

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В КУЛЬТУРОЛОГИИ

© 2016

Л.С. Драгунская

Переживание в культуре, переживание культуры

Культура — это, без сомнения, самый многозначный концепт во всем спектре метафизических дискурсов. Даже столь, казалось бы, бесконечно широкое понятие, как свобода, более точно и специфично: по крайней мере, свободе можно противопоставить ее отсутствие, которое часто бывает закреплено (то есть культурно санкционировано!) в той или иной форме переживаний и межчеловеческих отношений. Культуру же невозможно определить даже через указание на ситуацию, когда ее нет, поскольку она есть всегда — если только не переходить на уровень просторечия (“культуры не хватает!”).

Бессмысленно перечислять и обсуждать существующие трактовки термина “культура”. Еще менее продуктивно было бы заняться исследованием некоего исходного и потому, якобы, истинного смыслового ядра данного понятия. Наша цель — представить и обсудить некоторые модели психоаналитической культурологии, поэтому мы будем рассматривать культуру в несколько более узком и уточненном смысле. «Термин “культура” обозначает всю сумму достижений и установлений, отли-

чающих нашу жизнь от жизни наших предков из животного мира, и служащих двум целям: защите человека от природы и урегулированию отношений между людьми», — пишет З. Фрейд в “Недовольстве культурой” [5]. Нас здесь особенно интересует последняя часть данного тезиса: “урегулирование отношений между людьми”.

На первый взгляд может показаться, что Фрейд в первую очередь говорит здесь об институтах, регулирующих межчеловеческие отношения, — о законах писаных и неписаных, о нормах, обычаях, ритуалах и принуждающих санкциях, а также об институтах во втором смысле слова — об организациях, ответственных за воспроизводство норм и карающих за их нарушение. Это впечатление, как мы увидим в дальнейшем, в ходе рассмотрения частных приложений психоаналитической теории к теории общества, отчасти верно. Однако сейчас нас интересует другой аспект, одновременно и более глубокий, и более общий.

Отношения между людьми, сколь бы сложны или, напротив, элементарны они ни были, не сводятся к чистой институциональности, к тому, что может быть описано в терминах права или обычая, нормы и санкции.



**ЧЕЛОВЕКОВЕДЕНИЕ:
ИСТОРИЯ,
ТЕОРИЯ, МЕТОД**

**Драгунская
Людмила
Самуиловна** —
доцент Института
психологии им.
Л.С. Выготского
Российского государственного гуманитарного университета. Постоянный автор журнала.
E-mail:
ldragunskaja@
yandex.ru



ЧЕЛОВЕКОНА- НИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



И дело отнюдь не в том, что реальность отношений между людьми богаче и разнообразнее любых максимально подробно прописанных правил и норм. И даже не в том, что существует своего рода “повседневная институциональность”, которая осуществляется в отношениях между людьми и, разумеется, в проекциях и фантазиях, которые, как показал Фрейд в “Толковании сновидений” [8] (и Кардинер в “Психологических границах общества” [11]) также осуществляются по собственным, вполне определенным правилам.

Дело прежде всего в том, что в вышеуказанной метафорической “повседневной институциональности” императивная сила норм и правил возникает отнюдь не из какой-то внешней силы. Она вырастает из некоей эмоциональной напряженности, которая всегда возникает в любых отношениях между любыми людьми, будь эти люди и их отношения реальными, фантазийными, спроецированными и т.п.

В свою очередь, напряженность эта возникает во многом из-за того, что данные отношения всегда в той или иной мере — причем чаще в большей, чем в меньшей мере — инцестуозны (инцесто-подобны), но реализуются в условиях общекультурного запрета на инцест. Ясно, что столь драматичное сочетание драйва и запрета вполне естественно вызывает эмоциональное напряжение, обуславливает основу того, что принято называть “переживанием”.

Другими словами, реально существующие институты общества (законы, нормы, обычаи, санкции, специфика учреждений) базируются на метафорической “повседневной институциональности”, а та, в свою очередь, базируется на весьма элементарном, первоначальном общекультурном запрете — запрете на инцест.

Запрет на инцест, лежащий в основе норм, запретов и санкций культуры, является одновременно и элементарным, и весьма сложным феноменом.

Элементарен запрет на инцест потому, что не допускает никаких произвольных толкований или изъятий. Сложен же он по двум причинам.

Во-первых, граница между собственно инцестом как он описан и запрещен в ветхозаветных текстах, пара-инцестными (инцестуозными) отношениями и отношениями взаимной симпатии, привязанности, дружбы, заботы и т.п. весьма подвижна и нечетка. Особенно это касается того полюса континуума, где привязанность и дружба балансируют на грани инцестуозности.

Вторая причина заключается в том, что наша культура, культура конца XX и начала XXI века, в настоящее время, судя по многим признакам, проходит этап расшатывания этого запрета. Об этом свидетельствует и повышенное и сочувственное внимание к гомосексуализму (который является одной из манифестаций инцеста).

Итак, запрет на инцест и, забегая вперед, некоторое неодобрение или, как минимум, амбивалентное отношение к инцестуозности имеет бесчисленные дериваты и варианты. Если сам запрет весьма элементарен, и его исчерпывающее изложение укладывается буквально в несколько страниц “Левита” и “Второзакония”, то проекции и интерпретации этого запрета, особенно в смысле инцесто-подобного переживания и поведения, и составляют всю психологическую ткань культуры, понимаемой как “урегулирование отношений между людьми”.

Эмоциональное напряжение, выливающееся в попытку выразить “запрещенный инцест” (или “тягостную инцестуозность”) в объективированном чувстве, в мысли

или в пока еще эфемерной норме с неясной исторической судьбой — и представляет собой базовый феномен культуры — *переживание*.

Переживание как специфическая культурная ценность, как признак высокодифференцированной душевной жизни, которая ценна сама по себе, было осознано сравнительно недавно — в начале XIX века. (Тогда же возник и сам этот термин — в одном из частных писем Гегеля [1].) К концу XIX века эта идея широко распространилась, а в конце XX века “переживание” стало уже ценностью социальной и едва ли не политической, противопоставленной сменявшимся друг друга ценностям созидания, накопления и потребления (Г. Шульце, “общество переживания” [12]).

Переживание — это манифестация (осуществление, само-обнаружение) интрапсихической реальности. Переживание занимает необходимое место в цепочке развития культуры вообще и в динамике каждого человеческого побуждения в частности, то есть в цепочке, ведущей от драйва к институту. Надо подчеркнуть, что запрет является феноменом внешним по отношению к драйву (драйв не может породить из самого себя запрет на себя самого), но внутренним по отношению к переживанию.

Отказаться от признания того, что элементарное запрещаемое не может быть столь же элементарным запрещающим — значит отказаться от фундаментальной дуальности научной методологии, которая принципиально разделяет означающее и означаемое, субъект и объект и, далее, “я” и “другого”, сознательное и бессознательное, Эрос и Танатос.

Таким образом, запрет на тот или иной драйв исходит извне (откуда именно — особая и всякий раз частная проблема “археологии желаний”). Однако реализовав-

шись и обусловив эмоциональное напряжение, запрет стал составной частью переживания. Собственно, переживание есть чаще всего переживание запрета, который может быть осознанным, но обычно является бессознательным. Другими словами, запрет не осознается, но переживается.

О специфичности переживания именно как встречи драйва и запрета, как “переживания невозможности” говорил Фрейд [6; 7]). Отметим, что само слово “переживание” (“*Erlebnis*”) как термин не встречается в словарях по психоанализу. Возможно, впрочем, это связано с тем, что по терминологии Фрейда не существует фундаментальных и тщательных исследований, подобных работам Пауля Наторпа и А.Ф. Лосева по терминологии Платона (во всяком случае, нам такие работы не известны; а большой словарь, выпущенный как приложение к “*Standard Edition*”, является, разумеется, английским). Ситуация усугубляется тем, что сам термин “переживание” во всей полноте его психологического и культурного смысла является скорее русско-немецким, чем англо-французским. По психологической и культурной наполненности “*Erlebnis*” гораздо ближе к “переживанию”, чем к “*experience*” — в частности, в силу языковой конгруэнтности немецкого и русского слов “*er — leben*” и “пере — жить”. В то время как “*experience*” обозначает “опыт, испытание”.

Очевидно, не удовлетворяясь семантикой “*experience*”, известный американский психоаналитик немецко-швейцарского происхождения Леон Вурмсер в собственном переводе с немецкого на английский своей статьи “Мысли психоаналитика об иудейском мистицизме” (2003) [2] в одном из частных контекстов переводит “*Erlebnis*” как “*being*”, то есть “бытие”.

В подтверждение нашего понимания “переживания” в рамках

Л. Драгунская
Психоаналитические мотивы
в культурологии



психоаналитической культурологии приведем несколько фрагментов из Фрейда (римская цифра означает главу, арабская — абзац):

“При всех этих переживаниях дело было в том, что возникало какое-либо желание, которое стояло в резком противоречии с другими желаниями индивидуума, желание, которое было несовместимо с этическими или эстетическими взглядами личности” [6, II, с. 8].

“Маленький ребенок всегда видит во сне исполнение желаний, которые возникли накануне днем и не нашли себе удовлетворения. Детские сны не нуждаются ни в каком толковании; чтобы найти их простое объяснение, нужно только осведомиться о переживаниях ребенка в день перед сновидением” [6, III, с.13].

В этом тексте Фрейд весьма часто пишет о “травматических переживаниях”, так что прилагательное “травматический” начинает играть роль своего рода постоянного эпитета при слове “переживание”.

В более поздней работе Фрейд пишет: “Уход (то есть уход из комнаты. — Л.Д.) матери не может быть для ребенка приятным или хотя бы безразличным. Как же согласуется с принципом удовольствия то, что это мучительное переживание ребенок повторяет в виде игры?” И далее: “он... был поражен переживанием...” [7, с. 8–9].

Далее в той же работе Фрейд пишет и о “приятных переживаниях”, которые связаны с отсутствием запрета и также могут служить предметом навязчивого повторения.

Таким образом, ясно, что переживание — это психическое состояние, возникающее при неудовлетворенности желания (какая, в свою очередь, возникает вследствие того или иного запрета). Упоминание “приятных переживаний” не вызывает методоло-

гических затруднений, поскольку “приятное переживание” — это своего рода устранение помех для исполнения желания, то есть альтернатива “мучительному переживанию”.

Именно такое представление о переживании свойственно работам Фрейда 1910–1920-х годов.

При этом переживание (а именно, переживание запрета) может быть весьма многослойным. Культура знает немало случаев запрета не только на желания как таковые, но и на переживания (на “греховные мысли”). Запретные переживания — это всегда переживания запретного. Но здесь часто не видно дна: за рефлексивно запретным лежит нереклексивно запретное. И так далее, вплоть до бессознательно пра-запрета, чья вербализация столь же обыденна, сколь и неэффективна для снятия культурных напряжений: ведь пра-конфликт (тот самый, согласно Фрейду, “величайший ущерб любовной жизни человека”) вряд ли может быть разрешен дискурсивно или технологически. Хотя в последнее время попытки элементарных правовых и даже технологических решений предпринимаются все активнее.

Если мы — пусть весьма отвлеченно — представим себе культуру как некое пространство переживаний, характерное для исторического “здесь и сейчас” (а переживания, как мы только что говорили, чаще всего суть переживания запрета), — то, наверное, будет правомерно говорить о своего рода “переживании культуры”. То есть, о переживании, наиболее полно характеризующем драйвы и запреты именно данной культуры. О переживании, определяющем характер институтов, да и просто характер поведения людей. Так, ясно, что большая или меньшая инцестуозность в переживании культуры отражается на всех уровнях, определяя

специфику повседневной жизни, обычаев, права, художественных текстов и т.п.

Говоря о переживании культуры, необходимо сделать некоторые уточнения. В самом словосочетании “переживание культуры” коренится некоторая лингвистически обусловленная двусмысленность. Это не частая, но и не исключительная языковая ситуация, когда грамматическая конструкция вызывает двойное толкование. Это отмечали еще древнеримские лингвисты. Например, что означает словосочетание “страх народа”: кто-то страшится народа или народ кого-то страшится? Надо полагать, что в случае культуры это противоречие снимается. Разумеется, человек переживает культуру. Культуру, более или менее объективированную в бессознательном или в сознании, в “я” или в “сверх-я”, а тем более, выраженную в тех или иных институтах и текстах. Культуру, которую можно представить себе в виде уже отмеченной выше цепочки запретов — от “пра-запрета” до норм и правил сегодняшнего дня. Вместе с тем и культура сама по себе является своего рода “мета-субъектом”, интегрирующим массу феноменов — как психологических, так и социальных¹. Этот “мета-субъект” порождает определенные — для каждого этапа развития культуры в ее “здесь и сейчас” — способы переживания, характерные как для отдельного субъекта, так и для окультуренного сообщества в целом. Культура “переживает” реальность, которую она объемлет и окультуривает.

При этом речь, опять же, не идет о статистическом феномене, о некоем стандарте переживаний “усредненного человека” по отношению к “усредненному запрету”, или “усредненного сообщества” по отношению к “усредненному вне-культурному феномену”. Построение такой статистики чисто формально возможно (хотя

и предполагает чрезвычайно громоздкую процедуру исследования), но в содержательном плане бессмысленно. Дело не только в уникальности каждого человека как субъекта переживания. Дело еще и в том, что ментальные и институциональные запреты, нормы и правила весьма прихотливо распределены по культурным сообществам. Продолжая известную метафору Фрейда из “Недовольства культурой” [5] (“однажды кто-нибудь отважится на изучение патологии культурных сообществ”), приходится признать, что каждое культурное сообщество обладает своей собственной, уникальной “патологией”, и даже если мы сумеем типологизировать конкретные запреты и столь же конкретные переживания этих запретов, — в результате мы получим нечто подобное пресловутой средней температуре по больнице.

И, однако, несмотря на чрезвычайную диверсифицированность эмоциональностей и переживаний, несмотря на чрезвычайное разнообразие конкретных культурных запретов внутри одного, исторически, локально и политически определенного сообщества (проще говоря, внутри одной страны, одной нации), — некое общее “переживание культуры” все же существует. Несмотря на расхожее и, в общем-то, справедливое мнение, что русский и немецкий интеллектуалы более похожи друг на друга, чем немецкий интеллигент и немецкий же крестьянин, — русская и немецкая культура существуют как отдельные явления. И дело, наверное, не только в языке, истории и облике городов и деревень.

Дело, в частности, и в том, какие именно трансформации запрета, выраженные в специфических феноменах квази-инцестного (или, как мы говорили выше, инцестуозного) поведения, а также какие формы ухода от инцестуозности, в данном обществе являются гос-

Л. Драгунская
Психоаналитические мотивы
в культурологии

¹ В последнее время идеи о субъектности культуры порой выходят за рамки “чистой” метафоры. См., напр., [5].



ЧЕЛОВЕКОНА- НИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



подствующими. “Похоже, каждая цивилизация вырабатывает свою теорию инцеста и его противников” [4]. Каждая локальная культура, кроме того, вырабатывает свои собственные механизмы избегания инцеста (например, в некоторых греческих деревнях брат и сестра не могут пить из одной чашки).

Сразу необходимо оговориться: “господствующие” феномены ни в коем случае не значит “количественно преобладающие”. Господствующие — значит маркированные как наиболее приемлемые, принадлежащие элите и воспроизводимые элитой, которая признана в качестве таковой. В роли элиты — то есть в роли образца и транслятора — может выступать и другое социальное сообщество, которое признается неким культурным эталоном. Это может быть университетское сообщество, верхушка среднего класса, творческое сообщество, бизнес-элита и т.п.; в эпоху революции таким эталоном может стать и наименее окультуренная группа, например, “пролетариат и беднейшее крестьянство”. Кстати, сам выбор “эталонного сообщества” весьма важен при изучении переживания культуры.

Таким образом, переживание культуры является не только ощущаемой данностью, но и предметом исследования, итогом анализа культурных запретов и отношения к ним. Результат такого исследования может дать ответ на вопрос о дальнейшей судьбе данной культуры в контексте развития культуры если не всего человечества, то его европейского ареала.

Вопрос о том, что первично в переживании культуры: желания или запреты, люди, взятые в своей условной отдельности, или институты, взятые в своей условной имперсональности, — является неразрешимым и не вполне корректным. Прежде всего, потому, что, как только что было сказано,

и отдельность человека, и “внечеловечность” института (нормы) являются очень большой условностью и абстракцией. Кроме того, несмотря на все более или менее успешные или теоретически эффективные историко-психологические реконструкции, несмотря на ощутимое давление культурного прошлого (часто навязываемого текстами) — несмотря на все это переживание культуры — как и сама культура — осуществляется здесь и сейчас, в данное время и в данном месте. Поэтому вряд ли следует подменять синхронию диахронией.

Так или иначе, переживание культуры порождено человеком и порождает человека — речь идет, разумеется, о человеке данной культуры.

Антропоморфная метафора

В основе психоаналитического исследования культуры лежит базовая “антропоморфная метафора”, то есть представление о некоей схожести механизмов, закономерностей, феноменов развития отдельного человека и развития сообщества в аспекте культуры.

Весьма обобщенно здесь можно говорить о своеобразной инверсии так называемого биогенетического закона, или закона Геккеля (1866). Согласно этому закону, онтогенез (развитие особи) является своего рода кратким повторением, рекапитуляцией, как называл это Геккель, главных этапов филогенеза (развития группы, к которой принадлежит особь).

Антропоморфная метафора в культурологии говорит, в сущности, о том же, но с другим знаком: развитие группы (нации, цивилизации, какого-либо иного культурного сообщества) своеобразным образом повторяет главные этапы развития индивида. Если для закона Геккеля индивидуальная особь — это зеркало развития

группы (биологического вида), то для антропоморфной метафоры культура — это зеркало развития индивида от младенчества до зрелости. Или, еще резче, для биолога особь — это сконцентрированная в кратком периоде ее жизни, и в особенности в пренатальном развитии, история вида, а для психоаналитически ориентированного культуролога культура — это растянутая во времени история индивида, его влечений, переживаний, объектных отношений.

Антропоморфная метафора сама по себе не является исключительной принадлежностью психоаналитической культурологии. Идея уподобления исторического развития развитию индивида весьма и весьма не нова.

Блаженный Августин (354 — 430) вслед за римским историком Аннеем Флором (III век н.э.) делил историю на шесть “возрастов”: детство, отрочество, юность, вторая юность, зрелость и старость. С XIX века и по сей день популярна метафора “античность — детство человечества”. Не исключено, что эта последняя метафора имеет достаточно сложное происхождение и связана с двумя вещами, интересными для психоаналитически ориентированного культуролога. Во-первых, она связана с ренессансными представлениями об исторической ретроспективе, с идеализацией античности, с мыслью Франческо Петрарки о том, что на смену светлой и счастливой эпохе античности пришли мрачные, варварские и жестокие времена средневековья. Во-вторых, метафора “античность — (счастливое) детство человечества” обусловлена идеализацией детства, которая была весьма свойственна Европе, по крайней мере, до середины XIX столетия. “Детство — счастье — гармония чистота — белый мрамор на фоне синего неба — доблесть — мудрость (мудрость Платона и истина, глаголющая устами ребенка)” —

этот семантический ряд определял метафору об античности как о чистом и счастливом детстве.

Однако рассуждение о “человечестве” в целом представляется слишком широким. Николай Данилевский в книге “Россия и Европа” (1869), а позднее Шпенглер и Тойнби говорили уже об отдельных цивилизациях, уподобляя каждую организму, который рождается, растет, вступает в пору зрелости, стареет и гибнет. Подобные версии антропоморфной метафоры позволили расширить ее до некоей “большой семейной метафоры” — то есть говорить о наследовании или даже о рождении новой цивилизации (и следом — новой культуры): Византия, таким образом, появилась от брака Греции и Рима, Русь — дочь Византии и славянства, а средневековая Священная Римская империя — дитя Рима и варварских германских племен, и т.п.

Однако следует со всей четкостью определить принципиальную разницу между антропоморфными метафорами в старой и новой историософии и тем, что предлагает психоаналитический подход к исследованию феноменов культуры.

Антропоморфизм приведенных выше описаний сводился, по существу, к указанию на некоторые биологические черты развития (рождение, детство, расцвет, увядание, смерть), которым находилось соответствие в нации (отдельной цивилизации) и ее культуре. Или же речь шла об антропоморфизации таких параметров, как могущество, сила, богатство, влияние, агрессивность, внушаемый страх и т.п. Собственно, тут нет ничего нового, поскольку антропоморфная (да и зооморфная — в общем случае биоморфная) метафора весьма широко распространена в истории и политике с незапамятных времен

Поэтому будет вполне справедливым утверждать, что в целом антропоморфная метафора

Л. Драгунская
Психоаналитические мотивы
в культурологии



ЧЕЛОВЕКОНА- НИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



в истории (понимаемой чаще как политическая история) не имеет большого эвристического значения и относится, скорее, к обыденному образному ряду.

Психоаналитическая культурология рассматривает вопрос принципиально иначе. Антропоморфная метафора в ее психоаналитической трактовке представляет развитие человеческой культуры (если не всей, то ее иудео-христианского, европейского или, в современности, атлантического ареала) как развитие переживания, в общем, сопоставимое с развитием переживания индивида. Фрейд называл государства “великими индивидами человечества”. Здесь выделяются стадии, в общем, соответствующие известным стадиям психосексуального развития отдельного человека. Здесь обретают общекультурный смысл такие концепты, как объектные отношения, эдипизация и т.п.

Итак, большая антропоморфная метафора — в предельно обобщенном виде — представляет путь человеческой культуры как путь от промискуитета (разрешенного инцеста) до пуританского диспозитива (запрета любых проявлений инцестуозности).

Таким образом, все психическое пространство, от первичных психических реакций древнейшего человека до духовной жизни современного человека, наполнено единым смысловым содержанием. С этой точки зрения в жизни культуры можно видеть историю запрета на инцест — вернее, множество таких историй.

Таким образом, мы снова возвращаемся к Данилевскому и Тойнби, к концепции множественности цивилизаций (культур). Больше того, в каждой культуре мы можем выделять определенные этапы развития — не только прогресс, но и регресс к архаическим переживаниям, который вполне может сосуществовать с техни-

ческим прогрессом и даже с демократическими процедурами.

Тем самым мы специфицируем само представление о культуре. Мы не теряем собственно культурное содержание, культуру как таковую, некое ядро “урегулирования отношений между людьми”. Мы не теряем это собственно культурное ядро среди массы социальных феноменов, которые также принято определять как “культурные” (в противовес “природным”). Эти феномены (литература, визуальное искусство, технологии, политические и экономические институты) имеют свои собственные внутренние законы развития, далеко не всегда прямо и однозначно связанные с законом развития культуры в том смысле, в каком ее рассматривает психоаналитическая культурология.

Но вместе с тем мы определяем значение этих институтов как рамок морфологизации переживания, отдавая себе отчет в диалектически двойственной роли этих форм. Они могут в некоторых более или менее элементарных, или онтогенетически ранних, ситуациях оформлять переживание, презентирова культурный запрет (см. выше, Понятие “переживание” у Фрейда). Но они же могут — и в более сложных и онтогенетически поздних ситуациях — определяться уже сложившейся спецификой переживания.

Три вопроса о культуре

Почти семидесятилетний Фрейд в своей автобиографии пишет, что лишь после сорока одного года врачебной практики понял, что не был настоящим врачом. После кружного пути длиною в жизнь, пройдя через естествознание, медицину и психотерапию, сделав огромный крюк, он вернулся к изначальному направлению — к проблемам культуры. Ретроспективно рассматривая свою

биографию, он отмечает, что положение и профессия врача в юности его особо не привлекали. Да и позже, пишет Фрейд, стать врачом его подтолкнула скорее “своего рода любознательность, более касавшаяся человеческих отношений, нежели природных объектов” [9]. Последняя фраза, как мы уже отмечали, весьма важна. Природа противопоставляется не материальному миру, а человеческим отношениям. Культурой традиционно принято называть все, что не есть природа, то есть все созданное человеком, все разнообразие, отвлеченно говоря, текстов — от зданий и сооружений до ценностей и норм, включая тексты как таковые, в привычном понимании этого слова. Однако Фрейд на исходе своего жизненного пути, возвращаясь к проблемам культуры, подчеркивает первостепенную значимость отношений между людьми.

Но если мы последуем за Фрейдом и будем называть культурой прежде всего человеческие отношения (и лишь потом — произведения, созданные людьми во всех областях искусства, науки, технологий и т.п.), — то нам необходимо ответить как минимум на три непростых вопроса.

Первый вопрос: очевидно, в основе человеческих отношений лежит некая базовая норма, сопровождаемая определенными санкциями за ее нарушения. Выявить эту норму необходимо, поскольку ее соблюдение вводит человеческие отношения в рамки культуры, а отказ от соблюдения — выводит, полностью или частично, из этих рамок. Если всякая культура — это человеческие отношения, то не всякие человеческие отношения принадлежат культуре. И, хотя граница может быть размытой, она, тем не менее, существует.

Значит, в первую очередь нам необходимо определить эту норму

(или нормы), а также рассмотреть конкретные реализации нормы, так называемые “регуляторы”.

Второй вопрос. В ходе истории человеческие отношения менялись — и, очевидно, как-то менялась и базовая норма, вводившая эти отношения в рамки культуры и, тем самым, ставящая границы — пусть не всегда абсолютно четкие — между культурой и “не-культурой”. Сохранялось некое нормативное ядро, минимальный и оттого достаточно жесткий комплекс параметров, формирующий и, что особенно важно, сохраняющий качественную определенность данной нормы, не позволяющий ей инкорпорировать альтернативы или вообще потерять границы. В то же время конкретные особенности реализованной нормы (точнее говоря, “регулятора”, который и есть реализованная норма) могли изменяться и реально изменялись.

Таким образом, второй вопрос есть вопрос о динамике нормы и порожденных ею конкретных регуляторов, о внутренней, то есть исходящей изнутри некоторой исторической эпохи, критике ценностей, лежащих в основе нормы (то есть о динамике ценностей), и, наконец, о динамике самих человеческих отношений в ходе исторического развития.

Здесь надо сделать важную оговорку. Естественно, речь в данных заметках идет об отношениях в интересующем нас аспекте — в том, который и составляет преимущественный интерес для исследователя глубинной психологии. Этот аспект, с одной стороны, достаточно узок, поскольку исключает практически все множество социальных и экономических моментов (во всяком случае, об “отношениях людей в процессе производства” речь не идет). Вместе с тем этот аспект человеческих отношений чрезвычайно широк, поскольку включает в себя то преимущественно чело-

Л. Драгунская
Психоаналитические мотивы
в культурологии



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



веческое в человеке, что проявляется практически во всех сферах бытия, там, где один человек вступает в какой бы то ни было контакт с другим человеком (включая, разумеется, и пресловутые “отношения в процессе производства” — но лишь в интересующем нас плане).

Это собственно человеческое — есть постоянное, сознательное и (чаще всего) бессознательное переживание раннего внутреннего опыта (и позднейшего опыта, как переформированного раннего и переформированного ранним), каковое переживание актуализируется во всех межличностных, личностно-групповых и межгрупповых контактах и связях, а также, разумеется, в процессе творчества.

Наконец, третий вопрос. Он наиболее сложен, поскольку возвращает нас, на несколько иной стадии, к проблеме соотношения природного и культурного.

С одной стороны, мы привыкли утверждать, что культурное (не только материальное и духовное, но и человеческие отношения) — это, коротко говоря, “не-природа”. Но это не просто извне положенный водораздел. Культура, понимаемая как специфические человеческие отношения, есть своего рода внутренний (принадлежащий человеческой психике) инструмент, который выделяет человека из природы, запрещая ему его собственную природность, “анималистичность”, как принято говорить в традиции глубинной психологии.

С другой стороны, нигде “природное” не является столь нераздельно связанным с “не-природным”, как в человеческих отношениях. Нигде природа не является столь подчеркнута проблематизированной (пусть и в отрицании ее), как в нормах и регуляторах культуры. На первый взгляд, эта диалектика достаточно проста: культура есть человеческие отно-

шения, а человек — частица природы, и хотя культурные нормы избавляют его от природных влияний и паттернов “природного (анималистического) поведения”, они, эти влияния и паттерны, остаются имманентными человеку, поскольку он — человек, а не отвлеченная схема.

Однако тут есть еще одна ступень. Природный феномен в превращенном или отрицательном виде становится культурной нормой. Культурная же норма, превращаясь из внешней по отношению к человеку (точнее, ставшей внешней, “овнешненной”) во внутренний, интрапсихический фактор его бытия в мире, становится как бы частью человека, частью его природы. Перефразируя знаменитую фразу Гегеля о форме и содержании, мы можем сказать, что культура — это природа, становящаяся культурой, а природа — это культура, становящаяся природой, перерастающая в нее.

Итак, третий вопрос — это вопрос о диалектике собственно природного (животного, “анималистического”) и собственно культурного (человеческого) на протяжении истории развития человеческих отношений, на протяжении истории самого человека как носителя обоих начал — от преимущественно “природной”, инцестной стадии до преимущественно (или, лучше сказать, идеально-типически) человеческой стадии, где господствуют ценности, нормы и регуляторы пуританского диспозитива.

В современном психоанализе общепринята точка зрения, согласно которой приложимость психоаналитического метода не ограничена индивидуальной психологией. Общественные процессы и явления культуры становились предметом многочисленных исследований Фрейда. Он писал, что “психоанализ как науку характеризует не материал, которым он за-

нимается, а техника, при помощи которой он работает. Без особых натяжек психоанализ можно применять к истории культуры, науке, религии и мифологии точно так же, как и к учению о неврозах” [5]. В контексте современных психоаналитических представлений культура — это сужение рамок инцестуозности (инцеста и пара-инцеста) выражаемое в проекциях переживаний, связанных с запретом на инцест.

Рассматривая проблему с этой точки зрения, мы получаем возможность предельно конкретизировать, а точнее, предельно очеловечить наши знания и представления о культуре как об “урегулировании отношений между людьми” (Фрейд). Это очеловечивание менее всего моралистично, оно имеет вполне определенную исследовательскую интенцию. Нам становится доступен человеческий смысл историко-культурной динамики, равно как и историко-культурное содержание индивидуальных переживаний. Такой подход, очевидно, способен если не преодолеть, то, как минимум, адекватно проанализировать одну из фундаментальных дихотомий культурологии — дихотомию между индивидуальным переживанием и имперсональным институтом (нормой, запретом, санкцией) культуры.

Мы полагаем, что задача культурологии, собственно гово-

ря, и состоит в анализе различных динамик внутри указанной дихотомии.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: 1977. С. 131–132.
2. Вурмсер Л. Мысли психоаналитика об иудейском мистицизме. Лекция, прочитанная в Американской психоаналитической ассоциации.
3. Пелипенко А.А. Культура — существование одушевленное// Человек. 2007. № 4.
4. Фрейд З. Введение в психоанализ. 23 лекция.
5. Фрейд З. Недовольство культурой. М.-Л.: 1930.
6. Фрейд З. О психоанализе. Пять лекций. Лекция 2. Psychology-online.net/articles/doc-1449.html Вашингтон, 2003.
7. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1920.
8. Фрейд З. Толкование сновидений. М.: Азбука: Классика 2006. С. 82.
9. Энциклопедия глубинной психологии. Т. 2. С. 228.
10. Эриксон Ф., Цирюльник Б., Наури А., Ксантаку М., Вриньо Д. Инцест или кровосмешение. М., 2000.
11. Kardiner A. Psychological Frontier of Society. N.-Y.: Columbia Univ. Press, 1939.
12. Schulze G. Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/New York: Campus Verl. 1992.

Л. Драгунская
Психоаналитические мотивы
в культурологии

(Окончание следует)