

Психоанализ между литературой и фольклором

Иосиф М. Зислин

*MD (доктор медицины), независимый исследователь,
Цур Хадасса, Израиль, josef@zislin.com*

Аннотация. Задача статьи – применить фольклористическую оптику для понимания генезиса, канона и функции психоанализа. Ситуация психоаналитического сеанса рассматривается как коммуникативное событие особого рода, во многом аналогичное взаимоотношениям фольклориста и сказителя. Такой подход позволяет сравнить психологические и фольклорные концепции: достоверность нарратива, авторство, жанр, литературность и пародичность. Показано, что анализант, как и исполнитель фольклора, является не его автором, а исполнителем. При этом функция психоаналитика, реализуемая в терапии, оказывается двойственной: в ходе сессии он работает как фольклорист, а при личной терапии, используя вторичный фольклор, сам становится сказителем. На примере психоаналитического понимания эдипова комплекса показано, как психоаналитический сюжет вытесняет сюжет софокловский, становясь частью художественной литературы, денотатом которой оказывается не истинность или ложность, а только его смысл. Выдвигается положение, согласно которому психоаналитическая литература по своему содержанию и функционированию одновременно является и теорией психоанализа, и художественной литературой. Именно в этом ключе ее жанр может быть определен как медицинская легенда.

Ключевые слова: фольклор, психоанализ, литература, жанр, медицинская легенда, эдипов комплекс

Дата поступления статьи: 6 августа 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 22 сентября 2024 г.

Дата публикации: 26 июня 2025 г.

Для цитирования: Зислин И.М. Психоанализ между литературой и фольклором // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2025. Т. 8. № 2. С. 64–106. DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-64-106

Psychoanalysis between literature and folklore

Joseph M. Zislin

*MD, independent researcher,
Tzur Hadassah, Israel, josef@zislin*

Abstract. The purpose of the article is to apply a folkloristic approach to understand psychoanalysis's genesis, canon and function. The situation of a psychoanalytic session is viewed as a communicative event of a special kind, in many ways analogous to the relationship between the folklorist and the narrator. This approach allows us to compare psychological and folklore concepts: narrative authenticity, authorship, genre, literariness and parody. It is shown that the analysand, like the folklore performer, is not its author, but its performer. In this case, the function of the psychoanalyst realized in therapy turns out to be dual: in the course of a session he works as a folklorist, and in personal therapy, using secondary folklore, he becomes a narrator. Using the example of the psychoanalytic understanding of the Oedipus complex, it is shown how the psychoanalytic plot displaces the Sophoclean plot, becoming a part of fiction, the denotation of which is not the truth or falsity, but only its meaning. The thesis is put forward according to which psychoanalytic literature, in its content and functioning, is both a theory of psychoanalysis and fiction. In this vein, its genre can be defined as a medical legend.

Keywords: folklore, psychoanalysis, literature, genre, medical legend, Oedipus complex

Received: August 6, 2024

Approved after reviewing: September 22, 2024

Date of publication: June 26, 2025

For citation: Zislin, J.M. (2025), "Psychoanalysis between literature and folklore", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 8, no. 2, pp. 64–106, DOI: 10.28995/2658-5294-2025-8-2-64-106

Виктору Кагану, несогласному со мной

– Ведь психоанализ – это литература.
Художественная литература.

– Нет. Психоанализ – это творчество.

– А художественная литература разве не творчество?

Из личного разговора с психоаналитиком

Жизнь подражает Искусству гораздо больше, чем Искусство – Жизни.

Оскар Уайльд

Введение

Тема «психоанализ и фольклор» за последние сто лет в достаточной степени исследована [Адрианова-Перетц 1935; Дандес 2003; Jones 1951; Das 2014; Khan 2018; Waita 2019 и др.]. Еще более семидесяти лет тому назад известный психоаналитик и первый биограф З. Фрейда Эрнест Джонс с грустью заметил, что успехи психоанализа остались практически не замеченными фольклористами¹. Сетования Джонса тогда вряд ли были справедливы. Тем более они несправедливы сегодня – фольклористы разных школ о психоаналитических подходах не забывают и вполне успешно их применяют.

Но главное, что необходимо подчеркнуть: до сегодняшнего дня эта тема исследовалась в основном с точки зрения того, как фольклористы могут применить психоаналитическую оптику для своих целей, как техника психоанализа может помочь антропологу или фольклористу выявить неявный, скрытый смысл нарратива или бессознательные мотивы рассказчика². Моя задача противоположная – применить фольклористическую оптику для понимания генезиса, канона и функции психоанализа³.

¹ «Весьма обширный и оригинальный вклад, который психоанализ внес в науку о фольклоре за последние двадцать лет, фольклористами остался почти не замеченным. <...> Я бы расценил это скорее как еще одно проявление антипсихологического предубеждения, которое преобладает среди научной публики» [Jones 1951, p. 1] (здесь и далее перевод цитат из литературы на английском языке принадлежит автору статьи. – *Примеч. ред.*).

² В данной статье я сознательно не касаюсь юнгианского подхода, требующего специального анализа.

³ Вопрос о канонических письменных текстах и техниках психотерапии рассматривался, например, в работе Д. Спивака [Спивак 2000, с. 213].

Прежде чем перейти к сути исследуемого вопроса, необходимо хотя бы кратко упомянуть о подходе, декларируемом психоаналитической антропологией (Psychoanalytic Anthropology). В работах этого направления не раз подчеркивалась общность антропологического интервью и психоаналитического процесса: «Сходство между этнографическим интервью и психоаналитической сессией или диагностическим психоаналитическим интервью заставило ряд антропологов рекомендовать клинический метод как наиболее подходящий аспект психоанализа для использования антропологами. Одно из преимуществ клинического метода заключается в том, что он процессуальный» [Paul 1989, p. 126]⁴.

Несомненно, в практике антрополога и психоаналитика есть немало общих черт, и одной из них является пристальное слушание аборигена / анализанта, внимание к эмному языку (языку аборигенному, неотрефлексированному, культурно-специфическому; языку-умению) и перевод его на язык этный (научный, отрефлексированный, внешний, универсальный)⁵. Если в этнографии и антропологии эта терминология хорошо известна, то в психоанализе

⁴ Психоаналитическая антропология, безусловно, не ограничивается скромным признанием общности антропологии и психоанализа. Вот, например, что пишет психоаналитик Патрик Ривера: «Я считаю, что три основных фактора были в основе того, что антропология не принимала психоаналитический подход – неприятие на теоретическом уровне, бессознательные защиты и отсутствие понимания. Эти же факторы и сегодня остаются реальными препятствиями для сотрудничества. <...> Ведь, в конце концов, попытки антропологии осмыслить иррациональное не будут успешны до тех пор, пока бессознательные желания, влечения и амбивалентность не будут вновь рассматриваться как важнейшие части культуры» [Rivera 2017, p. 775].

⁵ «Понятие “этное” используется для описания явлений, которые в культуре считаются универсальными, в то время как под “эмным” понимаются явления культурно-специфические. С точки зрения клинических исследований этный рассказ – это описание поведения или убеждений “инсайдером” – человеком, находящимся внутри культуры. Этный же подход подразумевает, что исследование проводится сторонним наблюдателем. Этот подход представляется более объективным, но при его использовании культурный смысл явления может быть утрачен» [Narayan 2012, p. 88]. Дихотомия эмный/этный кратко рассматривалась мной в заметке «Почему психиатры много говорят и мало слушают? (К вопросу об эмном и этных языках в психиатрии)» (<https://www.academia.edu/106624094>). В дополнение к этому необходимо упомянуть связь между эмным/этным и предложенное А. Дандесом [Дандес 2003] различие мотифемы и алломотива.

она практически не используется. Однако при чтении психоаналитической литературы создается впечатление, что имплицитно, а может, и неосознанно она все-таки применяется (с использованием других слов) и именно тогда, когда говорится о пути понимания и интерпретации нарратива анализанта.

Психоаналитическую теорию и практику можно и нужно сравнивать не только с работой антрополога в поле, но еще более – с литературой и фольклором. И совсем не потому, что психоанализ представляет нам канонические тексты, написанные высокохудожественным языком, и не потому, что в процессе анализа аналитик и анализант представляют друг другу примеры устного творчества. Такие же элементы имеют место и в других областях, например в психиатрии, да и вообще в медицине. Главное в том, *как* в психоанализе функционируют и текст, и устная речь; как рождается, развивается и структурируется *коммуникативное событие особого рода*⁶. Этот вопрос и окажется центральным в данной работе.

⁶ Коммуникативная ситуация в психоанализе не раз являлась предметом анализа как со стороны самих психоаналитиков, так и со стороны философов. Приведу только несколько показательных цитат: «Мне казалось, что теория психоанализа должна объяснять и описывать природу человеческой коммуникации, но, к моему удивлению, проштудировав множество психоаналитических работ о коммуникации, я не нашел равным счетом ничего. Вместо этого я обнаружил заумный язык, описывающий инстинкты, аффекты, катексис, эго, ид, суперэго, подавление, сон, конденсацию, вытеснение, инстинкт смерти и целый набор непонятных терминов, не имеющих к проблеме коммуникации никакого отношения» [Symington 2015, p. 201]. А вот психоаналитический взгляд на коммуникативную ситуацию: «Именно загадочное и необъяснимое “неотношение” между пациентом и аналитиком кардинально затрудняет точную характеристику того, что происходит в ходе психоаналитической сессии (не говоря уже об анализе процесса в длительной перспективе). Мы без затруднения можем описать формальные признаки психоаналитического пространства, например такие, как расположение стульев в комнате, перемещение анализанта на кушетку, продолжительность и количество сессий, но прямого способа описания того, что же на самом деле происходит на сессии, у нас нет. Строго говоря, содержание подобной странной речи в ходе психоанализа неинформативно, именно поэтому, пытаясь рассказать о своей практике в другой аудитории, за пределами клиники, мы вынуждены совершать некоторое символическое насилие над услышанным на сессии» См.: *Parker I. The psychoanalytic clinical case, against*. URL: <https://www.cmtf.it/ian-parker-the-psychoanalytic-clinical-case-against> (дата обращения: 1 янв. 2024). «На примере истолкованного в духе коммуникативной теории психоанализа хорошо видно, как оба метода –

Если мы отойдем от принятого психоаналитического подхода к фольклору, от принципа, согласно которому психоанализ помогает понять скрытые слои фольклорного текста, если мы изменим оптику и будем применять методику фольклорного анализа к самому психоанализу, то без особого труда поймем, что психоанализ во многом разительным образом напоминает ситуацию фольклора и фольклористики. И тогда мы по-новому сможем взглянуть на психоанализ.

Около ста лет назад П. Г. Богатырев и Р. О. Якобсон в работе «Фольклор как особая форма творчества», ставшей сегодня классической, отмечали: «В фольклоре соотношение между художественным произведением, с одной стороны, и его объективацией, то есть так называемыми вариантами этого произведения при исполнении его разными людьми, с другой стороны, совершенно аналогично соотношению между *langue* и *parole*. Подобно *langue*, фольклорное произведение внелично и существует только потенциально, это только комплекс известных *норм и импульсов, канва актуальной традиции*, которую исполнители расцвечивают узорами индивидуального творчества, подобно тому как поступают производители *parole* по отношению к *langue*. Насколько эти индивидуальные новообразования в языке (соответственно в фольклоре) отвечают требованиям коллектива и предвосхищают закономерную эволюцию *langue* (соответственно фольклора), настолько они социализируются и становятся фактами *langue* (соответственно элементами фольклорного произведения)» [Богатырев, Якобсон 1971, с. 374]⁷ (курсив мой. – И. З.).

В этом отрывке мне представляются важными два основных момента: внеличность фольклорного произведения и следование канве актуальных традиций. Именно эти понятия я буду использовать в дальнейшем.

Но вначале необходимо сказать о смысле таких сравнений / аналогий. И здесь можно говорить как минимум о двух разных их видах. Первый можно обозначить как «анalogии структурные», т. е. те, которые затрагивают ткань самого явления и маркируют его внешние границы. Такие аналогии используются для различения и отграничения, отделяя одну сущность от другой (проще

конструирование по единому образцу и самокритика – объединяются в рамках одной и той же теории» [Хабермас 2003, с. 310].

⁷ Интересно отметить еще одну аналогю, приводимую этими авторами: «Отношение между литературой и ее потребителем находит себе близкую параллель в области экономики, а именно в так называемом производстве на сбыт, тогда как фольклор приближается к “производству на заказ”» [Богатырев, Якобсон 1971, с. 375].

говоря, их задача – высветить, на что может быть похоже описываемое явление, но им не является).

Второй вид использует внешние аналогии с позиции прямо противоположной: на что рассматриваемое явление похоже и в чем проявляется их общность. Только таким образом мы можем построить комплекс бинарных оппозиций, которые и должны выявить внутреннюю структуру описываемого феномена. То есть наша задача – понимание внутреннего через внешнее. Подобные построения на первый взгляд врачу могут показаться искусственными, вычурными и нелогичными, но именно они не только проливают свет на глубинные структуры психопатологических феноменов, но и в определенной степени соответствуют имплицитным, непроговоренным способам понимания и объяснения, характерным для самого диагноста. Например, симуляцию мы должны сравнить с мифом, быличкой, подделкой, шпионским поведением, фокусом и т. д., а бред (как психопатологический феномен, а не как обывательская инвектива) должен быть сравним со сказкой, бывальщиной, детской игрой, фантазией и т. п. Ведь бред не может быть противопоставлен «небреду», а галлюцинация – «негаллюцинации».

Говоря о хронисте и фольклористе, мы имеем в виду не столько структуру явления / симптома, сколько типы функционирования (прагматики) актора-деятеля – в нашем случае врача-психиатра, психоаналитика и фольклориста. На мой взгляд, сравнение столь непохожих на первый взгляд практик может привести к лучшему пониманию именно смысловой стороны их деятельности.

Обратимся к аналогии «психоаналитик / фольклорист» и приведем определение фольклора, чтобы далее перейти к работе с аналогиями: «фольклор – это слова, действия, изображения, которые распространяются, тиражируются, видоизменяются и, включаясь в социальное пространство, выражают личные и коллективные эмоции, часто влияя на поведение людей» [Петров 2020, с. 22–23]⁸.

⁸ К определению С.Ю. Неклюдова: «Фольклор – это то, что изучает фольклорист» – я обращаюсь ниже.

Текст и реальность

Речь идет, следовательно, не о несоответствии архаической картины мира нашим «научным» представлениям, а об ином, чем у нас, соотношении текста с ментальными моделями и презентациями, которое вообще не предполагает постановки вопроса об истинности или неистинности сообщения, заключенного в подобном инспирированном извне тексте.

С.Ю. Неклюдов

Наиболее важным для дальнейшего анализа мне представляется вопрос о понимании соотношения текста и внетекстовой реальности в психоанализе.

Снова обратимся к методологии фольклористики, так как здесь этот вопрос разработан наиболее полно. Именно в работе фольклориста немало общего с работой психоаналитика.

Уточним: фольклорист, интервьюируя исполнителя сказки, песни, былички, не оценивает истинность или ложность его высказывания. Так, он не подвергает сомнению рассказ вдовы о том, что по ночам к ней приходит покойный муж и спит с ней; что покойника надо кормить, передавать ему на тот свет хорошую еду и одежду, приглашать в баню или на пир, или рассказ о том, что змея заползла в тело женщины и пожирает ее, или что домовый ворует ее вещи и смеется над ней⁹ [Зеленин 1995; Греймас 2021; Лурье 2001]. Для исследователя центральным является вопрос о связи рассказа с локальными обычаями, с языком, культурой, обрядом и т. д. (см., например: [Толстой 1995]).

«При рассмотрении текста в координатах достоверность / недостоверность перед *фольклористом не стоит задача* определить, было или не было то, о чем говорит рассказ – реально оно или фантастично, нужно понять, верит ли в него рассказчик или нет. Чтобы определить, достоверен ли (достоин ли он веры) текст, *важно выявить систему веры рассказчика*» [Веселова 2006, с. 51] (курсив мой. – И. З.).

Представим себе ту же женщину с подобными рассказами в кабинете психоаналитика. Как *он* будет интерпретировать рассказ о сексуальной активности покойного мужа или о проникновении змеи к женщине через вагину? А как такой же нар-

⁹ См. также: Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / сост. М.Н. Власова. 2-е изд. СПб.: Пушкинский Дом, 2015. 909 с.

ратив будет интерпретировать юнгианский или лаканианский психоаналитик?¹⁰

Американский психолог и психотерапевт Джеймс Бьюдженталь в книге «Искусство психотерапевта» отмечал: «То, чем я занимаюсь, – это выделение созвездий, а не определение звезд и галактик. Звезды и галактики существуют в пространстве; созвездия, как и красота, существуют только в представлении наблюдателя. Это не значит, что созвездия неправильны и в их существование нельзя верить» [Бьюдженталь 2001, с. 31]. Мне кажется, эту метафору можно объяснить и через аналогии: звезды в нашем контексте – это образы, мотивы и сюжеты, которые мы можем вычленировать из рассказа анализанта, а созвездия – типы интерпретаций исследователя, которые он создает, исходя из принадлежности к той или иной школе, традиции или канону.

Продолжим наш эксперимент и представим себе советского ортодоксально-марксистского фольклориста 30–40-х гг., записывающего в вологодской деревне тот же рассказ. Скорее всего, его интерпретация будет сведена к отражению элементов классовой борьбы, закамouflированных в этом нарративе¹¹.

¹⁰ Нельзя сказать, что психоаналитики совсем не обращают внимание на сам факт рассказывания. «Слушая и интерпретируя нарратив пациента, аналитик фокусирует внимание в основном на самом акте высказывания. При этом нарратив рассматривается именно как объект описания, а не просто как некоторый нейтральный носитель информации, как этого хотелось бы анализанту» [Schafer 1996, p. 203]. Или: «Что касается клинических случаев, то сам Фрейд <...> очень рано осознал, что они имеют структуру коротких вымышленных историй. Именно отсюда происходили его опасения, что научное сообщество не воспримет подобные клинические описания всерьез» [Muller, Bermejo 2022, p. 41].

¹¹ Пример марксистского подхода к психоанализу: «Современный успех фрейдизма во всей Европе говорит о полном разложении официальной идеологической системы. <...> Семья – этот устой и твердыня капитализма – очевидно экономически и социально стала мало понятной и мало говорящей сердцу, а потому и возможна ее сплошная сексуализация, как бы новое осмысление, “остранение”, как сказали бы наши “формалисты”. Эдипов комплекс, действительно, великолепное остранение семейной ячейки. Отец – не хозяин предприятия, сын – не наследник, отец – только любовник матери, а сын – его соперник! Это-то новое и острое “осмысление” всех ставших бессмысленными сторон жизни и привлекает к фрейдизму широкую публику. Очевидность и бесспорность сексуальных влечений противопоставляется здесь сомнительности и спорности всех остальных социальных идеологических оценок. Сексуальность объявляется высшим критерием реальности, существенности.

В той же ситуации можно себе представить наивного психиатра, который, услышав подобное повествование, с легкостью скажет, что женщина просто придумывает (симулирует) или галлюцинирует. Более изощренный эскулап предположит, что женщина находится в состоянии глубокого горя и развивает тяжелый депрессивный синдром с психотическими соскальзываниями, т. е. психиатр будет основывать свои предположения на базовом положении, что ему доступна истинная, «правильная» реальность во всем ее объеме, и всякие отклонения от общепринятого представления являются патологией / ересью.

Именно реальность / достоверность нарратива анализанта становится центральным моментом психоанализа. С этого момента и начался психоанализ: Фрейд отошел от теории соблазнения, т. е. признания реального факта инцеста у своих первых пациентов, и пришел к пониманию того, что важен не сам факт, а его изложение.

«Под влиянием связанной с Charcot травматической теории истерии приходилось считать реальными и имеющими этиологическое значение рассказы больных, которые приписывали пассивным сексуальным переживаниям в раннем детстве, т. е., грубо выражаясь, половому соблазну, значение причины симптомов болезни. Когда эта этиология рухнула вследствие ее неправдоподобия и противоречия с, несомненно, установленными фактами, то непосредственным следствием этого явился период полнейшей растерянности. Анализ приводил вполне правильным путем к этого рода инфантильным сексуальным травмам, и тем не менее они оказывались ложью. Почва действительности была, таким образом, утеряна. В это время я охотно бросил бы всю работу подобно моему почтенному предшественнику Брегеру после сделанного им неприятного открытия. Может быть, я устоял только потому, что у меня не было выбора начинать что-либо другое. В конце концов я стал понимать, что никто не имеет права отчаиваться только потому, что обманулся в своих ожиданиях, но что следует проверить, не ошибся ли он в своих предположениях. Если истерики указывают на вымышленные травмы как на причину симптомов болезни, то сущность этого нового факта сводится к тому, что они фантазируют о таких сценах, и поэтому необходимо считаться с этой *психической реальностью так же, как и с практической*» [Фрейд 1999, с. 29–30] (курсив мой. – И. З.).

Такое понимание реальности нарратива приводит к тому, что в психоанализе, в отличие от психиатрии, в принципе не может

А чем человек деклассированнее, тем острее ощущает он в себе свою “голую природность”, свою “стихийность» [Волошинов 1993, с. 90].

быть симуляции, и не потому, что в ходе анализа терапевт не может услышать неправдоподобные или полностью выдуманные истории, а потому, что симуляция может быть явлена только при расхождении содержания нарратива и вненарративной реальности¹². В психоанализе подобного расхождения быть не может по определению, так как сам нарратив, сам текст, сам акт наррации *и есть та реальность*, которую аналитик обязан максимально глубоко препарировать с целью выделить в нем скрытое, глубинное содержание¹³. Однако все не столь одномерно.

Мы можем говорить о двойственном подходе психоаналитика к нарративу анализанта. С одной стороны, воспринято и проанализировано должно быть все без исключения, сказанное и отыгранное пациентом, включая описки, оговорки, пропуски, молчание и т. п. Но, с другой стороны, нарратив рассматривается как объект, за которым скрывается нечто более глубинное, бессознательное, с помощью чего мы можем обнаружить даже то, что сам пациент не знает о себе¹⁴.

¹² «Личные нарративы определяют, как мы воспринимаем события и относимся к ним. Они представляют собой частичные репрезентации и воплощения мира, каким мы его знаем. С этой точки зрения нарративы – версии реальности» [Ochs, Capps 1996, p. 21].

¹³ «Терапевты должны всегда задавать себе вопрос, почему этот человек на сессии рассказывает мне именно эту историю, именно таким образом и именно в этом контексте. Необходимо заранее смириться с тем, что рассказ анализанта может быть неполным и нечетким. Также аналитик должен исходно принять принципиальную невозможность определения правдивости той или иной рассказанной пациентом истории» [Holmes 2000, p. 96].

¹⁴ Подобная проблема не уникальна ни для психиатрии, ни для психоанализа. Как пишет социолог Род Уотсон, вслед за Дороти Смит возражая против ошибочного представления об «инертности текста» (термин Смит): «...При помощи текстов читателю “сообщалось” об “ином” феномене, например о семейной жизни четырехста лет назад; о железнодорожной катастрофе или о чем-либо еще, существующем “по ту сторону” текста. По мнению Смит, мы стремимся лишь установить, что говорят тексты, о чем как ресурсы сообщают нам тексты. Социологи часто видели в текстах нечто прозрачное – “окна”, открытые навстречу тому или иному “феномену”. В этом смысле большинство социологов занимало в отношении текстов ту же позицию, что и обычные члены общества: они рассматривали их в качестве “проводников” к располагающейся за текстом реальности. Тексты редко считались аналитически значимыми феноменами, самостоятельной областью данных, объектами, заслуживающими внимания» [Уотсон 2006, с. 100].

Фрейд во «Введении в психоанализ» подчеркивал: «Мы стремимся не просто к описанию и классификации явлений, но к пониманию их как знаков взаимодействия душевных сил» [Томэ, Кэхеле 1996, с. 35].

Вернемся к симуляции. Маркировав симулянта как «симулянта», поставив этот диагноз¹⁵, психиатр, по сути, задачу свою решил. Далее все, что говорил притворщик, теряет свое диагностическое значение. Для фольклориста, как и для психоаналитика, обнаружение фантастической или малообъяснимой истории является лишь первым шагом в попытке понять традицию, язык, локальную культуру, сюжет, мотив, в то время как для психоаналитика в приоритете оказывается вычленение и интерпретация бессознательных импульсов, неразрешенных комплексов, символики и т. д.

Снова сравним это положение с позицией фольклориста: «Архаический текст не является ни имитацией, ни проекцией реальности, в известном смысле он прямо ее манифестирует. Исполнение само, в своей непосредственной данности, есть инобытие манифестируемого мира и связано с ним, так сказать, и в онтогенезе, и в филогенезе. Так, по наблюдениям исследователей, <...> все фольклорно-мифологические образы в традициях сибирских народов (долган, нанайцев) осознаются как абсолютно реальные, словно бы материализуемые и видимые, способные вмешиваться в жизнь людей, а также подверженные магическому воздействию человеческой воли посредством исполнения текста, в процессе которого и происходит их “материализация”» [Неклюдов 1995, с. 670].

Функция психоаналитика, реализуемая в терапии, на мой взгляд, является двойственной. Так, в ходе сессии он работает *как фольклорист* – слушая и анализируя текст /нарратив анализанта-«сказителя»¹⁶, который каждый раз уникален, рождается только «здесь и сейчас», в кабинете аналитика¹⁷. А при личной терапии, а также при супервизии психоаналитик сам становится сказителем.

Можно предположить, что, если аналитик становится анализантом (например, при обязательной личной терапии), его narra-

¹⁵ А диагноз ли это в прямом смысле слова? Об этом идут споры в психиатрическом сообществе.

¹⁶ Термин «сказитель» в данном тексте употребляется несколько более расширительно, чем в фольклористике, например, у Альберта Лорда [Лорд 1994] или у С.Ю. Неклюдова [Неклюдов 2022]: под сказителем подразумевается рассказчик не эпоса, а исполнитель фольклора вообще.

¹⁷ «Оценка текста как разового связана с точкой зрения собирателя: раз удалось записать только один вариант рассказа, значит, он разовый» [Веселова 2000, с. 11].

тив оказывается максимально жанровым. Сравним это с ситуацией, когда фольклористы как профессиональная группа превращаются в объекты изучения и анализу подвергаются их собственный фольклор и поведение.

И здесь опять фольклорная оптика может быть нам полезна: «...Организация смысла происходит за счет монтажа общих мест (присутствующих на разных уровнях текста – от рифмы до мотива) или культурных формул. Именно формульность (но не цитатность) как принцип определяет поэтику традиционного, о каком бы типе культуры ни шла речь» [Адоньева 2001, с. 28]. В этом смысле можно говорить о тексте анализанта как о тексте традиционном, где важна именно формульность, а не цитатность.

Более того, мы можем использовать тезис П. Богатырева о делении форм народной культуры на «активно-коллективные» и «пассивно-коллективные»¹⁸, когда под активными подразумеваются ситуации, при которых каждый член коллектива наделен способностью воспроизводить фольклорный текст; пассивный тип – тот,

¹⁸ «Этнографические факты можно разделить на активно-коллективные и пассивно-коллективные. К активно-коллективным относятся такие факты, которые не только рассматриваются всем коллективом как общее достояние, но и создаются всем коллективом. Таковы, например, вышивки, которые делают все женщины в деревне (активность в этом случае ограничивается определенным полом), широко распространенные песни, знакомые всем жителям данной деревни, и обряды, которые совершают в определенные семейные или сезонные праздники каждый хозяин, каждая хозяйка и члены их семей. К пассивно-коллективным относятся такие этнографические факты, которые хотя и считаются общим достоянием данного коллектива, но создаются отдельными людьми, которые могут даже не принадлежать к данному коллективу. Таковы так называемые товары местного производства – картинки, особая посуда, особый материал для изделий и т. п., которые в некоторых случаях изготавливаются местными ремесленниками, не входящими в данный коллектив, или даже фабриками, но которые служат различительными признаками данного коллектива, считаясь его общим достоянием и используясь всеми его членами. Далее, к области пассивно-коллективного относятся, например, русские былины, исторические песни, украинские думы, духовные стихи и песни сходного характера, которые, хотя и исполняются отдельными певцами из крестьян, однако считаются опять-таки общим достоянием в соответствующих русских и украинских деревнях; точно так же сюда относятся заговоры и чудодейственные средства, используемые, правда, лишь некоторыми особыми членами коллектива – колдунами, знахарями и знахарками и т. д.; в их целебную силу верит, однако, вся деревня» [Богатырев 1971, с. 384–385].

при котором коллектив пассивен, а воспроизведение определенных текстов доступно исключительно специалистам, которые не появляются где угодно, внезапно и случайно. Мастерство такого специалиста «оттачивается годами, а право на осуществление своей деятельности он получает лишь по достижении определенного статуса, профессионального, социального или ритуального» [Неклюдов 2022, с. 67].

Применяя эту рамку к ситуации психоаналитической, можно предположить, что в терапии будут совмещены оба вышеуказанных типа: любой культурный человек без особого труда воспроизводит клишированные формы психоаналитической теории / психоаналитического фольклора, а терапевт принадлежит к касте избранных, обладающих способностью не только воспроизводить, но и комментировать канонический текст, используя и клишированные формы, и цитаты.

При этом в ситуации супервизии скорее всего мы будем иметь дело не просто с фольклорным текстом, а с так называемым *фольклором реверсивным*¹⁹, т. е. с фольклором вторичным, основанным на заученном каноне, но переработанным собственным сознанием и бессознательным. Это будет по-настоящему многослойный нарратив, в котором переплетутся фольклор пациента, собственное понимание и профессиональное знание канона и традиции.

При супервизии и учебном анализе психоаналитик по необходимости сам становится сказителем, частично утрачивая функцию наблюдателя.

Нарратив анализанта – это нарратив устный, уникальный, исполняемый только здесь и сейчас, но максимально жанровый. В этом смысле анализант является, по сути, и «автором», и исполнителем фольклора, что можно сравнить с подходом фольклориста: «...Сам устный текст осуществляется только *здесь и сейчас*; его реальность – лишь в процессе произнесения; пока он не звучит, он в известном смысле и не существует. В подавляющем большинстве случаев фольклорные тексты не хранятся памятью сказителя в заученном виде – даже если он сам так считает, не извлекаются из нее готовыми, а монтируются при своем изложении из “пред-

¹⁹ Ср. с предположением об «обратной петле» заимствования у А. Литвиной и Б. Успенского: «Можно допустить, что перед нами случай своеобразной “обратной петли” заимствования. Некогда в древности русские князья унаследовали скандинавскую панегирическую формулу, уже на русской почве она была развернута в самостоятельный нарратив, и этот-то нарратив скандинавы и позаимствовали у русских» [Литвина, Успенский 2018, с. 63].

текстовых” (“авантекстовых”) элементов разного уровня» [Неклюдов 2003, с. 108] (курсив мой. – И. З.).

Что является предтекстовым элементом такого фольклора? Здесь на первом плане оказываются культурные сюжеты и мотивы, составляющие индивидуальную базу, основанную на комплексе «личность – культура». У принадлежащих, например, к одной языковой среде и одному поколению будет схожий набор сюжетов, но в ходе развития и формирования личности сформируются свои культурные сюжеты и жизненные сценарии. Как пишет С. Адоньева, «выражаясь коротко: *сценарии – типовые проекты действий, культурные сюжеты – типовые программы рефлексий*. Механизм этот можно представить следующим образом. Существуют императивы, составляющие единый для общества фонд. Например: “для любящих смерть не преграда”, “человек переживает себя в своих делах и народной памяти” и пр. Такие формы предписаны так же, как формы языка. Они перестают быть императивами только тогда, когда перемещаются из поля практики в открытое для обсуждения поле рефлексии. Императивы могут “разыгрываться” человеком или группой в определенном жанровом регистре, выше я назвала это сценарностью. Характер отношений человека со временем и судьбой во многом определяется выбором *жанрового регистра*» [Адоньева 2009, с. 16–17] (курсив мой. – И. З.).

Именно личный выбор своего императива, своей траектории жизни и есть выстраивание, говоря высоким стилем, своей судьбы.

Снова обратимся к фольклору – к вопросу о моменте создания / исполнения текста: «Как известно, невозможно заставить сказителя два раза точно воспроизвести один и тот же текст (к какому бы типу он ни относился – “традиционалиста” или “импровизатора”). <...> Существенно, что устный текст живет лишь в момент своего произнесения. С этой точки зрения фольклористика может полноценно наблюдать его только во время изложения, тогда как предшествующие записи – в отличие от литературных текстов минувших эпох – уже не могут претендовать на роль текстов “живой культуры” и в известном смысле аналогичны музейным экспонатам исторической этнографии» [Неклюдов 2008, с. 61].

Называя нарратив анализанта истинно фольклорным текстом, я хочу подчеркнуть, что анализант, как и исполнитель песни или причета в фольклорной ситуации, не является его автором, в большей степени он его исполнитель.

Что я имею в виду? Психоанализ исходно пытается прорваться к языку бессознательного, но полностью это сделать не может. В любом самом спонтанном и неотрефлексированном нарративе будут использоваться клишированные формулы, ассоциации,

сюжеты, мотивы, определяемые культурой²⁰. Мы можем говорить только о той или иной степени свободы в нарративе. На одном полюсе, например на разных стадиях потери сознания (в неврологическом смысле этого слова), видимо, будет находиться запись нарратива, представленного в бессознательном или в измененном состоянии сознания, что четко описано на стадиях входа и выхода из наркоза [Спивак 2000] или в просоночном бормотании. На противоположном полюсе – текст молитвы или присяги, в которой каждое слово и могут столетиями оставаться неизменным. В этом смысле, конечно, нарратив анализанта находится ближе к полюсу измененного состояния сознания (*altered state of consciousness*) [Badaracco 1975; Kelman 1975], чем к полюсу молитвы²¹. Такой взгляд в корне отличается от традиционного психоаналитического взгляда, где язык рассматривается лишь как посредник: «В последние годы своей жизни Фрейд утверждал: “Нам не следует забывать о том, что аналитические отношения основываются на любви к истине, то есть на признании реальности”²². В своем конечном виде эта реальность находит выражение в словах: в словесном описании, прояснении и интерпретации. *Язык играет роль посредника, символического переходного объекта между привязанностью и индивидуирующими, сепарационными факторами интеграции*» [Роут 2002, с. 155] (курсив мой. – И. З.).

²⁰ Ср. высказывание Ю.М. Лотмана: «Подсознание Фрейда – замаскированное сознание. Оно принадлежит лишь плану выражения и полностью переводимо на язык сознания. Этим приоткрывается и его природа, оно сконструировано метамоделями исследователя и, естественно, на них переводится. То, что З. Фрейд считает спонтанными чертами детского мышления, на самом деле оказывается извлечением при помощи кодов взрослого мышления из детского сознания того, что само же это взрослое мышление предварительно в него вложило. Причем в среднем звене этой цепочки – звене детского сознания – тексты теряют те черты, которые, по мнению Фрейда, именно и характеризуют детское сознание. Эти последние возникают при обратном переводе текстов детского мышления на язык психоанализа» [Лотман 1992, с. 383].

²¹ «Все эти тексты маркированы культурой и имеют возведенный в ранг закона для определенного социального института печатный инвариант. Они суть институциональные акции, а не форма межличностного общения: чтение вслух “Символа веры” во время службы, произнесение текста воинской присяги» [Веселова 2000, с. 11–12].

²² Цитируется работа Фрейда 1937 г. *Analysis terminable and interminable* (в разных русских переводах «Анализ конечный и бесконечный» / «Конечный и бесконечный анализ»).

С какого момента мы сможем говорить о анализанте как о сказителе? Быличка, меморат или фабулат, рассказ о сновидении или о встрече с лешим на лесной тропинке станут фольклором только тогда, когда эти тексты начнет изучать фольклорист²³. Нарратив анализанта приобретет психоаналитическую окраску и смысл только после того, как его воспримет психоаналитик. До этого момента текст/нарратив, рассказ о сне или о бесчувственной холодной матери, свободная ассоциация, оговорка или описка никаким психоаналитическим смыслом нагружены быть не могут. Функцию сказителя рассказчик приобретает только в тот момент, когда он входит в кабинет психоаналитика²⁴.

«<...> сохраняя основной фабульно-топический контур произведения, *сказитель полагает, что он верен его содержанию несмотря на все композиционно-стилистические и даже некоторые сюжетные модификации*. Все это позволяет говорить о “смысле текста” именно в понимании самой традиции как об его инвариантной сущности (в этом плане инвариант сигнификативен) и констатировать референциальное тождество между вариантами, считать их кореферентными» [Неклюдов 1995, с. 673] (курсив мой. – И. З.).

В этом смысле аналитик-сказитель будет практически равен анализанту-сказителю.

²³ «Фольклор – это то, что изучает фольклорист» (С.Ю. Неклюдов). Иная точка зрения высказана И. Земцовским: «Фольклор живет по своим собственным и строгим законам – таким строгим, что они существуют как бы независимо не только от нас, но и от самих этнофоров... <Мы> стали глубже осознавать ту, прямо скажем, на первый взгляд загадочную истину, что фольклор существует независимо от исполнителя и, как говорил Б.Н. Путилов (1919–1997), в нем (исполнителе) словно и не нуждается» [Земцовский 2004, с. 19].

²⁴ «Уникальность каждого пациента, наряду с нашей особой реакцией на его личностные проявления, накладывает специфический отпечаток на всю терапевтическую работу. В то же время существуют постоянно повторяющиеся ситуации и приемы, которые способны вызвать однотипные переживания в ходе любого терапевтического процесса. Осознание этих паттернов стабилизирует нашу позицию по отношению к пациенту и организует наше мышление, ожидания и реакции» [Роут 2002, с. 192]. Интересно отметить, что психоаналитик говорит о повторяющихся элементах психоаналитической процедуры, но ни слова не упоминает о повторяющихся сюжетах и мотивах.

Самоанализ и Эдипов комплекс

Если раввины, мудрые люди, унаследовавшие мощную историческую традицию, не проявляли интереса к текущей истории, то это попросту означало, что они больше не ощущали потребности культивировать эту традицию. Возможно, они уже знали об истории все, что им требовалось.

И.Й. Йерушалми

В статье «Колобки и репки» [Зислин 2023, с. 337–366] я писал о психоаналитиках как о сказочниках. Данный подход позволяет уточнить эту метафору и рассмотреть функцию сказочника в рамках определенного фольклорного жанра.

Именно с этой точки зрения попробуем определить генезис психоанализа. Без сомнения, он рожден из самоанализа Фрейда, о чем он сам много писал (см., например: [Анзё 2021; Conci 1998]). «Я также обнаружил на своем собственном примере влюбленность в мать и ревность к отцу <...> и теперь рассматриваю это в качестве универсального явления раннего детства, даже если оно проявляется не так рано, как у детей, больше склонных к истерии. И если это так, то мы можем понять чарующую силу Царя Эдипа, несмотря на все возражения, выдвигаемые разумом против фатальности судьбы»²⁵.

И в этом первое соединение психоанализа и литературы, ведь вся художественная литература, по сути, есть попытка выражения самоанализа и самопонимания. По своей природе *художественная литература* есть текст *самовыражения и самоанализа, выполненный в рамках определенного канона и стиля*.

Фольклор же, напротив, ни в коем случае не является попыткой самоанализа. Он может быть использован для самопонимания, но рожден из коллективного сознания, подчинен цензуре коллектива. Отсюда легко перекинуть мостик к юнгианскому анализу и к архетипам, но эту тему я оставлю за скобками.

Примером взаимопроникновения и взаимовлияния фольклора и психоанализа является фрейдовская концепция Эдипова комплекса. Об этом я подробно писал в статье «Страдал ли Эдип Эдиповым комплексом» [Зислин 2023, с. 367–392], а сейчас оста-

²⁵ Letter from Freud to Fliess, October 15, 1897 // The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904 / transl. and ed. by J.M. Masson. Cambridge, Mass; L.: Harvard University Press, 1985. P. 272.

новлюсь вкратце. Эдипов сюжет абсолютно фольклорен по своему происхождению. «В фольклоре сюжет Эдипа известен в форме сказки, легенды, эпической песни, лирической песни и народной книги. Кроме того, в литературе, имеющей полуфольклорный характер, он известен в форме трагедии, драмы, поэмы, новеллы. Он известен у всех европейских народов, а также в Африке (зулу) и у монголов» [Пропп 1976, с. 260]. С точки зрения корпусной фольклористики (Березкин)²⁶ данный мотив в разных регионах распространен неравномерно и не имеет общечеловеческого признака, что, по мнению автора, свидетельствует о принципиальной невозможности говорить о его универсальности²⁷ (об этом ниже).

Возвращаясь к фольклористике, проследим динамику развития фольклорного сюжета: Фрейд, хорошо знакомый с Эдиповым сюжетом, владел древнегреческим языком и на экзамене на степень бакалавра переводил с древнегреческого именно софокловского «Царя Эдипа» [Ле Ридер 2009]. С этим же сюжетом он работал при самоанализе.

Для начала укажем основные этапы развития собственно мифологического сюжета:

1. Широко распространенный (но не повсеместно) с XV–XVII вв. до н. э. фольклорный / мифологический сюжет и развитие его в «Одиссее» Гомера (XI, 271–280).

²⁶ «Важнейший дефект универсалистских концепций состоит в их неверифицируемости. Если мы убеждены в том, что образы матери, младенца, старца, трикстера и т. д. <...> коренятся в глубинах коллективного подсознания, ничто не помешает в любой мифологии обнаружить факты, которые будут этим образам соответствовать. Число подобных потенциальных архетипов неопределенно велико. Не нужно большой фантазии, чтобы создать теорию, согласно которой центральным образом мифологии является, например, глаз. Если мы согласимся с Леви-Строссом, что форма и содержание текстов определяются наборами логических оппозиций и “медиаторами”, то отыскать таковые не составит труда даже в правилах поведения на метрополитене. <...> Ссылка на универсальные законы в антропологии имеет ровно столько же объяснительной силы, сколько и ссылка на Провидение» [Березкин 2003, с. 26, 35].

²⁷ В этой работе я не буду вступать в спор об универсалиях в психологии и в фольклоре (фольклорных мотивах). Отмечу только, что, по данным аналитического каталога Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина, распространение мифа об Эдипе ограничено полосой от Западной Европы до Микронезии (Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [J. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения: 1 янв. 2024). См. также: [Березкин 2022].

2. Переработка Софоклом этого сюжета в трагедию, т. е. превращение его из фольклора в литературу²⁸ (IV в. до н. э.). (Но этот сюжет разрабатывается и в трагедии Эсхила «Семеро против Фив», и в «Мифологической библиотеке» Аполлодора; с достаточной полнотой сюжет мифа об Эдипе изложен в «Исторической библиотеке» древнегреческого историка Диодора Сицилийского, около 90–21 гг. до н. э. [Пимонов, Славутин 2011].)
3. Превращение Фрейдом данного сюжета в психоаналитическую теорию (литературу) (XX в.) через самоанализ.
4. Признание приверженцами школы Фрейда данного художественного факта фактом научным и универсальным для человеческой психики, объективно существующим и способным объяснить нечто глубинное, скрытое в психике каждого человека²⁹.
5. Признание Эдипова комплекса психоаналитическими кругами и превращение его в парадигму учения. Распознавание его у пациента и выстраивание на этой основе терапевтической практики.
6. Вхождение не классического софокловского сюжета, а уже Эдипова комплекса в язык культуры XX в. и, как результат, распознавание его у себя. По сути, психоаналитическо-литературный сюжет Эдипова комплекса вытесняет софокловский сюжет Эдипа.

Фрейдовское толкование древнегреческого сюжета немало раздражало как антропологов, так и филологов: «Если Эдипов комплекс, открытый Фрейдом, хоть в какой-то мере соотносился с содержанием трагедии Софокла, то нынешние психоаналитики этим не ограничиваются, “обнаруживая” в “Царе Эдипе” “невиданные” сексопатологические “глубины”. Ознакомившись с методами психоаналитического литературоведения на конкретном примере интерпретации с их помощью “Царя Эдипа”, читатель может спро-

²⁸ После спектакля никому из зрителей софокловской трагедии не могло прийти в голову искать живого Эдипа.

²⁹ Для антропологов эта фрейдовская универсальность не является очевидной. Вот, например, что писал Б. Малиновский: «Единственный комплекс, признающийся школой Фрейда и считающийся ее представителями универсальным – я имею в виду Эдипов комплекс – соответствует по преимуществу нашей патрилинейной арийской семье с сильной *patria potestas*, за которой стоят римское право, христианская мораль и современные экономические условия жизни зажиточной буржуазии. Тем не менее предполагается, что этот комплекс существует в каждом примитивном или варварском обществе. Конечно, это не так» [Малиновский 2011, с. 18].

существовать ли в человеческой природе сыновья, помогающие любви собственных матерей? Или вдовцы, производящие над собой самооскопление, хотя бы и символическое? Возможно, что врачам-сексопатологам приходится встречаться с болезненными отклонениями от нормы на почве нарушения психических функций организма. Но психоаналитики претендуют на раскрытие посредством своей методики едва ли не всех проявлений человеческой культуры» [Ярхо 2000, с. 129].

Именно в этом смысле критика фрейдовской концепции, базирующаяся на тезисе: «В нормальной жизни этого не существует», попросту лишена смысла. С таким же успехом можно предъявить упреки Софоклу и задать ему вопросы, существует ли Сфинкс на самом деле, где вы видели ее? Ведь толкование Фрейда так же, как и толкование Софокла, – чисто литературный сюжет, не более того, и критиковать его с точки зрения реальности или полезности невозможно, как не критикуют реальность или нереальность фактов, изложенных автором древнегреческой трагедии. Судить и Софокла, и Фрейда нужно одним судом. Как и любая литература, трагедия Софокла является примером косвенной речи: «Софокл написал, что...», «Зигмунд Фрейд написал, что...», а денотатом косвенного предложения, как известно, не является истинность или ложность, а только его смысл [Фреге 2000]. А глубокие смыслы успешно создают оба творца.

Позиция же К. Леви-Стросса: «Мы можем отнести гипотезу Фрейда заодно с текстом Софокла к числу *версий мифа* об Эдипе. Их версии заслуживают не меньшего доверия, чем более древние и на первый взгляд более “подлинные”» [Леви-Строс 1985, с. 194] (курсив мой. – И. З.), – представляется мне гораздо более обоснованной: давайте видеть в Эдиповом комплексе еще одну *версию мифа*, и не более того, т. е. Леви-Стросс не прямо, но косвенно говорит о мифологичности фрейдовского Эдипа. Если я правильно прочитываю послыл Леви-Стросса, то он относит фрейдовскую гипотезу к стадии *долитературной*, т. е. стадии функционирования мифа; по моей же периодизации, она находится между первой и второй стадиями.

Используя оптику фольклористики, можно естественным образом подойти к вопросу о научности или ненаучности психоанализа и других психоаналитических практик – так, как я рассматривал это в статье «К вопросу о научности психотерапии» [Зислин 2023, с. 401–406]. Если мы будем принимать и применять эту аналогию, станет ясно, что фольклор, как, например, игра на скрипке, рассказывание сказок или собирание грибов, не является наукой. Но может быть наука о психоанализе, о фольклоре, об игре на скрипке и о собирании грибов.

Однако не все так однозначно. С психиатрией ситуация более или менее понятна, ведь современная психиатрия с успехом похоронила феноменологию (которая отчасти могла бы стать если не общей теорией, то хотя бы теорией понимания в психиатрии) и на своих знаменах начертала сознательную атеоретичность, особенно ярко проявляющуюся в системе классификации душевных расстройств.

Психоаналитики же уверены, что их практика базируется на фундаменте фрейдовской научной теории. Но если мы признаем, что фрейдовская теория есть род художественной литературы, а не научной теории, то психоанализ должен перейти под юрисдикцию психотерапии литературой, или терапии вчитывания, и в широком смысле эмпатического понимания (психоаналитической герменевтики). Герменевтики, которую в книге «Герменевтика и психоанализ» Поль Рикёр назвал «герменевтикой бессознательного», разумея под этим психоанализ как акт дешифровки зашифрованного в «бессознательном» смысла. Смысла, который «освобождает грезящего или больного индивида, когда тот признает и присваивает его, короче говоря, когда носитель смысла сам сознательно становится этим смыслом, который до настоящего момента существовал вне его, в его “бессознательном”, а затем – в сознании аналитика» [Рикёр 1996, с. 55]).

При таком походе психоаналитическая литература по своему содержанию и функционированию одновременно является и литературой художественной, и теорией психоанализа. Ее сила, но одновременно и слабость – в возможности эмоционального, а не рационального убеждения.

Попробуем и здесь найти аналогии. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (выбор в данном случае произволен) является классическим художественным произведением, имеющим своего автора, но психологи и психоаналитики вполне могут позволить себе рассматривать данный текст как библию человеческой психологии или даже как общую теорию человековедения и строить на его основе терапевтическую практику.

Другой пример из Достоевского: на периферии психиатрии маячит синдром Раскольникова. Или вообразим не существующий в психиатрической литературе синдром Анны Карениной. Вдумаемся: ведь, по сути, взяв любой классический текст (неважно, Библию, Софокла, Шекспира или Пушкина), мы сможем назвать именем героя этого произведения отдельный синдром.

Во-первых, потому что классические тексты действительно дают нам описания глубоких и, что более важно, вечных, универсальных человеческих качеств (синдром Плюшкина, комплекс Раскольникова, комплекс Гамлета, комплекс Улисса, комплекс

Иова, синдром Онегина, синдром Марии Антуанетты, синдром Мадам Бовари, синдром Мюнхгаузена, синдром Офелии, синдром Дон Кихота).

Во-вторых, потому что каноничность текста заранее (до нас и не нами) определена и мы готовы ее признать, ведь одним из признаков канонического текста является читательское признание (данное по умолчанию) того факта, что классик знает тайны психики и проникает в глубины человеческой природы.

Означает ли это, что Эдип выпадает из подобного ряда? Конечно, нет. Фрейдовский Эдипов комплекс разнится с синдромом Плюшкина или синдромом Раскольникова только в одном – отец психоанализа приписывает ему тотальную универсальность. И универсальность эта всеохватывающая: она универсальна во времени (существует *всегда* с появления Homo Sapiens), универсальна персонологически (обязательно присутствует у *всех* людей), универсальна в пространстве (присутствует *в любой человеческой культуре*)³⁰.

Однако доказать подобную «тотальную универсальность» просто невозможно, ее можно только декларировать в рамках религиозной веры. Подобная точка зрения и ранее уже постулировалась как антропологами [Малиновский 2011; Березкин 2003; Березкин 2022], так и филологами: «...“Идеографическая” критика эволюционизма, вообще отказавшаяся от целостного взгляда на предмет, в определенном смысле расчистила поле для его весьма целостных трактовок с позиций психоанализа и аналитической психологии, антиисторических по своей природе и вообще не опирающихся на результаты профессиональных фольклорно-антропологических исследований. В этой автономной области гуманитарной рефлексии, постулаты которой основаны на опыте изучения сексуальных и семейных отношений европейского горожанина конца XIX в., данные разных культур – без какого-либо учета этнической и исторической специфики материала – интерпретируются единственным способом, *проверка которого (а значит, и верификация получаемого “выводного” знания) не может быть произведена в принципе*» [Неклюдов 2021, с. 14] (курсив мой. – И. З.).

³⁰ Ср. у Фрейда: «Я полагаю, что мы не ошибемся, если допустим существование полного Эдипова комплекса у всех вообще людей, а у невротиков в особенности» [Фрейд 1990, с. 437]. Ср. с высказыванием Жака Рансьера, который в своих обобщениях идет еще дальше: «Одним и тем же утверждением универсальности он (Фрейд. – И. З.) охватывает три предмета: общую тенденцию человеческой психики, конкретный вымышленный материал и представленную в качестве образцовой драматическую схему» [Рансьер 2004, с. 15–16].

Но может быть выдвинут как минимум и еще один аргумент неверифицируемости – аргумент литературности. Ведь Фрейд произвел литературу из античного мифа. Он сыграл нового Софокла, но с другой целью. Если Софокл писал трагедию для сцены, то Фрейд – для врачебного сообщества, для самопонимания – как теории истории, религии, антропологии, экономики, искусства, общества.

Однако канонический психоаналитический текст играет и другую роль. Снова сравнивая его с подходом в фольклористике, можно говорить о том, что нарратив анализанта в определенной степени (но в гораздо более завуалированной и мягкой форме, чем нарратив аналитика) является «реверсивным фольклором», т. е. фольклоризацией канонического текста, известного ранее. Анализант, приходя в терапию и выбирая психоанализ, сегодня благодаря вплетению языка фрейдизма в тело культуры уже знает / представляет себе на бытовом уровне, что такое психоанализ, он более или менее знаком с его требованиями, его базовыми сюжетами, во многом уже ставшими его собственными. Именно этим можно объяснить столь широкое распространение в последние годы таких метафор, как «истерик», «нарцисс», «токсичные отношения», «эдипальность» и т. п.

*Традиция и жанр*³¹

Коль преступить закон, то ради царства,
но в остальном закон ты должен чтить.

У. Шекспир

Вернемся к понятию жанра.

Выше я неоднократно употреблял термин «жанр». Пришло время привести дефиницию этого термина по отношению к психоаналитической литературе. Но как мы можем определить жанр психоаналитического текста? Мы должны учитывать

³¹ Приведем только два определения жанра. По М.Л. Гаспарову, литературный жанр – это «исторически сложившаяся совокупность поэтических элементов разного рода, невыводимых друг из друга, но ассоциирующихся друг с другом в результате долгого сосуществования». *Гаспаров М.Л. Поэтика* // Большая российская энциклопедия. 2016. URL: <https://old.bigenc.ru/literature/text/3164527> (дата обращения: 17 мая 2024). Согласно М.М. Бахтину, «каждая сфера использования языка вырабатывает свои относительно устойчивые типы таких высказываний, которые мы и называем речевыми жанрами» [Бахтин 1996, с. 159].

двойственную природу психоаналитических нарративов, возникающих в ходе психоанализа, – их и фольклорность, и литературность (именно в этом смысле данная работа названа «Психоанализ между литературой и фольклором»).

Вопрос о жанре психоанализа ранее рассматривался в литературе³² [Szajnberg 1992]³³. В отличие, например, от Зайнберга, который говорит об автобиографическом жанре психоанализа (что, на мой взгляд, в основном имеет отношение только к нарративу анализанта), мне представляется, что до определения жанра необходимо разделить как минимум три разные нарративные ситуации:

- 1) нарратив пациента в ходе терапии – он единственный может быть определен как жанр автобиографический. Именно о нем и говорят Берман [Berman 1985], Зайнберг [Szajnberg 1992] и др.;
- 2) нарратив самого психоаналитика в ходе терапии. Он может быть даже нулевым, т. е. полным молчанием³⁴;
- 3) тексты теоретические, в которых суммируется клинический опыт или, например, представление клинического случая на супервизии. Только о них можно говорить как о текстах литературных и, соответственно, судить о жанре.

Учитывая сказанное, можно заключить, что одним из возможных определений жанра психоанализа является жанр медицинской легенды по аналогии с термином «городская легенда». Термин этот заимствован из фольклористики³⁵.

До сегодняшнего дня имеет место терминологическая дискуссия, связанная с возможностью определения городской легенды как жанра. По мнению некоторых исследователей, трудность

³² Moll E. da S., Fanti M. da g-C. di, Rosa K-M. da. Psychoanalysis session as a speech genre: setting, therapy and social voice tensioning through a Bakhtinian perspective // SciELO Preprints. URL: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/4624/version/4897> (дата обращения: 17 мая 2024).

³³ Я не включаю сюда использование термина «жанр» в метафорическом смысле, например, в работе «В поисках жанра: Прошлое, настоящее и будущее прикладного психоанализа в России» [Медведев 2002].

³⁴ Об антропологии молчания см., например, у К.А. Богданова: «Итак, субъект молчания в культуре оказывается либо утрированно бездейственным (мертвым, больным и т. п.), либо, наоборот, утрированно активным. Однако и в том, и в другом случае он выражает некую предельную деятельность, в достаточной степени оцениваемую без слов» [Богданов 1997, с. 35].

³⁵ Термин «легенда» использовался уже в психоаналитической литературе, но не в фольклорном смысле, см., например: [Gottlieb 1991; Carroll 1987; Carroll 1988; Carroll 1992].

заключается в отсутствии устойчивых формальных черт у современной «городской легенды»: «...У легенды есть только содержание и совсем нет фиксированной формы» И далее: «Итак, современная легенда: 1) не имеет четких формальных свойств; 2) способна встраиваться в разные типы дискурса и передаваться по разным каналам коммуникации; 3) события, о которых она рассказывает, касаются знакомых аудитории реалий; 4) она воспроизводится с установкой на достоверность. Эти характеристики, перечисленные Смитом, выделяются и другими исследователями. В развернутых определениях называются все четыре, в коротких остаются наиболее важные, как правило – третья и четвертая, как, например, в дефиниции Билла Эллиса: *нарратив о каком-то аспекте современной жизни, правдоподобный для рассказчика, но в действительности ложный*. <...> Пытаясь ответить на вопрос, почему та или иная легенда появляется и становится популярной, фольклористы действуют в логике психоаналитической “герменевтики подозрения”: они рассматривают сюжет легенды как “скрытое сообщение”, в котором особым образом “закодированы” эмоциональные состояния распространяющей его группы» [Кирзюк 2018, с. 27, 38] (курсив мой. – И. З.).

Отталкиваясь от этого определения, можно сказать, что *психоаналитическая легенда – это нарратив об аспекте внутренней жизни человека, правдоподобный для аналитика и анализанта, но не имеющий доказательной базы по причине своей литературной природы*.

Мне представляется, что психоаналитическая легенда является частным случаем медицинской легенды. В общем виде определение медицинской легенды может быть дано следующим образом: *медицинская легенда – это диагностическая / объяснительная врачебная формулировка, правдоподобная для врача и пациента, но ложная (недоказуемая) по своей природе*. В психиатрии к таким легендам относятся, например, синдром множественной личности или фибромиалгия. В терапии это вегето-сосудистая дистония или синдром хронической усталости.

Маркируя жанр психоаналитической литературы как «легенду», можно позволить себе взглянуть на ее историческую судьбу, ведь легенда, появившись в определенных условиях, не может оставаться неизменной на протяжении длительного времени. Воспользуемся термином «вторичная легенда»: «Соотношение исторического факта, народных верований и мифа (легенды) – особая тема. Такаги Тосио в своих “Исследованиях японских мифов и легенд” рассуждает по этому поводу так: “Легенды, разумеется, вышли из истории. Но утверждение о том, что история – мать легенды, есть научный спор, в котором просто рассматривается сущность легенды

как таковой. При соотнесении с действительностью встречается много случаев, когда этот спор следует до определенной степени видоизменить. Почему? Да потому, что в то самое время, когда легенда рождается из истории, она в свою очередь рождает легенду <...> Вторичная легенда рождает легенду третьего порядка, та рождает легенду четвертого, после чего следуют легенды пятого, шестого, седьмого порядка – и так далее до бесконечности, поэтому при изучении некоей отдельной легенды прежде всего необходимо исследовать, является ли матерью этой легенды исторический факт непосредственно или же косвенно, через другую легенду”. Ученый замечает затем, что исторический факт и легенда находятся в очень сложных отношениях, так что в легендарном преломлении исходный факт не всегда можно распознать (“Это не такой простой процесс, как тот, при котором кошка рождает котенка”)³⁶.

Посмотрим, как эта «вторичность» реализовалась в психоанализе. Самым ярким примером «вторичной легенды» является рождение и эволюция Эдипова комплекса.

Но жанр – это не только определенные рамки, но, что гораздо более важно, и определенная функция. И тут для меня очень важна позиция этномузыколога: *«Я предлагаю совершенно иной принцип построения жанровой теории, в основе которого – тезис о порождающей силе самого жанра, что связано с фундаментальной предпосылкой о творческой природе фольклора и выражается в феномене порождающих моделей. Здесь саморазвитие выдвигается на первый план, и, значит, сравнение с куклами, даже “действующими”, не выдерживает критики. Здесь более подходит сравнение с театром живого актера: жанр увязан с поведением исполнителя, с художественной деятельностью коллектива, с социальной психологией, и выступает своего рода атрибутом человеческого сознания. Тем самым категория жанра включается в фундаментальное для современной науки представление о творящей художественной действительности – вероятностной по природе, как всякое творчество. Становится очевидным, что социальная функция фольклора – не прямая причина жанра, а контекстуальное поле его свободного (в разных случаях) проявления и самодвижения, что возможны разные художественные структуры при общей функции»* [Земцовский 1985, с. 26].

Что же является «порождающей силой» жанра в нашем контексте? Мне представляется, что порождающей силой жанра психоаналитической (и психиатрической) медицинской легенды будет *возможность действовать по лекалам жанра*. То есть на

³⁶ Горегляд В.Н. Мифы древней Японии // Кодзики. Записи о деяниях древности. Т. 1. СПб.: ШАР, 1994. С. 21.

деле, в поведении, выполнять предписанные легендой действия и под этим углом зрения оценивать себя и внешний мир. Именно жанр легенды позволяет аналитику, не будучи связанным рамками формальных обязательств, свободно интерпретировать любые высказывания анализанта точно так же, как рассказчик городской легенды в Древнем Риме или сегодняшнем Нью-Йорке с полной уверенностью может утверждать, что в городской канализации водятся крокодилы, и он видел их или слышал о них из самого достоверного источника.

Говоря о жанре, следует упомянуть о концепте «традиция». И здесь я снова обращаюсь к фольклористике и к важнейшему ее определению:

«Традиция – это *порождение законов порождения* текстов (текстов в широком семиотическом смысле слова – не только собственно художественных текстов, но и феноменов, объектов, предметов, обрядов, *планов действия* (здесь курсив мой. – И. З.), речевых жанров и т. д., и т. п.) *в той или иной функции жизненно необходимых (данному) социуму* для его нормального жизненного или / и художественного существования» [Земцовский 2008, с. 127].

Как мне представляется, именно в этом смысле можно говорить о жанре / традиции психоанализа.

Выше, в связи с ситуацией супервизии психоаналитика, я упоминал термин «традиция». При более широком подходе мы обнаруживаем традицию на всех этапах индивидуальной деятельности аналитика; в структуре его описания анализанта; в структуре образования (обязательство личной терапии не менее *x* часов, обязательность супервизии); в структуре организации закрытого психоаналитического общества (вспомним борьбу лаканистов с международной психоаналитической ассоциацией) и т. п. Психоанализ здесь совершенно не уникален. Так же точно функционирует огромное количество институций – от академии наук и церкви до публичного заведения и палаты закрытого отделения сумасшедшего дома. Традиция – это железные обручи, которые не позволяют старой бочке рассыпаться. Мне же более важно сочетание понятий «порождение законов порождения» и «порождающей силы жанра»³⁷. Тогда останется возможным подойти к этой же проблеме через концепт «традиция». Ведь «традицию» принято чтить, и она, в отличие от «легенды», не задевает профессионального самолюбия.

³⁷ Для меня нет сомнения, что психоаналитики воспримут в штыки тезис о литературности психоанализа и определение психоаналитической литературы как легенды, поскольку для них это означает покушение на «научность» психоанализа.

Принимая тезис о роли традиции в формировании законов порождения, можно с новой точки зрения оценить ее роль и значение для психиатрии и психоанализа. Сделав этот шаг, мы увидим, например, что психиатрическая традиция в смысле порождения текстов (или классификаций) является несравненно более слабой, чем в психоанализе. Психиатрия пытается решить эту проблему на довольно примитивном уровне – публикуя методички, руководства, алгоритмы лечения и параллельно через создание все новых и новых классификаций. Но эти тексты имеют минимальную руководящую силу именно в силу своей псевдотрадиционности. Таким образом, каждая новая методичка и классификация отменяет предыдущую, т. е. *деятельность* по созданию методичек и классификаций является традиционной, а *содержание* их – анти-традиционным. Одновременное сочетание разнонаправленных векторов – традиционности и антитрадиционности – приводит к вымыванию и обнулению традиции³⁸.

В практической деятельности связка «жанр плюс традиция» приводит к жесткому канону как обязательному образцу понимания, действия и интерпретации. Этот канон (в своем крайнем случае становящийся неписанным законом) имеет еще одну важную функцию – отсечение опасной ереси. А ересь не может не появиться в литературе (ведь вся талантливая литература в какой-то степени является ересью). Используя скальпель канона, авторитеты от науки, несмотря на бесчисленное число интерпретаций и вариантов понимания исходного писания, могут «безошибочно» определить, что правильно и что неправильно, и, соответственно, попытаться искоренить измену и опасную ересь.

Говоря о легенде как о жанре, невозможно не упомянуть о проблеме остенсии (поведения по модели легенды)³⁹ и теореме Томаса («ситуации, определенные людьми как реальные, реальны по своим последствиям» [Merton 1995, p. 380]). Человек, поверивший, например, что все его психологические проблемы произошли из-за инцеста в младенческом возрасте (факт, обнаруженный в процессе психоанализа), начнет вести себя именно так – вплоть до подачи

³⁸ Мне представляется, что именно отсутствие традиции позволяет говорить о том, что никакого кризиса в психиатрии нет. Кризис может произойти, когда старая традиция начнет умирать, но то, что не существует, не может сегодня умирать.

³⁹ «Речь идет о случаях, когда средством <...> трансляции того или иного сюжета либо мотива оказывается не устная, письменная либо визуальная коммуникация, а непосредственное действие, когда не поведение становится источником нарратива, а наоборот – нарратив провоцирует поведение» [Панченко 2014, с. 32].

судебного иска к своему родителю (полностью действуя согласно теореме Томаса, так как именно здесь воображаемая ситуация становится более чем реальной по своим юридическим последствиям). Человек, уверовавший в присутствие у него множественных личностей, будет вести себя соответственно этим представлениям, например в процессе обвинения в уголовном преступлении утверждая, что правонарушение совершено неизвестной ему личностью и он не может нести ответственности за вменяемые ему деяния. Такие примеры хорошо иллюстрируют теорему Томаса на психиатрическом материале.

Более того, мы можем говорить о максимальной силе остенсии для психоаналитического текста. Выстраивается следующая схема: у аналитика имеет место максимальная остенсионность (т. е. базовая легенда полностью определяет его поведение и восприятие), а высказывания анализанта будут иметь максимальную иллюкутивную силу, т. е. высказывание будет самым действием, как, например, в ситуации наречения корабля: «Я нарекаю этот корабль “Быстрый”») [Zislin and al. 2002]. Подобная оптика позволяет представить ситуацию психоанализа в следующем виде: *психоаналитическая сессия характеризуется максимальной остенсивностью аналитической легенды и максимальной иллюкутивной силой собственного высказывания для анализанта.*

Сравним это с ситуацией психиатрического клинического интервью. Здесь можно указать на кардинальные отличия: 1) размытость жанра психиатрической легенды, в принципе, не позволяет однозначно судить о ее силе, скорее всего она будет переменной – достаточно большой при невротическом спектре заболеваний и минимальной в случае психоза; 2) иллюкутивная сила высказывания пациента будет чрезвычайно нестабильной – от максимальной для ситуации паранойи (акт говорения пациента с бредом величия: «Я король Индии» – есть провозглашение себя королем Индии) и минимальной для обсессии (даже сказав себе: «Я закрыл дверь», обсессивный пациент пойдет проверять, закрыта ли она. То есть его высказывание будет иметь нулевую иллюкутивную силу).

При этом можно говорить о силе остенсии или об иллюкутивной силе высказывания, только когда мы определяем фрейм ситуации. Вне такой ситуации даже абсолютно идентичное высказывание рассматривать с этих позиций нельзя.

Как говорилось выше, фольклорность и литературность психоанализа – и аналитика, и анализанта – проявляется, в частности, в его жанровости. Противоположную ситуацию можно наблюдать в психиатрической клинике у психотического больного. Психотик, излагающий врачу свой бред, тоже передает свое

переживание устно, но это ни в коем случае не формирует фольклорную ситуацию (несмотря на то, что его нарратив рождается здесь и сейчас) именно потому, что нет и не может быть *жанра бреда*. Может быть модель поведения бредящего больного, но жанр в этом случае отсутствует. Правда, это не мешает психотику при построении бредового нарратива использовать известные сюжеты и мотивы⁴⁰.

Жанр появится только у симулянта, изображающего больного и рассказывающего сюжет, который в данной культуре имеет статус нелепого и невозможного, т. е., по его мнению, бредового. По сути, это жанр литературной мистификации, где работает пародийность. А точнее, тыняновская *пародичность*: «*Пародичность и есть применение пародических форм в непародийной функции*. Использование какого-либо произведения как макета для нового произведения – очень частое явление. При этом, если произведения принадлежат к разным, например тематическим и словарным, средам, возникает явление, близкое по формальному признаку к пародии и ничего общего с нею по функции не имеющее» [Тынянов 1977, с. 290].

Заключение

Задачей данной работы отнюдь не является попытка принизить роль Фрейда или роль психоанализа как терапевтического метода. Критики подобного рода за последние сто лет, и справедливой, и несправедливой, прозвучало достаточно (см., например: [Вебстер 2013; Риллаер 2010]). Еще в 1929 г. немецкий психиатр Освальд Бумке писал: «Психоаналитическая школа создала себе одну неприступную, по ее мнению, оборонительную стену: она утверждает, что ее методы и результаты до тех пор не смогут быть усвоены, пока ее приемам не научатся на практике. Возражение это неосновательно уже по одному тому, что его мог бы усвоить и использовать каждый знахарь и предъявить нам точно такие же требования, но все же с ним можно было бы считаться, если б противникам фрейдизма пришлось когда-либо в голову оспорить фактические материалы, опубликованные психоаналитиками. Об этом, однако, разумеется, не может быть и речи: все то, что делают и говорят больные, мы принимаем как факт. Мы позволим себе отклонить лишь те заключения, которые психоаналитики выводят

⁴⁰ «В разговорном дискурсе говорящий сам принадлежит тому реальному миру, о котором он говорит; между тем автор художественного текста сам не принадлежит миру создаваемого им текста» [Падучева 1996, с. 201].

путем постоянного смешения возможных и доказанных соотношений» [Бумке 1929, с. 102–103].

Моя же задача состояла в том, чтобы посмотреть на психоанализ с иной точки зрения. Прежде всего необходимо ответить на вопрос, можно ли и нужно ли применять непривычную оптику для описания устоявшихся, почти канонических явлений, плотно вплетенных в современную культуру и ее язык.

Такая постановка задачи не является тривиальной, ведь более чем столетняя история развития психоанализа приучила нас к мысли о том, что психоаналитический язык и психоаналитические подходы приемлемы для анализа любых антропологических явлений – от глобальной истории человечества до экономического и сексуального поведения индивида, от момента его рождения до самой смерти. Вокруг этой претензии на пануниверсальность сломано немало копий. Однако, как мне представляется, подобный подход, представленный и обоснованный отцами-основателями психоанализа (базирующийся главным образом на вере, а не на доказательствах), не исключает возможности взглянуть на сам психоанализ (как философию, метод и терапевтическую практику) со стороны. Превратившись в важнейшее явление культуры XX в., психоанализ неизбежно должен стать объектом культурологического и – шире – гуманитарного анализа, как бы психоаналитики такому подходу ни противились. Такой внешний взгляд позволит, с одной стороны, по-новому подойти к генезису, языку и структуре явления, выявить основные образы, сюжеты и мотивы психоаналитических нарративов, с другой – понять скрытые и явные мотивации его адептов.

Я далек от стремления использовать для понимания психоанализа такие понятия, как «фольклорное мышление» или «фольклорное сознание», но фольклорность и литературность, о которых говорилось выше, в реальности составляют суть и ядро психоаналитического метода.

Литература

- Адоньева 2001 – Адоньева С.Б. Категория ненастоящего времени: Антропологические очерки. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 167 с.
- Адоньева 2009 – Адоньева С.Б. Дух народа и другие духи. СПб.: Амфора, 2009. 287 с.
- Адрианова-Перетц 1935 – Адрианова-Перетц В.П. Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок // Академия наук СССР – академику Н.Я. Марру. XLV / ред. И.И. Мещанинов. М.; Л.: АН СССР, 1935. С. 497–505.

- Анзье 2021 – *Анзье Д.* Самоанализ Фрейда. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2021. 636 с.
- Бахтин 1996 – *Бахтин М.М.* Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5: Работы 1940 – начала 1960-х гг. М.: Русские словари, 1996. 732 с.
- Березкин 2003 – *Березкин Ю.Е.* Об универсалиях в мифологии // Теория и методология архаики: I: Стратиграфия культуры; II: Что такое архаика: Материалы теоретического семинара / под ред. Д.Г. Савинова, М.Д. Подольского. СПб.: МАЭ РАН, СПбГУ, 2003. С. 24–36.
- Березкин 2022 – *Березкин Ю.Е.* После Пропха: мировое распределение популярных мотивов, отражающих конфликты внутри семьи // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 148–165.
- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Активно-коллективные, пассивно-коллективные, продуктивные и непродуктивные этнографические факты // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 384–386.
- Богатырев, Якобсон 1971 – *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 369–383.
- Богданов 1997 – *Богданов К.А.* Очерки по антропологии молчания: Номо Тасенс. СПб.: Русский христианский гуманитарный ин-т, 1997. 350 с.
- Бумке 1929 – *Бумке О.* Современные течения в психиатрии. М.; Л.: Государственное изд-во РСФСР, 1929. 109 с.
- Бьюдженталь 2001 – *Бьюдженталь Дж.* Искусство психотерапевта. СПб.: Питер, 2001. 304 с.
- Вебстер 2013 – *Вебстер Р.* Почему Фрейд был неправ? История ошибки, породившей психоанализ. М.: АСТ, 2013. 732 с.
- Веселова 2000 – *Веселова И.С.* Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции: Дис. ... канд. филол. наук. Российский государственный гуманитарный ун-т. М., 2000. 189 с.
- Веселова 2006 – *Веселова И.С.* О степенях достоверности фольклорного рассказа // Фольклор, постфольклор, быт, литература: сб. статей к 60-летию Александра Федоровича Белоусова / редколл: А.К. Байбурин и др. СПб.: Санкт-Петербургский государственный ун-т культуры и искусств, 2006. С. 50–58.
- Волошинов 1993 – *Волошинов В.Н. (Бахтин М.М.).* Фрейдизм. М.: Лабиринт, 1993. 119 с.
- Греймас 2021 – *Греймас А.Ю.* О богах и людях: Исследования по литовской мифологии: В поисках народной памяти. М.: Индрик, 2021. 648 с.
- Дандес 2003 – *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М.: Восточная литература. 2003. 279 с.
- Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Т. 2: Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. 430 с.

- Земцовский 1985 – *Земцовский И.И.* К теории жанра в фольклоре // *Artes populares. Vol. 14: A folklore Tanszék Évkönyve* / ed. by V. Voigt. Budapest, 1985. P. 21–42.
- Земцовский 2004 – *Земцовский И.И.* Жизнь фольклорной традиции: преувеличения и парадоксы // *Механизм передачи фольклорной традиции* / отв. ред. и сост. Н.Н. Абубакирова-Глазунова. СПб.: Российский ин-т истории искусств, 2004. С. 5–25.
- Земцовский 2008 – *Земцовский И.И.* Существует ли изоморфизм традиций? Художник и народ: Новый взгляд на старую проблему // *Арт (Лад)*. 2008. № 3. С. 124–137.
- Зислин 2023 – *Зислин И.* Очерки антропологической психиатрии. М.: Городец, 2023. 416 с.
- Кирзюк 2018 – *Кирзюк А.А.* Сюжет – это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды // *Фольклор и антропология города*. 2018. Т. 1. № 1. С. 20–43.
- Ле Ридер 2009 – *Ле Ридер Ж.* Венский модерн и кризис идентичности. СПб.: Изд-во им. Н.И. Новикова: Галина скрипсит, 2009. 714 с.
- Леви-Строс 1985 – *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1985. 535 с.
- Литвина, Успенский 2018 – *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Похвала щедрости, чаша из черепа, золотая луда...: Контуры русско-варяжского культурного взаимодействия. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2018. 191 с.
- Лорд 1994 – *Лорд А.* Сказитель. М.: Восточная литература, 1994. 368 с.
- Лотман 1992 – *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. 479 с.
- Лурье 2001 – *Лурье М.Л.* «Одержимость гадами» в фольклоре и в психиатрической литературе начала XX в.: Тезисы к сообщению на семинаре «Психопатология и фольклористика: проблемы текстопорождения» (1–14 октября 2001 г.). URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/lurien7.htm> (дата обращения: 1 янв. 2024).
- Малиновский 2011 – *Малиновский Б.* Секс и вытеснение в обществе дикарей. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2011. 214 с.
- Медведев 2002 – *Медведев В.А.* В поисках жанра: Прошлое, настоящее и будущее прикладного психоанализа в России // *Russian Imago 2001: Исследования по психоанализу культуры: Сб. статей* / под ред. В.А. Медведева. СПб.: Алетейя, 2002. С. 499–531.
- Неклюдов 1995 – *Неклюдов С.Ю.* Отношение «текст – денотат» и проблема истинности в повествовательных традициях // *Лотмановский сборник 1* / сост. Е.В. Пермяков. М.: ИЦ–Гарант, 1995. С. 667–675.
- Неклюдов 2003 – *Неклюдов С.Ю.* Специфика слова и текста в устной традиции // *Евразийское пространство: Звук, слово, образ* / сост. Л.О. Зайонц, Т.В. Цивьян. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 108–119.

- Неклюдов 2008 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклористика: взгляд извне и взгляд изнутри // Фольклористика в контексте наук о традиционной духовной культуре: Вопросы теории и методологии: Сб. материалов тематического блока XIV Международного съезда славистов (Македония, Охрид, 2008) / сост. А.С. Каргин, А.В. Костина. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. С. 53–65.
- Неклюдов 2021 – *Неклюдов С.Ю.* О «больших системах» и технике получения знаний (полемиические заметки) // Шаги. 2021. Т. 7. № 2. С. 10–27.
- Неклюдов 2022 – *Неклюдов С.Ю.* Тезисы об эпосе // Новый филологический вестник. 2022. Т. 62. № 3. С. 67–79.
- Падучева 1996 – *Падучева Е.В.* Семантические исследования: Семантика времени и вида в русском языке: Семантика нарратива. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
- Панченко 2014 – *Панченко А.А.* «Спасибо за почку!»: власть и потребление в organ theft legends // Этнографическое обозрение. 2014. № 6. С. 22–42.
- Петров 2020 – *Петров Н.В.* и др. Фольклорист на чужом поле: форум // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2020. Т. 3. № 2. С. 21–24.
- Пимонов, Славутин 2011 – *Пимонов В.И., Славутин Е.И.* Загадка мифа об Эдипе // Вестник Европы. 2011. № 31. С. 289–293.
- Пропп 1976 – *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М.: Наука. 1976. 325 с.
- Рансьер 2004 – *Рансьер Ж.* Эстетическое бессознательное. СПб.: Machina, 2004. 126 с.
- Рикёр 1996 – *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ: Религия и вера. М.: Искусство, 1996. 269 с.
- Риллаер 2010 – *Риллаер Ж.* Механизмы защиты фрейдистов // Логос. 2010. № 3 (76). С. 117–139.
- Роут 2002 – *Роут Ш.* Психотерапия: Искусство постигать природу. М.: Когито-Центр, 2002. 345 с.
- Спивак 2000 – *Спивак Д.Л.* Измененные состояния сознания: психология и лингвистика. СПб.: Ювента: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного ун-та, 2000. 291 с.
- Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* О жанре «обмирания» (посещения того света) // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 458–460.
- Томэ, Кэхеле 1996 – *Томэ Х., Кэхеле Х.* Современный психоанализ. Т. 1: Теория. М.: Прогресс, 1996. 576 с.
- Тынянов 1977 – *Тынянов Ю.Н.* О пародии // Тынянов Ю.Н. Поэтика: История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. С. 284–309.
- Уотсон 2006 – *Уотсон Р.* Этнометодологический анализ текстов и чтения // Социологический журнал. 2006. № 1–2. С. 91–128.

- Фреге 2000 – *Фреге Г.* О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сб. трудов. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 230–246.
- Фрейд 1990 – *Фрейд З.* Психология бессознательного: Сб. произведений. М.: Просвещение, 1990. 447 с.
- Фрейд 1999 – *Фрейд З.* Очерк истории психоанализа // Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе: Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1999. С. 18–88.
- Хабермас 2003 – *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2003. 414 с.
- Ярхо 2000 – *Ярхо В.Н.* «Эдипов комплекс» и «Царь Эдип» Софокла (О некоторых психоаналитических интерпретациях древнегреческой трагедии) // Ярхо В.Н. Древнегреческая литература: Собрание трудов. Т. 2: Трагедия (античное наследие). М.: Лабиринт, 2000. С. 126–149.
- Badaracco 1975 – *Badaracco M.* Psychoanalysis as altering states of consciousness // Journal of the American Academy of Psychoanalysis. 1975. Vol. 3. No. 2. P. 205–210.
- Berman 1985 – *Berman J.* The talking cure: Literary representations of psychoanalysis. N.Y.: University Press, 1985. 362 p.
- Carroll 1987 – *Carroll M.* 'The Castrated Boy': Another contribution to the psychoanalytic study of urban legends // Folklore. 1987. Vol. 98. No. 5. P. 216–225.
- Carroll 1988 – *Carroll M.* The sick old lady who is a man: A contribution to the psychoanalytic study of urban legends // The Psychoanalytic Study of Society. Vol. 13 / ed. by L.B. Boyer, S.A. Grolnick. N.Y.: Routledge, 1988. P. 133–142.
- Carroll 1992 – *Carroll M.* Allomotifs and the psychoanalytic study of folk narratives: Another look at 'The Roommate's Death' // Folklore. 1992. Vol. 103. No. 2. P. 225–234.
- Conci 1998 – *Conci M.* Freud's self-analysis – an interpersonally grounded process // International Forum of Psychoanalysis. 1998. Vol. 7. No. 2. P. 77–84.
- Das 2014 – *Das R.* Psychoanalytical study of folktale // IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR–JHSS). 2014. Vol. 19. No. 10. Version 2. P. 13–18.
- Gottlieb 1991 – *Gottlieb R.* The European vampire: Applied psychoanalysis and applied legend // Folklore Forum. 1991. Vol. 24. No. 2. P. 39–61.
- Jones 1951 – *Jones E.* Essays in applied psychoanalysis. Vol. 2: Essays in folklore, anthropology and religion. N.Y.: Hogarth Press, 1951. 402 p.
- Holmes 2000 – *Holmes J.* Narrative in psychiatry and psychotherapy: the evidence? // Medical Humanities. 2000. Vol. 26. No. 2. P. 92–96.
- Kelman 1975 – *Kelman H.* Altered states of consciousness in therapy // Journal of the American Academy of Psychoanalysis. 1975. Vol. 3. No. 2. P. 187–205.

- Khan 2018 – *Khan F.* The concept of folklore: an overview of the psychoanalytic reading of folklores // *International Journal of English Literature and Social Sciences*. 2018. Vol. 3. No. 6. P. 1059–1061.
- Merton 1995 – *Merton R.* The Thomas theorem and the Matthew effect // *Social Forces*. 1995. Vol. 74. No 2. P. 379–424.
- Muller, Bermejo 2022 – *Muller F., Bermejo F.* The narrative structure of transcripts and the psychoanalytic self // *Language and Psychoanalysis*. 2022. Vol. 11. No 1. P. 41–58.
- Narayan 2012 – *Narayan A.* Culture, psychiatry and cultural competence // *Mental illnesses: Understanding, prediction and control* / Ed. by L. L'Abate. L.: IntechOpen, 2012. P. 69–104.
- Ochs, Capps 1996 – *Ochs E., Capps L.* Narrating the self // *Annual Review of Anthropology*. 1996. Vol. 25. P. 19–43.
- Paul 1989 – *Paul R.* Psychoanalytic anthropology // *Annual Review of Anthropology*. 1989. Vol. 18. P. 177–202.
- Rivera 2017 – *Rivera P.* 'Freud's speculations in ethnology': A reflection on anthropology's encounter with psychoanalysis // *The International Journal of Psychoanalysis*. 2017. Vol. 98. No. 3. P. 755–778.
- Schafer 1996 – *Schafer R.* Narration in the psychoanalytic dialogue // *Psyke & Logos*. 1996. Vol. 17. P. 189–213.
- Symington 2015 – *Symington N.* A theory of communication for psychoanalysis // *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*. 2015. Vol. 6. No. 2. P. 199–208.
- Szajnberg 1992 – *Szajnberg N.* Psychoanalysis as an extension of the autobiographical genre: Poetry and truth, fiction and reality // *International Review of Psycho-Analysis*. 1992. Vol. 19. No. 3. P. 375–387.
- Waita 2019 – *Waita N.* Freudian psychoanalysis and the African folktale // *International Journal on Studies in English Language and Literature (IJSELL)*. 2019. Vol. 7. No. 1. P. 23–29.
- Zislin and al. 2002 – *Zislin J., Kuperman V., Durst R.* The generation of psychosis: a pragmatic approach // *Medical hypotheses*. 2002. Vol. 58. No. 1. P. 9–10.

References

- Adonyeva, S.B. (2001), *Kategoriya nenastoyashchego vremeni. Antropologicheskie ocherki* [The category of unreal tense. Essays in anthropology], Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia.
- Adonyeva, S.B. (2009), *Duh naroda i drugie duhi* [The spirit of the people and other spirits], Amphora, Saint Petersburg, Russia.
- Adrianova-Peretz, V.P. (1935), "Freud's symbolism of dreams in the light of Russian riddles", in Meshchaninov, I. I. (ed.), *Akademiya nauk SSSR*

- akademiku N.Ya. Marru. XLV* [Academy of Sciences of the USSR to Academician N.Ya. Marr. XLV], Academy of Sciences of the USSR, Moscow, Leningrad, USSR, pp. 497–505.
- Anzieu, D. (2021), *Samoanaliz Freyda* [Freud's self-analysis], Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, Moscow, Russia.
- Badaracco, M. (1975), Psychoanalysis as altering states of consciousness, *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, vol. 3, no. 2, pp. 205–210.
- Bakhtin, M.M. (1996), *Sobraniye sochinenii: v semi tomakh. Tom 5. Raboty 1940-kh – nachala 1960-kh godov* [Collected works: in seven volumes. Volume 5. Works of the 1940s – early 1960s], Russke slovari, Moscow, Russia.
- Berezkin, Yu.E. (2003). “On universals in mythology”, in Savinov, D.G. and Podol'skii, M.D. (eds.), *Teoriya i metodologiya arkhaiski: I. Stratigrafiya kul'tury; II. Chto takoye arkhaiski: Materialy teoreticheskogo seminara* [Theory and methodology of archaics: I. Stratigraphy of culture; II. What is archaic: Materials of the theoretical seminar], Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences; St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia, pp. 24–36.
- Berezkin, Yu.E. (2022), “After Propp: the world distribution of popular motifs reflecting conflicts within the family”, *Etnograficheskoe obozrenie*, vol. 5, pp. 148–165.
- Berman, J. (1985), *The talking cure: Literary representations of psychoanalysis*, University Press, New York, USA.
- Bogatyrev, P.G. (1971), “Active-collective, passive-collective, productive and unproductive ethnographic facts”, in Bogatyrev, P.G., *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Issues in the theory of folk art], Iskustvo, Moscow, USSR, pp. 384–386.
- Bogatyrev, P.G., Jakobson, R.O. (1971), “Folklore as a special form of creation”, in Bogatyrev, P.G., *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Issues in the theory of folk art], Iskustvo, Moscow, USSR, pp. 369–383.
- Bogdanov, K.A. (1997), *Ocherki po antropologii molchaniya. Homo Tacens* [Essays on the anthropology of silence. Homo Tacens], Russian Christian Humanitarian Institute, St. Petersburg, Russia.
- Bugental, J. (2001), *Iskustvo psikhoterapevta* [The art of a psychotherapist], Piter, St. Petersburg, Russia.
- Bumke, O. (1929), *Sovremennyye techeniya v psikiatrii* [Modern trends in psychiatry], Gosizdat, Moscow; Leningrad, USSR.
- Carroll, M. (1987), “‘The Castrated Boy.’ Another contribution to the psychoanalytic study of urban legends”, *Folklore*, vol. 98, no. 5, pp. 216–225.
- Carroll, M. (1988), “The sick old lady who is a man: A contribution to the psychoanalytic study of urban legends”, in Boyer, B. and Grolnick, S., eds., *The Psychoanalytic Study of Society*, vol. 13, Routledge, New York, USA, pp. 133–142.

- Carroll, M. (1992), "Allomotifs and the psychoanalytic study of folk narratives: Another look at 'The Roommate's Death'", *Folklore*, vol. 103, no. 2, pp. 225–234.
- Conci, M. (1998), "Freud's self-analysis – an interpersonally grounded process // International Forum of Psychoanalysis", *International Forum of Psychoanalysis*, vol. 7, no. 2, pp. 77–84.
- Das, R. (2014), "Psychoanalytical study of folktale", *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, vol. 19, no. 10, version 2, pp. 13–18.
- Dundes, A. (2003), *Fol'klor: semiotika i/ili psikhoanaliz* [Folklore: semiotics and/or psychoanalysis], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Frege, G. (2000), "On sense and reference", in Frege, G., *Logika i logicheskaya semantika: Sbornik trudov* [Logic and logical semantics. Collected works], Aspect Press, Moscow, Russia, pp. 230–246.
- Freud, S. (1990), *Psikhologiya bessoznatelnogo. Sbornik proizvedenii* [Psychology of the unconscious. Collected works], Prosveshcheniye, Moscow, Russia.
- Freud, S. (1999), *Ocherk istorii psikhoanaliza* [Outline of the history of psychoanalysis], in Freud, S. *Osnovnye psikhologicheskie teorii v psikhoanalize. Ocherk istorii psikhoanaliza* [The main psychological theories in psychoanalysis. Outline of the history of psychoanalysis], Aleteya, Saint Petersburg, Russia, pp. 18–88.
- Gottlieb, R. (1991), "The European vampire: Applied psychoanalysis and applied legend", *Folklore Forum*, vol. 24, no. 2, pp. 39–61.
- Greimas, A. (2021), *O bogakh i lyudyakh: Issledovaniya po litovskoy mifologii. V poiskakh narodnoy pamyati* [Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology. In Search of National Memory], Indrik, Moscow, Russia.
- Habermas, Yu. (2003), *Filosofskii diskurs o moderne* [The philosophical discourse of modernity], Ves' mir, Moscow, Russia.
- Holmes, J. (2000), "Narrative in psychiatry and psychotherapy: the evidence?", *Medical Humanities*, vol. 26, no. 2, pp. 92–96.
- Jones, E. (1951), *Essays in applied psychoanalysis. Vol. 2: Essays in folklore, anthropology and religion*, Hogarth Press, New York, USA.
- Kelman, H. (1975), "Altered states of consciousness in therapy", *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, vol. 3, no. 2, pp. 187–205.
- Khan, F. (2018), "The concept of folklore: an overview of the psychoanalytic reading of folklores", *International Journal of English Literature and Social Sciences*, vol. 3, no. 6, pp. 1059–1061.
- Kirzyuk, A.A. (2018), "Is the plot a symptom? How folklorists study urban legends", *Urban Folklore and Anthropology*, vol. 1, no. 1, pp. 20–43.
- Lévi-Strauss, C. (1985), *Strukturnaya antropologiya* [Structural anthropology], Nauka, Moscow, Russia.
- Litvina, A.F. and Uspenskii, F.B. (2018), *Pokhvala shchedrosti, chasha iz cherepa, zolotaya luda... Kontury russko-varyazhskogo kul'turnogo vzaimodeistviya*

- [A praise to generosity, a skull bowl, and a golden cloak... The outlines of the cultural interaction between Russians and Varangians], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia.
- Lord, A. (1994), *Skazitel'* [The singer of tales], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Lotman, Yu.M. (1992), *Izbrannyye stat'i: V 3 t. T. 1: Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury* [Selected articles in 3 vols. Vol. 1: Articles on semiotics and typology of culture], Aleksandra, Tallinn, Estonia.
- Lurie, M.L. (2001), «Oderzhimost' gadami» v fol'klore i v psikhiatricheskoi literature nachala KhKh v.: Tezisy k soobshcheniyu na seminare «Psikhopatologiya i fol'kloristika: problemy tekstoporozhdeniya» (1–14 oktyabrya 2001 g.) [“Obsession with reptiles” in folklore and psychiatric literature of the early twentieth century (abstract for the report at the seminar “Psychopathology and folklore: problems of text generation” 1 –14 Oct. 2001)], available at: <https://www.ruthenia.ru/folklore/lurim7.htm> (Accessed 1 Jan. 2024).
- Malinowski, B. (2011), *Seks i vytesnenie v obshchestve dikarei* [Sex and repression in savage society], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia.
- Medvedev, V.A. (2002), “In search of a Genre. The past, present, and future of applied psychoanalysis in Russia”, in Medvedev, V.A., ed., *Russian Imago 2001: Issledovaniya po psikhoanalizu kul'tury: Sbornik statei* [Russian Imago 2001. Research on the psychoanalysis of culture. Collected articles], Aleteya, Saint Petersburg, Russia, pp. 499–531.
- Merton, R. (1995), “The Thomas theorem and the Matthew effect”, *Social Forces*, vol. 74, no. 2, pp. 379–424.
- Muller, F. and Bermejo, F. (2022), “The narrative structure of transcripts and the psychoanalytic self”, *Language and Psychoanalysis*, vol. 11, no. 1. pp. 41–58.
- Narayan, A. (2012), “Culture, psychiatry and cultural competence”, in L'Abate, L., ed., *Mental illnesses: Understanding, prediction and control*, IntechOpen, London, UK, pp. 69–104.
- Neklyudov, S.Yu. (1995), ‘The ‘text – denotation’ relationship and the problem of truth in narrative traditions”, in Permyakov, E.V., comp., *Lotmanovskii sbornik 1* [Lotman collection 1], IC-Garant, Moscow, Russia, pp. 667–675.
- Neklyudov, S.Yu. (2003), “Specificity of word and text in oral tradition”, in Zayonts, L.O. and Tsivyan, T.V., comps., *Evrasiiskoe prostranstvo: Zvuk, slovo, obraz* [Eurasian space. Sound, word, image], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia, pp. 108–119.
- Neklyudov, S.Yu. (2008), “Folkloristics. A view from the outside and a view from the inside”, in Kargin, A.S. and Kostina, A.V., comps., *Fol'kloristika v kontekste nauk o traditsionnoi dukhovnoi kul'ture: Voprosy teorii i metodologii: Sbornik materialov tematicheskogo bloka XIV Mezhdunarodnogo s'ezda slavistov (Makedoniya, Okhrid, 2008)* [Folkloristics in the context of the

- sciences of traditional spiritual culture. Issues of theory and methodology. Collected materials from the thematic block of the 14th International Congress of Slavists, Macedonia, Ohrid, 2008], Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, Moscow, Russia, pp. 53–65.
- Neklyudov, S.Yu. (2021), “On ‘large systems’ and the technology of obtaining knowledge (polemical notes)”, *Steps*, vol. 7, no. 2, pp. 10–27.
- Neklyudov, S.Yu. (2022), “Theses about the epic”, *The New Philological Bulletin*, vol. 62, no. 3, pp. 67–79.
- Ochs, E. and Capps, L. (1996), “Narrating the self”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 25, pp. 19–43.
- Paducheva, E.V. (1996), *Semanticheskie issledovaniya: Semantika vremeni i vida v russkom yazyke: Semantika narrativa* [Semantic research. Semantics of time and aspect in the Russian language. Semantics of narrative], Jazyki russkoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Panchenko, A.A. (2014), “‘Thank you for the kidney!’: power and consumption in organ theft legends”, *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 6, pp. 22–42.
- Paul, R. (1989), “Psychoanalytic anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, pp. 177–202.
- Petrov, N.V. et al. (2020), “Folklorists out of their element. Forum”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 3, no. 2, pp. 21–24.
- Pimonov, V.I. and Slavutin, E.I. (2011), “The riddle of the Oedipus myth”, *Vestnik Evropy*, no. 31, pp. 289–294.
- Propp, V.Ya. (1976), *Fol'klor i deystvitel'nost'* [Folklore and reality], Nauka, Moscow, USSR.
- Rancière, J. (2004), *Esteticheskoye bessoznatel'noye* [The aesthetic unconscious], Machina, Saint Petersburg, Russia.
- Ricoeur, P. (1996), *Germenevtika i psikhoanaliz. Religiya i vera* [Hermeneutics and psychoanalysis. Religion and faith], Iskusstvo, Moscow, Russia.
- Le Rider, J. (2009), *Venskii modern i krizis identichnosti* [Viennese modernity and crises of identity], Publishing House named after N.I. Novikov; Galina scripsit, St. Petersburg, Russia.
- Rillaer, J. (2010), “Freudian defense mechanisms”, *Logos*, vol. 76, no. 3, pp. 117–139.
- Rivera, P. (2017), “‘Freud’s speculations in ethnology’: A reflection on anthropology’s encounter with psychoanalysis”, *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 98, no. 3, pp. 755–778.
- Roth, S. (2002), *Psikhoterapiya. Iskustvo postigat' prirodu* [Psychotherapy. The art of wooing nature], Cogito-Tsentr, Moscow, Russia.
- Schafer, R. (1996), “Narration in the psychoanalytic dialogue”, *Psyke & Logos*, vol. 17, pp. 189–213.
- Spivak, D.L. (2000), *Izmenennyye sostoyaniya soznaniya: psikhologiya i lingvistika* [Altered states of consciousness. Psychology and linguistics], Yuventa: Filologicheskii fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, Saint Petersburg, Russia.

- Symington, N. (2015), "A theory of communication for psychoanalysis", *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*, vol. 6, no. 2, pp. 199–208.
- Szajnborg, N.M. (1992), "Psychoanalysis as an extension of the autobiographical genre: Poetry and truth, fiction and reality", *International Review of Psycho-Analysis*, vol. 19, no. 3, pp. 375–387.
- Thomä, H. and Kähele, H. (1996), *Sovremennyyi psikhoanaliz. T. 1: Teoriya* [Psychoanalytic practice. Vol. 1: Principles], Progress, Moscow, Russia.
- Tolstoi, N.I. (1995). "On the genre of 'fading away' (Visits to the other world)", in Tolstoi, N. I., *Yazyk i narodnaya kul'tura: Ocherki po slavyanskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and folk culture. Essays on Slavic mythology and ethnolinguistics], Indrik, Moscow, Russia, pp. 458–460.
- Tynyanov, Yu.N. (1977), "On parody", in Tynyanov, Yu.N., *Poetika. Istoriya literatury. Kino* [Poetics. History of literature. Cinema], Nauka, Moscow, USSR, pp. 284–309.
- Veselova, I.S. (2000), *Zhanry sovremennogo gorodskogo fol'klora: povestvovatel'nyye traditsii* [Modern urban folklore genres: narrative traditions], Ph.D. Thesis, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.
- Veselova, I.S. (2006), "On the degrees of reliability of a folklore story", in Bayburin A.K. and al. (eds.), *Fol'klor, postfol'klor, byt, literatura: sbornik statey k 60-letiyu Aleksandra Fedorovicha Belousova* [Folklore, post-folklore, everyday life, literature: a collection of articles for the 60th anniversary of Alexander Fedorovich Belousov], Saint Petersburg State University of Culture and Arts, St. Petersburg, Russia, pp. 50–58.
- Voloshinov, V.N. (Bakhtin, M.M.) (1993), *Freydizm* [Freudianism], Labyrinth, Moscow, Russia.
- Waita, N. (2019), "Freudian psychoanalysis and the African folktale", *International Journal on Studies in English Language and Literature (IJSELL)*, vol. 7, no. 1, pp. 23 – 29.
- Watson, R. (2006), "Ethnomethodological analysis of texts and reading", *Sotsiologicheskii zhurnal*, no. 1–2, pp. 91–128.
- Webster, R. (2013), *Pochemu Freyd byl neprav? Istoriya oshibki, porodivshey psikhoanaliz* [Why Freud was wrong: Sin, Science and Psychoanalysis], AST, Moscow, Russia.
- Yarkho, V.N. (1978), " 'The Oedipus Complex' and 'Oedipus Rex' by Sophocles (On some psychoanalytic interpretations of Ancient Greek tragedy)", in Yarkho, V.N., *Drevnegrecheskaya literatura: Sbranie trudov. T. 2: Tragediya (Antichnoe nasledie)* [Ancient Greek literature. Collected works. Vol. 2: Tragedy (Antique heritage)], Labirint, Moscow, USSR, pp. 126–149.
- Zelenin, D.K. (1995), *Izbrannyye trudy. T. 2. Ocherki russkoy mifologii: umershiye neyestestvennoy smert'yu i rusalki* [Selected works. Vol. 2.

- Essays on Russian mythology: those who died an unnatural death and mermaids], Indrik, Moscow, Russia.
- Zemtsovsky, I.I. (1985), "Towards the theory of genre in folklore", in Voigt V. (ed.), *Artes populares. 14. A Folklore Tanszék Évkönyve*, Budapest, Hungary, pp. 21–42.
- Zemtsovsky, I.I. (2004), "Life of folklore tradition: exaggerations and paradoxes", in Abubakirova-Glazunova N.N. (ed., comp.), *Mekhanizm peredachi fol'klornoy traditsii* [Mechanism of transmission of folklore tradition], Russian Institute of Art History, St. Petersburg, Russia, pp. 5–25.
- Zemtsovsky, I.I. (2008), "Is there isomorphism of traditions? The artist and the people. A new look at the old problem", *Art (Lad)*, no. 3, pp. 124–137.
- Zislin, I. (2023), *Ocherki antropologicheskoy psikhiatrii* [Essays on anthropological psychiatry], Gorodets, Moscow, Russia.
- Zislin, J., Kuperman, V., Durs, R. (2002), "The generation of psychosis: a pragmatic approach", *Medical hypotheses*, vol. 58, no. 1, pp. 9–10.

Благодарности

Автор благодарит М. Гаврилову, А. Зиневич, В. Кагана, А. Кирзюк, С. Раскина, Н. Петрова за ценные замечания, дополнения и несогласия с ним.

Acknowledgements

The author thanks M. Gavrilova, A. Zinevich, V. Kagan, A. Kirzyuk, S. Raskin, and N. Petrov for valuable comments, additions, and disagreements with him.

Информация об авторе

Иосиф М. Зислин, MD (доктор медицины), независимый исследователь, Цур Хадасса, Израиль; 9987500, Израиль, Цур Хадасса; josef@zislin.com

ORCID ID: 0000-0003-0580-7981

Information about the author

Joseph M. Zislin, MD, independent researcher, Tzur Hadassah, Israel; Tzur Hadassah, Israel, 9987500; josef@zislin.com

ORCID ID: 0000-0003-0580-7981