



# Отвращение к женскому личному опыту мифа о Горгоне Медузе

**Вероника Беркутова**

*Психоаналитик, старший преподаватель  
кафедры теории психоанализа  
Восточно-Европейского института психоанализа,  
Большой пр-т. П. С., д. 18, лит. А,  
Санкт-Петербург, Россия  
E-mail: veronika.berkutova@yandex.ru*

## **Отвращение к женскому: психоаналитическое прочтение мифа о Горгоне Медузе**

### **Аннотация:**

В статье исследуется история Горгоны Медузы через призму психоаналитической теории отвратительного. Автор раскрывает специфику отвращения на каждой стадии психосексуального развития ребенка, обращаясь к работам Зигмунда Фрейда и Лу Андреас-Саломе. Переживание отвратительного обнаруживает связь с материнским Другим и утраченным объектом, что подробно рассматривается в теории Юлии Кристевой; а также отсылает к концептуализации травмы в творчестве Брахи Лихтенберг Эттингер. В мифе о Горгоне соединяются психоаналитические

концепции страха кастрации и феминистская рефлексия на тему женского. В культуре женское нередко оказывается вытесненным или маркированным как нечто ужасное, мерзкое, низкое, отвратительное. В размышлениях об отвратительном и возвышенном объекте, которые в одно и то же время воплощаются в образе Горгоны, выявляется ее связь с функцией сублимации и с зарождением изобразительного искусства как такового. Наконец, встреча с невыносимым взглядом Медузы указывает на ее бытие Вещи, что открывает путь к осмыслению женского как Иного.

**Ключевые слова:**

психоанализ, эдипов комплекс, страх кастрации, теория травмы, сублимация, женский субъект, аффект отвращения, абъект, миф о Медузе

Никогда мы не оказываемся во власти настолько противоречивых и изменчивых суждений, как говорят англичане, как в том случае, когда речь заходит о женском. Наиболее убедительное объяснение этому кроется, вероятно, в аффектах, которые вызывает отношение к женщине и к матери у обоих полов.  
*Жанин Шассге-Смиржель, «Новое женоненавистничество»*

Но в тот момент я вдруг почувствовала себя женщиной, до отвращения женщиной, как никогда до и никогда после.  
*Виржини Депант, «Кинг-Конг-Теория»*

Перспективы разговора о взаимосвязях психоанализа и феминизма неисчерпаемы. Можно рассуждать о специфике женского субъекта, о роли матери в психическом становлении ребенка, о психоаналитическом обосновании патриархата, об особенностях женской сексуальности, а также об отдельных психоаналитических направлениях, совпадающих с феминистской повесткой либо, напротив, критикующих ее. Эти темы настолько объемны, что еще не раз будут обращать на себя внимание ученых и требовать всестороннего рассмотрения. В рамках настоящего исследования мы не ставим глобальных целей, а хотим поговорить лишь о таком локальном аспекте, как аффект отвращения, который

проявляется у некоторых субъектов и в некоторых культурных контекстах по отношению к женскому;<sup>1</sup> а также дать психоаналитическую интерпретацию мифу о Горгоне Медузе, воплощающей в западной культуре ужас перед женским. На первый взгляд, данная тема кажется узкоспециальной, однако разговор о ней помогает обнаружить один из ответов на вопрос о том, почему женское в культуре часто подвергается «вытеснению» и в то же время приобретает апотропеические черты.

## **Роль отвращения в психическом становлении субъекта**

Отвращение — многосоставный аффект, который в психоаналитическом поле связан с различными психическими факторами. Наиболее очевидным представляется то отвращение, которое проявляется как эффект вытеснения инфантильной полиморфно-перверсной сексуальности. Другими словами, отвращение — это признак и следствие окончательного вхождения ребенка в пространство культуры после преодоления эдипальной стадии. Этот период принято называть латентным: именно тогда ребенок теряет интерес к физиологическим отправлениям и начинает в полной мере чувствовать стыд (в частности, по отношению ко всем телесным проявлениям, в том числе сексуальным). Отныне отвращению подлежит все, что противоречит культурным установкам и моральным ценностям, которые ребенок усваивает в процессе взросления. Так, «Словарь по психоанализу» Жана Лапланша и Жана-Бертрана Понталиса отмечает, что признаками латентного периода являются «ослабление половой активности, десексуализация объектных отношений и чувств (особенно преобладание нежности над сексуальными желаниями), появление таких чувств, как стыд и отвращение, возникновение нравственных и эстетических стремлений» (Лапланш, Понталис 1996: 218).

Однако корни отвращения находятся еще глубже: их можно проследить на каждой стадии психосексуального развития — в связи с судьбами различных частичных влечений. Например, в период оральной фазы отвращение может проявляться как

---

<sup>1</sup> Понятие «женское» в данном исследовании мы будем использовать в самом широком смысле слова и понимать под ним не только самих субъектов женского пола, но и то, что с ними связано в человеческом порядке: вопросы телесности, сексуальности, материнства, статуса и положения, гендерные роли, культурные и социальные представления и т. д.

защитная реакция «против нежелательного орального поглощения» (Штерба 2017: 119). Оно буквально облакает себя в форму позыва к рвоте или выплевыванию (что имеет и определенные физиологические предпосылки).

В работе «Отрицание» (1925) Фрейд описывает одну из функций суждения, связанную с оральной логикой:

Функция суждения должна принять два решения. Она должна подтвердить или опровергнуть наличие у некоей вещи определенного качества, и она должна признать или оспорить существование того, что есть в представлении, в реальности. Свойство, относительно которого должно быть принято решение, изначально могло бы быть хорошим или плохим, полезным или вредным. Выражаясь на языке самых древних, оральных импульсов влечений: «Я хочу это съесть или хочу это выплюнуть», а в более широком значении: «Это должно быть во мне или вне меня». Первоначальное наслаждающееся Я желает <...> интроецировать все хорошее и отбросить от себя все плохое (Фрейд 2006а: 401–402).

Именно в процессе построения первого суждения, выстроенного на основе оральной логики, впервые прочерчиваются границы внешнего и внутреннего: того, что принадлежит Я, и того, что находится за его пределами. Учреждение этих границ имеет отношение к основам формирования психического пространства.

В комментарии Жана Ипполита к статье Фрейда «Отрицание» (Ипполит 1998: 393–404) говорится о том, что именно благодаря отрицанию субъект протраивает суждения существования («что-то есть» — «чего-то нет») и суждения атрибуции («что-то хорошее» — это можно принять, «что-то не хорошее, а плохое» — это нужно вытолкнуть, выплюнуть, отторгнуть), на основе которых происходит становление психического аппарата, мышления и самого пространства бессознательного. До первого акта выталкивания нет внешнего и внутреннего, и, как отмечает Айтен Юран, «сама возможность этого выталкивания и производимой Фрейдом разметки внешнее/внутреннее позволяет перевести разговор <...> в поле оральной кастрации» (Юран 2016: 88). Так, отверстие рта не только нагружается либидинально, но и приобретает символическое измерение: происходит эрогенизация рта как места, где прочерчивается граница внутри/снаружи; при этом само введение данных различий становится прообразом разрыва, пробела, необходимого для будущего функционирования символического регистра.

Примечательно здесь, что первым объектом, который ребенок должен выплюнуть и навсегда от себя отторгнуть, становится материнская грудь (или объект, который ее замещает). Первоначально грудь воспринимается ребенком как принадлежащая ему или даже как часть его самого. Она становится объектом, приносящим удовольствие и удовлетворяющим основные потребности. Однако, как отмечает Франсуаза Дольто, чтобы ребенок заговорил и вошел в человеческий порядок, ему необходимо освободить рот, то есть, фигурально выражаясь, выплюнуть сосок — пережить отказ от материнской груди (Дольто 2006). Только тогда освободится место для собственной речи субъекта и, шире, для артикуляции его желания, так как до этого все, чего он мог пожелать, было так или иначе связано с матерью: образ ее груди<sup>1</sup> буквально являлся воплощением всех потребностей ребенка.

Оральная кастрация становится прообразом последующих утрат и обретений. Составитель первого «Словаря по психоанализу» Рихард Штерба отмечает, что рвота и выплевывание сопряжены с неудовольствием, в то время как оральное принятие сопровождается переживанием удовлетворения. Испытываемое при этом чувство отвращения впоследствии может служить для защиты от различных нежелательных или запретных тенденций, в частности, для того чтобы в будущем поддерживать вытеснение анальных, копрофильных и каннибалистических стремлений. Если отвращение на определенном этапе не возникнет, то эти стремления могут ощущаться субъектом как притягательные и даже желанные. Однако возможен и противоположный эффект: при соединении судеб анального и фаллического влечений отвращение и вытеснение затрагивает также генитальную область, что подкрепляется запретом на сексуальность в эдипальной фазе. В такой ситуации возможно развитие отвращения к любым проявлениям сексуальности в пубертате и более взрослом возрасте (как и происходит во многих случаях истерии и невроза навязчивости).

Разберем подробнее специфику отвращения на анальной фазе. В ней берет начало чувство брезгливости, которое в истории невротика сопутствует купированию наслаждения собственным

---

<sup>1</sup> Материнская грудь играет большую роль и в концепциях других психоаналитиков, в частности, у Мелани Кляйн, разработавшей теорию «хорошей» и «плохой» груди; Жака Лакана, помещающего сосок в ряд *objets «petit a»*; Юлии Кристевой, объясняющей клинику меланхолии через невозможность утратить объект (взамен утраты субъект инкорпорирует его в себя, выбирая утрату Я вместо утраты объекта).

телом и его выделениями. На первый взгляд происходящее в психике на анальной фазе подкрепляет структуру, наметившуюся в оральный период, а именно: то, что приносит удовольствие, остается внутри Я, а то, что доставляет неудовольствие, выталкивается за его пределы. Однако в анальной фазе поглощение и выплевывание уступают место другим логическим тактам — удержанию и выталкиванию. Начальные границы Я уже прочерчены, и субъект отныне действует более активно. Именно он властвует над тем, что можно удержать или исторгнуть.

О различии отвращения в оральной и анальной фазах размышляет Лу Андреас-Саломе в работе «Анальное и сексуальное» (1916). На оральной стадии субъект пассивен — конечно, он может криком заявить о своей потребности в пище (точнее, об общем дискомфорте, который ребенок ощущает во время голода), однако интерпретировать это как зов голода остается прерогативой взрослого. На анальной фазе запрет оказывается интериоризирован, и тем самым он вносит раскол в психическое пространство субъекта — это своего рода «по поступку против самого себя, установление границы внутри собственного побуждения — в обуздании своего анального позыва осуществить на себе как бы первое истинное «вытеснение»» (Андреас-Саломе 2012: 13). Освоение контроля наделяет субъекта большей активностью: отныне в его власти садистические импульсы, отвечающие за то, чтобы что-то удержать или отдать. С этих пор человеческое Я будет вечно находиться в конфронтации внешних торможений и запретов, поддерживающих его стабильность, и противоречащих его целостности внутренних импульсов. Анальное либидо, по мнению Саломе, дает новый опыт расщепления, разобщения: «Я и отец (мать) — не единое целое» (Там же: 15).

Стыд и отвращение на анальной фазе тем более усиливаются, чем более значительным было подвергнутое вытеснению удовольствие, связанное с телесными отправлениями. С вытесненных воспоминаний об удовольствии аффект отвращения смещается на сам материал — фекалии, которые олицетворяют объект-отброс, репрезентируют максимальное отчуждение субъекта от того, что еще некоторое время назад было им самим. В отношении такого, казалось бы, «отвратительного» действия, как процесс дефекации, проглядывает суть человеческой культуры — точнее, утверждается само ее наличие. Как однажды метко заметил Славой Жижек, перефразируя Лакана, «одна из главных черт, отличающих человека от животного, — в том, что именно люди создают проблему из функции испражнения» (Жижек 2012: 36).

Саломе подчеркивает двойственность функции отвращения в анальной фазе (подобную двойственность мы проследили и в ситуации с оральным влечением). Помимо отношения к материальному объекту (экскрементам), отвращение начинает затрагивать само мышление, буквально вторгаясь в психическое пространство. Так, субъекта преследуют мысли, которые нужно сдерживать или от которых следует отстраниться. Закон, воплощенный в культуре, затрагивает область символического. Презрение субъекта может быть направлено на самого себя, если он сам является носителем отвратительного. Отсюда многочисленные ритуальные практики «очищения», встречающиеся в самых различных типах культур.

Андреас-Саломе идет дальше в своих размышлениях и приходит к тому, что аффект отвращения позволяет провести демаркационную линию между влечениями жизни и смерти: ««отвращение» как охраняющее от «грязи», то есть от того, что находится не на месте, что следует вычистить, изгнать, становится отличительным признаком жизни, которая — будучи человеческой, — еще раз должна внутри себя самой провести разграничение жизни и смерти» (Андреас-Саломе 2012: 26). Объект-экскремент воплощает собой объект-отброс, граничащий со смертью, указывающий на (в)несуществование. Место, куда попадают экскременты, — это дыра вытесненного, очерчивающая в лакановской топике границы регистра Реального.

Итак, в анальной логике отвращение обнаруживает себя на службе закона (в частности, правил соблюдения как телесной, так и психической чистоты) и противостоит необузданности влечений и беспорядку — главным угрозам культуры. Бытие человеческого субъекта сплетается с долженствованием и исполнением закона, и его виновность оказывается тесным образом связана с вытеснением всего, что вызывает отвращение и омерзение.

Наконец, связь отвращения и закона, учреждения Символического и отказа от господства частичных влечений становится наиболее очевидной в период прохождения Эдипа. Эдипов комплекс в психоанализе — «основа структурирования личности и формирования человеческих желаний» (Лапланш, Понталис 1996: 203). Прохождение Эдипа, по мысли Фрейда, имеет фундаментальное значение, поскольку именно тогда решаются вопросы выбора пола и сексуальной ориентации, отношения к собственному телу и сексуальности, формируются бессознательные представления, способные повлиять на ход всей будущей жизни. Эдипов треугольник встречается в мифологии и культуре различных сообществ, даже если у них не существу-

ет концепции нуклеарной семьи. Подчеркивая его универсальность, Фрейд писал в комментариях к «Трем очеркам по теории сексуальности»: «Перед каждым родившимся на свет человеком встает задача преодолеть эдипов комплекс» (Фрейд 2017: 140).

Свою роль в Эдипе играют как мать, так и отец. Большое внимание концептуализации их функций уделено в V семинаре Жака Лакана под названием «Образования бессознательного» (1957–1958). Именно там подробно объясняется концепция Имени Отца и трех тактов прохождения Эдипа. Как отмечает Лакан, в большинстве сообществ, в отличие от матери, которая связана с ребенком биологическим фактом рождения, отец имеет символический характер — как тот, кто утверждает этого ребенка как собственного. Таким образом, отец у ребенка появляется благодаря слову, означающему признания. В первые месяцы развития младенец вполне может обходиться без отца, полностью довольствуясь материнской заботой. В это время именно мать (или замещающая ее фигура) призвана удовлетворять все потребности и желания малыша. Тем не менее уже тогда отец начинает присутствовать в виде образа и слова, фигурирующего в речи матери.

По Лакану, функция отца заключается в том, чтобы внедриться в полные наслаждения и тревог отношения матери и ребенка для установления там закона. То, что зачастую представляется прекрасным симбиозом, где все желания и потребности ребенка удовлетворяются словно сами по себе, оказывается не таким уж радужным миром. В ситуации симбиоза ребенку грозит опасность навсегда остаться объектом материнского желания и манипуляций, поскольку в это время мать может делать с ребенком все, что ей захочется. Этот период Лакан называет временем материнского каприза. Конечно, как правило, мать желает ребенку только добра и действует «ради его же блага», однако всегда сохраняется опасность, что она руководствуется собственными представлениями, не вдаваясь в рассуждения о том, что будет благом для самого ребенка.

При вступлении в эдипальную фазу ребенок входит в отношения символического треугольника, где власть матери ограничивается законом отца. Отныне она не одна претендует на место истины, и ребенок, который обретает речь как инструмент для выражения собственных желаний, получает символическую защиту от всепоглощающего материнского каприза.

Лакан подчеркивает, что речь при этом идет не только о «запрете на инцест» для самого ребенка, который был открыт еще во фрейдовских размышлениях о комплексе Эдипа, но также и о том, что запрету подвластна сама мать, которая вместе

с ребенком вынуждена подчиняться определенному символическому порядку. В этом смысле Лакан переосмысляет концепцию комплекса кастрации, отмечая, что ребенок открывает не столько возможность собственной кастрации, сколько кастрацию безграничного материнского Другого, который оказывается подвластен символическому закону. Это значительно меняет представления о прохождении Эдипа у мальчиков и девочек, поскольку снимает их биологическое противопоставление в отношении кастрационного комплекса, открывая возможность теории сексуации.

Как и Фрейд, Лакан делает комплекс кастрации внутренней пружиной эдипова комплекса. Однако Лакан настаивает на том, что «первое лицо, которое в диалектике отношений между субъектами предстает как кастрированное, — это мать» (Лакан 2002: 405). И дело здесь не в том, что мать буквально «лишена пениса», будучи женщиной, а в том, что до этого этапа мать воспринимается как всесильное и всемогущее существо, от чьей благосклонности зависит благополучие ребенка. И только обнаружение третьего элемента в этой системе, места отца, разделяет «диадные» отношения и открывает для ребенка тот факт, что желание матери направлено куда-то в сторону, и что он не является единственным объектом ее устремлений. В этом смысле на «месте отца» потенциально может обнаружиться любой объект: собственно биологический отец ребенка или какой-либо другой человек; младший брат или сестра; материнская работа или увлечение и т. д.

Важно подчеркнуть, что символический аспект отца — это сам язык, закон, который определяет возможность отношений между людьми. С помощью этого закона ребенок получает ответ на загадку собственного существования, изобретает фантазм, отвечающий на вопрос, зачем и почему субъект появился на свет. В символической парадигме отношения ребенка выстраиваются не с фактическим отцом, а с «отцовским» словом.

Возвращаясь к вопросу об отвращении, отметим, что на эдипальной фазе оно тесным образом связано с регистром скопического, так как пресловутая «кастрация» матери обнаруживается при взгляде (фактическом или умозрительном) на ее гениталии. В процессе этого обнаружения у ребенка есть несколько способов обойтись с полученным знанием о кастрации, и в зависимости от того способа, что выберет субъект, учреждается определенная психическая структура (невротическая, психотическая или перверсивная), которая будет задавать логику его отношений с Другим и собственными влечениями.

Так, невротический субъект вытесняет представления о кастрации и сексуальности, которые впоследствии могут вызывать у него отвращение (особенно если по какой-то причине на них остался отпечаток анального влечения). Психотический субъект отбрасывает закон и не принимает знание о кастрации Другого. Перверсивный субъект буквально отводит, отклоняет взгляд, дезавуирует факт кастрации, при этом на уровне бессознательного проявляется двусмысленность: он знает, что материнский Другой кастрирован, но действует так, как если бы фаллос все же существовал. Соккрытие факта кастрации производится перверсивным субъектом с помощью различных бессознательных образований: создания фетишей, разворачивания игры активности/пассивности, актов вуайеризма или эксгибиционизма и т. д.

Описывая механизм создания фетиша, Фрейд опирается на концепцию фаллической матери — веру ребенка в то, что и мать, и отец обладают пенисом; <sup>1</sup> который потенциально вырастет и у него:

Если я теперь сообщу, что фетиш — замена пениса, то этим, несомненно, вызову разочарование. Поэтому я спешу добавить, что это замена не любого, а определенного, совершенно особого пениса, который в ранние детские годы имеет большое значение, но впоследствии пропадает. Это значит: в нормальном случае от него нужно было бы отказаться, однако фетиш как раз и предназначен для того, чтобы оберегать его от гибели. Скажем яснее: фетиш — это замена фаллоса женщины (матери), в который верил мальчик и от которого — мы знаем, почему — он не хочет отказываться (Фрейд 2006б: 409).

Фрейд объясняет данное явление страхом перед возможностью собственной кастрации (ведь если женщина кастрирована, то такая же участь может постигнуть и мальчика<sup>2</sup>). Подчеркнем, что при взгляде на женские гениталии, обнаруживая «кастра-

---

<sup>1</sup> К сожалению, мы вынуждены оставить в стороне вопрос о том, как факт материнской кастрации воспринимается девочкой, так как он уведет нас в область обширной психоаналитической полемики о специфике прохождения Эдипа у девочек (в которой, к слову, до сих пор не поставлена точка).

<sup>2</sup> К сожалению, мы вынуждены оставить в стороне вопрос о том, как факт материнской кастрации воспринимается девочкой, так как он уведет нас в область обширной психоаналитической полемики о специфике прохождения Эдипа у девочек (в которой, к слову, до сих пор не поставлена точка).

цию» матери, мальчик испытывает не только ужас, но и отвращение — как свидетельство встречи с тем, чего быть не должно, что должно быть сокрыто, от чего необходимо отвернуть взгляд (все это, конечно же, является продолжением детской фантазии о всемогуществе — и фалличности — матери).

Таким образом, аффект отвращения играет важную роль на каждом этапе психического становления субъекта и связан с судьбами различных влечений. В рамках оральной стадии прокладываются первые границы внешнего/внутреннего, намечается возможность инкорпорации или выплевывания (как в физическом, так и в психическом аспекте). Тошнота свидетельствует о том, что субъект столкнулся с чем-либо, что нанесет ему вред или принесет неудовольствие.

На анальной фазе отвращение принимает форму брезгливости, отвечает за соблюдение чистоты (опять же как в отношении тела, так и собственного мышления). Отныне аффект отвращения будет свидетельствовать о встрече с тем, что не вписывается в пространство культуры или противоречит закону, что напоминает ребенку о нежелательных архаических способах наслаждаться, от которых культурному невротикку следует отказаться. Анальная логика отвращения укрепляет в субъекте внутреннее расщепление, которое задним числом свершится в процессе прохождения Эдипа.

В эдипальной фазе отвращение маркирует все, что связано с детской сексуальностью и объектами частичных влечений; именно тогда формируются окончательные представления о морали и нравственности. Более того, отвращение в Эдипе репрезентирует представления о кастрации матери, в связи с которыми «женское» в различных культурных контекстах может восприниматься как более низменное, ущербное и подлежащее сокрытию.

## **Отвращение к женскому в культуре через призму абъективации**

Очертив психоаналитический взгляд на природу отвращения, обратимся к исследованию культурных феноменов, в рамках которых проявления женской сексуальности, женской телесности, да и само открытое присутствие женщин в публичном пространстве рассматриваются как нежелательные.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Мы отдаем себе отчет в том, что каждое культурное явление имеет свою специфику, связанную со множеством факторов (исторических, экономических, идеологических и т. д.). Однако в рамках данного ис-

Вопрос об отношении к женскому поднимает проблему логотрицентричности культуры как фаллоготрицентричности, где язык предстает как закон, который в патриархальном символическом пространстве всегда лежит на стороне Отца. Как мы уже отмечали, символическое — это вхождение в язык через кастрацию, своеобразное принятие фаллоса как эквивалента любого означающего. Дольто определяет кастрацию как процесс, «происходящий с человеческим существом, когда другое человеческое существо дает ему знать, что осуществление его желания в той форме, какую бы он хотел ему дать, запрещено Законом. Это значение передается через язык, будь он жестовым, мимическим или вербальным» (Дольто 2006: 71). Привнесение закона неизбежно связано с языком, поскольку именно в нем оно и воплощается. Вхождение в язык, в символический мир означающих носит необратимый характер, так как отчуждает ребенка от непосредственного опыта и восприятия реальности, свойственного иным живым существам. Дольто назовет этот процесс символической кастрацией, которая должна открыть ребенку путь к собственной речи, к отношениям с другими людьми (если бы этого не произошло, то ребенок оказался бы в опасности навсегда остаться в роли объекта материнского наслаждения, на месте существа, которое никто, кроме матери, не способен понять).

В работе «Значение фаллоса» (1958) Лакан недвусмысленно определяет фаллос как «означающее, призванное обозначить всю совокупность эффектов означаемого, поскольку оно, означающее, своим присутствием в качестве означающего их обуславливает» (Лакан 2010: 13). Речь идет о том, что фаллос оказывается ключевым означающим, вокруг которого в комплексе Эдипа разворачиваются эффекты метафоры и метонимии, игры комбинации и замещения, которые определяют отношения субъекта с законом и — в конечном итоге — (сверх)детерминируют психическое становление самого субъекта. Таким образом, фаллос в психоанализе — это прообраз всех означающих, порождающий саму возможность существования языковых различий. На место фаллического означающего может встать любое слово, утверждающее или репрезентирующее закон: «власть», «отец», «бог», «логос», «разум» и т. д. В этом смысле фаллическое означающее принадлежит не мужчинам или женщинам, а самому языку и (отчасти) тем, кто считает себя вправе им распоряжаться и его регулировать.

---

следования позволим себе допустить некоторые обобщения, учитывая, что любая психоаналитическая интерпретация носит гипотетический характер.

Однако в системе патриархальной культуры фаллическое ассоциируется именно с мужским как эталоном, а женское автоматически соотносится с чем-то «иным», «другим» («второй пол» в концепции Симоны де Бовуар), противостоящим фаллическому/единому/универсальному. В этом же ключе можно понять стремление французских грамматиков XVII–XVIII веков рассматривать мужской род существительных как наиболее «благородный», на который и нужно ориентироваться, в отличие от женского рода, который мыслится как недостойный (Viennot 2018).

Так, например, использование феминативных конструкций, которое выходит на повестку дня во многих современных индоевропейских языках и вызывает сопротивление некоторых носителей языка,<sup>1</sup> можно интерпретировать как расшатывание взаимосвязи «мужского» и «фаллического», «разумного», «почетного», «благородного». Наличие мужского рода в языке в статусе одного из господских означающих позволяет некоторым мужским субъектам в каком-то смысле избегать признания собственной нехватки, выходить из комплекса кастрации через серию социально и идеологически приемлемых идентификаций. Удачные попытки официального признания феминативов в разных странах разоблачают шаткость оснований для приравнивания «мужского» к «идеальному» или «всеобщему» и актуализируют проблему нехватки.

К анализу женского субъекта обращались французские исследовательницы второй половины XX века — Элен Сиксу, Люс Иригарей, Юлия Кристева, — поднимая вопросы о женском языке, женском письме, о женском как до-символическом. В эссе «Хохот Медузы» (1975) Элен Сиксу отмечает, что в истории литературы практически не присутствуют женские голоса, что еще несколько десятилетий назад писательство было «неженским» делом. При этом любые попытки заявить о себе были отмечены чувством вины и стыда, страхом перед возможностью взять слово под пристальным взглядом мужского сообщества. «Даже если она смогла сказать, — пишет Сиксу о женщине, решившей держать речь, — ее слова упадают всегда лишь на оглохший слух маскулинности, привыкший слышать лишь то, что сказано в мужском роде. И только если мы возьмем на себя смелость писать от женщин и для женщин, решимся обрести свою речь, принадлежавшую ранее лишь фаллосу, лишь тогда мы выйдем

<sup>1</sup> Данный вопрос мы подробно разбирали в работе, посвященной психоаналитическому исследованию феминативов (см.: Беркутова 2020: 92–111).

из темницы символического, то есть — из молчания» (Сиксу 2001: 805). Сиксу призывает женщин «писать телом», вернуть в текст репрезентацию женского телесного опыта, обратиться к единству первобытного синкретизма — танца, ритма, музыки, которые будут выходить за пределы строгости символической системы закона, лежащей в основе логоса, разума (в его патриархальном понимании), языка.

Ключевой работой для понимания взаимосвязи женского и отвратительного является текст Юлии Кристевой «Эссе об отвращении» (1982). В нем исследовательница вводит понятие «абъект» (*abject*, отвратительное). Оно описывает процесс субъективации в доэдипальных отношениях с матерью, не прописанных символическим отцовским законом. «Отвратительное — это то, что взрывает самоидентичность, систему, порядок. То, что не признает границ, положений дел, правил» (Кристева 2013: 39). Здесь можно вспомнить определение отвратительного из текста Андреас-Саломе, где тоже отмечалась его связь с нарушением закона. Кристева, так же как и Саломе, подчеркивает, что отвратительное отсылает к стиранию границ, исчезновению ориентиров, смешению жизни и смерти вне какой-либо идеологической подкладки, помогающей удерживать смысл (так, «труп — увиденный без Бога и вне науки — высшая степень отвращения» [Там же]).

Одно из толкований абъективации (утраты абъекта) — исключение субъектом того, что угрожает целостности его собственного Я. Это происходит еще на оральной фазе или, согласно лакановской концепции, на стадии зеркала: субъект определяет, что приносит ему удовольствие и тождественно его Я, а что должно быть из него исторгнуто. Досимволический порядок Кристева называет семиотическим — тем, что предшествует символизации, представляет собой лишь намек на знак, но не является знаком в чистом виде; уготовливает знаку самую дальнейшую возможность появиться.

Необходимо отделить себя от отвратительного (которое часто репрезентировано телом матери), чтобы закрепиться в мире языка и закона. Именно так Кристева интерпретирует переход от поли- к монотеизму и вере в единого Бога:

Место и закон Единого не могут существовать без серии отделений — речевых, телесных или, еще более обобщив, материальных, и в последней инстанции относящихся к соединению с матерью. Разделение чистого/нечистого свидетельствует о суровой борьбе, которую, чтобы установиться, иудаизм должен был вести против язычества и его культов матери. В частной жизни

каждого такое разделение выводит на острие борьбы, которую каждый должен вести в течение всей своей личной истории, чтобы отделиться, то есть стать субъектом говорящим и/или субъектом Закона (Там же: 130).

Отвратительное тесно связано с «женским» в культуре: примером является отношение к родам или к менструальной крови, которое варьирует от сопоставления ее с экскрементами до придания сакрального или магического статуса (перверсивного) объекта поклонения. Менструальная кровь «представляет собой опасность, идущую изнутри идентичности (социальной или сексуальной); она угрожает отношению между полами в социальном обществе и, через интериоризацию, идентичности каждого пола при решении вопроса о различии полов» (Там же: 107). В некоторых сообществах существуют особые обряды, которые предписывают изгнание девушек и женщин из дома в период их менструации (например, обряд чаупади в Непале, согласно которому женщина во время менструации считается «нечистой» и обязана переждать этот период в хлеву, сарае или ином месте, изолированном от других людей).

Почему то, что связано с женской сексуальностью и женской телесностью (в частности, с материнскими функциями), нередко табуируется в культуре, скрывается, обходится молчанием? С позиций психоанализа мы можем предположить, что речь идет о нежелании встретиться с вытесненными переживаниями эдипального периода. Для одних субъектов встреча с женским актуализирует страх возвращения к материнскому как всеобъемлющему, до-символическому и до-фаллическому, что угрожает слиянием и поглощением и от чего хочется избавиться через отвращение, тошноту, выплевывание абъекта; для других — указывает на нежелание повторно проживать комплекс кастрации, встречаться с фактом собственной нехватки.

Этнограф Геза Рохейм в том же ключе интерпретирует ритуал клиторидэктомии (женского обрезания), практикуемый в некоторых африканских странах. Ученый полагает, что изначальной целью подобных операций являлась «отмена женской сексуальности» (Рохейм 2012: 20). С помощью ритуалов, нацеленных на уничтожение и сокрытие женских гениталий, племена справляются с кастрационной тревогой (идея о том, что женские гениталии могут вызывать страх, свойственна многим культурам — как пример можно вспомнить образ *vagina dentata*, «зубастой вагины», встречающийся в фольклоре различных стран и народов).

Мифологические образы предшествующих эпох дают множество свидетельств существования представлений о «фаллических» женщинах или существах, имеющих половые признаки обоих полов. Так, в греческой культуре были известны миф о Гермафродите, легенды об андрогинах и т. п. Андрогинизация нередко становилась элементом обрядов инициации (поскольку многие из них были связаны с символическим обретением пола и перехода из «бесполого» детского состояния в оформленное «мужское» или «женское» взрослое бытие [см.: Элиаде 1998]), а также языческих практик «ряжения». Так, на Руси ритуальное переодевание мужчин и женщин в одежду другого пола позволялось только в определенные праздничные периоды — святки, купальскую неделю, — когда весь мир находился в лиминальном состоянии, когда границы поту- и посюстороннего оказывались наиболее размыты, и с помощью ритуалов необходимо было поддержать их или прочертить заново (см.: Ивлева, Лурье 1997). Важно при этом, что все подобные ритуалы заканчивались «обретением» пола и восстановлением мирового порядка.

Интересную интерпретацию культу андрогинности дает Мирча Элиаде. Ученый отмечает, что в античности, несмотря на наличие тематических мифологических сюжетов, многие родители умерщвляли младенцев, если у них обнаруживались признаки гермафродитизма. Элиаде объясняет это тем, что конкретный гермафродит считался ошибкой природы или признаком гнева богов. Ритуальный, мифологический андрогин, напротив, «являлся образцом, идеалом», поскольку ему было присуще не буквальное совмещение анатомических органов, а «символическая целостность магически-религиозных сил, связанных с обоими полами» (Элиаде 1998: 158). Иными словами, существо, соединяющее в себе мужские и женские признаки, может существовать как навсегда утраченный идеал, как напоминание о божественном прообразе, олицетворяющем единство всего сущего, но как только он оказывается воплощен в реальности, то подлежит немедленному уничтожению в качестве объекта-отброса, нарушающего символический закон, основанный на обнаружении различий.

Как полагает Рохейм, андрогинные элементы были присущи даже культуре богини Афродиты:

Итак, мы видим Афродиту, богиню любви, с мандрагорой за поясом. <...> Мы видим замечательную параллель между происхождением Афродиты и мандрагоры, в первом случае — пена из пениса кастрированного Хроноса, во втором — капли спермы висельника. Детская символика корня хорошо согласуется с фаллическим

значением. Следовательно, Госпожа мандрагоры — это женщина, обладающая пенисом, а мощный любовный амулет, который она носит за поясом, есть ее воображаемый фаллос (Рохейм 2012: 11).

Отголоски фаллических культов и представлений о всемогуществе Рохейм находит в образах средневековых ведьм, которые часто наделяются такими атрибутами, как рога и хвост, обладают нечеловеческой силой (колдовской властью), летают на метле или вилах. Ученый анализирует интересное славянское верование: если найти обломок дерева с отверстием от сучка, то через него можно наблюдать за тайными ведьминскими шабашами и обрядами. Сучковое отверстие Рохейм интерпретирует как вагину, а сцена подглядывания, по его мнению, воссоздает сцену обнаружения мальчиком материнских гениталий. Фантазии о пенисе (образы метлы или хвоста у ведьмы) являются защитой против восприятия вагины, то есть ограждают от страха кастрации. Мы еще вернемся к этому вопросу при интерпретации мифа о Горгоне Медузе в психоаналитическом ключе.

Таким образом, аффект отвращения при встрече с женским может указывать на несколько первоисточников: на страх возвращения в материнское как до-символическое, в эпоху отсутствия закона и порядка; а также на опасность столкновения с собственной нехваткой и кастрацией, которого нужно избежать любой ценой. Тем не менее случаи, когда подобное столкновение все-таки происходит, нередко встречаются как в личных историях субъектов (в частности, в форме фантазий, галлюцинаций и сновидений), так и в различных культурных контекстах, которые мы рассмотрели выше.

## **Миф о Медузе как квинтэссенция отвратительного**

Психоанализ во многом построен на толковании мифов (как исторических, так и индивидуальных). Древнегреческие герои — Эдип, Нарцисс, Персей — изначально были объектом пристальных психоаналитических размышлений. Во второй половине XX века на сцене появляются женские персонажи: Антигона, Медея, Эвридика. Наконец, Медуза, одна из сестер Горгон, прокладывает очередной мост между психоаналитической и феминистской рефлексией.

В феминистской оптике история Медузы предстала поучительным сюжетом символической кастрации женщин и лишения их власти. Согласно «Метаморфозам» Овидия, Медуза была

одной из трех сестер Горгон с прекрасными волосами, которая стала жрицей Афины и поклялась оставаться девственницей. Однажды на Медузу обратил внимание Посейдон, заклятый враг Афины, который изнасиловал девушку в храме богини; впоследствии Афина предпочла обвинить во всем Медузу, а не Посейдона. В качестве наказания богиня прокляла жрицу, превратив ее великолепные волосы в ядовитых змей, и сделала смертоносным ее взгляд: отныне любой, кто посмотрит в глаза Медузе, превратится в камень. После изгнания Горгона стала желанной добычей для многих воинов, за ней началась охота. Однако только герою Персею, с помощью Афины и Гермеса, удалось обезглавить Медузу. Во время убийства Персей смотрел на нее не напрямую, а через отражение на своем отполированном щите. Примечательно, что в момент убийства Медуза была беременна от Посейдона, и из ее обезглавленного тела с потоком крови родился конь Пегас. В отрубленном состоянии голова Медузы сохраняла свою смертоносную способность, и еще не раз Персей использовал ее в бою. Впоследствии голова была подарена Афине, которая поместила ее на нагрудный доспех. С тех пор в Греции распространились горгонейоны — амулеты с изображением головы Медузы, которые размещались на одежде, оружии, инструментах, предметах быта и фасадах зданий и т. д.

В сюжете этого мифа есть несколько значимых поворотов: во-первых, прекрасная девственная жрица посредством насилия превращается в чудовище; во-вторых, Афина предпочитает наказать Медузу вместо того, чтобы направить гнев на Посейдона; в-третьих, у проклятия обнаруживается обратная сторона, и в итоге взгляд Медузы используется в качестве защиты. Феминистские теоретики интерпретируют эту историю как иллюстрацию того, что женщины вынуждены были подчиняться правилам и структурам, навязанным патриархальным сообществом (Cain 2018).

Медуза надолго стала олицетворением ужаса, хотя могла бы быть символом несправедливости и обмана. Греческие художники изначально изображали Медузу подчеркнуто отвратительной: с выпученными глазами, высунутым языком и бородой. Однако чем ближе к нашему времени, тем больше образ Горгоны переосмыслялся — вплоть до обратного очеловечивания и даже эротизации (Le Run 2005). Современные феминистки и художники преобразуют миф, предлагая альтернативные варианты развития истории Медузы<sup>1</sup> (Cain 2018).

<sup>1</sup> Одним из таких примеров стало обсуждение в интернет-пространстве статуи Лучано Гарбати «Медуза с головой Персея» (2008). Гарбати изобразил Медузу, победившую Персея, но на ее лице можно прочесть

В небольшой заметке «Голова Медузы» (1922) Фрейд подробно рассматривает вопрос о кастрации и его связи с женским. Он интерпретирует отрубание головы как кастрацию, а ужас, который вызывает Медуза, — как страх кастрации, связанный с обнаружением (увечных) материнских гениталий. Змеи, по мысли Фрейда, являются эквивалентом пениса, который тем не менее способствует смягчению и уменьшению страха, поскольку эти волосы-змеи на воображаемом уровне «заменяют пенис, отсутствие которого этот ужас и вызывает» (Фрейд 2004: 102). Иными словами, множественность змей притягивает к себе взгляд и позволяет дезавуировать факт отсутствия реального фаллоса. Как впоследствии заметит по этому поводу Дидье де Брувер, «повторение Вещи — это не Вещь, но то, где она переживается как утраченная; ужас отсутствия фаллоса, инаковость в своем радикальном виде отныне могут быть символизированы, после чего их легче будет выносить» (Brouwer 1995).

Окаменение, которое наступает при непосредственном взгляде на Медузу, Фрейд трактует как эрекцию, что также указывает на кастрационный комплекс. Окаменение тоже призвано смягчить обнаружение кастрации: зритель утешен тем, что он подвластен окаменению, следовательно, фаллос все еще на месте.

Объясняя тот факт, что впоследствии отрубленная голова Медузы стала защитным символом, Фрейд отмечает, что то, «что пугает нас, окажет подобное влияние и на врага, от которого мы хотим защититься» (Фрейд 2004: 103). Поэтому пугающие аспекты, которые приносят неудовольствие, можно обратить в свою пользу, доставив неудовольствие другому. Становясь апотропеическим объектом, голова Горгоны по-прежнему воплощает аффект страха.

Елена Левкиевская, исследуя свойства и семантику оберегов, в качестве одной из семантических моделей описывает придание охраняемому объекту или пространству таких свойств, которые «делали бы его неуязвимым перед лицом опасности» (Левкиевская 2002: 164). В частности, экскременты могли использоваться как апотропеическое средство, которое сообщало охраняемому объекту отталкивающие свойства. Здесь работает следующая логика: чтобы не быть привлекательным для опасности, необходимо самому стать объектом-отбросом, идентифицироваться с ним. Поэтому защитные свойства головы Медузы

---

скорее сосредоточенность и напряжение, чем радость триумфа. Такая Медуза становится трагическим символом женской мести и злости по отношению к сотворенной с ней несправедливости, приближаясь в этом к образу Медеи.

носят двойственный характер: с одной стороны, они пугают врагов потенциальной ситуацией кастрации, с другой, приравнивают самого носителя данного апотропея к объекту-отбросу. Таким образом, отвратительное оборачивается своей «благодарной» стороной (вспомним также, что отвращение является частью защитных механизмов, работающих на оральной и анальной стадиях психосексуального развития).

В последнее время миф о Медузе все чаще появляется в психоаналитических работах. Одни авторы используют его, чтобы исследовать теорию взгляда как *objet «petit a»*, проиллюстрировать работу скопического влечения и сборку субъекта на стадии зеркала (Pardo 2010); другие — реинтерпретируют с его помощью феномен истерии (Mitchell 2001); третьи, опираясь на лакановскую теорию, представляют миф о Медузе как первоначальную очарованность материнским взглядом, которому впоследствии необходимо поставить предел, чтобы войти в мир Символического, приняв кастрацию материнского Другого (Epstein 1993).

Существуют и более буквальные прочтения: Медуза умерла обезглавленной, и некогда дикая, неконтролируемая сила ее смертоносного взора теперь подвластна Афине, деве, дочери Отца. Отныне эта сила оказывается под контролем для достижения различных военных или эстетических целей. Опасность, исходящая от встречи с первичным женским/материнским, теперь регулируется отцовским порядком, который олицетворяет Афина (Le Run 2005). Персей же в данном прочтении представляет собой ребенка, который смог отказаться от зачарованности архаической матерью, уничтожить инцестуозный объект и перейти на следующую ступень психосексуального развития. С помощью щита Афины Персей открывает пространство, зазор, где можно оставаться субъектом, не пленяясь притягивающим взглядом Другого, быть свободным от этого взгляда. От путаницы и цепкой идентификации, от немыслимого герой приходит к репрезентации, к представимому, к тому, что поддается обмену и открывает возможность метонимии.

Интересную психоаналитическую интерпретацию мифа дает Даниэль Эпштейн, которая предлагает рассматривать его как метафору возникновения сублимации. Сублимация — одна из судеб влечений (наряду с вытеснением, обращением в противоположность и другими), которая отвечает за смену непосредственно сексуальной цели влечения на другие, несексуальные цели, например, на творчество или тягу к знаниям. Можно рассматривать сублимацию как один из способов защиты от страха

кастрации, который направлен на реструктурирование самого объекта, вызывающего страх. В этом смысле обезглавливание Медузы, оборачивающееся защитным эффектом, служит тому показательным примером. Из столкновения с Реальным материнской кастрации субъект выходит путем создания образа, апотропеического объекта отрубленной головы, которая одновременно и указывает на травму, и позволяет сокрыть ее самим актом изобретения этого образа, что является прототипом художественного творчества как такового. Неслучайно большая часть изображений Медузы (будь то скульптура или полотно) вызывают эффект жуткого, намекающий на встречу с чем-то вытесненным, запретным.

«Сублимация, — отмечает Эпштейн, — связана с зарождением, с непостижимостью до-исторических времен каждого субъекта, с первичным вытеснением, с Реальным, предшествующим кастрационной тревоге» (Epstein 1993). Справиться с этой тревогой можно с помощью создания защитной вуали фантазма, которая состоит из элементов не только символического, но и воображаемого порядка. Чтобы размышлять и представлять, необходимо быть в согласии с запретом на инцест, иначе тело возьмет верх над мыслью, как это происходит в некоторых случаях психоза. Обращаясь к образу Медузы, отчуждая его в художественном акте, деятели искусства показывают один из способов освободиться от очарованности материнским Другим, сохранить его статус жуткого в процессе сублимации. По мнению Эпштейн, это позволяет как художнику, так и зрителю оторваться от архаической всепоглощающей матери, спасти себя от наслаждения и небытия.

Область эстетики при этом не чужда концептуализации отвратительного. Возвышенный объект нередко являет себя изнаночной стороной, обнажая бытие объекта-отброса. Аленка Зупанчич, анализируя кантовскую теорию возвышенного, отмечает его связь с переживанием наибольшего страха, когда субъект готов буквально потерять себя, уничтожить свои границы. «Однако чувство возвышенного состоит не только в своем указании на близость Вещи (угрожающей субъекту); одновременно оно является способом избежать настоящей встречи с ней» (Зупанчич 2019). Возвышенное, в отличие от прекрасного, связано с наблюдением за наслаждением Другого, главное при этом находиться на расстоянии, чтобы объектом наслаждения не стал сам субъект.

Размышляя о современном искусстве, Жижек тоже подчеркивает обратимость возвышенного и отброшенного:

В сегодняшнем искусстве пропасть, отделяющая сакральное пространство возвышенной красоты от эксcrementального пространства помойки, становится все уже, вплоть до парадоксального отождествления противоположностей. Разве произведения современного искусства все чаще и чаще не предстают в виде эксcrementов и мусора (зародышей, гниющих трупов и т. д.), занимающих святое *место* Вещи? И разве такое тождество не является своего рода скрытой «истиной» целого движения? «...» Это тождество противоположных детерминант (ускользающего возвышенного объекта и/или эксcrementального мусора), содержащее в себе угрозу превращения одного в другое, угрозу того, что возвышенный Грааль будет найден, но окажется куском дерьма, вписано в самую сердцевину лакановского *объекта а* (Жижек 2003: 49–50).

Такова логика сублимации: она помогает обойти кастрацию, сделав петлю вокруг пустоты, оставленной утраченным частичным объектом и лежащей в самом основании психического расщепления. Объект-отброс при этом возвышается и помимо отвращения начинает приносить удовольствие в акте художественного творения или его восприятия: через попытки придать объекту эстетическую форму. Разумеется, не каждое творение искусства напрямую отсылает к *objet «petit a»*, а только то, что играет с границами, дает намек на то, что есть нечто запретное, сокрытое, вуаль над которым может быть на мгновение приподнята; иными словами, то, что работает с концептуализацией фундаментальной нехватки.

И это снова возвращает нас к мифу о Медузе. Жюли Трэмблэ-Девирье рассматривает его через призму теории абъективации Юлии Кристевой. Невыразимость абъекта через речь заставляет обращаться к области видения, представления, отсылающего в большей степени к пространству тела, чем мысли (Tremblay-Devirieux 2014). Таким образом, встреча с абъектом, даже выраженным в произведении искусства, оказывает на реципиента больше эмоциональное и аффективное воздействие, нежели интеллектуальное (примером может послужить разоблачение «собранности», «целостности» человеческого тела в искусстве — такие произведения, где тело вновь рассыпается, низводится до куска мяса, набора органов, подлежащих распаду и гниению; где человеческое Я становится лишь декорацией, исчезает и распадается).

Подобный эффект, по мысли Девирье, возникает тогда, когда проявляется то, что должно быть скрыто, когда прекрасное встречается с излишком, обратной стороной возвышенного, и это яв-

ление исследовательница называет «медузацией» (*médusation*). Образ Медузы становится парадигмальным для создания изображений как таковых, что объясняется ее умением одновременно заораживать взглядом и убивать. Примечательно, что именно отвращение оказывается эффектом, которого добивались многие феминистские писательницы второй и третьей волны (советующие женщинам «писать телом»), чтобы этот эффект смог противостоять фаллоцентрической логике метафоризации, придания смысла и низведения всего до бесконечной цепочки означающих.

Дабы «избежать того, чтобы то Реальное, что представляет собой кастрация, не принесло опустошения, оно должно пройти через сублимацию», — пишет де Брувер (*Brouwer 1995*). Именно Реальное является источником возвышенного, зачарованности, священного ужаса и присутствия божественного. Иллюстрацией ужаса, неразрывно связанного с возвышенным, психоаналитик считает картину Караваджо «Медуза» (1597). Любопытно, что эта картина, по мнению некоторых исследователей, является своеобразным автопортретом. Сам Караваджо когда-то писал: «Любая картина — это голова Медузы. Мы можем одолеть ужас с помощью изображения ужаса. Каждый художник — Персей» (*Ibid.*). Так, Караваджо точно концептуализирует идею, к которой психоаналитики придут в XX веке: сублимация является одним из способов справиться с (вне)существованием Вещи.

Наконец, последний аспект интерпретации мифа о Медузе связан с теорией травмы. Размышления о травме продолжают логику исследования кастрации, утраты (частичного) объекта, выстраивания судеб влечений. В психоанализе речь идет о травме не как о реальном событии, свершившемся в прошлом, но о травме как текущем переживании, которое, как правило, имеет множественную детерминацию и складывается задним числом. Травма — это то, что оставляет в психике след, который впоследствии может превратиться в симптом, защищающий от столкновения с Реальным. Субъекты имеют дело не с травмой, но с ее последствиями. В лакановском ключе можно сказать, что травма «не перестает не писаться» (*Лакан 2011: 112*), то есть она никак не может вписаться в психическое пространство, постоянно нагружается большим количеством либидо, однако каждый раз «промахивается», испытывает неудачу записи в психике.

В широком понимании травма оказывается не неким «негативным» событием, которое по несчастью случилось с тем или иным человеком, но опытом, который разделяют все субъекты бессознательного, — опытом встречи с сексуальностью и смертью, с наслаждением, с Реальным тела, от которого можно

огородиться только с помощью фантазматического решения. Как отмечает Зупанчич,

по сути «травматический опыт» это как раз не опыт, а нечто (негативность или «шрам»), что оказывается, так сказать, встроенным в сами условия нашего опыта и конституирует условие последующего переживания нами чего-то в качестве «травматического» (в строгом смысле этого слова). Объективность травмы (ее независимость от нашей «психической жизни») и есть то самое условие, которое позволяет нам обладать «психической жизнью» (и переживать нечто как «травматическое») (Зупанчич 2018: 133).

Второй логический такт травмы, именуемый психической травмой в узком смысле слова, является таким индивидуальным переживанием, которому по той или иной причине удалось разорвать завесу фантазма субъекта, приоткрыть невыносимое зияние на месте утраченной Вещи, обнажить изнанку человеческого порядка. В этот момент возникает тревога как указание на чрезмерное столкновение с нехваткой знания или пустотой на месте желания Другого. Травматическое событие всегда неожиданно, непредсказуемо и неустранимо. Требуется немало времени, чтобы заштопать те прорехи, которые оно оставляет в фантазматической вуали.

«Мощность травмы прерывает течение психической жизни, мешая произошедшему событию присоединиться к цепочке означающих, оставляя его вне-смысла, неспособное встроиться в историю субъекта, в отличие от других жизненных событий», — пишет Соня Кириако (Chiriaco 2012: 19). Травма проделывает дыру в индивидуальной истории. Для этого разрыва Лакан измышляет неологизм — «травма».<sup>1</sup> Это не поддающееся осмыслению событие оставляет субъекта в одиночестве перед лицом вопросов о смерти и сексуальности, на которые ему когда-то в детстве уже удалось найти ответ, но которые вновь воскресли в его психическом, показав себя с иной стороны.

Встреча с Медузой, согласно концепции художницы и психоаналитика Брахи Лихтенберг Эттингер, очень точно передает этот опыт травматического. В своих работах Эттингер обращается к осмыслению коллективной и индивидуальной памяти

---

<sup>1</sup> Понятие «troumatism» на французском языке представляет собой игру слов: «troumatism» = «trou» — дыра, «traumatism» — травма. На русский язык с учетом сохранения смысла может быть переведен такими означающими, как «травма», «дырава».

и травмы (в том числе на основе исследования женских образов времен Освенцима), а также женского как Иного, отсылающего к понятию Вещи. Медуза и Эвридика — две фигуры, помогающие проиллюстрировать феномен утраты в логике повторения.

По мысли Джудит Батлер, травма «переживается, повторяется как травма, не «проработанная» в повторении, но тем не менее оживленная новым способом» (Батлер 2013: 267). Батлер отмечает, что травма настаивает на представлении, хотя и не может быть представлена в полном смысле этого слова. Так, история Эвридики выстраивается вокруг переживания утраты. Орфей теряет ее дважды: в момент смерти и в момент, казалось бы, триумфа, когда он оборачивается, выводя Эвридику из Царства теней, нарушив при этом запрет Аида. Именно взгляд подталкивает Эвридику к смерти, но при этом она воплощает нечто, на что невозможно *не* посмотреть, что само по себе притягивает взгляд. Только второй такт утраты Эвридики, осуществленный в акте видения, открывает Орфею саму возможность переживания этого события как утраты. Скопическое влечение заворожено тягой к знанию, но не все этому знанию подвластно. Эта идея позволяет нам вновь обратиться к мысли о травматическом эффекте открытия материнской кастрации: «травмой становится разрыв с матерью, тот разрыв, который Лакан связывает с безвозвратной утратой наслаждения» (Туркина, Мазин 2013: 39). От Эвридики и травматичности взгляда, конституирующего разрыв, связующая нить протягивается к истории Медузы.

Серию картин, посвященных Медузе, Эттингер разрабатывает в технике фасцинанса: с помощью многократных фигуративных наложений, использования различных материалов, выписывания слоев и покрытий достигается эффект расфокусировки взгляда, отсутствия единой поверхности видимого. Подобная «мерцающая» структура изображения словно заключает в себе различные слои памяти, как палимпсест. Понятие фасцинанса буквально отсылает к теории очаровывания, околдовывания, захвата под действием взгляда. Однако Эттингер выводит взгляд Медузы по ту сторону гипнотического эффекта, отныне он «не взирает, а показывает» (Бюси-Глюксманн 2013: 133).

В статье «Взгляд Медузы, или Обнажение живописи» Кристин Бюси-Глюксманн отмечает, что «Медуза» Эттингер — это вызов, брошенный современной живописи, так как она переворачивает игру взгляда и глаза, поскольку то, что предстоит увидеть, невыносимо: «Медуза с тремя ртами, одной рукой и пустыми глазницами: видимости открывают путь Видению, путь туда, где телескопируется реальность и фантазм, ужас и красота ду-

ховного свечения» (Там же). Невообразимая Горгона предстает изображением первотравмы архаического женского во всей ее амбивалентности. Двойственность проступает в самой фигуре Медузы, она — невинная жертва и жуткое чудовище; смертельное оружие и защитный оберег; кроме того, по одной из версий мифа, кровь Медузы после ее смерти превратилась в настоящий фармакон: в левой вене она стала ядом, в то время как в правой — лекарством. В конечном итоге Медуза, ставшая жертвой насилия и наказанная за сексуальность и привлекательность, воплощает саму амбивалентность жизни и смерти, либидинальных и агрессивных импульсов влечений.

Итак, взгляд Медузы указывает на фантазматический след травматического события. В конце концов Медуза оказывается не тем, на что нельзя смотреть, а тем, что себя являет, в том числе будучи многократно запечатленной на полотнах художников. Размышляя о возможности репрезентировать травму в искусстве, Батлер пишет:

Живопись захватывает фигуру в неразрешимой двусмысленности. Она не утрачена для нас навсегда, до репрезентации, не отброшена по ту сторону познаваемого. Нет, она представлена здесь, приобретая определенное присутствие, но присутствие это не возвращает утраченное, не аннулирует утрату (Батлер 2013: 257–259).

Представление утраты в искусстве — дерзкая, но (никогда) не завершенная попытка схватить непредставимое, обозначить его границы, зафиксировать, продлить переживание, тем самым лишив его смертоносного эффекта внезапности. Все-таки изображенный взгляд не равен взгляду реальному, и отрубленная голова Медузы не равна голове прекрасной девы, хотя и содержит в себе память о ней. «Взгляд, взятый сам по себе, — отмечает Лакан, — не просто завершает движение — он его фиксирует» (Лакан 2004: 129). Фиксация, как аналог эрекции из работы Фрейда о Медузе, указывает на хрупкое равновесие, устанавливаемое с помощью фантазма между субъектом и Реальным. Интересно при этом, что интерпретация мифа о Медузе возвращает к значимости психоаналитической теории взгляда, восстанавливает авторитет образа как чего-то досимволического, но столь же необходимого для становления ткани психического.

Образ Медузы одновременно привлекает (зачаровывает) и вызывает отвращение, актуализируя защитные свойства отвратительного, проявляющиеся на каждом этапе психическо-

го становления. Любопытно, что в толковании мифа о Горгоне проявляется психоаналитическая тенденция позитивировать негативное, превращать то, что представляется обыденному сознанию жутким или избыточным, в элемент, интегрированный в амбивалентность психического.<sup>1</sup>

Миф о Медузе не случайно трактуется через призму концепции женского как материнского. Именно обнаружение кастрации матери является для ребенка первым тактом встречи с непредставимым, что запускает работу фантазии и открывает путь последующей символизации. Психоанализ сходится с феминистской рефлексией в точке осмысления значимости этого события: в том, что хотя в индивидуальной истории субъекта открытие кастрации матери и оказывается «забыто» (вытеснено), завуалировано разворачивающимся эдипальным сюжетом, в теории оно не должно подвергаться умолчанию. Отголоски этой встречи проявляются в изобретении субъектом сублимации и художественного творчества, которое само по себе является избыточным по отношению к слову, к прагматическому отцовскому закону.<sup>2</sup>

\* \* \*

Итак, миф о Горгоне Медузе оказывается на перекрестье теорий и интерпретаций: женского и материнского, (без)образного и досимволического, кастрации и утраты, притягательного и отвратительного. Концептуализация взгляда Медузы открывает путь к теории сублимации, а также различению изобразительного и текстуального направлений в искусстве. Долгое время история Медузы представала через призму мифа о Персее — истории героя, хитростью победившего жуткое чудовище и подчинившего себе воплощение ужаса и смерти. В настоящее время эта история переосмыляется, и Медуза обретает не только взгляд, но и голос. Опираясь на психоаналитические и феминистские концепции, она может рассказать, почему в культуре мы так часто встречаемся с аффектом ужаса и отвращения по отношению к женскому и материнскому. Корни этого явления лежат в переживаниях детской психики, встретившейся с первыми

---

<sup>1</sup> То же самое происходит, например, с концепцией влечений смерти: вместо чего-то хтонического и запредельного в психоанализе они оказываются тем, что встает на службу психического усложнения, противостоит принципам константности и нирваны, мешает телу замкнуться в собственном наслаждении.

<sup>2</sup> Как представляется, практики женского письма по-своему пытались преодолеть этот разрыв, открывая в тексте способность возбуждать аффект, вызывая эффекты на теле по ту сторону смысла.

в своей жизни вопросами без ответа: загадкой разницы полов и наличием влечений.

В данной работе мы попытались очертить точки зрения на историю Медузы, которые в дальнейшем могут быть развернуты более подробно в любом из указанных направлений. В конечном итоге то, что вызывает отвращение, больше всего притягивает взгляд. Теперь мы можем дать ответ на вопрос, почему так происходит.

## Библиография

- Андреас-Саломе, Лу (2012). *Анальное и сексуальное*. Ижевск: ERGO.
- Батлер, Джудит (2013). «Эвридика Брахи». В кн.: *Кабинет Ω. Браха Лихтенберг Эттингер*. СПб.: Скифия-принт.
- Беркутова, Вероника (2020). «Феминативы в русском языке: психоаналитический аспект». *Лаканалия*, № 33: 92–111.
- Бюси-Глюксманн, Кристин (2013). «Взгляд Медузы, или Обнажение живописи». В кн.: *Кабинет Ω. Браха Лихтенберг Эттингер*. СПб.: Скифия-принт.
- Дольто, Франсуаза (2006). *Бессознательный образ тела*. Ижевск: ERGO.
- Жижек, Славой (2003). *Хрупкий абсолют*. М.: Художественный журнал.
- Жижек, Славой (2012). *Чума фантазий*. Харьков: Гуманитарный центр.
- Зупанчич, Аленка (2018). «Фрейд и влечение смерти». *Лаканалия*, № 27: 114–136.
- Зупанчич, Аленка (2019). *Этика реального: Кант, Лакан*. СПб.: Скифия-принт.
- Ивлева, Лариса, Лурье, Михаил (1997). «Ряженный-демон, ряженный в демона...». В кн.: *Studies in Slavic Folklore and Folk Culture. Вып. 1*. Под ред. А. Архипова, И. Полинской. Oakland: Berkeley Slavic Specialities.
- Ипполит, Жан (1998). «Устный комментарий Жана Ипполита на статью Фрейда «Verneinung»». В кн.: Лакан, Жак, *Работы Фрейда по технике психоанализа. Семинары: Книга I (1953/1954)*. М.: Гнозис; Логос.
- Кристева, Юлия (2013). *Силы ужаса: эссе об отвращении*. СПб.: Алетейя.
- Лакан, Жак (2002). *Образования бессознательного. Семинары: Книга V (1957/1958)*. М.: Гнозис; Логос.
- Лакан, Жак (2004). *Четыре основные понятия психоанализа. Семинары: Книга XI (1964)*. М.: Гнозис; Логос.
- Лакан, Жак (2010). «Значение фаллоса». *Международный психоаналитический журнал*, № 0: 7–20.
- Лакан, Жак (2011). *Еще. Семинары: Книга XX (1972/1973)*. М.: Гнозис; Логос.
- Лапланш, Жан, Понталис, Жан-Бертран (1996). *Словарь по психоанализу*. М.: Высшая школа.
- Левкиевская, Елена (2002). *Славянский оберег. Семантика и структура*. М.: Индрик.
- Рокейм, Геца (2012). *Афродита, или женщина с penisом*. Ижевск: ERGO.
- Сиксу, Элен (2001). «Хохот Медузы». В кн.: *Введение в гендерные исследования. Введение в гендерные исследования. Часть 2: Хрестоматия*. Под ред. С. Жеребкина. Харьков; СПб.: ХЦГИ; Алетейя.
- Туркина, Олеся, Мазин, Виктор (2013). «Пост памяти, или Матрица снятия заклятия». В кн.: *Кабинет Ω. Браха Лихтенберг Эттингер*. СПб.: Скифия-принт.
- Фрейд, Зигмунд (2004). «Голова Медузы». В кн.: *Russian Itago 2002. Исследования по психоанализу культуры*. М.: Аграф.
- Фрейд, Зигмунд (2006а). «Отрицание». В кн.: Фрейд, Зигмунд, *Психология бессознательного*. М.: СТД.
- Фрейд, Зигмунд (2006б). «Фетишизм». В кн.: Фрейд, Зигмунд, *Психология бессознательного*. М.: СТД.

- Фрейд, Зигмунд (2017). *Три очерка по теории сексуальности*. СПб.: Восточно-Европейский Институт психоанализа.
- Штерба, Рихард (2017). *Словарь по психоанализу*. Ижевск: ERGO.
- Элиаде, Мирча (1998). *Мефистофель и андрогин*. СПб.: Алетейя.
- Юран, Айтен (2016). «Аутизм: точка не-начала». *Лаканалия*, № 22: 87–92.
- Brouwer de, Didier (1995). «La fascination ou la passion de l'image: un itinéraire pour Ulysse qui se garde du cyclope comme personne». *Le Bulletin Freudien (Association Freudienne de Belgique)*. [http://www.association-freudienne.be/pdf/bulletins/27-BF25-26.06.DE\\_BROUWER.pdf](http://www.association-freudienne.be/pdf/bulletins/27-BF25-26.06.DE_BROUWER.pdf).
- Cain, Abigail (2018). «What Depictions of Medusa Say about the Way Society Views Powerful Women». *Artsy*. <https://www.artsy.net/article/artsy-editorial-depictions-medusa-way-society-views-powerful-women>.
- Chiriaco, Sonia (2012). *Le Désir foudroyé. Sortir du traumatisme par la psychanalyse*. Paris: Navarin.
- Epstein, Danièle (1993). «Autour de Méduse: Regard et Création». *Histoire de la Folie*. <http://www.histoiredelafolie.fr/psychiatrie-neurologie/daniele-epstein-autour-de-meduse-regard-et-creation-1993>.
- Le Run, Jean-Louis (2005). «D'un millénaire à l'autre, Méduse». *Enfances & Psy* 1 (26): 43–54.
- Mitchell, Juliet (2001). *Mad Men And Medusas: Reclaiming Hysteria*. New York: Basic Books.
- Pardo, Éléonore (2010). «Le regard médusé». *Recherches en psychanalyse* 1 (9): 84–88.
- Tremblay-Devirieux, Julie (2014). «Les écrits de la Méduse aujourd'hui: L'abjection du corps féminin dans les récits de Nelly Arcan». *Textimage*. [https://revue-textimage.com/conferencier/03\\_parler\\_avec\\_meduse/tremblay-devirieux1.html](https://revue-textimage.com/conferencier/03_parler_avec_meduse/tremblay-devirieux1.html).
- Viennot, Éliane (2018). *Le langage inclusif: pourquoi, comment. Petit précis historique et pratique*. Donnemarie-Dontilly: Éditions iXe.

**Veronika Berkutova**

*Psychoanalyst, Senior Lecturer;  
Department of Psychoanalytic Theory of the  
East European Institute for Psychoanalysis;  
Bol'shoy Prospekt 18A, St Petersburg, Russia;  
E-mail: veronika.berkutova@yandex.ru*

## ***Disgusted by the Female: A Psychoanalytic Reading of the Myth of Gorgon Medusa***

### **Abstract:**

The article investigates the tale of Gorgon Medusa from the perspective of the psychoanalytic theory of the disgusting.

Turning to the works of Sigmund Freud and Lou Andreas-Salomé, the author uncovers the particularities of disgust at every stage of a child's psychosexual development.

Experiencing the disgusting turns out to be related to the maternal Other and the lost object—a relation thoroughly examined in Julia Kristeva's theory and bearing some reference to the conceptualization of trauma in the work of Bracha Lichtenberg Ettinger. The Gorgon myth unites psychoanalytical conceptions of castration anxiety with a feminist reflection on the topic of the female. In culture, the female is often repressed or marked as something horrible, vile, low, and disgusting. Through a discussion of the disgusting and sublime object, which are simultaneously incorporated in the image of the Gorgon, her link to the function of sublimation is revealed, as well as her connection to the birth of visual art as such. Finally, an encounter with Medusa's unbearable gaze points to her being *das Ding*, which opens the door to understanding the female as Other.

### **Keywords:**

Psychoanalysis, Oedipal complex, castration anxiety, theory of trauma, sublimation, female subject, affect of disgust, object, Medusa myth

## References

- Andreas-Salomé, Lou (1916). «Anal und sexual.» *Imago—Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* IV.5: 249–315.
- Berkutova, Veronika (2020). «Feminitivy v russkom yazyke: psihoanaliticheskiy aspect» [Feminitives in the Russian languages: A psychoanalytic aspect]. *Lacanalia* 33: 92–111.
- Brouwer de, Didier (1995). «La fascination ou la passion de l'image: un itinéraire pour Ulysse qui se garde du cyclope comme personne.» *Le Bulletin Freudien (Association Freudienne de Belgique)*. [http://www.association-freudienne.be/pdf/bulletins/27-BF25-26.06.DE\\_BROUWER.pdf](http://www.association-freudienne.be/pdf/bulletins/27-BF25-26.06.DE_BROUWER.pdf).
- Butler, Judith (2004). «Bracha's Eurydice.» *Theory, Culture & Society* 21.1: 95–100.
- Buci-Glucksmann, Christine (2013). «Vzglyad Meduzy ili Obnazheniye Zhivopisi» [The look of Medusa or the denudation of art]. In: *Cabinet Ω. Bracha Lichtenberg Ettinger*. St Petersburg: Skifiya-print.
- Cain, Abigail (2018). «What Depictions of Medusa Say about the Way Society Views Powerful Women.» *Artsy*. <https://www.artsy.net/article/artsy-editorial-depictions-medusa-way-society-views-powerful-women>.
- Cixous, Hélène (1976). «The Laugh of the Medusa.» *Signs* 1.4: 875–93.
- Chiriaco, Sonia (2012). *Le Désir foudroyé. Sortir du traumatisme par la psychanalyse*. Paris: Navarin.
- Dolto, Françoise (1984). *L'image inconsciente du corps*. Paris: Seuil.
- Eliade, Mircea (1965). *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in Religious Myth and Symbol*. New York: Sheed and Ward.
- Epstein, Danièle (1993). «Autour de Méduse: Regard et Création.» *Histoire de la Folie*. <http://www.histoiredelafolie.fr/psychiatrie-neurologie/daniele-epstein-autour-de-meduse-regard-et-creation-1993>.
- Freud, Sigmund (1905). «Three Essays on the Theory of Sexuality.» In *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. VII*, London: Hogarth and the Institute of Psychoanalysis.
- Freud, Sigmund (1925). «Negation.» In *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XIX*, 235–42. London: Hogarth and the Institute of Psychoanalysis.
- Freud, Sigmund (1927). «Fetishism.» In *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XXI*, 147–57. London: Hogarth and the Institute of Psychoanalysis.
- Freud, Sigmund (1941). «Medusa's Head.» *International Journal for Psychoanalysis* 22: 69.
- Hippolyte, Jean. (1975). «A Spoken Commentary on Freud's Verneinung by Jean Hippolyte.» In Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique, 1953–1954*, 289–99. New York: W. W. Norton & Co.
- Ivleva, Larisa, and Mikhail Luriye (1997). «Ryazhenyy-demon, ryazhenyy v demona» [Disguised demon, disguised as a demon]. In *Studies in Slavic Folklore and Folk Culture* 1, ed. Andrey Arkhipova and Irene Polinskaya, 63–82. Oakland: Berkeley Slavic Specialities.
- Kristeva, Juila (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques (1977). *The Seminar, Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Richmond, Surrey: Hogarth Press.
- Lacan, Jacques (1977). «The Signification of the Phallus.» In *Écrits: A Selection*. New York: W. W. Norton & Co.
- Lacan, Jacques (1998). *The Seminar, Book XX. Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge*. New York: W. W. Norton & Co.
- Lacan, Jacques (2017). *Formations of the Unconscious: The Seminar of Jacques Lacan, Book V*. Cambridge: Polity.
- Laplanche, Jean, and Jean-Bertrand Pontalis (1988). *The Language of Psychoanalysis*.

- London: Routledge.
- Le Run, Jean-Louis (2005). «D'un millénaire à l'autre, Méduse.» *Enfances & Psy* 1.26: 43–54.
- Levkiyevskaya, Yelena (2002). *Slavyanskiy obereg. Semantika i struktura*. [The Slavic guarding charm. Semantics and structure]. Moscow: Indrik.
- Mitchell, Juliet (2001). *Mad Men and Medusas: Reclaiming Hysteria*. New York: Basic Books.
- Pardo, Éléonore (2010). «Le regard médusé.» *Recherches en psychoanalyse* 1.9: 84–88.
- Róheim Géza (1945). «Aphrodite, Or the Woman with a Penis.» *The Psychoanalytic Quarterly* 14.3: 350–90.
- Sterba, Richard F. (1936). *Handwörterbuch der psychoanalyse*. Vienna: Internationaler psychoanalytischer Verlag.
- Tremblay-Devirieux, Julie (2014). «Les écrits de la Méduse aujourd'hui: L'abjection du corps féminin dans les récits de Nelly Arcan.» *Textimage*. [https://revue-textimage.com/conferencier/03\\_parler\\_avec\\_meduse/tremblay-devirieux2.html](https://revue-textimage.com/conferencier/03_parler_avec_meduse/tremblay-devirieux2.html).
- Turkina, Olesya, and Viktor Mazin (2013). «Post pamyati ili Matritsa snyatiya zaklyatiya» [The fasting of the memory or the matrix of spell removal]. In: *Cabinet Ω. Bracha Lichtenberg Ettinger*, 16–55. St Petersburg: Skifiya-print.
- Viennot, Éliane (2018). *Le langage inclusif: pourquoi, comment. Petit précis historique et pratique*. Donnemarie-Dontilly: Editions iXe.
- Yuran, Ayten (2016). «Autizm: tochka ne-nachala» [Autism: The point of non-beginning]. *Lacanalía* 22: 87–92.
- Žižek, Slavoj (1997). *The Plague of Fantasies*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2000). *The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso.
- Zupančič, Alenka (2012). *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. London: Verso.
- Zupančič, Alenka (2017). *What is Sex?* Cambridge, MA: MIT Press.