления на Эго со стороны супер-Эго. Если это давление доминирует в индивиде или группе, качество всего опыта затеняется определенным чувством существования, интенсификацией определенных аспектов субъективного пространства и времени. Любой мимолетный момент действительно плохого сознания может дать нам такой урок, а также может, причем более впечатляюще, дать почувствовать

вкус меланхолии. И тогда мы странным образом стеснены и парализованы, становимся жертвами внутреннего голоса, нашептывающего, что мы далеки от того совершенства, которое одно лишь имеет значение, когда наступит уже близкий и неминуемый, но ясный и непредсказуемый Судный день; но если мы и близки совершенству, мы недостаточно благостны, мы все равно грешники и возможно даже слишком. Любое временное освобождение от состояния меланхолии (в которое Лютер, находясь на гребне своего всемирного торжества, погрузился более глубоко, чем когда-либо раньше) достигается ценой болезненной сделки с внутренним голосом, предлагающим надеяться на то, что может быть скоро мы найдем опору для нового старта или что в судный час найдем согласие с какой-то неизвестной шкалой оценок и докажем, что мы с трудом, но все же в достаточной степени приемлемы, и таким образом получим доступ на небо (как сказали некоторые гордые умы, просто *походя*).

Тем временем наша навязчивая совестливость проест свои зубы и измотает кишки всевозможными может-быть-скоро, уже-почти, еще-чуть-чуть, пока-еще-не, возможно-в-другой-раз. Разумеется все умы пробуют этот путь, но каждый в какой-то мере его испытывает, и почти каждый может быть привлечен какой-нибудь идеологической системой, которая блокирует все выходы кроме одного, украшенного бросающимися в глаза символами надежды и отчаяния и охраняемого актерами, профессионалами и палачами этой системы.

Для некоторых лиц такое состояние однако становится по личным причинам привыч-

ным, и из них и рекрутируются религиозники разного рода. А нации в целом могут превратить это потенциальное состояние во всемирный имидж. Уильям Джемс заметил, что латинские народы, кажется, способны с большей легкостью дробить тяжесть зла на "множество зол и грехов, устранимых в отдельности", в то время как германские народы стремятся создать один "Грех, в единственном числе, да еще с заглавной буквы... неискоренимо вживленный в нашу естественную субъективность и никогда не устранимый какими бы то ни было частичными операциями"[59]. Если это так, видимо значительную роль в этом играет климат: большая склонность солнца приближаться к опасной черте исчезновения во время северной зимы, долгая тьма и фатальный холод, которые длятся достаточно долго, чтобы внушить чувство безвозвратности или по крайней мере усиливать общую готовность к такой возможности. Именно потому, что периодические состояния меланхолии Лютера постоянно заставляли его принимать отчаяние и болезнь как нечто роковое, а смерть как неминуемое, он возможно и выразил в своих пессимистических и философски сомнительных понятиях (таких как тотальное предопределение индивидуальной судьбы, не зависящей от личных усилий) именно то холодное основание умонастроения, ту крайнюю степень тьмы, которые у северных народов выступают предпосылкой весны:

Der Sommer ist hart fuer der Tuer
Der Winter ist vergangen
Die zarten Blumen gehn herfuer;
Der das hat angefangen
Der wird es auch vollenden.

Здесь говорится лишь о том, что зима ушла, а лето у порога, что распускаются цветы; и что Тот, кто это начал, непременно завершит.

Преобладающее состояние сознания, в котором Эго победно контролирует супер-Эго, способно примирить некоторые противоположности, которые негативное сознание держит жестко разделенными; эго-доминирование стремится быть холистичным, соединять противоположности, не притупляя их. Находясь в состоянии вздоровления, Лютер (подобно любому индивиду, оправляющемуся от гнетущего ментального состояния) обратился к массивному тотализму и обрел базу новой целостности. Цельная личность включает в себя определенные тотальные состояния своей уравновешенности: мы, заявляет Лютер, являемся тотально греховными и тотально праведными, мы всегда и прокляты и благословенны, живы и мертвы. Следовательно, мы не можем, используя крючкотворство и обман, пытаться от одной абсолютной стадии добраться до другой; мы можем лишь, используя наши богоданные органы разумения, охватить здесь и теперь парадоксы человечексого существования. С психологической точки зрения это означает, что в любой данный момент времени и в любом данном акте мысли мы со-детерминированы нашими побуждениями и нашим сознанием в степени, которая никогда не может быть до конца осознана. Наше Эго наиболее могущественно тогда, когда оно не перегружено излишними запретами на наши побуждения, но позволяет нам радоваться тому, чему мы можем радоваться, отвергать то, что мы должны отвергнуть, и сублимировать

соответственно нашим творческим способностям, - всегда отдавая при этом должное абсолютизму нашего сознания, которое никогда нельзя успокоить маленькими жертвами и возмещениями и которое в любом случае должно оставаться частью цельной деятельности. Таким образом, Лютер сказал своими словами то, что Фрейд сформулировал на языке психологии, а именно, что только при поверхностном подходе мы кажемся полностью побуждаемыми желаниями *или* совершенно праведными, в глубине же мы тщеславны, когда наиболее праведны, и всегда можно показать работу нечистой совести, когда нас побуждают вожделение или жадность. Но эта же самая внутренняя психологическая обстановка спасает Бога (выражаясь теологически) от такой недопустимой характеристики, из-за которой Мартин в свое время не мог его простить, - за то, что он был Отцом только в определенные, особо похвальные моменты, но не всегда и вечно, как ему должно быть. А для Эго вечность - это всегда теперь.

Сильный упор Лютера на здесь и теперь духовного процесса и на необходимость всегда быть у начала (sempe incipere) - не только платформа веры, но и то, что сходно с пространственно-временным качеством, доминирующим во внутреннем состоянии, которое психоаналитически называют Эго-силой.

Для Эго прошлое - это не безжалостный процесс, воспринимаемый лишь как подготовка к неотвратимому Судному дню; прошлое скорее есть часть настоящего умения, которое использует удобное сочетание забывания, фальсификации и идеализации для того, чтобы состыковать прошлое с настоящим, - но обычно в той степе-

ни, которая не является ни произвольным обманом, ни сознательной бесчестностью. Эго может погрузиться в прошлые потери и неудачи и научиться не требовать невозможного от будущего. Оно пользуется иллюзией настоящего и защищает это наиболее опасное из допущений против сомнений и понимания, вспоминая наиболее легкие моменты опыта, которые были такими же своей безоблачностью. У здорового Эго поток времени способствует формированию идентичности. Оно не боится смерти (как на это энергично указывал Фрейд), у него нет понятия смерти. Но оно боится утратить контроль над негативным сознанием, над побуждениями, над реальностью. Проиграть любое из этих сражений означает для Эго стать живым мертвецом; побеждать вновь и вновь означает для Эго нечто схожее с мыслью о том, оно само питает собственную жизнь. В теологических терминах, живущее пристекает от Бога свободно и по доброй воле, но не естественным путем[60], т.е. не тем способом, который можно объяснить биологически.

Легко показать, что неоднократные утверждения Лютера о тотальной греховности и тотальном спасении, присущих человеку в каждый данный момент, алогичны. При известной нездоровой воле они могли быть выработаны с целью спасти ту часть личности Мартина, которая удерживала вместе явно расходящиеся духовные подъемы и проклятое уныние, не говоря уже о страстном желании власти и мщения, женщин, еды и пива. Но сосуществование этих противоположных - словно у фурии - устремлений было затруднено их психологической несовместимостью. Новые теологические форму-

лировки Мартина предполагали то психологическое обстоятельство, что Эго обретает силу в практике и в аффекте в той степени, в которой оно в то же самое время может освободить тотальную силу сознания, - имея в виду, что оно способно культивировать то, что Лютер назвал opera manum dei[61*], - особую комбинацию труда и любви, которая одна верифицирует нашу идентичность и подтверждает ее. При этих условиях очевидная покорность превращается в господство, явная пассивность - в освобождение новой энергии для активных устремлений. Мы можем заставить негативное сознание работать в интересах Эго только если будем иметь с ним дело без уверток; и сможем управлять нашими склонностями и творчески их использовать в той мере, в какой сможем принять их силу с радостью, осознанно и посредством рабочей активности.

Если Эго не в состоянии осуществить такие примерения, мы можем стать добычей третьего внутреннего пространства-времени, которое характеризуется доминированием того, что фрейд называл *Оно*. Опасность этого состояния проистекает, по мнению Фрейда, от биологических инстинктов, которые Эго воспринимает как находящиеся под ним и вне его, в то время как на деле Эго интоксицирована ими. Доминирование Оно означает, что время и пространство ориентированы в одном направлении - в сторону осуществления желаний. Мы знаем лишь, что наша напряженность обостряется, когда время и обстоятельства задерживают облегчение и осуществление желаний, и что наше устремление ускоряется, когда расширяются возможности. Приводящая сама себя в движение воля стре-

мится игнорировать все, чему научилась в прошлом и воспринимает в настоящем, за исключением того из прошлого и настоящего, что дает дополнительные импульсы целеустремленности желания. Такая Оно-интоксикация может стать (как Лютер сформулировал со знанием дела) тотальной отравой, особенно если оно самонадеянно отрицается.

Некоторые методы монастырского воспитания систематически вели к тем границам, где все опасности для Эго следовало встречать лицом к лицу одной за другой, где самонадеянное сознание облегчается молитвой, побуждения укрощаются аскетизмом, а давление реальности побеждается систематическим отказом Я от своей идентичности. Но настоящий монастырский образ жизни - результат позднего развития и он под силу только зрелому Эго. Лютер знал, почему он впоследствии сказал, что никто до тридцатилетнего возраста не должен посвящать себя монастырю.

Новые дефиниции Лютером работы, возможно встретили самое большое непонимание в сравнении с другими его формулировками, естественно, за исключением относящихся к сексу. В обеих этих деликатных областях теория и практика были совершенно разделены. Когда пытаешься определить, что собой представляет великий человек, исходя из его оригинальных формулировок, всегда полезно выяснить, *против чего* он выступал в свое время или какие предшествующие авторитетные положения он пытался скорректировать, ибо величие базируется на переформулировках, превосходящих

прежние положения, принадлежащие другим, часто самому мастеру-зачинателю. Если новая формулировка сразу же обостряет наше восприятие собственных границ, она будет жить, даже если сами идеи станут центром авторитетных положений следующего периода. Когда Лютер говорил о делах и работе, он выступал против той атмосферы мнений, которая в делах религии вопрошала человека, сколько он сделал из того, что было в его голове (или записной книжке) намечено сделать. Когда Лютер выступал против дел, он говорил против священнодействия, которое ничего общего не имеет с природой или качеством преданной профессиональной деятельности.

Лютер чувствовал, что христианство его времени предало забвению христианство Св. Павла и Христа и обратилось к "еврейским, турецким и пелагианским" идеям, в особенности придавая слишком большое значение выпонению предписанных ритуалов. Стоит только вспомнить его собственную навязчивую идею в Риме с обретением бесплатных и не совсем бесплатных купонов на небо, чтобы понять, что он имеет в виду. Позже он представил эту ситуацию в каррикатурном виде: "И вот, он мчится к Св. Якову в Рим, в Иерусалим, Туда-сюда; молится Св. Бригите, тому, этому; торопится сегодня, завтра; исповедуется здесь, там; просит одного, другого - и все же не находит успокоения"[62]. Он рассматривает это как регрессию к "закону" иудаизма, в котором, он чувствует, существовала излишняя правильность, выражавшаяся в мелочных богослужениях. В дотошном исполнении детализированных ритуалов, как он слишком хорошо знал, негативное созна-

ние берет верх, превращая каждую минуту дня в миниатюрный последний суд. Обретенное таким путем маленькое само-спасение стали рассматривать как добродетель, - добродетель, у которой не было времени для веры и которая не дает даже минутного спокойствия другим, если в такой помощи есть нужда. Многое передается здесь языком, как английским, так и немецким: те, кто делает то, что правильно, думают, что они правы и считают, что они имеют право навязывать это другим.

В противоположность такой внутренней психической последовательности Лютер, в соответствии со своей совершенно новой пространственно-временной конфигурацией, вновь сделал упор на дух, в котором любая вещь с самого начала делается ради самой вещи. Никто не является справедливым в силу того, что делает справедливые дела, - говорил он, - дела справедливы, *если* справедлив человек. В одной из своих характерных тевтонических редакций библейского положения он выразился следующим образом: "Что пользы в том, что ты творил чудеса и удавил всех турок, но погрешаешь против любви?"[63]

В вопросах секса и работы легко допустить неправильное цитирование. Даже Ницше исказил точку зрения Лютера на работу, заявив, что у Лютера упражнение и практика до мельчайших своих элементов так же необходимы для хорошей работы, как и вера, и что часто они являются предпосылкой веры. В то время Ницше писал работу против Шопенгауэровского аскетизма и пессимизма и намеревался реабилитировать волю и действие в качестве первых добродетелей. Он проигнорировал то обстоя-

тельство, что Лютер был против дел, но решительно - за работу; и что он освятил даже такие виды деятельности, как уборку навоза, купание детей и наведение порядка в доме, - если они выполнялись с верой.

Что касается отношения Лютера к своей собственной работе, то только тогда, когда он смог заставить говорить громким языком свое главное занятие, он смог научиться разбираться в своих мыслях и доверять им, а также доверять Богу. Он взялся за лекции не с благоверным прилежанием, а с чувством трагического конфликта, но когда он их подготовил и начал читать, он жил аффективно и интеллектуально. Это были не дела, это была работа в лучшем смысле слова. Фактически же Лютер сделал вербальную работу всей своей профессии в большей мере подлинной работой в сравнении с традицией схоластической виртуозности. Его стиль обнаруживает уверенность в том, что вещь, высказанная менее элегантно, но несущая более истинный смысл, представляет собой лучшую работу и лучшее профессиональное мастерство в делах общения.

Лютеровскому пониманию имплицитна одна психологическая истина. Лица с "хорошо функционирующим Эго" хорошо выполняют работу, если им удается придать "смысл" (неважно, по какой причине или ради чего) работе, которую они должны делать. Это не всегда легко дается и не любыми средствами и, кроме того, мы не должны легко относиться к понятию "сильное Эго". Многим людям не следовало бы делать работу, которую они делают, если они исполняют ее хорошо, но ценой чрезмерно больших внутренних затрат. Это может

быть хорошая работа с точки зрения результативности, но вместе с тем это плохая работа. Дело не в том, насколько результативна работа, а в том, насколько она хороша для работника с точки зрения его жизненного времени в рамках идеологического мира. Индивидуальная благость работы будет отражаться в определенной технической благости, которая представляет собой нечто большее, чем сумма освоенных процедур. Своим настаиванием на важности духа работы Лютер предвосхищает Маркса, но разумеется, ни в политическом, ни в экономическом планах он не предвидел прогресса как нового аспекта идеологии, хотя он и помог освободить человека для этого. Его точка зрения была точкой зрения ремесленника; он рассматривал одно ремесло как столь же хороший способ личного совершенствования, как любое другое, но одновременно - как столь же плохую пожизненную тюрьму, как и всякую другую.

Мы всегда живем во всех трех пространствах-временах, одного от другого нас отличают лишь некоторые различия в акцентах. Мы все альтернативно побуждаемы и сознательно ориентированы какое-то время; но обычно мы умудряемся жить в пространстве-времени доминирующего Эго, вопреки картине мира, которую тоталитарные власти духа, меча или доллара могут настойчиво нам навязывать. Каждый исторический период имеет свои лакуны идентичности и стиля, каждый наилучший из всех возможных миров имеет свои напряженности и сумасбродства, которые свидетельствуют о специфических эксцесах побуждений и ограничений. Человек никогда не живет полностью в своем времени, хотя он не может жить и вне его;

временами его идентичность идет в ногу с идеологией его эпохи, а временами она должна сражаться за себя. Но только в случае, когда мощное негативное сознание, каким оно было у Мартина, смыкается с сензитивностью и стремлением к власти у Лютера, возникает новое позитивное сознание, чтобы бросить идеологические семена в свежую борозду исторического изменения. И, возможно, все такие свежие начинания имеют своей общей чертой те качества Эго, которые я попытался описать в своем анализе.

Лютеровская идеология содержит в себе неразрешенную личную проблему, которая в меньшей степени является собственно теологической и в большей подсудна психоанализу. Она становится очевидной позже, когда неожиданно изменившийся ход жизни Лютера составил угрозу для идентичности, которую он завоевал как лектор и проповедник; и даже еще более очевидной, когда кризис средневековья вновь выдвинул на первый план тот внутренний запас ненависти к себе и ту ужасную нетерпимость неповиновения, которые в лекциях о псалмах были относительно уравновешены в рамках идентичности Лютера как лектора.

Бог сам подкрепляет свои доброжелательные патернальные имиджи. Лютер следующим образом объясняет Псалм 102:13 "Ты восстанешь, умилосердишься над Сионом"*: "Это воспрятие, это вставание означает самое сладостное и благостное становление Бога человечным, ибо здесь Он пришел к нам таким образом, что может возвысить нас до Себя"[64].

Изучение ранних лекций Лютера показывает, что в процессе самолечения от глубоких

навязчивых конфликтов он пришел, почти неосознано, к принципам, существенно важным для того чтобы властвовать над собственным существованием религиозными и интроспективными средствами. В заметках к лекциям о Послании к римлянам, в которых он чрезвычайно близок к совершенству как профессор и к ясности как догматик, он записал: "Совершенное проникновение в себя есть совершенное смирение, совершенное смирение есть совершенное знание, совершенное знание есть совершенная духовность"[65]. Одновременно Лютер венчает свою попытку врачеватьраны от Божьего гнева изменением атрибутов Бога: вместо того, чтобы быть подобием земного отца, колебания настроения которого недоступны пониманию маленького сына, Бог наделен атрибутом ira misericordiae* - гнева, который на деле является сочувствием. С этим понятием Лютер наконец смог простить Бога как Отца и оправдать Его.

Только очень независимый ум мог так переформулировать принципы до-римско-католического христианства и только праведно простой человек мог ввести себя в заблуждение, веря, что если он дает римско-католической церкви жить, то она позволит ему проповедовать. Этот самообман не исчез, когда Лютер прибил свои девяносто пять тезисов на церковную дверь в Виттенберге, - ведь сам по себе это был не вызывающий жест, а скорее вид схоластической рутины. Однако обстоятельства, о которых будет сказано в заключительной главе, привели к тому, что его теория духовной мало-

значимости добрых дел была использована как опорный хребет экономического бунта. Вся Северная Германия восприяла от возможности ограничить католическое налогообложение на базе того, что представлялось вполне здравым теологическим основанием; в начавшемся споре немцы начали слышать голос, который аргументировал, и он звучал как тот голос, которого они так долго ждали.

Лютер гордо вживался в свою роль реформатора. Как он, - тот самый,что отверг желание отца видеть его светским руководителем, избрав вместо этого монастырское молчание, - изменял свои идентичности, можно обрисовать только схематично. Ясно, однако, что негативное сознание, которое было столь болезненно обострено патерналистским воспитанием Мартина, только ожидало возможности (что у такого типа сознания наблюдается всегда) ответить другим той же мерой, что была применена к нему.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ VI

[1] I Кор. 14:31.

[2] Anne Freemantle, The Age of Belief (New York, Mentor, 1954), 26-27.

[3] Ibid., 28, 33.

[4] I Кор. 4:7.

[5] Хейзинга Й. Осень средневековья, с. 239-240.

[6] Huizinga. The Waning of the Middle Ages. N.Y. 1956, p. 205.

[7] Хейзинга Й. Осень средневековья, с. 241.

[8] Там же, с. 219-220.

[9] Wilhelm Link. Das Ringen Luthera um die Freibeit der Theologie von der Philisophie (Muenchen, Chr. Kaiser, 1940), 319-21, 324-25; 340.

[10] Giorgio de Santillana. The Age of Adventure (Boston, Houghton Mifflin Company, 1957), 13-14.

[11] Pico. "On the Dignity of Man", the Renaissance Philosophy of Man, ed. by E. Grosirer, P.O. Rinsteller, and J.H. Randall) Chicago, Phoenix Books, 1956), 225.

[12] Santillana, The Age of Adventure, 83-84.

[13] Idid., 155.

[14] Idid., 69.

[15] Idid., 15.

[16] Quoted by Preserved Smith, Ref. 11, Chapter II, 206.

[17] L.W.W.A., III, 593.

[18] Erich Vogelsang, Die Anfaenge von Luther Christologie (Berlin, De Gruyter Co., 1929), C. 89, fn. 1; Cf. L.W.W.A., XL, 1, 562.

[19] Dok., № 182; Cf. L.W.W.A., XL, 1, 562.

[20] L.W.W.A., III, 531.

[21] L.W.W.A., III, 134.

[22] L.W.W.A., III, 257; III, 14. Cf. Vogelsang, fn. 2.

[23] L.W.W.A., IV, 330.

[24] Vogelsang, 58, fn. 1.

[25] L.W.W.A., III, 12. Cf. Vogelsang, 26.

[26] Vogelsang, 32.

[27] TR, V, № 5247.

[28] Vogelsang, 32-33.
[29] Idid., 33.
[30] Пс. 31:4 [30:5].
[31] Пс. 31:6 [30:7].
[32] Матф. 27:43.
[33] Vogelsang, 50-51.
[34] Dok., № 238.
[35] TR, V, № 5537.
[36] L.W.W.A., III, 408.
[37] L.W.W.A., IV, 9,18.
[38] L.W.W.A., III, 227, 28.
[39] L.W.W.A., II, 28, 13.
[40] L.W.W.A., III, 651.
[41] Sigmund Freud. The Origins of Phychanalysic (London, Imago Publishing Co. Ltd., 1954), 236.
[42] Johannes Ficker. Luthera Vorlesung ueber den Roemerbrief Herausg (Leipzig, Die Scholien, 1930), 206.
[43] L.W.W.A., IV, 234.
[44] L.W.W.A., 149.
[45] L.W.W.A., IV, 511.
[46] L.W.W.A., IX, 639.
[47] 1 Kop. 1:22-25
[48] 1 Kop. 2:1-3.
[49] L.W.W.A., III, 420.
[50] L.W.W.A., III, 289.
[51] L.W.W.A., XL/I, 537.
[52] L.W.W.A., IV, 147.
[53] L.W.W.A., IV, 330; Cf. Vogelsang, 103, fn. 1; and 108, fn. 1.
[54] L.W.W.A., IV, 87.
[55] L.W.W.A., III, 529; Cf. Vogelsang, 136, fn. 5.
[56] L.W.W.A., IV, 365.

[57] L.W.W.A., IV, 350.
[58] L.W.W.A., XXXII, 390.
[59] James. Ref. 19, Chapter 10*.
[60] L.W.W.A., IX, 45.
[61] L.W.W.A., III, 289.
[62] L.W.W.A., VI, 207.
[63] Я потерял отсылку на источник, но ни один благоразумный читатель не заподозрит меня в сочинении этого высказывания.

[64] L.W.W.A., I, 200-201.
[65] L.W.W.A., V, 85.

ГЛАВА VII. ВЕРА И ГНЕВ

1

Многие проясняющие беглые заметки и комментарии, сделанные тридцатилетним Лютером, когда он был прежде всего лектором и священником, оказались похороненными в кипах рукописей. Их подлинное значение было признано лишь к началу нашего столетия настойчивыми и удачливыми учеными, осуществлявшими поиски в княжеских библиотеках в Германии и в Ватикане. Собственная Лютеровская рукопись лекций о Посланию к римлянам была обнаружена в Королевской библиотеке в Берлине, где она находилась под стеклом в качестве "анонимного" экспоната. Таково было последствие того, что Лютер позволил исчезнуть из памяти всем своим "доисторическим" дням до событий 1517 года. Интересной параллелью может служить более позднее обнаружение в магазине старой книги в нацистской Германии писем Фрейда Флису, которые содержали сведения об интеллектуальных аспектах и личных обстоятельствах становления его теоретической мысли; Фрейд хотел, чтобы письма были уничтожены, и лишь с большой неохотой согласился на их сохранение.

Значение ранних лекций Лютера состоит в том, что они свидетельствуют не только о выздоровлении его Эго, но также о новой теологии, разрабатывавшейся задолго до того, как он неожиданно стал знаменит как памфлетист в споре по поводу индульгенций. Для католиче-

ского богослова его теологические новации выглядели жалкими, простыми вульгаризациями фрагментов той системы, которую он ниспровергал; для протестанта его теология была мощной и фундаментально новой. Психоисторик же может лишь задаться вопросом, насколько действенна эта идеология в данный исторический момент. Очевидно, когда этот монах говорил, он своими словами и их смыслами создавал образ человека, благодаря которому представители всех слоев с несомненой ясностью могли углядеть то, что им казалось правильным, чего они желали, чем они хотели быть. Любые теологические обоснования учения Лютера как евангелиста оказывали влияние на людей в его собственной церкви и в церквах других реформаторов, в его собственной и других странах, и даже на контр-реформацию самой католической церкви.

Существует много конфликтующих исторических точек зрения относительно значения Лютера для того великого движения, которое получило название Реформации. Эти точки зрения, несущие на себе печать партийности, подтверждают его оригинальное лидерство или же считают, что он был просто искусным временным эпизодом в движении, начатом Уинклифом или Гусом; одни видят в его выживании и влиянии действие божественного провидения, другие же утверждают, что только везение - в виде фатальных колебаний его противников - позволило ему завершить свое восстание, тогда как по меркам того времени он много раз должен был лишиться жизни. Его уважают как голос истинного вдохновения или же представляют как орудие заговора грубых экономических сил,

которые нуждались в небольшом евангелическом глянце. Как бы то ни было, Лютер был глашатаем нового становящегося исторического этапа и является - или являлся - представителем нашей эпохи - эпохи грамотности и просвещения, конституционного представительства и свободного договора, эпохи печатного слова, которая по крайней мере пытается сказать то, что имеет в виду и иметь в виду то, что сказано, и обеспечивает идентичность собственными усилиями.

Конечно, правда в том, что и Уинклиф в Англии, и Гус в Богемии с вызывающим фанатизмом сосредоточились на священных делах, которые более столетия широко обсуждались даже сановниками и писателями церкви еще до рождения Мартина: доверие святыням; в особенности исповедь в грязные уши попов; организация мессы столь же грязными руками; вымогательство теми же руками денег - сначала как дополнение, а затем в возрастающей степени как замена того искреннего раскаяния, которого как раз и должны были добиваться священники; наконец, проблема всех проблем - непогрешимость чужого и далекого римского папства, санкция которого ставила этих священников и их службы выше зеиной критики. За сто лет до рождения Лютера Уиклиф перевел Библию на английский язык своих современников, так что они могли слышать оригинальное Слово, освобожденное из плена римских монополистов. Гус, в свою очередь, протестовал против поклонения образам и упора на добрые дела; с более решительным националистическим пылом он также перевел Библию на родной чешский язык, настаивая, как это будет делать и Лютер, на том,

чтобы ему *показали,* что он заблуждается, опираясь на *Библию.*

Грамотность и сознание, использующие материнский язык, эти столпы нашей сегодняшней идентичности, долгое время находились в процессе созидания. Но Гутенберг, так сказать, ждал Лютера, и новая техника массовой коммуникации таким образом оказалась в распоряжении теологического представления Лютера, которое так впитало национальную харизму, национальный культ личности. Было бы серьезной ошибкой недооценивать степень, в которой будущее всегда принадлежит тем, кто соединяет достаточно универсальный новый смысл с владением новой техникой. Однако церковь, влияние которой было подорвано повсеместным развитием национальных монархий, держалась своей важной ставки на немецкую нацию, которая благодаря своему центральному положению в Европе поддерживала тогда (как и все еще продолжает это делать) равновесие между великими мировыми измами.

Поскольку мы обсуждаем лишь некоторые события из приведших Лютера к известности, мы не можем надеяться пересказать то, что исторические книги и фильмы уже рассказали и пересказали, или показать последовательно исторический смысл догматического морализма, дипломатической коррупции или массовой глупости, которые наш молодой монах разоблачил устно и письменно в очень короткий исторический срок. И не можем уделить должного внимания сложившемуся в самом Лютере отношению между его непрекращающимися внутренними конфликтами и его общественным лидерством. Мы можем лишь очертить то, что в

состоянии осмысливать достаточно компетентно, а именно, переход от кризиса идентичности Мартина к тому кризису среднего возраста, который случается, когда оригинальный человек впервые перестает понимать, какие он начал давать ростки в других.

НЕКОТОРЫЕ ДАТЫ СОБЫТИЙ ЖИЗНИ ЛЮТЕРА В ЕГО ТРИДЦАТЫЕ И СОРОКОВЫЕ ГОДЫ:

1513-16	В возрасте тридцати лет начал читать лекции. Прочел трилогию лекционных курсов о псалмах, Послании к римлянам и Послании к Галатам.
1517	Прибил девяносто пять тезисов против индульгенций к дверям Замковой церкви в Виттенберге.
1518	Получил папскую буллу, угрожающую отлучением.
1520	Публично сжег буллу. Написал свои самые великие памфлеты, лучший из которых - "О свободе христианина".
1521	Предстал перед Вормсским Собором. Имперский запрет. Укрытие в Вартбурге.
1522	Опубликован Новый Завет на немецком языке.
1526	Родился сын Ганс.
1527	Болезнь и депрессия. "Могучая крепость".
1546	Умер в возрасте шестидясети трех лет.

Вопрос об индульгенциях запустил бомбу замедленного действия, часы которой тикали в сердце Лютера. На протяжении ряда веков церковь разрабатывала систему высоко духовных финансов, сделав их осязаемыми в виде накапливающегося на небе кредита и чем-то вроде казны всемирной общины. Некоторые святые, было заявлено, накопили кредит на спасение, далеко превышающий то, что им нужно лично; церковь, естественно, была уполномочена распределить излишек среди заслуживающих. Внутри католической системы получилось некоторое изобилие, но за пределами ее монополии не было возможным никакое спасение. Постепенно взаимоотношения внутри системы - сделки служащих друг с другом и их сделки с массой покупателей - стали в возрастающей степени определяться идеями земной звонкой монетыю Самым печальным выражением такой коммерциализации было большое число мелких монет, опускаемых в различные ящики массой бедных людей, сначала в качестве соучастников ритуальной службы, а затем из предположения, что деньги сами по себе имеют прямое магическое влияние через церковную вертикаль на небесную калькуляцию.

Празднование 1500 года дало основание для развертывания всемирной кампании по увеличению числа индульгенций. Собранные таким образом деньги должны были помочь завершить перестройку собора Св. Петра как якоря вертикали, как сверкающего Капитолия любой обычной горизонтальной империи. Деньги за индульгенции собирались опытными монахами, которые иногда сопровождались агентами банкирских домов, которым уже задолжали часть свя-

тых денег, причем использовались они на иные цели, нежели рекламируемые в ходе кампании. Характерно, что Лютер не поднимал голоса против индульгениций до тех пор, пока кампания сама не дала о себе знать в его городе и провинции курфюрста.

Его собственный архиепископ Альбрехт Бранденбургский использовал юбилейный сбор средств для личных долгов, причем с разрешения папы. Альбрехт* позаимствовал деньги, которые он должен был выплатить папе за знаки отличия его третьего архиепископского срока, у Аугсбургского дома Фуггеров. Папа разрешил Фуггерам вернуть себе эти деньги путем изъятия из индульгентных ящиков половины еще теплых монет, которые люди опустили в них, чтобы спасти себя от какой-нибудь временной епитимьи и души своих любимых от вековых мучений в чистилище. Когда одна партия сборщиков, возглавляемая особенно беспринципным торгашом Тетцелем, приблизилась к границам курфюршества Саксонии, и Лютер, и его курфюрст навострили уши.

Курфюрст покончил с налогообложением без представительства. Он и до этого прибрал в свою казну деньги, собранные в Виттенберге с людей, осмотревших коллекцию реликвий курфюрста в надежде на духовные обретения от священной эманации. Курфюрст скорее проклял бы себя, чем позволил выплатить деньги римскому представительству. Собранные им деньги должны были пойти на содержание *его* гордости - Виттенбергского университета. Нет никаких свидетельств о том, поддержал ли Лютер эту подрывную акцию по передаче святого фонда своему учреждению или возражал против нее.

Но он был весьма раздражен безбрежными обещаниями Тетцеля, доминиканца, прихожанам опекаемых Лютером округов, которые толпами стекались для участия в шумной кампании как для развлечения, так и в надежде на пользу. В некоторых случаях Тетцель обходился вообще без церковных представителей, он рассылал запечатанные кредитные письма за грехи, которые еще лишь предполагались; хуже того, он предложил, чтобы потенциальные покупатели индульгенций могли идти к исповеднику по своему выбору с тем, чтобы избежать тех, кто мог быть слишком строг в юбилейный период. Это было уже слишком. Это подрывало психологические условия личного благочестия части виттенбергских прихожан Лютера.

Более того, Лютер ясно понял принципиальную несовместимость того, чему он учил и что проповедовал, с денежными обычаями и образами той организации, от имени которой выступал. В решающие моменты он всегда действовал, не ища советов тех, кто мог бы его удержать; его вступление в монастырь - ранний пример такого поведения, его женитьба - поздний. Его ближайшие друзья были в неведении относительно того, что накануне дня Всех Святых, когда масса людей приходит поглядеть на святые реликвии курфюрста, расположенные по всей замковой площади словно на сельской ярмарке, он прибил девяносто пять тезисов на дверь замковой церкви. Таков был обычай, широко используемый теми, кто приглашал желающих на публичную дискуссию по спорному вопросу. Однако на этот раз Лютер сделал копию латинского текста, направленную архиепископу, от которого он предполагал получить

ответ, к тому же минуя частную дискуссию. Но ответ пришел из другого места - он был отовсюду. Немецкий перевод тезисов вызвал незамедлительное, широкое и сочувственное эхо: от широкой общественности, настроенной антиитальянски и патриотично; обездоленных, настроенных анти-капиталистически и эгалитаристски; мелких плутократов, которые были против монополий; князей - партикуляристов и патриотов своих территорий; образованной публики, которая была антиклерикальна и секуляристична, и рыцарей, проникнутых тевтонским и анархистским духом. Поддержка со стороны всех этих групп носила столь персональный и простонародный характер, что по-американски это можно передать лишь как "Молодчага, монах!" Ответ образованных людей, включая Эразма и Дюрера был таков, что заслуживает быть сохраненным на века: "Когда Лютер в своей чрезвычайно мужественной манере одним ударом руки начисто смел само понятие дебетно-кредитного расчета между индивидами и Всемогущим, он освободил душу и спас теологию от профанации"[1*].

Бурный характер народной реакции немедленно послужил как Лютеру, так и церкви предупреждением, что дело о чужеземном налогообложении разжигало множество самых разнотипных бунтарских желаний. В последующие месяцы были моменты, когда Лютер, казалось, был готов пойти на попятную, и в том числе когда папа сделал поразительные уступки, дав публичное "разъяснение" некоторых притязаний на папскую собственность, на божественное заступничество, которые высказывались, использовались или не отрицались папскими исполни-

телями. Но Лютер и папа вели себя большей частью как животные, которые отступают, услышав эхо собственных рычаний, затем обретают смелость, видя отступление соперника, и вскоре уже находятся в безнадежной схватке. Пути к отступлению нет, когда дело доходит до крови. Год спустя после публикации тезисов Лютер писал папе: "Высокочтимейший Отец, я простерт у ног Вашего Святейшества со всем, что я есть и что имею. Даровать жизнь, лишить жизни, призвать, отозвать, одобрить, осудить - все это на Ваше усмотрение. Я признаю Ваш голос как голос Христа, находящегося и говорящего в Вас. Если я заслужил смерть, я не откажусь умереть"[2]. Однако, будучи вызван в Рим, он отказался ехать; кстати, запретил ему ехать курфюрст, которому было велено императором* "хорошо позаботиться об этом монахе". А вскоре Лютер стал называть папу Антихристом; для папы же Лютер был "сыном Сатаны".

Лютер еще раз пообещал покориться папе, но затем использовал какой-то законный предлог, чтобы нарушить обещанное им молчание и вступить в публичную дискуссию с многоопытным Экком, загнавшем его в угол его же высказываниями, которые сводились к известному еретическому сомнению в богоданности главенства римского папы в христианском мире. Хотя (а может быть именно потому что) он показал себя слабее Экка в самой дискуссии, Лютер начал играть на публику и разыгрывать и использовать приемы спектакля. Вскоре был достигнут пункт, от которого уже не было возврата. Лютер стал проповедовать открытый мятеж, и даже высказал мысль о том, что было бы вполне нормально "умыть наши руки в крови"

кардиналов и пап[3]. Я не буду цитировать риторику, столь утомительную своими монотонными излишествами, которую этот некогда тихий и измученный монах направил против "зловонья римского Содома". Достаточно сказать, что 10 июля 1520 года он писал Спалатину: "Я отказался умирать... Я не примирюсь с ним никогда"[4].

Спустя несколько дней папа обнародовал буллу, угрожающую Лютеру отлучением. Зная, что возможности избежать этот ультиматум у него нет, Лютер открыто напал на конкретные фундаментальные положения, до этого обличавшиеся Уиклифом и Гусом: таинства покаяния, епитимьи и крещения и, наконец, самой евхаристии. Его взгляды на теологические вопросы были прикладным продолжением его ранних лекций, но примерно в 1520 году он предстал в совершенно новой роли - германского пророка и идеологического лидера. Он опубликовал трилогию памфлетов на немецком языке, титулы которых звучат как фанфары: "К христианской знати немецкой нации", "О вавилонском пленении церкви", "О свободе христианина".

Три его доисторических курса о псалмах, Послание к римлянам и галатам разработали новую вертикаль, новую теологию молящегося, открыли вновь Христовы страдания во внутренней борьбе каждого человека. Три памфлета 1520 года очертили новую горизонталь, гражданскую реформацию, в которой могло существовать такое поклонение. Мы упомянем лишь его требования: равенство всех христиан; священство всех христиан, определяемое крещением и подтверждаемое восприимчивостью к слову

Писания; необходимость выборных советов как истинного представительства верующих. Нас должно заинтересовать то, что он доказывал необходимость отложить принесение монашеского обета до тридцатилетнего возраста - возраста, когда сексуальные порывы миновали свой пик, когда твердо упрочилась идентичность и когда приходит конец идеологической податливости человека. Папа провозгласил свой запрет в сентябре 1520 года. Лютер принес папскую буллу к одним из виттенбуркских ворот и сжег ее вместе с некоторыми другими печатными работами. Студентам это понравилось. Молодые люди редко бывают вовлечены в такие решающие события, в какие были вовлечены студенты и преподаватели этого фронтира - Виттенбергского университета. На следующий день Лютер провозгласил, что никто не может быть спасен, кроме тех кто последует за ним и выйдет из римско-католической церкви.

Лютер сказал Штаупитцу, что этим пиротехническим деянием он был более счастлив, нежели чем-либо еще, сказанным за всю его жизнь. Подобно тому, как раньше его собственные слова вдохновляли его убеждения, вид огня, который он запалил, кажется, воспламенил его бунтарство. Отныне и впредь повёлась борьба между Словом и Делом, между методом убеждения и методом огня. Каждое его слово побуждало сограждан к делам, каждое из этих дел заставляло его утверждать вновь и вновь: "Словом был покорен мир, Словом была спасена церковь, Словом она снова будет приведена в порядок, а Антихрист... падет без насилия"[5]. Его многословие могло вдохновить хоровое многоголосие и сделать его способным (как отметил

Гете) вздыбить сердца и крыши; однако сердечный подъем будет настойчиво сопровождаться разрушением крыш. Еще незадолго до того как он постиг это, Лютер провозглашал слова ненависти, которые для него, вне всякого сомнения, часто были не более чем поэзией гнева; но для его последователей эти слова были равносильны актам, которые обязывали к конкретным действиям и оправдывали их.

Его самое решающее ораторское выступление является самым славным моментом его жизни. Книги и фильмы, представившие его появление перед Вормсским собором, чаще пытаются подогнать историческую обстановку к вечной значимости сказанных им слов: изображаются огромный зал, степенная аудитория и сонорный резонанс его голоса. Очень плохо, что история еще не осознала драму, скрытую в редком по ясности голосе, который трансцендировал как страх говорящего, так и напряженный бедлам окружающей сцены. Геттисбергская речь* должна напомнить нам, как визуализировать не передаваемую словами историческую сцену; хотя в Вормсе народ тесно заполнил помещение, чтобы видеть и слышать известного оратора.

Лютера предупреждали, чтобы он не приезжал, несмотря на то, что у него на руках была императорская охранная бумага. В город его сопровождала охрана из обедневших баронов. На первой краткой сессии он едва мог говорить из-за страха или дискомфорта. На родном немецком языке он произнес те слова совести, которые были новым видом откровения, полученном на внутреннем поле сражения. В Вормсе Лютер смотрел в глаза остракизму и смерти не

ради официальной веры или уз предшествия и традиций; он поступил так из *личного* убеждения, порожденного внутренним конфликтом и остающегося объектом последующего конфликта. Совесть, исходя из которой он говорил, не была внутренним осадком формализованной морали; это было лучшее, чем *один человек*, находящийся между небом, адом и землей, мог обладать. Если даже Лютер в действительности и не сказал слов, которые стали самыми знаменитыми: "На том стою", легенда вновь подладилась к случаю, ибо это новое кредо было как раз для людей, чья идентичность проистекала из решимости стоять на собственных ногах не только духовно, но и политически, экономически и интеллектуально. Независимо от того, что случилось позже (а некоторые ужасные и среди них самые ужасные вещи случились), Лютеровский акцент на ин дивидуальную совесть подготовил почву для целого рода концепций равенства, представительства и самоопределения, которые в последующих гражданских войнах и революциях стали основаниями не только достоинства некоторых, но и свободы для всех.

Нужно сказать, что в действительности в намерения Лютера не входило вооруженное восстание: "Пожелай я подстрекать беспорядки, я мог бы вызвать большое кровопролитие в Германии. Да, я мог бы начать такую небольшую игру в Вормсе, что императору не удалось бы спастись. Но чем это было бы? Глупой игрой. Я все предоставил Слову"[6]. И скоро он будет действовать таким образом, что заслужит прозвище великого реакционера. Историческая диалектика не признает принципа, согласно которому великая революционная душа может

включать в себя и великого реакционера, но психологическая диалектика должна предположить, что это возможно и даже вероятно.

Новый император, двадцати одного года от роду, явно встревоженный обсуждением, подтвердил *свою* идентичность: "Я принадлежу долгой череде христианских императоров... Какой-то монах, который выступает против тысячелетнего христианства, не может быть прав... Я больше не желаю иметь с ним дел"[7]. И он запретил деятельность этого монаха. Но курфюрст сделал так, что Лютер был похищен и увезен в тайное укрытие в Вартбургском замке, всего в миле от Эйзенаха и семейства Котта.

После отцовского дома этот замок был для Лютера резиденцией, посланной самой судьбой. Он все еще оставался монахом, подчиненным требованиям повиновения, моления и целибата; но в этом замке он был вне монастыря и церковных служб, без собратьев и приора. Из окна он мог видеть больший мир, в котором уже широко распространилось (об этом доходили сведения) его имя и который был полон зловещих опасностей. Мир нуждался в его лидерстве в той же мере, в какой он, внезапно пробужденный к действию, был готов предложить лидерство. Но в самый решающий момент его готовности он был вынужден уйти в безвестность и в бездействие, читать собственные некрологи, написанные его опечаленными друзьями, к которым он мог бы присоединиться в реформах и революции.

Избавившись от институциональной рутины, он стал добычей двойной угрозы своему Эго: со сторроны Оно в нем самом и со стороны толпы вокруг него. Его письма из Вартбурга

откровенно показывают, как взрослый человек, сформировавшийся в условиях трудной попытки к монашеству и неожиданно блокированный в своем развитии к лидерству, был терзаем желаниями. Наслаждение пищей и пивом при неподвижном образе жизни обострило тенденцию к запорам, что в свою очередь усилило его демонологическую озабоченность нижними частями тела. Все внутренние волнения, от которых он еще молодым человеком бежал в монастырь, овладели им, уже взрослым мужчиной и потенциальным лидером нации. Его стремление к власти обратилось в яростную злость на себя и на дьявола. Много было сказано о его галлюцинациях. Но что бы он делал без дьявола, без способности спроецировать гротескные и пугающие парадоксы его состояния на одно персонализированное существо, - не выдуманное им, но подкрепляемое традицией (в виде черного пса и пр.) и, таким образом, достаточно "реальное", чтобы сделать возможными определенную галлюциногенную проекцию, и, помимо всего, время от времени сверхчеловеческие вспышки раздражения? В Вартбургском замке Лютер явно страдал чем-то схожим с тюремным психозом, который обнаружил в каком-то театральном виде те элементы неразрешенного инфантильного конфликта, которые позже, когда нельзя уже было проклинать тюремные стены за его незащищенность перед "дьяволом", обернулись приступами наследственной меланхолии.

Но несмотря на свои жалобы в форме исповеданий своим друзьям (а этот оратор, подобно другим того же типа, был также колоссально плаксивым ребенком), он работал и мог работать. В этих условиях он написал свой памфлет

"О монашьем обете", тот самый, которому в качестве предисловия было предпослано его письмо отцу. В памфлете в качестве общего принципа формулировалось то, что отец предсказал своему конкретному сыну, а именно, что половой инстинкт непреодолим и, за исключением редких случаев естественно целибатных индивидов, его не следует пытаться подавлять, чтобы избежать отравления всей личности. Выходом, считал он, является женитьба. Тем не менее отец был неправ, потому что прав мог быть один Бог, и убедиться в этом мог лишь Мартин - став монахом.

Он также начал переводить Новый Завет с греческой версии Эразма на немецкий язык. Это стало самым значительным литературным достижением Лютера и нации. Все грани его многосторонней личности и все ресурсы богатого родного языка были соединены, чтобы создать язык, предназначенный не для поэзии немногих, а для вдохновения жизни народа. Ницше сказал об этом так: "Шедевром немецкой прозы является поэтому, как и следовало ожидать, шедевр величайшего немецкого проповедника: *Библия* была до сих пор лучшей немецкой книгой. По сравнению с Библией Лютера почти все остальное есть только "литература" - нечто, выросшее не в Германии, а потому не вросшее и не врастающее в немецкие сердца, как вросла в них Библия"[8*]. Якоб Гримм, ученый, считающийся основоположником германской лингвистики, сказал, что последующий расцвет германской литературы был бы немыслим без работы Лютера. "Благодаря своей буквально чудесной чистоте и благодаря глубокому влиянию. Лютеровский немецкий язык должен считаться сердце-

виной и основанием нового немецкого языка. Что бы ни лелеяло этот язык, что бы ни омоложало его так, что оказался возможным новый расцвет поэзии, - всем этим мы никому не обязаны в большей степени, чем Лютеру"[9]. Буквально громовым ударом представилось то, как этот человек перевел молитву Господа, - у большинства немцев было такое ощущение, что Христос произнес ее по-немецки; а кроме своих диатрио ненависти и богохульного сквернословия он сочинял лирику, которая обладала силой и простотой народных песен.

"Одно маленькое слово может свалить дьявола". Лютерово молчание было более чем излечено. Культивирование национальных языков было частью вербального ренессанса, одним из принципов которого было то, что человек, чтобы подтвердить свою земную идентичность, должен быть способен сказать, что заслуживает быть сказанным, на своем родном языке. Во всяком случае, язык был средством, через которое Лютер стал исторической силой в смысле Ранке, то есть "моральной энергией... которая осмеливается пронизывать мир своей свободной активностью"[10]. Или, как сказал Лютер, "Бог дарует все хорошее, но вы должны схватить быка за рога, вы должны трудиться и таким образом предоставлять Богу возможность и маскировку"[11].

Здесь, на полпути, наша история завершается. Мы можем оставить популярной психологии и политической философии рассмотрение того, что человечество сделало из Лютеровских прозрений и доктрин; и мы можем приписать эндогенным процессам или ранней старости остаточные конфликты, которые повредили

дольнейшему развитию личности Лютера. Но завершенная идентичность - это победный исход только одного кризиса.

Письма Лютера из Вартбурга указывают на психологическую обстановку его будущих действий: бросив открытый вызов папе и императору и всему мировому порядку, который оба они отстаивали, и преодолев собственную замороженность, чтобы эффективно выразить свой вызов, он в полной мере осознал не только насколько неуемными были его аппетиты и насколько мятежна его правота, но также насколько революционными оказались силы, которые он пробудил в других. Он вновь был призван к широким действиям сугубо провинциальными событиями. Ему сообщили, что Виттенберг и Эрфурт раздираются конфликтами и раскалываются. Монахи нарушают запрет и женятся; хуже того, они и студенты, поддерживаемые толпой и ведомые друзьями Лютера, беспорядочно изменяют порядок таких церемоний, как святая месса, уничтожают священные образы и запрещают в церквах музыку. Именно здесь рождался революционный пуританизм - это странное сочетание бунтарского индивидуализма, эстетического аскетизма и жестокой правильности, которое многое характеризовало в протестантизме. Лютер вряд ли мог понять, что он породил. Вопреки всем распоряжениям и советам он поспешил в Виттенберг и в течение недели ежедневно читал проповеди - с силой, сдержанностью и юмором. Если разрушать все, что *можно* бранить, сказал он, почему бы также не запретить женщин и вино? Как он унес ноги после последнего замечания, высказанного в столице саксонского пивоварения, я не знаю, но

он сформулировал свою точку зрения. Также он заимел среди своих друзей первых врагов, которые стали называть его реакционером.

Развитие личной жизни Лютера и жизни провинции, с одной стороны, и общая социальная деформация, восстание и эволюция с другой, приняли теперь характер комбинации наивного пыла, бессознательной иронии и правомерного запугивания, достойных драмы уровня Шоу. Августинский монастырь в Виттенберге, закрытый монахами, был предоставлен курфюрстом в личное распоряжение Лютера. После его женитьбы здесь также жили его жена, бывшая монахиня, и их дети, - несомненно, ироничная обстановка для первых лютеранских персонажей. Затем, когда он был готов угомониться, домой вернулась его революционная поэзия. По всей Германии восстали крестьяне. О священниках и епископах Лютер в свое время сказал: "Чего они больше заслуживают кроме мощного восстания, которое сметет их с лица земли? И случись это, мы будем смеяться"[12]. Он говорил: "В христианстве... все общее, и добро каждого человека есть добро других, и ничто не является собственностью одного человека"[13]. Он также говорил: "Обычный человек всегда переживал по поводу несправедливости, от которой он страдал в собственности, физически и душевно. Если бы у меня было десять тел... я был бы счастлив все предать смерти ради этих бедных людей"[14].

Крестьяне обнародовали Манифест "Двенадцати статей" и направили его Лютеру[15*]. Крестьяне восставали и подвергались массовым расправам и раньше; но на сей раз они заявили о себе как класс со своим вождем и книгой - это

уже новая идентичность. Они говорили просто и с достоинством: "зная, что Христос искупил и вызволил своей пролитой бесценной кровью всех нас, людей как низкого, так и высокого звания", они обещали друг другу отступиться от своих требований только "если все это будет объяснено нам доводами из Писания" - божественной и единственной конституции. Требовали же они, чтобы каждый за свою работу получал то, что "соответствует нескольким настоятельным потребностям из всех". Сегодня легко согласиться с тем, что они были так же скромны в своих требованиях, как нескромны в насильственных действиях, где бы они ни вспыхивали. Лютер и раньше предупреждал против такого насилия и сделал это снова в памфлете "Честное увещевание для всех христиан, предупреждающее их против восстания и бунта". Он подчеркивал во взвешенных тонах, что "никакое восстание не является правым, какова бы ни была его причина... мои симпатии находятся и всегда будут на стороне тех, против кого направлено восстание"[16]. Он возражал против идеи политической и экономической свободы; духовная свобода, говорил он, вполне согласна с крепостным правом, а крепостное право - с Писанием. Это, конечно, соответствовало средневековому понятию сословия, в котором индивид рожден; Лютер хотел реформировать молебное отношение человека к Богу, а не менять его земную сословную принадлежность. Эта дихотомия между духовной свободой человека и его положением в социальной жизни, которую Лютер старательно пытался сформулировать убедительным образом, преследует протестанскую философию по сей день. Среди сословий,

должностей и профессий, которые он определял как богоданные и Богом ведомые, он забыл упомянуть собственную профессию реформатора и революционера. Ведь он публично сжег папскую буллу. Он призвал к бунту; и его первоначальное Слово-действие оставило далеко позади.

Крестьяне цитировали Мартина как Лютера. Он советовал компромисс, и он, сын Ганса, обнаружил, что его не слушаются и игнорируют. Он не мог простить этого ни крестьянам, ни позже евреям, которых он надеялся обратить в христианство с помощью Писания там, где церковь потерпела в этом неудачу. В 1525 году он написал памфлет "Против грабящих и убивающих орд крестьян", в котором предлагал публичные и тайные расправы в таких выражениях, которые могли бы украсить полицейские управления или концлагеря нашего времени. Он обещал вознаграждение на небе тем, кто рисковал жизнью, подавляя восстание. Одно предложение хорошо передает полный цикл, завершенный этим в свое время битым, а затем непослушным сыном: "Повстанец не заслуживает ответа аргументами, так как он не приемлет их; ответом таким устам является кулак, который пускает кровь из носа"[17]. Не слышим ли мы голос Ганса, выбивающего из своего сына остатки упрямого крестьянина?

Лютер зашел слишком далеко даже с точки зрения некоторых членов семьи. Один из его деверей спросил, уж не хочет ли он быть "пророком высших господ", и обвинил его в предательстве, - обвинение было не из приятных. Лютер писал против крестьян, когда они продвигались в его направлении как всесокру-

шающая сила, и он отказывался льстить князьям, когда он больше всего нуждался. Это делает более объяснимой его позицию (даже если и не делает его непосредственное воздействие более приемлемым), позволяет понять, что его резкие заявления всегда были направлены против умышленного неповиновения. Иначе он мог бы быть вполне терпимым и выражать вполне либеральные взгляды. Он умолял князей разрешить свободную дискуссию по сектантским разногласиям; для священников он сформулировал принципы "никогда не хранить молчание и не соглашаться при несправедливости, чего бы это ни стоило"[18]. Если он и стал пророком знати, произошло это потому, что он не хотел начинать политическую историю заново, чего от него хотели лишенные лидерства энтузиасты. В свете долгой истории вполне можно сказать, что этот реакционер утвердил некоторую индивидуалистическую и эгалитаристскую образность и тем самым - идеологические идеи как для правых, так и для левых в предстоящих революциях.

В мае 1525 года крестьяне были разбиты - сначала превосходящей артиллерией, затем жестокими солдатами - в сражении под Франкенхаузеном. В этой войне всего было убито 130000 крестьян. В июне Лютер писал: "забыто все, что Бог сделал для мира через меня... Теперь лорды, священники, крестьяне - все против меня и угрожают мне смертью"[19]. Однако Реформация продолжалась, а Лютер был в безопасности в Виттенберге, - хозяин пустого монастыря и получатель все возрастающего жалованья в качестве профессора и пастора.

В июле он неожиданно женился и поселился в своей резиденции священника. Он заявил, что женился потому, что этого хотел его отец, - заявление столь непонятное для некоторых лиц, что решили, что это должно быть шутка. Отец же, узнав о колебаниях Лютера, убеждал его не дать угаснуть фамильной линии, которой угрожала опасность в связи со смертью его братьев. Кроме того, женитьба была запоздалым выражением идентификации с отцом, которая в это время явно или неявно начала определять многое в жизни Лютера. Несомненно и то, что он любил детей; больше всего он любил сочетание детей и домашней музыки, - это может навести на мысль об определенном раннем счастье в его детстве. Правда, утвердившись в своей домашней обстановке и в своей славе, он говорил ужасные вещи в присутствии детей, и совсем не на латыни. Но это лишь одна сторона его многостороннего языка. Себя он снисходительно называл "Homo verbosatus"*. О его превосходной жизнестойкости можно судить по тому, что несмотря на свою связанность годами монастырского воздержания и целомудренной юности, он смог в возрасте сорока пяти лет жениться, судя по всему счастливо. Кстати, в его пометках можно обнаружить идею своеобразной элиминативной сексуальности - необходимости избавляться от телесных выделений - что можно было бы частично объяснить его устойчивой озабоченностью вопросом телесных отбросов. Рассмотрим это. Скорее всего здесь, как и в других местах, он был просто более искренен и менее романтичен, выражая то, что доминирует в сексуальном стремлении большинства простых людей и что у

утонченных натур ведет к конфликтам с их чувством уместного и личной аффективностью. Он также высказал глубокие, приятные, юмористичные и новые идеи относительно жинитьбы.

В 1526 году у него родился сын и был крещен Гансом.

В этой тиши после бури Лютера снова охватывает чувство тревоги, на этот раз продолжительное и граничащее с глубокой меланхолией. Как это возможно? - спрашивает Психиатр, - Разве Лютер не находится на вершине своего влияния, счастливо женат и вне какой-либо опасности? У него явно не было причин быть вновь печальным, быть печальнее чем всегда; его "психоз", должно быть, был эндогенным, строго обусловленным внутренними биологическими изменениями, так что нелепо было бы искать какие-то значимые причины. Наш Социолог, в противоположность Психиатру, чувствует, что у Лютера есть основание быть встревоженным свыше обычного: "То, что он был способен на такое энергичное выражение лица и сохранил невозмутимое сознание, свидетельствует о том, что он не чувствовал, что предавал принцип, который считал фундаментальным"[20]. Все дело в том, что Лютер, столкнувшись со всеми последствиями своего ораторства, стоял перед новым кризисом, который - и здесь его облик помог определить симптомы - вернул его печаль в новом и негармоничном контексте.

Лютер, теперь уже сам отец, во многом отказался от своей пост-совершеннолетней идентичности. Это было нередким явлением в Европе, особенно в Германии[21]. Делая исключение

для немногих в значительной мере гипотетических христиан, Лютер все больше склонялся к пониманию человека как потенциально опасного дитя, если не кровожадного животного. Единственными надежными людьми были Landeskinder, дети маленьких княжеств, главы которых носили титул Landesvater (отец страны), - как начали называть всех глав крошечных государств и их церквей. В 1528 году Лютер выразил мнение, что Моисеева заповедь "Чти отца своего" приложима к этим принципам и, следовательно, равноценна запрету политического восстания[22]. Славны и бесславны его слова: "Светский меч должен быть краснокровным, ибо мир будет и должен быть злым"[23] - заявление, достаточно благовидное с точки зрения здравого смысла и с точки зрения Лютеровской политической философии, которая полагает, что правящий князь рожден для одной единственной функции в своем государстве. Поскольку он христианин, то также подчиняется запретам на злоупотребление своим назначением и тем же обязанностям действовать с молитвой, как и любой другой человек иного положения; в противном случае, считает Лютер, он может "начать войну за пустой орех"[24]. Но даже и в этом случае ему положено повиноваться, пусть даже при заявленном протесте.

Таким образом, простой человек, подчиненный простым князьям, утратил многое из того, за что выступал Лютер в своих ранних лекциях. Тот самый молящийся человек, чью душу Лютер освободил от католического авторитаризма, был теперь обязан принять правящий дом, определенную экономическую практику и (как вскоре будет декретировано законом о

территориальной идентичности) религиозную веру, которая господствует на территории его князя. В протестанских государствах Лютер учредил консисториальные советы в качестве правящих религиозных органов. Советы возглавлялись правящими князьями и состояли из двух теологов и двух юристов; они могли заключить человека в тюрьму и запретить заниматься любой работой, объявить ему общественный бойкот и лишить гражданских прав. Таким образом, протестанская революция привела к образу жизни, при котором повседневная работа человека, включая его профессиональное занятие, стала центром его поведенческой ориентации и была строго регламентирована церковью и государством. Такую ситуацию Лютер однажды охарактеризовал как "мозаичный закон". Теперь он его рационализировал: поскольку христианин имеет не только душу, но и тело, живущее среди других тел, он должен "вернуть себя Моисею"[25]. Даже молящийся человек должен советоваться не только с собой, но и с правителями, чтобы быть уверенным, что правильно воспринимает все знаки божественного плана. Новое лицо Бога, узнаваемое через молитву, в Писании и в решениях Отца Страны, стало ориентиром нового класса и религиозности, согласующейся с потребностями прогресса в новой меркантильной линии предпринимательства.

Хотя Лютер действовал более насильственно, чем кто-либо другой, против индульгенций и ростовщичества, он в то же время помог подготовить метафизический мезальянс между экономическим самоинтересом и церковной принадлежностью, столь известный в За-

падном мире. Мартин стал метафизическим юристом класса своего отца.

Это то, что о Лютере известно лучше всего и на что ссылаются в социологических трактатах от Вебера[26] до Фромма[27]. Эти трактаты быстро переходят от мимоходных биографических заметок о Лютере к Реформации в целом, как она персонифицировалась в Кальвине и Носке и институционализировалась в различных протестанских сектах. Тони резко противопоставляет Лютера и Кальвина; последний, впечатленный в молодости сочинениями Лютера, должен рассматриваться как подлинный законодатель протестантизма:

"Высказывания Лютера об общественной нравственности представляют собой эпизодические извержения капризного вулкана лишь с редкими вспышками света среди дыма и пламени, и нелепо искать в них когерентную и последовательную доктрину... Его проповеди и памфлеты, посвященные социальным вопросам, производят впечатление наивности, работ порывистого, но плохо информированного гения, который обходится без больших затруднений, связанных с законом и логикой, чтобы создать систему социальной этики из пылкого вдохновения своего несофистизированного сознания. Частично это - pieces de circonstance*, вовлеченные в революционный шторм, частично - как раз тонкости закона и логики, которые Лютер ненавидил... Он был слишком испуган и зол, чтобы хотя бы почувствовать любопытство. Попытки объяснить механизм явлений просто приводили его в ярость; он мог только повторять, что за этим скрывается дьявол и что добрые христиане не будут вмешиваться в тайну не-

справедливости. Но в его ярости был свой метод. Он родился не из невежества, ибо он был сведущ в схоластической фмлософии, а из концепции, согласно которой изучение академических школ представляется чем-то тривиальным или злонамеренным"[28].

Молодой Лютер остается персонификацией бунта, но что касается более старого, часто "напуганного и злого" Лютера, то его реформация осталась чисто провинциальной. Его теология провозгласила Невидимую Церковь всех истинно верующих, которых может знать только Бог, его реформация привела к возникновению всемогущего соединения церкви и государства. Его доктрина включает идею предопределения, но его реформация открыла будущее мелкобуржуазному оптимизму. Его теология базировалась на внутреннем опыте и ясном выражении того, что имеется в виду; его влияние - в долгой перспективе - способствовало развитию лишенной юмора и чисто словесной фразеологии "правильного мышления". Его принципиальным курсом было Писание, как оно воспринимается в молитвенном состоянии; его собственные юридические привычки сделали его легальным текстом, рационализирующим все виды практических компромиссов. Только когда другие конституции начали составлять здоровую конкуренцию Библии, гарантируя индивидуальные права, которые Лютер вопреки своей воле и намерениям помог секуляризировать, протестантизм начал вносить свой вклад в образ жизни, временами неожиданно свободный от террора. Но именно с этого вклада начинается то развитие, за которое моральные философы типа Кьеркегора, видевшие в Лютере потенциально

самую истинную после Христа и Павла религиозную фигуру, не могли его простить.

Сверхчувствительный Кьеркегор, второй меланхоличный датчанин*, должен был жить в протестантской монархии, которая является одной из самых маленьких и сытых, лучше всех воспитанных и самых самодовольных наций в мире и не нарушает с легкостью хронической меланхолии, лежащей в основе ее принудительного счастья. Кьеркегор должен был в философском плане сделать то, что сделал Лютер, но при этом он сознательно оставался философом без страны и без семьи. "В течение немногих лет своей жизни, - писал он о Лютере, - он был солью земли, но в последующей его жизни чувствуется застарелость, о чем свидетельствуют его застольные разговоры: человек Бога, который сидит в мелкобуржуазном уюте, окруженный восхищенными последователями, которые верят, что если он позволяет себе испортить воздух** это должно быть откровением или результатом вдохновения... Лютер снизил стандарты оценки реформатора и помог в последующих поколениях сложиться той стае, проклятой стае милых, сердечных людей, которые хотели бы играть роль реформаторов... Последний период жизни Лютера отмечен несомненной заурядностью"[29]. За это несчастье Кьеркегор обвиняет два обстаятельства, которые, нам кажется, мы понимаем лучше: во-первых, Лютер растратил себя на нападки на одно высокое учреждение и, в сугубо личном рвении, на его руководителя - папу, отвращая тем самым энергию от подлинного объекта реформаторского рвения - зла в душе человека; во-вторых, как реформатор, Лютер был всегда *против* чего-

нибудь и поэтому имел поддержку тех, кто, как точно сказал Буркхардт, "охотнее предпочитают, чтобы им *не нужно* было больше делать то или это"[30]. "Лютер, - говорил Кьеркегор, - в определенном смысле слишком облегчил себе задачу. Он должен был знать, что свобода, за которую он боролся (и в самой по себе этой борьбе был прав), склонна сделать жизнь, жизнь духа, неизмеримо более напряженной, чем она была раньше. Если бы он придерживался такого понимания, никто не удержался бы с ним, и он почувствовал бы вкус великой Двойной Опасности. Никто не поддержит другого просто для того, чтобы сделать собственную жизнь более напряженной"[31]. Как верно заметил Кьеркегор, Лютер не сконцентрировал достаточной энергии на утонченную разработку тех интроспективных шагов, которые он наметил в лекциях о псалмах, и он потратил слишком много злости на личную вражду и противостояние со своими противниками, и прежде всего с папой. Между прочим, Лютер вполне осознавал свою излишнюю мстительность, но утверждал, что по крайней мере он колол без яда, что он бил только тычком свинопаса, который не оставляет ран, и что во всяком случае он не был таким плохим, как "английский король"[32] (имелся в виду Генрих VIII).

Не является ли, однако, шокирующим то, что даже датский философ не может думать ни о каком более приличном сравнении, чем анальное, чтобы критиковать приватное многословие Лютера? Но Лютер, вероятно, и не почувствовал бы себя критикуемым; он сказал, причем с гордостью, что ветер, вызванный в Виттенберге порчей им воздуха, мог бы благоухать и в Риме.

2

В январе 1527 года (маленький Ганс был еще грудным ребенком) у Лютера началось самое длительное состояние озабоченности и депрессии, состояние, в котором Лютер неоднократно просил друзей вновь подтверждать его приверженность вере, так чтобы он мог верить в это сам. Наиболее очевидную причину озабоченности на фоне вызванных им потрясений Лютер выразил в словах внутреннего голоса: "Ты один все знаешь? А что если ты неправ и если ты ведешь всех этих людей в заблуждение и к вечному проклятью?"[33] Или как он пытался заставить свой голос говорить полуюмористически: "И все это время Святой Дух охранял тебя как свое снесенное яйцо?"[34] Иногда он мог преодолеть этот голос только своеобразной космической грандиозностью, ставя свое учение выше суждений даже ангелов на том основании, что поскольку он так глубоко знал, что оно правильное, оно должно быть учением Бога, а не его собственным. В качестве довода он цитирует из Послания к Галатам (1:8): "Но если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема". Он продолжает цитатой оттуда же (1:1): "Павел Апостол, *избранный* не человеками и не через человека, но Иисусом Христом... "

Он перешел к формулировке, которая на первый взгляд не передает своего фатального смысла: он сказал, что его "суждение" в смысле обдуманной рассудительности должно быть также Божьим "суждением", в смысле справедливости. Таким образом, оправданный становится судьей: каким бы ни было теологическое

основание, совершенно очевидно, что позитивное сознание, хорошее сознание истинного негодования, без которого не может быть никакого подлинного лидерства или эффективного образования, становится для других негативным сознанием, и его самовозрастающий гнев должен вновь стать плохим, "неоправданным" сознанием. Такое развитие (мы его кратко охарактеризуем в заключении), на мой взгляд, противоречит тому, что у Лютера не вполне успешное и фрагментарное разрешение юношеского кризиса идентичности усугубило кризис его зрелого возраста. У идеологического лидера кризис, естественно, начинается тогда, когда он должен осознать, что его бунт, который начался с приложения более или менее разработанной фантазии к сфере политического мира в самом широком смысле слова, дал воображению, чувству реальности и сознанию масс. Факт в том, что все тенденции и движения, революционизированные, но по существу лишенные лидерства, в одно и то же время, но по-разному использовали реформацию Лютера. Они не хотели позволить ему и некоторым ему подобным устроиться уютно в своих пасторских резиденциях в качестве представителей молитвенной ориентации в жизни и иным путем принять сословие и профессию, которые, как заявил Лютер, определил им Бог. Власть князей стала более абсолютной, средний класс стал более меркантильным, низшие классы - более мистичными и революционными; а всеобщее царство веры, рассматриваемое в ранних концепциях Лютера, превратилось в такое нетерпимое и жестокое, постоянно ссылающееся на Библию ханжество, какого история еще не знала. Как пишет Тони, "ярость

Лютера... усиливалась его замешательством при виде того, что ему представлялось скрытой пародией на истину, которая была и священной, и его собственной"[35].

Вопреки всему этому Психиатр считает необходимым допустить исключительно "эндогенные" причины обострения меланхолии Лютера, который мог и должен был быть хорошо сбалансированной личностью. Я считаю, что Кьеркегор и здесь подошел ближе к истине, когда, наоборот, предположил, что Лютер видимо был мучеником. Я имею в виду психологическую истину, ибо Лютер в какой-то форме ощущал потребность в мученичестве. Он сотворил свое личное мученичество и знал это. "Поскольку папа и император не смогли меня уничтожить, должен быть дьявол, чтобы добродетель не зачахла из-за отсутствия врача"[36]. Таким образом, он назначил дьявола ("императора из ада") своим палачем; и в персонализированной форме дьявол в возрастающей степени мучил его, "Христова евангелиста" и "пророка немцев".

Я не утверждаю, что клиническая форма мученичества Лютера пожилого возраста, а именно, мениакально-депрессивное состояние, могла возникнуть без какого-то органического основания. Но я бы обратил внимание, как я сделал в отношении кризиса идентичности Мартина, на очередную жизненную стадию, которая подготовила сцену для потери здоровья.

Кризис генеративности происходит, когда человек оглядывает то, что он породил или чему он помог родиться, и находит это хорошим или ущербным, когда работа его жизни как часть продуктивности его времени дает ему уве-

ренность, что он на стороне некоторых ангелов, или заставляет его чувствовать, что он закоснел. Все это, в свою очередь либо дает ему надежду, исходящую из прошлого, которую можно встретить с чувством целостного человека, который может сказать: "В общем и целом я хотел бы проделать все это снова", либо сталкивает с чувством опустошения и отчаяния. Эти альтернативы не исчерпывают всех функций острой ситуации данной жизненной стадии: предшествующие стадии добавляют свое благословение или свое проклятье, так что целостная структура жизни характеризуется иерархией всех стадий - от первой до последней. В свете отношения Лютера к своему отцу обретает смысл то, что его самое глубокое, с клинической точки зрения, отчаяние возникло тогда, когда он во многом стал тем, чем хотел его видеть отец: влиятельным, экономически обеспеченным, кем-то вроде суперюриста и отцом сына, названного Гансом.

Клинически страдания Лютера начались с сердечных симптомов, сопровождаемых глубокой тревогой. "Мое сердце трепещет", - сказал он[37]. Его бросало в сильный пот (его старое "дьявольское купание") и сильные припадки рыдания. Он был уверен в неумолимом приближении смерти и в эти роковые моменты чувствовал, что лишен веры и оправдания. И, главное, он был в депрессии и утратил самоуважение: Ora pro me misero et abjecto verme tristitiae spiritu bene vexato.[38*] Даже когда он не переживал этих острых приступов, он страдал от несварения желудка, запоров и геморроя, от камней в почках, которые часто вызывали острую боль, и от докучающего шума в ушах - Chrensausen или sussurrus, как он называл это.

Этот шум был вызван каким-то хроническим инфекционным заболеванием среднего уха и стал своеобразным посредником между его физическими и ментальными муками, орудием его внутреннего голоса.

Мы должны помнить, что целительное и откровенное Слово Писания могло достичь Лютера только через "ухо", сочетающее способности слышать и понимающе воспринимать. Держать ухо открытым, чтобы в него вошло Слово, было выражением христианской творческой пассивности и женственности. Однако сейчас голос, звучащий в ушах Лютера, был голосом негативного сознания - он говорил: "Что ты проповедовал?" Напрасно Лютер уверял свой голос в том, что он был "доктором" и, таким образом, был правомочен знать, что к чему; или что Штаупитц заставил его стать проповедником, т.е. защищаясь (как поступают многие люди среднего возраста) принципом неукоснительного повиновения официальным лицам: это была должность, которую приказали занять сверху. И опять стало трудно отличить земной закон от Божьей благодати, Моисея от Христа. В этой новой путанице Лютер пытался прибегнуть к помощи многих отчаянных средств. Когда он не смог сам произнести молитву, он попросил друга буквально прокричать "Отче наш" звенящим голосом[39], чтобы голос Бога был слышен снова. Если "Христос подходит и говорит с тобой как грешником и пытает тебя как Моисей: "А что ты сделал?" - убей его насмерть. Но если он говорит с тобой как Бог и как спаситель, навостри оба уха"[40]. В этом заявлении

он явно успокаивает себя, вспоминая слова Штаупитца, сказанные после приступа страха во время процессии. Но Штаупитц вместе со всеми остальными ушел из монастыря и из его погибшей конгрегации.

Раскрыть уши для благого Слова и для музыки было единственным ментальным лекарством Лютера. Вера, конечно, шла первой; если она не срабатывала, мог помочь накопившейся гнев; последним средством были любовные мысли. В иные времена он заставлял себя есть жадно, чтобы "брюхо было таким же полным, как голова". Он вел себя так, словно недостаток аппетита был вызван гложущим его нутро дьяволом, - он посылал ему порцию пищи или пива (которое, предполагалось, должно было также вымывать почечные камни). Существовало также анальное оскорбление, которого, он полагал, дьявол боится больше всего: "Запишите: я нагадил в свои штаны, и вы можете повесить их на вашу шею и утирать ими свой рот"[41]. И, наконец, космический сарказм: "святой Сатана, молись за меня"[42]. Эти заявления означают, что мы должны рассмотреть те черты Лютеровского облика, которые обнаруживают активные остатки репрессий детства. Нет никакой заслуги в демонстрации того, что эти остатки существуют даже в великом человеке: мы должны принять как само собой разумеющееся, что величие также включает в себя мощный конфликт.

Мучительная попытка Мартина утвердить в себе молчание, самовоздержание и подчинение церковным властям и догме привело к бунтарскому самовыражению. Среди его ретроспек-

тивных замечаний есть и такое: "Единственная часть человеческой конституции, которую папа оставил без контроля, это задница"[43]. Однако такая экстерриториальность была незамедлительно обнаружена и монополизирована дьяволом. "Христианин должен и может быть веселым, - говорил Лютер, - но именно тогда дьявол гадит на него"[44]. Очень легко счесть эти и великое множество подобных высказываний за простые неуклюжести, характерные для Лютера и его времени. Некоторые из них действительно не более, чем насмешка, но другие суть выражение экстраординарной способности реформатора понять психосоматический язык тела, и, так сказать, общаться с и посредством своего тела. Он обычно говорил о "нахождении в трудах", когда камни в почках вызывали его опухание. Когда это проходило, он заявлял об элиминации количества флюидов, достойных Гаргантюа - одиннадцати ведер враз. То, что он мог быть непристойным, а также причудливым относительно всех этих вещей, является дополнительным свидетельством его эластичности, благодаря которой в нормальных условиях он удерживал вместе многие стороны своей сложной психики и своего грузного тела. Он явно любил хорошую пищу и обильное пиво; когда его "внутреннее состояние" сделало его почти неспособным принимать пищу, он обычно упрямо ел, как бы отвергая дьявольскме притязания на свое нутро. Такую еду он назвал "пощением", потому что она не приносила удовольствия и была чем-то вроде ритуального действия. Он также явно, как и большинство его современников, получал удовольствие от отрыжки и порчи воздуха, которые были выражением довольного

брюха, - пока боль и запоры не разрушили также и эту перспективу вольности. Несомненно, из всех затронутых анатомических территорий язвительно доминировало заднее место.

Лютер часто высказывал откровенные вещи, которые, как только в наше время понял Фрейд, имплицитно, символично и бессознательно выражаются в невротических симптомах. Решительный поворот в его самоанализе привел Фрейда к динамичному пониманию важности "другого конца" человеческой анатомии, этой фабрики отбросов и пахучих газов, которые полностью удалены из сферы нашего обзора и являются противоположностью лица, которое мы демонстрируем миру. Когда Фрейд впервые открыл, что ко всему этому причастно бессознательное, он был поражен "явной параллелью с колдовством, которое было связано с поисками дьявольского влияния на людей снизу и сзади и через их выделения. "Я начинаю думать о крайне примитивной дьявольской религии"[45]. И действительно, как демонология, так и психиатрия имеют все основания с полной строгостью рассматривать те вопросы работы пищеварительных органов, которые в наше просвященное время могут осознаваться только на уровне непристойной шутки: вы все время смеетесь, пока говорите об этом. Однако реформатор, говорящий о себе, находящемся в состоянии глубокой депрессии, как о фекальности, которая вскоре должна быть убрана через мировую прямую кишку, столь близок к языку бессознательного, что при меньшем поэтическом налете его состояния выглядело бы как состояние психоза; а его нападки на папу явно стали его навязчивой идеей. В то время, когда положение призывало его к

мятежу и лидерству, а не продолжению памфлетирования, он образовал имя "Furzesel" (fartass) из фамильного имени Фарнезе* и организовал изготовление гравюр, представляющих церковь в виде блудницы, испражняющейся целым выводком дьяволов. В своей крайней форме непристойности Лютера выражали потребность маниакально-депрессивной натуры, которая должна была поддерживать состояние безжалостного параноидального ниспровержения ей самой определенного внешнего врага, чтобы не превращаться в жертву, и не уничтожать самого себя.

Я хочу высказать предположение, что эта сторона личности Лютера была своеобразной персонализированной профанацией, которая в ряде отношений противоположна молению, ибо она использует самые священные имена "всуе". Ее тональность носит взрывной характер, аффективность - отвергающий, а общая установка - характер регрессивного вызывающего упрямства. Для многих это самый быстрый путь к освобождению от ощущения себя жертвой наглости других, враждебных обстоятельств или собственной глупости. Однако степень освобождения находится в обратной зависимости от частоты использования этого средства: хронический носитель - это надоедливый, но явно не способный облегчить свое положение одержимый.

Мы уже приводили высказывания Лютера, которые, как заклятия, были короткими замыканиями святости и профанации: к примеру, его рекомендация убить являющегося Иисуса, если он демонстрирует сомнительность своего происхождения, говоря подобно Моисею. С некоторым снисхождением это высказывание

можно рассматривать как явно образное доходчивое выражение. Но то, что это было симптоматическим признаком устойчивой навязчивой идеи, можно видеть из следующего высказывания:

"Я не могу молиться без того, чтобы одновременно не ругаться. Стоит мне сказать "Да святится имя твое", как я должен добавить: "Да будет проклято, осуждено, поругано само имя папистов". Если я говорю "Приближается царство Твое", то волей-неволей должен добавить: "Проклято будет, осуждено и да сгинет папство". Так я молюсь каждый день, вслух и в душе и безостановочно"[46].

В заключение мы должны сказать, что использование Лютером отвегательных и анальных выражений представляло собой попытку найти предохранительный клапан на случай, когда нетерпимое внутреннее давление угрожало сделать его преданность невыносимой, а возвышенное чувство - ненавистным, т.е. когда он был опять готов отвергать Бога, находясь в напряженном бунтарском состоянии, и себя в состоянии злобной меланхолии. Регрессивные аспекты этого давления и, как результат, навязчивая и параноидальная фокусировка на отдельных фигурах, таких, как папа и дьявол, не оставляют сомнения в том, что имел место трансфер с фигуры родителя на вселенские персонажи и что центральной темой этого трансфера был анальный вызов.

В детстве, когда человеческое Эго - это прежде всего телесное Эго, состоящее из всевозможных удовольствий и напряженностей, ощущаемых в большинстве телесных участков, пищеварительный процесс наводит на вообра-

жаемую модель Я, - лелеемого и отравляемого, ассимилирующего и элиминирующего не только субстанции, но также хорошие и плохие влияния. Молитва и сквернословие могут затем занять эти два аспекта внутренней амбивалентности по отношению к персонифицированным силам реальности: молитва может выражать доверительную модальность инкорпорации, выраженную на латыни фразой coram Deo (в присутствии Бога), которую любил Лютер. Слово "coram" представляет собой комбинацию "cum" - "с" и "or" - "уста". Сквернословие может выражать ненавидящий способ элиминации, тонального избавления.

Такая магическая амбивалентность резко обострена в некоторых культурах и у ряда социальных групп особым вниманием к тренировке кишечного тракта и мочевого пузыря. За такой тренировкой явно обнаруживаются магические предрассудки, касающиеся этих простейших функций; ужас перед удаленными субстанциями постепенно заменяется страхом перед возможными последствиями для формирующегося характера индивида и его отправлений, если он достаточно рано и полностью не будет управлять своими сфинктерами. Примитивные предрассудки и стремление шахтеров антропоморфизировать ненадежное и опасное чрево земли могло, как мы говорили об этом раньше, повлиять на телесные представления маленького Мартина. Мы также отметили значимость выбора ягодиц как предпочтительного места физического наказания: это физиологически безопасное место в эмоциональном отношении потенциально опасно, так как наказание усугубляет значение этой общей области как поля сражения воли

родительской и воли ребенка. Боязнь того, что родители и учителя могут полностью подчинить его, господствуя в этой области и завоевывая таким образом власть над его волей, могла подкинуть часть динамита в бомбу замедленного действия Мартинова бунта и может объяснить ту чрезмерность, с которой у Мартина в конце жизни выражалось почти параноидальное вызывающее поведение, дополняющееся депрессивным самовосприятием.

У нас нет информации о том, как маленького Мартина учили следить за своей чистотой; в любом случае, Мансфельд того времени ничем особым в этом отношении не выделялся. Тем не менее этот период, отмеченный утверждением в Германии влияния среднего класса, принес с собой чистоту, мытье, моду. Следовательно, вполне возможно, что воспитание Мартина пришлось на то время, когда сочетание опрятности, пунктуальности и скаредности впервые стало рассматриваться как непременная добродетель торгового, управленческого и профессионального класса, к которому Ганс так страстно хотел приобщить своего сына; его воспитание в духе чистоплотности могло быть интенсифицированно этим обстоятельством. Точно мы не знаем. Однако восприятие превалирующей в эту эпоху персонификации подавленных злых модальностей могло обеспечиваться лицезрением изображений дьяволов в средневековых соборах и на картинах. Эти дьяволы щеголяли очень крупными органами. Они достаточно самонадеянны, чтобы, не доверяя никому, чувствовать себя в безопасности. Нагие и бесстыжие, они, казалось, радовались таким выпуклым глазам и острым ушам, своим зубам и рас-

пущенным языкам, голым задницам, своим рогам и тем фаллическим концам, которые выдают в них сатиров старого времени. Они кажутся каррикатурами на животных, но у них, конечно же, нет ничего от животной наивности: они точно знают, что делают и полны решимости идти и делать это любым способом. Они естественны, они суть зло только в восприятии человека, который, чтобы быть моральным, должен заметить, что они голые. Марк Твен как-то заметил, что единственной великой отличительной чертой человека в этом мире является то, что он - животное, которое краснеет. Он мог бы добавить, что человек никогда не простит тех, кто впервые заставил его покраснеть.

Лютер использовал фольклор и официальные предрассудки своего времени, чтобы персонифицировать темную оборотную сторону жизни в дьяволе, с которым он мог бы спорить и совещаться и которого в нужный момент он мог прогнать. То, что сегодня мы объясняем как имеющие значение промахи, он называл просто работой дьявола. Когда во время венчания кто-нибудь ронял кольцо, он громко велел дьяволу не вмешиваться в церемонию. Когда ему что-то мешало, он часто удовлетворялся тем, что признавал это дьявольской работой и с презрительной миной шел спать. Каждая эпоха имеет свои интерпретации, которые берут на себя заботу вмешиваться изнутри в наши планы и самооценки.

В последний период жизни Лютера его отношения с дьяволом характеризовались состоянием взаимного упорства и неспособности каждого отделаться от другого; эта взаимность была такой же цепкой, как старая привязка

Лютера к своему отцу или более поздняя - к папе. Я не могу сказать, разделял ли он таким образом сложившуюся озабоченность дьяволом в протестантизме или вносил вклад в ее формирование. Точно так же я не могу на основе чисто теоретических рассуждений решить, имели ли бы мы без этой отвергающей тенденции лучшего Лютера, или не имели бы вообще никакого. Возможно, нужна мощная способность отвергать, чтобы столь же мощно утверждать. В конечном счете наше современное понимание внутренних сил позволяет предположить, что зацикленность Лютера на этих вопросах потребовала энергии, которая в ином случае могла бы помочь старому Лютеру подтвердить с прежним творческим пылом идеологические завоевания его юности; и если бы эта энергия была в его распоряжении, он мог бы сыграть более конструктивную роль в овладении как страстями, так и побуждениями, которые он пробудил в других.

Такова оборотная сторона медали. Ясно, что я описал закат юности, а не период доминирующей взрослости, которому будет посвящена другая книга. Эта книга должна будет рассмотреть в терминах иной уровень жизненного цикла, победы взрослого человека над новым окружением (отчасти его собственным творением) и на внутреннем фронте, осененном тенью - на сей раз в более биологическом смысле - неминуемой смерти. Сделанное выше замечание о том, что трагедия идеологического лидера заключается в том, что он эксплуатирует во всех искренность только для того, чтобы эксплуатировалась его собственная искренность, должно

быть исследовано кем-то, кто разделяет это положение.

Вопрос о систематическом теологическом завершении формирования Лютера находится за рамками темы данной книги и моей компетенции. Я начал рассмотрение с оценки того, что известно о его семье периода детства; в заключение, я должен указать на необыкновенную упругость этого человека, вновь сославшись на его великую способность любви. Он укрылся в интимности супружества и домашней жизни, дружбы и учения, со всеми нуждами одного человека, у которого осталось мало времени, чтобы одарить других тем, что он должен был бы получить от своей матери. Щедрый отец, пастор и хозяин, Лютер был столь же материален, как, видимо, безрассуден в своем разнообразном (и полнящем) питании. А за столом он порой ввергался в воинственную проповедь, в которой был готов отстаивать чуть ли не анархию ради сокрушения папского порядка вещей; он часто вовлекал свою жену в более или менее шутливую дискуссию (например, защищая двоеженство перед толпой внимающих детей и гостей) и высказывал много провокационных и отвратительных мыслей. Но он горячо поддержал, в том числе личным примером, возникновение у среднего класса нового богатого и полюбовного брака и семейного воспитания - с неизмеримо большей интимностью и равенством между мужем и женой, а также между родителями и детьми, чем получилось в результате мрачноватой кальвиновской реформации. Можно смело утверждать, что в определенной степени простой гедонизм был истинной целью и даром Лютера, когда он не находился в состоя-

нии острого кризиса. "Теперь мы знаем, - писал он одному меланхоличному князю, - что можем быть счастливы со спокойной совестью". И добавил: "Никто не знает, насколько это пагубно для молодого человека избегать счастья и культивировать одиночество и меланхолию... Я, до сих пор проведший жизнь в скорби и печали, теперь ищу и воспринимаю радость везде, где могу ее найти"[47]. Правда, за исключением некоторых памятных случаев приподнятого настроения и умеренно алкогольных периодов, его счастье обычно легко затенялось тем внутренним голосом, который вновь пробуждал в нем трагическое чувство, присущее любому идеологическому вождю; он поднял человеческое сознание на новый уровень, но свел личный счет с собой, спровоцировав публичную отчетность; он трактовал вселенную как проекцию семейных отношений - и оказался оторванным от нее. В своей личной и провинциальной жизни (а он, вероятно, был самым большим провинциалом из всех мировых лидеров) он был и остается прототипом нового человека, мужа и отца. Другим таким человеком и более последовательным был сэр Томас Мор, который умер мучеником; но Лютер испытал более глубокий личный конфликт и более революционное откровение, и в конечном счете он не всегда был самим собой. "Когда я здоров, я все вижу прекрасно, - говорил он. - Увы, когда человек существует только сам в себе - это уже не срабатывает".

ПРИМЕЧАНИЕ К ГЛАВЕ VII

[1] У.Джемс. Многообразие религиозного опыта. М., 1910, с. 280.

[2] Charles Beard. Martin Luther and the Reformation in Germany (London, Philip Green, 1896), 231.

[3] L.W.W.A., VIII, 203.

[4] Enders, II, 432-33.

[5] Enders, III, 73.

[6] Works of Martin Luther (Philadellphia, A.J.Holman Co., 1916), II, 400.

[7] Bainton, Ref. 7, Chapter III, VII, 216.

[8] Отсылка дана неверно.

[9] Jacob Grimm. Vorrede zur Deutschen Grammatik, I, 1822, II (цитировано по: Bornkamm, Ref. 31, Chapter II,176-77).

[10] Ibid., 40.

[11] L.W.W.A., XXX, 1, 436; translated by Gordon Rupp in The Righteousness of God (London, Hodder and Stoughton, 1953), 293.

[12] L.W.W.A., XXIII, 142.

[13] Will Durant. The Reformation (New York, Simon and Schuster, 1957), 378.

[14] Ref. 6, IV, 206-207.

[15] "The Twelve Articles", ibid., IV, 210-16.

[16] Ibid., III, 211-12.

[17] L.W.W.A., XVIII, 386.

[18] L.W.W.A., XXVIII, 286.

[19] Smith, Ref. II, Chapter II, 165.

[20] Pascal, Ref. 27, Chapter II, 178.

[21] См. главу о Гитлере в: Childhood and Society.

[22]L.W.W.A., III, 1, 70.
[23]Pascal, 187.
[24]L.W.W.A., XXXI, 1, 196.
[25]L.W.W.A., IV, 274.
[26]Max Weber, Ref. 29 Chapter II (См. М.Вебер. Протестантская этика и дух капитализма, глава II. Профессиональная этика аскетического протестантизма// М.Вебер. Избранные произведения. М., 1990, "Прогресс").
[27]Э. Фромм. Бегство от свободы. М., 1990.
[28]Tawney, Ref. 30, Chapter II, 88-89.
[29]Kierkegaard, Ref. I, Chapter I, XI, 44, N. 61.
[30]Цитировано по: Bornkamm, Ref. 31, Chapter II, 57).
[31]Kierkegaard, Ref. I, Chapter I, X, 4ol, N. 559.
[32]L.W.W.A., X, 2, 237.
[33]L.W.W.A., VIII, 483.
[34]L.W.W.A., XXIII, 421.
[35]Tawney, Ref. 30, Chapter II, 93.
[36]TR, II, N. 1263.
[37]L.W.W.A., VIII, 482.
[38]Enders, VI, 110.
[39]Enders, VI, 298.
[40]TR, II, N. 2655a.
[41]TR, II, N. 1557.
[42]Ibid.
[43]Bainton, Ref. 7, Chapter III, 295.
[44]TR, I, 522.
[45]Freud, Ref. 41, Chapter VI, 189.
[46]L.W.W.A., XXX, 3, 470. Translation in Durant, Ref. 13< 418.

[47]Preserved Smith, Ref. 11, Chapter II, 322.

ГЛАВА VIII. ЭПИЛОГ

1

Приписывание Лютеру призрачного величия конца бурной Эпохи Веры не может помочь нам увидеть действительную историческую ценность его жизни. Сам он выразился следующим образом:

"Я не постиг свою теологию враз, а должен был искать ее все глубже и глубже, куда вели меня мои искушения"[1]. "Теолог рождается процессом жизни, нет, умирания и прохождением через проклятья, - а не размышлением, чтением и спекуляцией"[2].

Не понять это послание под предлогом нежелания сделать великого человека слишком человечным - хотя он сам представляет себя человечным со вкусом и удовольствием - означает лишь оберегать себя от использования своих шансов при встрече с *затруднениями* наших дней, как сделал он в свое время. Исторический анализ должен помочь нам в дальнейшем прояснении наших непосредственных задач вместо сокрытия их в тени лидерского величия.

Я хочу завершить большим списком того, что мы должны сделать. В слишком многих книгах слово "должны" употребляется тем чаще, чем меньше в них страниц, где объясняется, как то, что должно быть сделано, может быть сделано. Я же попытаюсь вместо этого переформулировать некоторые предложения, высказанные в этой книге, так, чтобы сделать их более приемлемыми для совместного исследования.

Когда Лютер подверг сомнению последнее основание своего обращения к Богу, он не мог знать, что найдет фундамент новой теологии. И Фрейд не знал, что найдет принцип новой психологии, когда решил использовать принципиально иные возможности нового вида интроспективного анализа. Я применил к Лютеру, первому протестанту конца эры абсолютной веры, виды интуиций, разработанных Фрейдом, первым психоаналитиком эпохи абсолютного разума, - я уже упоминал о внешне случайном сходстве между этими двумя личностями. Теперь следует отметить и некоторые более весомые сходства.

Оба они старались расширить границы внутренней свободы с помощью интроспективных средств, прилагаемых к самим конфликтам, - и все это с целью укрепления индивидуальности, здоровья и ради служения другим. Лютер, когда началась безжалостная меркантилизация и коммерциализация церкви, противопоставил молящегося человека философии и практике заслуживающей вознаграждения работы. Впоследствии его принцип оправдания верой был абсорбирован разными формами меркантилизма и фактически превратился в оправдание коммерциализации посредством веры. Фрейд, когда началась неограниченная индустриализация, предложил другой метод интроспекции - психоанализ. Им он явно предостерегал против механической социализации людей и превращения их в эффективных, но невротичных роботов. Также очевидно, что результаты его работы могут быть использованы для обоснования того, против чего он предупреждал, - прославления "приспособления". Таким образом,

и доктор Лютер, и доктор Фрейд, названные великими уже в свои исторические эпохи, встречали и встречают сопротивление не только своих противников, но и друзей, которые поддерживают их идеи, но которым не хватает того, что Кьеркегор назвал напряжением ментального и морального усилия.

Лютер, как мы видели, внедрил технику моления, которая прекрасно проясняла то, что мы, в меру лучшего нашего понимания, действительно имели в виду. Фрейд дополнил это техникой (совершенно не приложимой к тем, кто вообще ничего не имеет в виду), которая может нам помочь понять, что имеется в виду, когда мы настаиваем, что имеем в виду то, чего мы, согласно нашим сновидениям и симптомам, не можем в глубине сознания иметь в виду. Что касается молитвы, то Лютер был за обращение к Богу даровать вам, как раз когда вы молитесь, доброе намерение, с которого следует начинать молитву: ut etiam intentionem quam presumpsisti ipse tibi dat*. Спустя столетия Фрейд постулировал аналогичную строгость для подлинной интроспекции - требование особенно честно подходить к честности другого.

Лютер попытался освободить индивидуальное сознание от тоталитарной догмы; он имел в виду придать человеку боговерную целостность и, увы, ненамеренно помог усилить и утончить авторитаризм. Фрейд пытался освободить интуицию человека от авторитарного сознания; его целостность - это целостность индивидуального Эго; но вопрос в том, создаст ли коллективный человек мир, ради которого стоило бы быть целостным.

Лютер принял экзистенциальную и абсолютную отделенность человека от Бога и отверг какие-либо профанные пути к Божьим делам; Фрейд считал, что мы должны настойчиво изучать взаимодействие нашего бессознательного с моральностью и реальностью, прежде чем заносчиво провозглашать свободную волю или праведно благие намерения в отношениях с другими людьми.

Лютер ограничил наше знание Бога нашим индивидуальным опытом искушения и нашей идентификацией в молитве со страстями Божьего сына. В этом все люди свободны и равны. Фрейд ясно показал, что структура внутреннего *Конфликта*, составляющая, согласно психоанализу, сознание и приписываемая как универсальная для каждого и всех, - это все, что мы можем знать о себе, притом это знание неизбежное и необходимое. Глубоко скептичный Фрейд заявил, что высшей обязанностью человека (независимо от того, что заставляет думать его интроспективный разум или испытывать его судьба) является выдержать жизнь, выстоять.

В настоящей книге я показал, как Лютер, некогда очень напуганный ребенок, открыл для себя через изучение Христовых страстей главный смысл Рождества Христова; и я также отметил, каким образом фрейдистский метод интроспекции поставил внутренний человеческий конфликт под потенциально более надежный контроль, показав зависимость человека - и в любви и в гневе - от его детства. Таким образом, и Лютер, и Фрейд пришли к пониманию, что "в центре - ребенок". Оба они совершенствовали интроспективную технику, позволяющую отдельному человеку постигать свою индивиду-

альную потенциальность. Они также подтвердили значение другого полюса существования - включенность человека в связь с поколениями: только вплотную столкнувшись с беспомощностью и надеждой, впервые проявляющимися в каждом ребенке, взрослые мужчина и женщина осознают непреложную ответственность за свою жизнь и все, что с этим связано.

2

Теперь рассмотрим, что мы можем назвать метаболизмом поколений.

Каждая человеческая жизнь начинается на конкретной эволюционной стадии и конкретном уровне традиции, неся в свое окружение определенный запас форм поведения и энергии, которые используются для роста и врастания в социальный процесс. Каждое новое существование принимается в лоно жизненного стиля, выработанного и интегрированного традицией, и в то же время дезинтегрируемого, - и в этом также проявляется природа традиции. Мы говорим, что традиция "формирует" индивида, "канализирует" его устремления. Но социальный процесс не формирует новое существо просто для того, чтобы его разрушить, он формирует поколения, чтобы самому быть переформированным и подкрепленным ими. Следовательно, общество никогда не может позволить себе просто подавлять побуждения или направлять их сублимацию. Оно должно также поддерживать первичную функцию каждого отдельного Эго, которая состоит в том, чтобы трансформировать инстиктуальную энергию в формы действия,

характер, стиль, словом, в идентичность, сердцевина целостности, которой должна основываться на традиции и сама вносить вклад в традицию. Существует оптимальный Эго-синтез, к которому стремится индивид и существует оптимальный социальный метаболизм, к которому стремятся общество и культура. Говоря о взаимной зависимости индивидуальных и социальных устремлений, мы говорим о том, что неустранимо из человеческой жизни.

В более ранней книге* я наметил программу исследований, которая могла дать представление о связи стадий развития индивидуальной жизни и основных человеческих институтов. Данная книга характеризует только одну из этих стадий - кризис идентичности, - и ее внутреннюю связь с процессом идеологического обновления в тот период истории, когда организованная религия доминировала над идеологиями.

Рассматривая кризис идентичности, мы, по крайней мере имплицитно, представили некоторые свойства любого психосоциального кризиса. В любой данный период человеческое существо вследствие его физического, интеллектуального и эмоционального развития готово и жаждет встретиться с новой жизненной задачей, т.е. рядом выборов и испытаний, которые в определенной традиционной манере предписаны и уготованы ему его общественной структурой. Новая жизненная задача представляет собой *кризис*, исходом которого может быть успешный выход из него или, наоборот, нанесение ущерба жизненному циклу, что обострит будущий кризис. Каждый кризис готовит следующий, как шаг ведет к другому, и каждый кризис закла-

дывает еще один камень в основание взрослой личности. Я перечислю все эти кризисы (более обстоятельно они охарактеризованы мною в другом месте), чтобы напомнить, подводя итоги, о некоторых обстоятельствах жизни Лютера, а также высказать свое предположение о корнях развития основных человеческих ценностей веры, воли, совести и разума, - все они необходимы в элементарной форме для формирования идентичности, которая венчает период детства.

Первый кризис приходится на раннее детство. От того, как разрешится этот кризис, зависит, будет ли сокровенное умонастроение человека характеризоваться в большей мере существенным доверием или недоверием. Исход этого кризиса (не учитывая случайностей, связанных с наследственностью, ходом беременности и родов) зависит главным образом от качества материнской заботы, то есть от последовательности и взаимности, которыми руководствуется материнская помощь и которые обеспечивают определенную предсказуемость и надежду первоначальному детскому миру насущных и воспринимаемых телесно чувств. Соотношение между базовым доверием и базовым недоверием, складывающееся в раннем детстве, во многом определяет восприимчивость индивида к простой вере, а в последующем также определяет его будущий вклад в арсенал веры общества, что, в свою очередь, будет питать будущую материнскую способность доверять миру, в котором она прививает доверие вновь входящим в этот мир. На этой первой стадии мы можем предположить, что исторический процесс уже идет; следовательно, историография должна учитывать влияние исторических событий на подрастающие

поколения, чтобы быть способной судить о качестве их будущего вклада в историю. Что касается маленького Мартина, то я уже сделал выводы относительно того раннего периода, когда его мать могла еще относиться к нему как к ребенку и когда он целиком принадлежал ей, имея в виду, что она должна была обеспечить его запасом основного доверия, на базе которого он мог включиться в борьбу за первоначальную веру, предшествующую всякой воле, совести, разуму, за веру, которая является "целиной души".

Первый кризис примерно соответствует тому, что Фрейд характеризовал как оральность; второй кризис соответствует анальности. Осознание этих соответствий существенно для правильного понимания обнаруживающейся динамики.

Второй кризис, кризис детства, развивает инфантильные источники того, что затем становится человеческой волей в ее разновидностях - силой воли и своеволием. Разрешение этого кризиса будет определять, склонен ли индивид сдерживаться чувством автономии или же чувствами стыда и сомнения. Социальные ограничения, налагаемые на интенсифицированное своеволие, неизбежно порождают сомнения относительно справедливости того, что определяет отношения между взрослыми и подрастающими. От того, как это сомнение будет разрешено взрослыми, во многом определится будущая способность личности сочетать волю с самодисциплиной, бунтарство с ответственностью.

Разумно предположить, что Мартин был рано выведен из стадии доверия, из нахождения

"под материнской юбкой" ревностно амбициозным отцом, который стремился сделать его как можно раньше независимым от женщин, трезвым и надежным в работе. Ганс добился успеха, но не без того, чтобы в мальчике накопились сильные сомнения в правомерности и искренности отца, жизненный стыд за сохраняющийся разрыв между его рано развившимся сознанием и его действительным внутренним состоянием, а также глубокая ностальгия по обстановке детского доверия. Его теологическое решение - духовный возврат к вере, которая была до всяких сомнений, в сочетании с политической покорностью тем, кто необходимо должен владеть мечом светского закона, - казалось, совершенно соответствует его личной потребности в компромиссе. Хотя данный анализ не объясняет идеологической силы или теологической последовательности этого решения, оно служит хорошей иллюстрацией того, что онтогенетический опыт является необходимым звеном и преобразователем между одной стадией истории и последующей. Это звено - психического свойства, а преобразуемая энергия и процесс преобразования проясняются психоаналитическим методом.

Эти вещи Фрейд сформулировал в динамичных терминах. До него лишь немногие дали более адекватное выражение тем опытам, которые находятся на границе между психологическим и теологическим, чем Лютер, который тщательно собрал из этих опытов религиозный выигрыш, сформулированный в теологических терминах. Лютер описал плохие состояния, которые во многих формах пропитывают человеческое существование, начиная с детства. Вот, например, его описание стыда - эмоции, впервые

испытываемой, когда ребенок стоит голым в каком-то пространстве и чувствует, что он становится еще меньше: "Он поставлен во грех и стыд перед Богом... Этот стыд теперь в тысячу раз сильнее того, при котором человека должно бросать в краску в присутствии Бога. Ибо нет никакого угла и никакой норы во всем творении, где человеку можно было бы укрыться, - ни даже в аду, и он вынужден быть на виду всего творения и стоять в открытую со всем своим стыдом; так чувствует себя больная совесть, когда она действительно задета..."[3]. Или его описание сомнения - эмоции, впервые испытываемой, когда ребенок чувствует себя изолированным окружающими требованиями, основания и смысл которых ему непонятны: "Когда он измучен искушениями, ему кажется, что он одинок: Бог недоволен только им и непримиримо сердит на него: тогда только он греховен, а все остальные правы и действуют против него по Божьим указаниям. И ему не остается ничего кроме невыразимого воздыхания, через которое, сам того не зная, он поддерживается духом и вопиет: "Почему Бог выбрал меня одного?""[4]

Лютер не был человеком, склонным к легкому умиротворению таких чувств на любом возрастном уровне - детстве, юности или взрослости, или в каком-либо сегменте жизни. Его часто импульсивные и интуитивные формулировки наглядно демонстрируют инфантильную борьбу на уровне самого основания эмоциональной жизни.

Его основным вкладом была жизненная реформулировка веры. Это характеризует его как теолога первого уровня; это также указывает на его борьбу с онтогенетически самыми

ранними и основными проблемами жизни. Он видел дело своей жизни в новом понимании веры и воли, религии и закона, ибо было ясно, что организованная религиозность в условиях, когда вера в рамках мирового порядка монополизирована религией, является институтом, который пытается придать догматическое постоянство все новому и новому подтверждению основного доверия и новым победам над основным недоверием, - с которыми каждое человеческое существо выходит из раннего детства. Таким способом организованная религия цементирует веру, которая поддержит будущие поколения. Существующее право пытается сформулировать обязанности и привилегии, ограничения и свободы таким образом, чтобы человек мог отдаться закону и порядку с минимумом сомнений и наименьшей потерей лица, и как автономный агент порядка мог бы обучать начальным основам дисциплины свою молодежь. Отношение веры и закона, несомненно, вечная человеческая проблема, проявляется ли она в вопросах отношения церкви и государства, мистицизма и повседневной нравственности или экзистенциального одиночества и политической вовлеченности.

Третий кризис - инициатива против вины - составляет часть того, что Фрейд характеризовал как Центральный комплекс семьи, а именно, Эдипов комплекс. Он предполагает длительную бессознательную ассоциацию чувственной свободы с телом матери и помощи, получаемой от ее руки; длительную ассоциацию жесткого запрета с вмешательством опасного отца; и последствия этих ассоциаций для любви и ненависти в реальности и фантазии. (Я не буду рас-

сматривать здесь культурный аспект исследований Фрейда и датировать появление его термина; но полагаю, что те, кто желает играть словами вокруг этого, почувствуют обязанность освоить систематические сведения относительно семьи, детства и общества, приближающие к сути дела, а не пойдут назад, к периферии загадки, в которую первым проник Фрейд.) Мы рассмотрели надежные признаки исключительно резкого нарушения Гансом Людером привязанности Мартина к своей матери, которая, как можно предположить, тайно дала ему то, что Гете открыто признал как дар своей матери - "радость и удовольствие дружеской болтовни". Мы отметили, как этот дар, который позже проявился в Лютеровской поэзии, превратился в тяжесть вины и был нарушен рутиной образования, назначением которого было превратить мальчика в преждевременного студента. Мы также проследили отношение этого дара к пожизненной Лютеровской чрезмерной ноше вины. Вот одно из описаний Лютером этой вины: "И хуже всех болезней то, что совесть не может убежать прочь от самой себя, но всегда находится в себе и знает все ужасы, которые такие вещи приносят в настоящую жизнь, потому что безбожный человек подобен разъяренному морю. Третий и самый сильный из этих ужасов и худшая из всех болезней - иметь судью"[5]. Он также сказал: "Ибо такова природа чувства вины - бежать и переживать ужас, даже когда все безопасно и процветает, превращать все в опасность и смерть"[6].

Стадия инициативы, которая ассоциируется с Фрейдовской фаллической стадией психосексуальности, привязывает развивающуюся

волю человека к фантазии, игре и ранней работе и тем самым к общей схеме взаимодействия неограниченного воображения и вдохновения с ограничивающей, угрожающей совестью. Что касается общества, то оно теснейшим образом связано с профессиональными и технологическими идеалами, воспринимаемыми ребенком, который уже может осознать, что у него нет возврата к матери как матери и нет конкуренции с отцом как отцом только в той мере, в какой он может хотя бы предугадать за пределами узких рамок семьи свою будущую карьеру в идеальных профессиях, которые он научается имитировать в игре и предвидеть в школе. Мы можем догадываться, что для маленького Мартина род занятий его отца был рано исключен из его предвосхищающей фантазии и что вместо этого он послушно и печально предвидел жизнь школьных обязанностей. Эта ранняя суровость повиновения сделала позже для Мартина невозможным видеть для себя иную карьеру, кроме безграничной учебы ради учебы, подобно тому как мы видели, что за повиновением последовало неповиновение.

На четвертой стадии ребенок обретает способность и стремление систематически учиться и сотрудничать с другими. Исход этой стадии во многом определяет соотношение между чувством прилежания и компетентности и чувством технологической некомпетентности и готовит человека к адаптации основных ингредиентов этоса и разумных оснований его техники. Он желает знать причины и основания вещей и обеспечивается по крайней мере их рационализациями. Он учится пользоваться любыми орудиями и техникой, которые наиболее универ-

сально готовят его к задачам его культуры. В случае с Мартином орудием была грамотность, особенно латинская, и мы видели, как он был сформирован ею и как позже с помощью печати он переформировал литературные привычки своего народа. В полном смысле слова он мог заявить, что учил немецкому языку даже своих противников.

Но достиг он этого только после затяжного кризиса идентичности, который и является главным предметом этой книги. Всякий, кто жестко утвержден в чувстве идентичности с одной группой людей и идей, должен с еще большим упорством отвергать другую группу; и каждый раз, когда однажды утвердившаяся идентичность сталкивается с последующим кризисом, опасность иррационального отрицания инакости и идентичности, временно равной собственной, возрастает.

Я уже кратко упоминал о трех кризисах, которые следуют за кризисом идентичности; они касаются проблем интимности, генеративности и интегральности. У монаха кризис интимности, естественно, деформирован в гетеросексуальной сути. Отношение диффузии идентичности к идентичности таково же, что и отношение изоляции (альтернативы и опасности для идентичности) к интимности. У монаха все это является предметом особых правил, поскольку он стремится к намеренной и организованной изоляции и всю интимность оставляет молитве и исповеди.

Кризис интимности у Лютера был, очевидно, до конца испытан и разрешился только в Вартбурге, то есть после того, как его лекции утвердили его как лектора, а его речь в Вормсе - как оратора мирового уровня. В Вартбурге он

написал "De Votis Monasticis" ("О монашеском обете"), - видимо, он был настроен осмыслить свои сексуальные потребности, как только будет найдено достойное разрешение этой проблемы. Но кризис интимности никоим образом не сводится к сексуальному или, в данном случае, гетеросексуальному кризису: Лютер, почувствовав себя свободным, писал своим друзьям-мужчинам о своей эмоциональной жизни, включая сексуальность, с искренностью, явно передающей потребность поделиться с ними интимными мыслями. Возможно, наиболее известным примером является его письмо, написанное в то время, когда в полной мере разыгралась трагикомедия с запоздалой женитьбой священников на беглых монахинях. Лютер способствовал женитьбе Спалатина на экс-монахине, родственнице Штаупитца. В своем письме он пожелал Спалатину счастливой брачной ночи и обещал подумать о нем, выполняя аналогичное действие, намечаемое для его собственной брачной постели[7].

Также в Вартбурге, работая над переводом Библии, Лютер развил в себе высшую способность добираться до домов своего народа; как проповедник и застольный собеседник он в течение всей оставшейся жизни демонстрировал способность и потребность быть доверительным. Можно написать целую книгу, посвященную одной этой теме, и возможно в такой книге будет показано, что все его высказывания, за исключением самых гневных, представляют собой сообщения, тонко настроенные на адресат.

Вследствие затянувшегося кризиса идентичности и задержки с сексуальной интимностью, у Лютера произошло смыкание этапов

интимности и генеративности. У нас достаточная информация о том времени, когда его генеративность достигла своего кризиса, когда в течение короткого периода он стал одновременно и отцом и лидером широкого движения, которое дробило его учение на бесконечное число жадных, бунтарских и мистических направлений. Лютер тогда в полной мере испытал опасность этой стадии, которая парадоксальным образом творческими людьми ощущается сильнее, чем остальными; так, чувство *стагнации* было воспринято им в маниакально-депрессивной форме. Когда он поправился, он продолжил разработку системы своей теологии, не прекращая в то же время отвечать на запросы своих студентов и прихожан, включая князей. Только эпизодические вспышки выражали ту ярость отвержения, которая была для него ментальной гигиеной, но долговременным плохим примером для его народа.

3

Теперь мы подошли к последнему кризису интегральности, который опять подводит человека к вратам ничто или по крайней мере к станции, где он *уже был*. Я следующим образом описал эту стадию:

"Только тот, кто так или иначе озабочен состоянием вещей и другими людьми и адаптировался к триумфам и разочарованиям бытия, кто является вдохновителем других и генератором вещей и идей, - только тот может постепенно взращивать плоды этих семи стадий. У меня нет лучшего слова для обозначения этого явле-

ния, чем эго-интегральность. Не имея четкой дефиниции, я укажу несколько компонентов этого состояния сознания. Это возрастающая решимость Эго в его стремлении к порядку и смыслу. Это пост-нарцистическая любовь к человеческому Я - не к себе - как опыт, через который в определенной мере осваивается мировой порядок и духовный смысл, как бы дорого он ни обходился. Это приятие одного единственного жизненного цикла как того, что должно быть и что никоим образом не допускает замены, - это означает новую, отличную от прежней, любовь к одному из родителей. Это товарищество с упорядочивающими привычками далеких времен и различных стремлений, выражающимися в простых результатах и высказываниях о подобных временах и стремлениях. Хотя тот, кто наделен целостностью, понимает относительность различных стилей жизни, придающих смысл человеческим устремлениям, он готов защищать достоинство своего собственного жизненного стиля против всех физических и экономических угроз. Потому что он знает, что индивидуальная жизнь есть случайное совпадение всего лишь одного жизненного цикла с одним лишь сегментом истории и что для него вся человеческая интегральность может выстоять или пасть с тем одним типом интегральности, в котором он сам участвует. Стиль интегральности, развитый его культурой и цивилизацией, становится таким образом "вотчиной души", печатью собственного морального родословия (как сказал Кальдерон, "... pero el honor/ Es patrimonio del alma"*). Перед этим последним решением смерть теряет свое жало"[8].

Кризис интегральности, последний в жизни обычных людей, является пожизненным и хроническим кризисом homo religious. Он всегда более стар или в молодости неожиданно становится взрослее, чем его товарищи по игре или даже родители и учителя; он чрезвычайно рано сосредоточивается на том, на простое осознание чего у других уходит целая жизнь, - это вопросы о том, как избежать порочности жизни и как перед лицом неизбежности смерти придать жизни смысл. Поскольку он так рано переживает прорыв к последним проблемам, может быть лучше, когда такой человек становится мучеником и запечатлевает свое послание другим ранней смертью или одиноким отшельником, которому видится Потустороннее. Мы мало знаем о юности Иисуса из Назарета, но мы определенно не можем даже попытаться представить его мужчиной среднего возраста.

Такая тесная связь между юношеским кризисом идентичности и взрослым кризисом интегральности превращает богословскую проблему индивидуальной идентичности в проблему экзистенциальной идентичности. В определенной степени эта проблема - преувеличение бесплодной черты, довольно характерной для позднего совершеннолетия. Можно сказать, что религиозный лидер становится профессионалом, занимаясь видами сомнений, оказавшимися присущими многим слишком серьезным зрелым людям, которые впоследствии переросли их, были растерзаны ими или сумели найти интеллектуального или художественного посредника, который смог стать между ними и ничто.

Поздний кризис совершеннолетия в дополнение к тому, что он предвосхищает более зрелые кризисы, может в то же время вернуть назад, к самому раннему жизненному кризису - доверию или недоверию к существованию как таковому. Такой сильный катаклизм вследствие встречи во взрослом кризисе идентичности первого и последнего кризисов в человеческой жизни может объяснить, почему религиозно и художественно творческие люди кажутся страдающими всего лишь от компенсаторного психоза, а позже оказываются не-человечески одаренными в придании тотального смысла человеческой жизни; хотя болезненные отклонения в запоздалом совершеннолетии часто проявляют раннюю мудрость и незаконную цельность. Лишь избранный молодой человек расширяет проблему своей идентичности до границ существования в рамках известного универсума; остальные все свои усилия прилагают к тому, чтобы адаптировать и осуществить партикуляризированные идентичности, которые они находят готовыми в своих общинах. Первый может позволить себе спокойно относиться к проблеме доверия, в то время как для других она остается или становится доминирующим фактором отрицания, отчаяния и психоза. Первый действует так, словно человечество начинается с него как индивида, осознающего и свою неповторимость, и свою человечность; другие же прячутся в складках традиции, которой они принадлежат через свое членство, род занятий или особые интересы. Для него история кончается, как и начинается, с него самого; другие должны обращаться к своей памяти, легендам или книгам, чтобы подыскать модели для настоящего и бу-

дущего в том, что их предшественники говорили и делали. Ничего удивительного в том, что в нем есть что-то от старого человека (от *философа*, притом печального), когда его сверстники молоды, или что в нем сохраняется что-то от ребенка, когда их возраст подходит к пределу. Мне кажется, имя Лао-цзы как раз относится к сказанному.

Опасность для реформатора высокого уровня лежит, однако, в характере его влияния на массы. В наше время мы наблюдали это в жизни и влиянии Ганди. Он также верил в силу моления; когда он постился и молился, у масс, даже у англичан, захватывало дыхание. Поскольку молитва давала им силу сказáть то, что будет услышано низами и верхами, и Ганди, и Лютер верили, что могут полагаться на сдерживающую и возвышающую силу Слова. В своей надежде великие религиозные мыслители имели поддержку (можно сказать, и соблазн) в том, что все люди, вследствие общей им в определенные периоды и во время кризиса склонности к экзистенциальной озабоченности, ощущают интенсивную потребность в обновлении доверия, которое придает новый смысл их ограниченному и извращенному опыту воли, совести, разума и идентичности. Но лучшие из них заснут в Гефсиманском саду, а худшие примут новую веру только как санкцию на анархическую деструктивность или политическую хитрость. Если вера может сдвинуть горы, давайте сдвинем препятствия с *их* пути. Но может быть массы также чувствуют, что тот, кто домогается духовной власти, даже если он говорит о самоотречении, стремится как-то свести счеты со своей внутренней властью. Он может отрицать свое

бунтарство, но он бунтовщик. Он может сказать с глубочайшим смирением, как сказал Лютер, что "его уста - это Христовы уста", но его чувства остаются чувствами узурпатора. Так что на какое-то время мир может быть плох для лучшего видения бытия. От старейшей поэмы Дзен до новейших психологических выводов ясно одно: "конфликт между правильным и ложным - это болезнь ума"[9].

Перед людьми стоит большой вопрос, должно ли воспитание ребенка использовать раннюю беспомощность и нравственную чувствительность человека до такой степени, что глубокое чувство зла и вины становится неизбежным, в свете того, что такое чувство в конечном счете может вылиться лишь в скрытую вовлеченность во зло во имя высоких ценностей. Религиозные мыслители, конечно, предполагают, что поскольку чувство зла доминирует в людях даже когда они борются с ним, оно не просто относится к человеческой "природе", но является Божьим планом, даже Божьим даром. Ответом на это предположение является то, что существуют различия в использовании основного недоверия, стыда, сомнения и вины не только между системами детского воспитания, но и между религиями. Осложнения проистекают, во-первых, из смертельного страха, что инстинктивные силы будут неуправляемы, если они не сдерживаются негативным сознанием; во-вторых, из попытки формулировать человеческий оптимум как негативную моральность, которая должна быть подкреплена строгими институтами. При такой формулировке все первоначальные страхи человека перед силами и духами природы перепроецируются на внутрен-

нюю природу человека и на ребенка, спящие энергии которого либо поносятся как потенциально преступные, либо романтизируются как ангельские. Поскольку человек ощущает потребность в дисциплинирующей совести, он думает, что его собственная, должно быть, плоха, и предполагает, что она хороша тогда, когда временами становится легкой совестью. Вместе с тем решение этих затруднений не лежит в попытках избежать или отрицать тот или иной смысл дурного в ребенке; отрицание неизбежного может только углубить ощущение тайного, неуправляемого зла. Решение лежит в человеческой способности созидать порядок, который даст детям дисциплинированную и в то же время терпимую совесть и мир, в котором следует действовать конструктивно.

4

В этой книге мы имеем дело с западной религиозной традицией, которая выросла на почве и, соответственно, вовлечена в постоянное воспроизводство усиленного подчеркивания взаимодействия инициативы и вины и исключительного значения божественного феномена Отец-Сын. В этой схеме мать остается игровым партнером, но теневым. Отцовские религии имеют материнские церкви.

Можно сказать, что человек, мрачно глядящий на вещи, находит себя во внутреннем мире, в котором контуры трех объектов пробуждают в нем неясные ностальгии. Одна из них - простое и страстное стремление к галлюцинаторному чувству единства с материнской

средой и источником добрых, придающих силы субстанций. Это состояние символизируется положительным ликом благодати, благостно расположенной, уверяющей верующих в безусловном приятии тех, кто вернется в ее лоно. В данном символе раскол автономии давно отремонтирован: стыд залечен безусловным одобрением, сомнение - вечным наличием щедрого условия.

В центре второй ностальгии - отцовский голос руководящего сознания, который кладет конец примитивному детскому раю и санкционирует энергичное действие. Он также предупреждает о неизбежности осложнений с виной и угрожает вспышками гнева. Изменить угрожающий звук этого голоса, если понадобится - путем частичных уступок и разными видами самокастрации, является вторым императивным требованием, которое включается в религиозное предприятие. Любой ценой Бога следует заставить дать знать, что Он Сам по милости планировал преступление, чтобы обеспечить спасение.

Наконец, взгляд открывает само чистое Я, нерожденное ядро творения, тот предродительский центр, где Бог есть, по словам Ангелуса Силезиуса*, чистое ничто. Во многих течениях восточного мистицизма Бог представляется именно так. Чистое "Я" - это "Я", которое больше не страдает от конфликта между правым и неправым, не зависит от попечителей и от гидов в сфере разума и реальности.

Эти три имиджа суть главные религиозные объекты. Разумеется, они часто смешиваются разнообразными способами и сочленяются многими второстепенными божествами. Должны ли мы называть это регрессией, если человек

таким образом вновь ищет давних встреч своего доверительного прошлого в стремлении желаемого и вечного будущего? И вторгаются ли религии в способности человека, даже если он регрессирует, чтобы восстановить свои творческие силы? В своих лучших творческих возможностях религии прослеживают наши самые ранние внутренние опыты, давая осязаемую форму смутным образам зла и добираясь до самых ранних индивидуальных источников доверия; в то же время они поддерживают жизнь общим символом интегральности, отшлифованным поколениями. Если это частичная регрессия, то регрессия, которая, проходя твердо положенные пути, возвращается в настоящее обогащенной и очищенной[10]. Здесь, разумеется, многое зависит от того, подходит ли сын своей эпохи к такому самообразу с добрыми намерениями или нет: стремится ли он обрести вновь на более высоком уровне сокровище основного доверия, которым обладал в самом начале, или же пытается найти первородство, отрывающее его прежде всего от его детства. Ясно, что каждое поколение, под какими бы идеологическими небесами оно ни существовало, должно передать следующему надежное сокровище основного доверия; Лютер был психологически и идеологически прав, когда сказал в теологических терминах, что у ребенка *есть* вера, если его община *имеет в виду* его крещенность. Однако творческие моменты и периоды весьма редки. Процесс, исследованный нами, может остаться бесплодным или изжившим себя в стагнирующих институтах, и в таком случае он может и должен ассоциироваться с неврозами, самоограни-

чением и самообманом, лицемерием и тупым морализмом.

Фрейд убедительно показал сходство некоторых религиозных способов мышления с неврозами[11]. Но мы регрессируем и в наших сновидениях, и внутренняя структура многих сновидений соответствует невротическим симптомам. И здесь также хороший сон зависит от имеющейся веры человека, а не от того, чего он ищет: хорошая совесть дает хороший сон, который, согласно пословице, поднимает спустившиеся петли на рукаве забот. Все то, что заставляет человека чувствовать свои вину, стыд, сомнение и недоверие в состоянии бодрствования, вовлекается в таинственный и в то же время полный смысла узел сновиденческих образов, организованных так, чтобы направлять восстановленые в период сна силы на конструктивную активность пробужденного состояния. Сон неудачен и сновидение превращается в кошмар, если имеет место вторжение чуждой реальности в сферу верования спящего и последующее беспокойство при возвращении из этой навязанной реальности в действительную реальность.

Религии пытаются использовать механизмы, аналогичные жизни во сне, временами усиленные коллективным гением поэзии и художества, чтобы предложить церемониальные сновидения большой восстановительной ценности. Однако, возможно, случилось так, что средневековая церковь, непревзойденный мастер церемониальных галлюцинаций, слишком эффективно насаждая идею реальности ада и слишком успешно искажая чувство реальности нашего мира, вместо веры в большую реальность более

желаемого мира фактически породила только ощущение кошмара от нашего мира.

Я пришел к выводу, что оригинальная вера, которую пытался восстановить Лютер, нисходит к основному доверию раннего детства. При этом, мне кажется, я не приуменьшил эффекта чуда, который Лютер называл маской Бога. Если я полагаю, что то, что религия проецирует на благожелательное небо, это улыбающееся лицо и указующий голос детских образов родителя, - у меня нет никаких оснований вживаться в возраст, когда думают о том, чтобы окрасить луну в красный цвет. Мир исходит из нашего внутреннего пространства.

5

Реформация продолжается во многих странах в форме разнотипных революций и в личностях протестантов различного рода занятий. Я написал эту книгу в Мексике, на сторожевой башне с видом на рыбачью деревню на озере Чапала. То, что в этой деревне сохранилось от первобытного порядка, коренится в дохристианской эпохе. В сложные моменты тревожный церковный колокол призывает простой народ к воспоминаниям. Храм сейчас составляет секулярную собственность, лишь арендуемую церковью; облачение священника официально является теперь униформой, которая надевается лишь в церкви или в особых случаях, таких как причащение умирающего. Но все же ночью крест на церковном куполе - с вызовом обороняющегося - является единственным неоновым светом в городке. Огромное количество прихо-

жан - женщины, усердно выражающие свое почтение небольшой статуе местной мадонны, которая, как и в других общинах, является маленьким идолом, представляющим собой скорее и малолетнее девичество и чистое материнство, чем трагическую родительницу Спасителя, который по существу почти не виден. Мужчины большей частью наблюдают со стороны, позволяя женщинам иметь их религию как часть женского мира, но сами связаны с сугубо светской деятельностью. Молодежь тянется к не так уж далеко расположенному городу Гвадалахара, где церкви и соборы явно уступают по высоте и тихому великолепию жилым домам и деловым строениям.

Гвадалахара быстро превращается в современный крупный город, в промышленной жизни которого доминируют продукты и техника индустриальной империи Севера; но все же предпочтение отдается мексиканским именам и мексиканскому менеджменту. Бросается в глаза постреволюционный тип бизнесмена: своим внешним видом и поведением он протестует против мексиканских стандартов мужчины и типа деловой инициативы. Его современный дом можно назвать всего лишь пуританским, в нем нет излишних украшений и особого комфорта, очертания ясны и суровы, комнаты светлы и не заставлены.

Отказ от старого сильнее всего выражен в некоторых революционных полотнах. В доме Ороско* в Гвадалахаре кроме литографий, с резкой простотой изображающих сцены гражданской войны, можно видеть эскизы, оскорбительно ославляющие класс, из которого он явно происходит сам; его эскизы клянут и поносят

так же громко, как любые из самых ругательских памфлетов Мартина Лютера. Фактически некоторые из наиболее ценных стенных росписей соперничают с гравюрами Кранаха в их разоблачительных качествах, нацеленных своей полемичностью на еще неграмотное население. Но разрешат ли революции против эксплуататоров проблему эксплуатации или следует также научиться воспитывать действительно менее пригодных для эксплуатации людей - людей, которые прежде всего освоят человеческий жизненный цикл и цикл поколений в рамках собственной жизни?

В связи с поездкой в столицу я посетил старинный город Гуанахуато, в котором университетское здание - внушительная крепость - было увенчано фантастическими орнаментированными сооружениями, чтобы превзойти по высоте соседствующий собор, когда-то доминировавший в сфере образования. Стена собора несет на себе следующую надпись относительно смерти, последнего суда, ада и вечной славы:

La Muerta que es puerta de la Eternidad

El Judicio que dicidera la Eternidad

El Infierno que es La habitacion de la desgraciada Eternidad

La Gloria que es la masion de la feliz Eternidad*

Над местностью вокруг озера Пацкуаро возвышается огромная статуя, сооруженная на рыбачьем острове. Статуя изображает революционного героя Морелоса**, который когда-то был монахом; его правая рука поднята в жесте, очень напоминающем жест Лютера, когда он выступал в Вормсе. Вследствие своей простой линейной конструкции и упрямо пуританского

облика статуя вполне могла бы располагаться где-то в нордических землях; и если бы в другой ее руке вместо рукоятки каменного меча была могучая книга, она для всего мира могла бы быть образом Лютера.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ VIII

[1] TR, 1, № 352.

[2] L.W.W.A., V, 163.

[3] L.W.W.A., XIX, 216-17; translated in Rupp, Ref. 11. Chapter VIII, 108.

[4] L.W.W.A., 5, 79; translated in Rupp, 107.

[5] L.W.W.A., XLIV, 504.

[6] L.W.W.A., IV, 602; translated in Rupp, 109.

[7] Enders, V, 278-79.

[8] E.H.Erikson. "Integrity", Childhood and Society.

[9] Seng-ts'an, Hsin-hsin, Ming. Alan W.Watts. The Way of Zen (New York, Pantheon Books, 1957).

[10] См. теорию Эрнеста Криса о регрессии на службе "Эго" в: Psychoanalytic Explorations in Art (New York, International Universities Press. 1953).

[11] З. Фрейд. Будущее одной иллюзии // З. Фрейд. Психоанализ. Религия. культура. М., Ренессанс, 1992, С. 17-64.

КОММЕНТАРИИ

К стр. 24

* *Джоан Эриксон* - жена, сотрудник и редактор книг Э.Эриксона. Некоторые работы написаны ими совместно.

К стр. 27

* *Геттисбергская речь* - выступление президента А.Линкольна 19 ноября 1863 г. на открытии мемориального кладбища на месте крупнейшей битвы гражданской войны в США под Геттисбергом (Пенсильвания). Речь отличали четкость формулировок и эмоциональность, в ней содержалась знаменитая формула: "правление народа, народом и для народа".

К стр. 32

* homo religiosus (*лат.*) - человек религиозный. Формула отразила распространенное в новое и новейшее время понимание религиозности как родового атрибута человека.

К стр. 33

* *... религиозной установки* (*пациентства*)... - Здесь Э.Эриксон обыгрывает полисемантику термина "пациент": "больной", а также "страдающий", "терпеливый", "упорный".

К стр. 36

* Фамилия Лютер (*нем.* и *англ.* Luther) - своеобразное отражение поиска Мартином своей идентичности. Фамилия его отца и сына - Людер (Luder), оба Гансы. В Эрфуртском университете в 1501 г. числился студент Мартинус Людер из Мансфельда. Монашеская карьера делает его сначала братом, затем Отцом и позднее доктором Мартинусом. При вхождении в круг гуманистов, следуя их моде, Мартин начинает подписывать свои письма литературным псевдонимом Elcutherius и Elutherius, но затем упрощает его, сближая с фамилией деда и отца и становится Лютером. Соответственно его последователи "мартинианы" превращаются в лютеран.

К стр. 41

* originology (*англ.*) - от origin (происхождение, начало, источник).

К стр. 45

* Weltanschaung (*нем.*) - мировоззрение, миропонимание.

К стр. 50

* in the choir (*англ.*) можно перевести как "на хорах", так и "на репетиции хора". Мы предпочли первый вариант, поскольку, как явствует из текста, в описываемый момент репитиции хора не было, а на хорах имело место нечто вроде учебной проповеди или лекции.

** *Англ.* "I am not" концептуально может переводиться и как "Чур не я!" (ср. "Чур меня!" - с магической реминисценцией). Вариант Э.Ю. Соловьева (Непобежденный еретик. М., 1984, с. 52) - "Не есмь!".

К стр. 53

* Николай Толентинский (Nicola da Tolentino) (1245-1305) - католический святой, с двенадцатилетнего возраста связавший свою жизнь с августинцами. Был отшельником, затем, получив теологическое образование, 30 лет служил на священническом поприще, последние годы своей жизни в - Толентино. Этот город уже в 1325 г. начал процесс по канонизации Николая, считавшегося покровителем Толентино, но причислен к лику святых Николай был в 1446 г.

** Surdus, mutus daemonius (*лат.*) - глухой, немой дух. В синодальной Библии - "дух немый и глухий!". Упомянутое в тексте место у Марка - 9:20-27.

К стр. 54

* *Katastrophen von Gottes Gnaden* (*нем.*) - катастрофы Божьей милостью.

К стр. 60

* Намек на фанатичную и самоотверженную религиозность английских пуритан, осуществлявших колонизацию Новой Англии (ныне - северо-восточные штаты США).

К стр. 62

* *Саваоф* - один из эпитетов Яхве, происходит от *др. евр.* "цебаот" - воинственный.

** Kriegsherr (*нем.*) - зд. главнокомандующий.

*** verboten (*нем.*) - запрещено.

К стр. 63

* Имеется в виду отец Адольфа Гарнака (1817-1889), видный теолог, профессор Дерптского университета, автор работы "Теология Лютера" (тома 1-2, 1862-86).

К стр. 64

* Umsturzmensch (*нем.*) - *букв.* ниспровергатель.

К стр. 67

* Крепелин (Kraepelin), Эмиль (род. в 1856 г.) - немецкий психиатр, профессор Дерптского, затем Гейдельбергского и Мюнхенского университетов. Родоначальник нового направления в психиатрии, строящего свое учение на психологических, физиологических и клинических исследованиях больных. Разработал классификацию психических заболеваний.

К стр. 68

* tentaniones tristitiae (*лат.*) - приступы уныния, меланхолии. С психиатрической точки

зрения, одно из депрессивных состояний; в монашеской жизни Лютера (который употреблял этот термин), они были более предметны и связаны с размышлениями о греховности, смерти и неизбежном наказании.

К стр. 71

* Трельч, Эрнст (Troeltsch) (1865-1923) - немецкий ученый; вступил в духовное звание, в 1890-91 - викарий в Мюнхене, с 1891 доцент по кафедре богословия в Геттингене.

К стр. 78

* angustus (*лат.*) - зд. стесненное положение.

** circumvallatus (*лат.*) - окруженный валом.

К стр. 80

* Имеется в виду американский психолог Старбек, Эдвин Диллер (Starbuck) (1866-1947) - профессор Калифорнийского университета и его многократно переиздававшаяся, начиная с 1899 г., книга "Психология религии: эмпирическое изучение развития религиозного сознания" с предисловием У.Джемса.

К стр. 83

* *Фронтир* - в истории США подвижное пограничье, формировавшееся самовольно захватываемыми фермерами землями при освое-

нии "Дикого Запада", район военных столкновений с американскими индейцами и др. конфликтов. В переносном смысле - сфера острой идейной борьбы.

К стр. 88

* Имеется в виду пьеса Б.Шоу о Жанне д'Арк "Святая Иоанна", написанная в 1923 г. и в том же году поставленная в Нью-Йорке (первая постановка в Англии - 1924 г.).

К стр. 100

* rusticus et durus (*лат.*) - простой (сельский, - ср. "деревенщина") и грубый.

К стр. 103

* Tischreden (*нем.*) - "Застольные разговоры" - название записей высказываний (обычно за обеденным столом) Лютера, изданных впоследствии в нескольких томах. Многократные ссылки Э.Эриксона на этот источник идут в его Примечаниях к главам под аббревиатурой TR.

К стр. 107

* Фондако Тедеско (Fondaco Tedesco) - термин, сложившийся в средневековье и обозначавший торговые дома, создававшиеся германцами (немцами) наподобие средневековых фондако на Востоке. Фондако - от араб. funduk - магазин, гостиница - склады иноземных товаров; при них образовывались целые колонии

иностранцев, даже со своими консулами. Тедеско - (*ит.*) немецкий. Наиболее известна компания Фондако Тедеско в Венеции, существовавшая с 1200 до 1806 г.

К стр. 108

* Термины "римская идентичность", "римское право" (а также "император") применительно к средневековой Германии относятся к *Священной римской империи* (с к. XV в. с добавлением: *германской нации*), существовавшей формально в 962-1806 гг. Ко времени Реформации она представляла собой конгломерат в основном немецких государств во главе с чисто номинальным императором. Попытки "универсалистского" правотворчества к успеху не привели, однако существовали некоторые общие рудиментальные нормы (и их модификации) римского права.

К стр. 109

* Gross-Hans и Klein-Hans (*нем.*) - Ганс Большой и Ганс Маленький (вариант: Старший и Младший).

К стр. 110

* mit Zins und Zinseszinen (*нем.*) - с процентами и сложными процентами.

К стр. 115

* Суккубусы и инкубусы - в средневековой демонологии бесы, принявшие облик женщины и мужчины для вступления в плотскую связь с людьми (*лат.*) succubare лежать под чем-либо; incubare возлежать.

К стр. 118

* paydirt (*англ.*) - *букв.* "платежная (или богатая) грязь". В горнорудном лексиконе это специальный термин, обозначающий богатую породу, богатую рудную полосу и т.п.

К стр. 120

* "Кто жалеет розги своей, тот ненавидит сына; а кто любит, тот с детства наказывает его" (Прит. 13:24).

** Wacker Gestreichen (*нем.*) - *зд.* благожелательное битье.

К стр. 126

* Речь идет о комплексе кастрации в психоанализе, который Эриксон толкует достаточно широко, - как боязнь (или угрозу) не только демаскуляции, но утраты субъективных творческих потенций, т.е. автономии и самостоятельности Эго.

** *Капитан Ахав* - центральный персонаж романа Г.Мелвилла "Моби Дик".

К стр. 133

* Stockmeister und Henker (*нем.*) - оба слова обозначают палача, но первое относится прежде всего к "мастеру" пыток и бичевания (от Stock - палка, трость, шомпол).

К стр. 140

* Следует учесть, что высказывания Хейзенги, взятые нами из русского издания (Й.Хейзенга. Осень средневековья. М., 1988: "Наука"), а Эриксоном - из английского издания его книги (J.Huizinga. The Waning of the Middle Ages. N.Y., 1956: Double day) не вполне идентичны, свидетельством чему может служить перевод небольшого фрагмента с цитируемого Эриксоном английского текста: "На исходе Средневековья души людей были охвачены мрачной меланхолией... Временами казалось, будто эта эпоха особенно несчастна... В пятнадцатом столетии, как и в эпоху романтизма, было, если можно так выразиться, дурным тоном открыто прославлять мир и жизнь. Было принято замечать лишь страдания и отверженность, везде обнаруживать признаки упадка и близкого конца, - словом, осуждать и презирать наступившие времена".

В данном случае нас мало интересует степень точности английского и русского переводов с голландского оригинала. Важно обратить внимание на характерную тональность английской версии, которая, по Эриксону, хорошо иллюстрирует дезинтеграцию средневековой идентичности. (В последующем в связи с расхождения-

ми в переводах отдельные высказывания Хейзенги даются в переводе с английского.)

** momento mori (*лат.*) - помни о смерти.

К стр. 146

* mit Ruten in die Aefftern (*нем.*) - розгами по задницам.

К стр. 149

* conversio (*лат.*) - обращение: *зд.* в религиозном смысле - обращение в веру.

** devotio moderna (*лат.*) - "новое благочестие". Название сектантского предреформационного учения, противопоставляющего ортодоксальной догматике и ритуалистике силу внутренней веры; получило распространение в германских государствах и Нидерландах.

К стр. 150

* *камилавка* - маленькая шапочка, облегающая голову (следует учесть, что в православии так стала называться, напротив, высокая шапка священников).

** *Орден Босоногих* - одна из нищенствующих ветвей августинцев.

К стр. 156

* Erfurdia Turrita (*лат.*) - "Эрфуртский замок" (или: "Эрфуртская крепость"), - средневековая латинизация названия города.

К стр. 159

* Здесь и далее приводятся латинские названия работ Аристотеля или компиляции из них: *Малые логические работы, Первая и вторая аналитики, О софистических опровержениях, Физика, О душе, О небе, О возникновении и уничтожении, Метеорологика.*

** Альфрагани (или Альфергани) - арабский астроном IX в. Написал Введение в астрономию, которое многократно переиздавалось.

*** Сакробоско, де Иоанн, также Сокробусто, Сакробускус, по месту рождения - John of Holywood или Holybush - английский ученый. Умер в 1256 г. в Париже, где был профессором астрономии и математики в университете. Самое распространенное его сочинение "De sphaera mundi" ("О сферической вселенной) - сокращенное изложение сферической астрономии. Менее распространенными были "Algorismus Joannis de Sacro Bosco" ("Алгоритмы Иоганна Сакро Боско").

К стр. 160

* visibilibus et apparentibus (*лат.*) - видимое и являющееся.

** *фратичелли* - участники еретического движения к. XIII-XV вв. (главным образом в Италии), выступавшего против папства, корыстолюбия клира, за восстановление евангельских идеалов бедности.

К стр. 163

* liberum arbitrium (*лат.*) - свободное решение.

К стр. 164

*В оригинале используется широкая семантика английского слова justification, обозначающего "обоснование" (логическое, теоретическое, моральное и т.д.) и "оправдание" (как в теоретическом, доказательном, так и в нравственно-религиозном смысле).

К стр. 170

* Явное противопоставление религиозно-мистическому истолкованию грозы Мартином Лютером натурфилософской позиции Аристотеля, изложенной им в специальной главе (кн. 3, гл, 9) в "Метеорологике", которую, как известно, Мартин изучал. См. Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т.3. М., 1981, Мысль, сс. 507-510.

К стр. 174

* *Виттенбергское чаепитие* - намек на "Бостонское чаепитие" (декабрь 1773 г.), один из ярких антиколониальных актов, предшествовавших Американской революции.

К стр. 184

* *Онан* - сын Иуды, внук Иакова; отказался следовать обычаям, за что был умерщвлен Богом (Быт. 38:4-10).

К стр. 195

* Вильгельм Флис (Fliess) (1858-1928) - берлинский врач, с которым З.Фрейд поддерживал лживленную переписку, о необычной судьбе которой Э.Эриксон упоминает в своей книге (см. с. данного издания).

К стр. 232

* Валломброза - аббатство в Апеннинских горах, в Фиезольской епархии. В 1038 г. там основан монашеский орден по правилам Бенедикта. Члены ордена называли себя валломброзанцами. Посвященный исключительно набожному созерцанию, орден Валломброзцев не получил большого распространения.

** *Трапписты* - члены католического монашеского ордена с чрезвычайно строгим уставом, предписывающим многочасовые моления, полевые работы, вегетарианский стол и молчание (нарушаемое лишь для молитв и песнопений).

К стр. 248

* Si ista servas, promitto tibi vitam aeternam (*лат.*) - Если ты это сохранишь, обещаю тебе жизнь вечную. Вариант перевода: Если служба твоя будет такой...

К стр. 252

* Per Jhesum Christum filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus et petiamus

(*лат.*) - Через Иисуса Христа, сына Твоего, нашего Господа, смиренно молим и просим.

К стр. 258

* Eucharistia (*греч.*) - благодарение. Этимология Missa неясна; вариант написания мессы, литургии (дословно: нечто посланное).

К стр. 262

* Имеется в виду обращение Савла, в будущем апостола Павла, случившееся на его пути в Дамаск (Деян. 9:3-20).

К стр. 265

* enim - многозначный латинский союз ("потому что", "ибо", "ведь"); часто функционирует как вводное слово ("действительно", "конечно" и т.п.).

К стр. 267

* *Мансфельдианизм* - от названия тюрингского шахтерского городка Мансфельд, в лютеровские времена средоточия суеверий и поверий, особенно демонологического характера.

К стр. 274

* *Трансфер* (*англ.* Transfer, *нем.* Ubertragung) - перенесение, перенос. В психоанализе - перенос пациентом на психоаналитика

чувств, испытываемых к другим людям; часто это проекция на другое лицо установок раннего детства в отношении родителей.

К стр. 283

* laboriosa illa et inutilis ars (*лат.*) - это многотрудное и бесполезное искусство.

К стр. 285

* tentationes (*лат.*) - испытания, искушения.

К стр. 286

* et tandem furor fiast (*лат.*) - пусть, наконец, будет ярость (безумие).

** Quando magis alignis cogitat de libidine deponenda, tanto magic incidit in cogitatione, ut altera alteram trudet (*лат.*) - чем больше порочный помышляет об отказе от страсти, тем чаще отступается в своем намерениии, так как одна страсть порождает другую. Не исключено, что в книге Эриксона латинская фраза приведена не совсем точно.

К стр. 287

* Si quando ego maxime ejunabam ... sequebatur pollutio (*лат.*) - Всякий раз, если я сильно воздерживался, наступала поллюция.

К стр. 289

* На русском языке роман Джеймса Джойса (1882-1941) был опубликован в журнале "Иностранная литература", в №№ 10-12 за 1976 г. Цитируемый Э.Эриксоном в его книге отрывок мы приводим по этой публикации. Но считаем необходимым сделать следующее уточнение. Нам неизвестно, каким был текст книги Д.Джойса, с которого делался перевод для журнала. В цитате, приводимой Эриксоном, в полном соответствии с контекстом, где она используется, говорится о спасении, т.е. избегании того греха, которым герой начал тяготиться "внезапным усилием воли или внезапной эякуляцией". Хотя английское слово ejaculation имеет, в том числе, смысл "восклицать", вряд ли перевод его словами "молитвенным порывом" можно считать точным.

К стр. 290

* ut etaim negando insanias (*лат.*) - чтобы избежать безумия.

** aloque horrendis sodomis omnia complebuntur - *зд.* чтобы прожили без ужасной содомии.

*** Кати (Katie) - Катарина, урожденная фон Бора, жена Лютера.

**** Следует учесть, что термин "либидо" вошел в современные языки со специфическим смыслом через психоанализ. В латинском языке, на котором написаны многие работы Лютера, это широко употребительное и неоднозначное слово ("желание", "влечение", "каприз", "прихоть", "страсть", "сладострастие" и т.д.).

К стр. 296

* "Саксония" служила названием разных государственных и административных образований в Германии. В рассматриваемый период Виттенберг находился в курфюршестве Саксония, а Лейпциг - на территории герцогства Саксония.

К стр. 301

* На католическом празднике Тела Господня это обычно деревянная статуя Христа.

К стр. 304

* Явная опечатка в номинации. В книге цитируется I Кор. 11:25.

К стр. 307

* socius itinerarius (*лат.*) - *зд.* сопутчик, сопровождающее лицо.

К стр. 308

* Riformazione (*ит.*) - *зд.* социальное реформирование. Risorgimento (*ит.*) - *букв.* возрождение (следует учесть, что этот термин обычно употребляется для обозначения периода борьбы итальянского народа за национальное освобождение и объединение страны).

К стр. 310

* Речь идет о папе Юлии II, отличавшемся особой воинственностью. Он вел почти непрерывные войны главным образом с Венецией и Францией, часто лично возглавляя наемные войска, и добился существенного расширения границ Папского государства.

К стр. 315

* Эриксон подчеркивает сходство между Фомой Аквинским и Мартином Лютером в их поразительном переходе от "немоты" к блестящему ораторству. Коллеги Фомы Аквинского по четырехлетнему обучению в Кельне (1248-1251) у Альберта Великого за молчаливую несклонность его к участию в диспутах прозвали Фому "Немым Быком" (или "Немым волом"), считая его даже тупым. С этой оценкой не был согласен их учитель Альберт Великий, за которым числится следующее высказывание: "Вы зовете его тупым волом. Говорю вам, вол взревет так громко, что рев его оглушит мир".

К стр. 322

* *Agape* (греч.) - бескорыстная братская любовь, противопоставляемая в раннем христианстве любви чувственной - эросу.

К стр. 328

* infusio caritatis (*лат.*) - *букв.* разлитие благодати; *зд.* - нисхождение благости.

К стр. 336

* Дионисий Картузианец (ван Рейк, ван Рейкл), св. (1402-1471), теолог и философ из Нидерландов, секретарь Николая Кузанского.

К стр. 341

* Non est ponenda pluralitas sine necessitate (*лат.*) - Не следует прибегать к множественности без необходимости. Одна из формул принципа, известного как "бритва Оккама".

** Пелагианец - сторонник пелагианства - течения христианства, возникшего на рубеже 4-5 вв. и названного по христианскому имени его основателя Пелагия (от греч. пелагос - морская гладь). Настоящее имя этого английского церковного деятеля из Британии, создавшего школу в Риме, Морган (ум. после 418). Пелагий подвергался острой критике Августина, т.к. выступил против его идей о божественном предопределении, греховной природе человека и благодати как единственного пути спасения, а оставлял место свободе воли и подчеркивал роль личной веры и добрых дел для спасения.

К стр. 342

* Структурирование неба на несколько сфер - древняя традиция, уходящая в мифологию. В христианстве наиболее часто фигурируют 7 или 9 небесных сфер, концентрически восходящих от земли как центра мироздания к Богу, который превыше всего. Человеческая душа, по природе своей божественная, свою

идентичность получает там, где Бог. В своей книге Эриксон пересказывает представления о Вселенной эрфуртских учителей Мартина Лютера, согласно которым Бог как раз оказывался на одиннадцатом небе (см. стр. данного издания).

К стр. 354

* Glossa (от *греч.* glossa - язык) - первоначально у греков и римлян термин означал непонятные или устаревшие слова, толкованиями которых занимались грамматики при изучении поэзии Гомера. Затем термин стал относиться и к самим толкованиям, которые обычно делались на полях рукописей или между строк. Здесь имеется в виду Глосса библейская, т.е. толкование текста Библии. Наиболее известна так называемая "Глосса Ординариа" Валафрида Страбона (Walafried, названный Страбоном, т.е. Косоглазым; с 842 г. аббат Рейхенауского монастыря, ум. 849).

** Ordinaria (*лат.*) - Ординарий. В католической церкви так называется богослужебная книга, содержащая молитвы и описание священнодействий, совершаемых священнослужителями во время службы (в православии это Требник).

*** Lyra (*греч.*) - Лира, Николай де (ок. 1270-1340) - известный богослов и проповедник, францисканец, профессор Парижского университета. Составитель первого полного Комментария (в форме бесед) на все книги Ветхого и Нового Завета и автор Толкования св. Писания. Оба сочинения издавались несколько раз, были необходимым пособием для богословов и проповедников, так что сложилась поговорка: nisi

Lyra lyrasset, totus mundus delyrasset. - Если бы Лира не играл, весь мир не звучал бы. Лютер многое позаимствовал из сочинений Лиры, переделал и поговорку: si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset. - Если бы Лира не играл, Лютер не танцевал бы.

К стр. 357

* Император, с которым Лютер встречался в Вормсе 17-18 апреля 1521 г., - Карл V Габсбург (1500-1558), избранный императором в июне 1519 г., после смерти предыдущего императора Священной римской империи - Максмилиана I.

К стр. 361

* По русскоязычной Библии это часть псалма 30:2, а именно: "по правде Твоей избавь меня".

** Библия короля Якова (Holy Bible. New King James Version) - английский текст Библии, созданный комиссией из 40 специалистов к 1611 г.; санкционирован королем Яковым I Стюартом и посвящен ему, что и обусловило название. Эта Библия распространена в англоязычном протестантизме. Номинация в Библии короля Якова в некоторых местах отлична от католического и православного вариантов. В данной книге в тексте сохраняется номинация, приводимая Эриксоном, а в Комментариях отсылки даются по русскоязычному варианту православной Библии.

В русскоязычном Псалтыре Пс 30:1 отсутствует; дополнительная ссылка на псалом 31

по Библии короля Якова позволяет точно установить, что речь идет о псалме 30:2.

*** Из Пс. 30:6.

К стр. 362

* "Ex intuitu irae dei" (*лат.*) - это часть псалма 6:2, который целиком в русскоязычной Библии таков: "Господи! не в ярости Твоей обличай меня, и не во гневе Твоем наказывай меня".

** Пс. 30.

*** Пс. 30:5.

**** Пс. 30:7.

К стр. 363

* Пс. 70:2.

** Пс. 69:4.

*** соответственно Пс. 30 и 70.

К стр. 370

* Kiva - термин из культуры некоторых племен североамериканских индейцев, населявших юго-запад Северной Америки, прежде всего пуэбло. Введен в научный оборот американскими исследователями сначала в связи с археологическими раскопками, ибо так назывались культовые сооружения очень своеобразной архитектуры, которых в каждой деревне было от двух до шести. Затем усилиями этнографов, психологов и других специалистов были получены некоторые сведения об очень тайном и до сих пор охраняемом культовом ритуале, связанным с инициацией юношей, и о союзах кива, структурирующих мужское население и выпол-

няющих не только религиозно-обрядовые, но и брачно-регулирующие функции. Поэтому принадлежность к одному из союзов кива, которых в каждой деревне было по числу сооружений кива, не могло не восприниматься как порожденность им. Этому способствовала и ритуальная процедура появления прародителя - божества качина - из подземной камеры, обязательной в каждом культовом сооружении кива.

** Tibi soli peccavi (*лат.*) - Перед Тобой лишь согрешил.

К стр. 372

* Эриксон различными языковыми средствами стремится выразить разницу между способностями человека быть пассивным и быть деятельным. Используя наряду с несколькими английскими терминами passive, experiencing active, acting еще и немецкий erleben переживать, испытывать, он обыгрывает генетическую связь и сходство терминов, обозначающих разные смыслы. Так, слово passions указывает на связь со всем семейством "пассивистских" терминов и в то же время обозначает "страсти", что в евангельском контексте как раз и предполагает пассивное (если не добровольное) приятие Христом земных страданий.

К стр. 373

* im Brustton der Uberzeugung (*нем.*) тоном глубочайшего убеждения.

К стр. 375

* "Der Glaub und das Worth wirth ganz ein Ding und ein unuberwintlich Ding" (*нем.*) - "Вера и слово будут совершенно одной вещью и вещью неодолимой".

К стр. 377

* conformis deo est et verax et justus (*лат.*) - поступающий согласно богу и правдив и справедлив.

К стр. 379

* Nam judicia sunt ipsae passiones Christi quae in nobis abundant (*лат.*) - Ведь суды - это сами страдания Христа, которые наполняют нас.

К стр. 380

* Proficere est nihil aliud nisi semper incipere (*лат.*) - Преуспевать - это не что иное, как постоянно что-то предпринимать.

** В книге Эриксона допущена ошибка при отсылке к книге У.Джемса, из которой уже приводилась цитата в главе IV, но под номером 19, а не 21 (как указано на стр. 318 под номером 59). В издании на русском языке книги У.Джемса. Многообразие религиозного опыта. М., 1910 процитированному отрывку соответствует текст на стр. 116.

К стр. 387

* opera manum dei (*лат.*) - деяния рук Бога.

К стр. 393

* В православной Библии этому тексту соответствует Пс. 101:14.

К стр. 394

* ira misericordiae (*лат.*) - гнев сострадания.

К стр. 398

* См. комментарий к стр. 380.

К стр. 405

* Альбрехт Бранденбургский (Albrecht von Brandenburg) (1490-1586) из рода Гогенцоллеров в качестве архиепископа обладал правом на доходы от церковной должности, но именно в связи с этим на него распространялись сборы в пользу римской курии, так называемые аннаты - единовременный налог, взимавшийся в первый год службы (позднелат. annatta, от лат. annus - год).

К стр. 407

* Перевод дан по приводимому Эриксоном английскому тексту. Русскоязычное издание

см. У.Джемс. Многообразие религиозного опыта. М., 1910, с. 280.

К стр. 408

* Император Максимилиан I (Maximilian) (1459-1519).

К стр. 411

* См. комментарий к стр. 27

К стр. 415

* Данное высказывание Ницше в русском переводе находится в работе "По ту сторону добра и зла". См. Собрание сочинений Фридриха Ницше в 2-х томах, т. 2. "Мысль", М., 1990, с. 368.

К стр. 422

* "Homo verbosatus" (*нем.*) - "Человек много говорящий".

К стр. 426

* pieces de circonstance (*фр.*) - пьеса по случаю.

К стр. 428

* Судя по всему, первым меланхоличным датчанином Эриксон числит датского принца Гамлета, которого он как весьма зрелого юношу,

подпадающего под его анализ, упоминает в своей книге на стр. 207. Но на всякий случай напоминаем, что один из основных и типичных, по мнению Эриксона, биографов М.Лютера - датский психиатр д-р Пауль Й.Рейтер, довольно меланхолично оценил психическое здоровье Мартина Лютера (см. стр. 56-57 данной книги).

** He lets go of a fart (*англ.*) - грубый вариант того, что более литературно передается "позволить себе испортить воздух".

К стр. 433

* Ora pro me misero et abjecto verme tristitiae spiritu bene vexato (*лат.*) - Молись обо мне, несчастном, и о душе, сильно истерзанной подлым червем уныния.

К стр. 438

* Желая оскорбить папу Александра Фарнезе, Лютер переиначивает его фамилию, чтобы она звучала как бранное слово. В немецком варианте она составляется из грубого der Furz - выходящие из кишечника газы и der Esel - осел. Английская калька: fart и ass.

К стр. 451

* Ut etiam intentionem quam presumpsisti ipse tibi dat (*лат.*) - поскольку Он оказал тебе внимание, которое сам заранее вознамерился /оказать/.

К стр. 454

* E.H.Erikson. Childhood and Society.

К стр. 465

* "...pero el honor es patrimonio del alma" (*исп.*) "...но честь - достояние души"

К стр. 471

* Ангелус Силезиус (Angelus Silesius) (Иоганн Шеффлер, 1624-1677) духовный стихотворец, д-р философии и медицины.

К стр. 475

* Ороско (Orozco) Хосе Клементе (1883-1949) мексиканский живописец, один из основателей национальной школы монументальной живописи; участник Мексиканской революции 1910-1917 гг.

К стр. 476

* В переводе с испанского: Смерть - врата Вечности, суд то, что решает Вечность (приговаривает к Вечности?), ад вместилище несчастной Вечности, Слава жилище счастливой Вечности.

** Морелос (Morelos) (Морелос-и-Павон) Хосе Мария (1765-1815) руководитель освободительной борьбы мексиканского народа против испанских колонизаторов в 1811-1815 гг., национальный герой Мексики.

СОДЕРЖАНИЕ

"ПСИХО-ИСТОРИЯ" Э.Г.ЭРИКСОНА 3
ПРЕДИСЛОВИЕ 23
ГЛАВА I. КЛИНИЧЕСКИЙ СЛУЧАЙ И ИСТОРИЧЕСКОЕ СОБЫТИЕ 32
ГЛАВА II. ПРИПАДОК НА ХОРАХ 50
ГЛАВА III. КОМУ ПОВИНОВАТЬСЯ? 96
ГЛАВА IV. ВСЕ ИЛИ НИЧЕГО 181
ГЛАВА V. ПЕРВАЯ МЕССА И ТУПИКИ 230
ГЛАВА VI. ЧТО ЗНАЧИТ "ИМЕТЬ В ВИДУ"? 306
ГЛАВА VII. ВЕРА И ГНЕВ 399
ГЛАВА VIII. ЭПИЛОГ 449
КОММЕНТАРИИ 478

Эрик Г. Эриксон

Молодой Лютер

Психоаналитическое историческое исследование

Московский философский фонд

«МЕДИУМ» Москва 1996