



**ПЕРСПЕКТИВЫ
ГУМАНИЗМА**

**Драгунская
Людмила
Самуиловна** —
доцент Института
психологии им. Л.С.
Выгодского Россий-
ского государствен-
ного гуманитарного
университета. По-
стоянный автор
журнала. E-mail:
dragunskaja@
yandex.ru

ЭДИПОВ КОМПЛЕКС ЦАРЯ ЭДИПА

Проблема инцеста в истории и культуре

© 2015

Л.С. Драгунская

С. Аверинцев как-то заметил: “Задача истории культуры — исследовать переосмысления” [1, с. 90]. Действительно, переосмысления — одна из важнейших составляющих культурной динамики. Далее мы попытаемся проследить переосмысления мифологических сюжетов об Эдипе и Оресте в античности и в новом времени и сами попробуем переосмыслить кое-какие устоявшиеся интерпретации. Причем сделаем это с позиций самой истории культуры, понимаемой как непрерывный процесс установления и слома норм.

Насколько универсален эдипов комплекс и инцестные драйвы и можно ли говорить об их неотъемлемой социальной и исторической составляющей? Что в большей мере отразилось в мифе об Эдипе и некоторых других мифах, послуживших основой греческих трагедий: извечные неразрешимые психические комплексы или исторически обусловленные коллизии? Трансформировались ли эти конфликты и их отражение в феноменах культуры на протяжении истории? Мы попытаемся показать, что в формировании Эдиповых переживаний речь идет об интеграции бессознательных и сознательных элементов, филогенетических и онтогенетических императивов, извечного и исторически обусловленного.

Рассуждения наши не всегда будут в согласии с “классическими” интерпретациями культурной модели Фрейда. Может быть, виной здесь привычное марксистское представление о независимом существовании объективной реальности вообще и культуры в частности. В такой перспективе культурное бессознательное в самом общем виде можно определить как все те элементы материальной и духовной культуры, семейных и общественных отношений, которые не присутствуют “в актуальном поле” сознания. Именно потому без культурно-исторического контекста нет психоанализа.

Впрочем, психоаналитическая культурология давно отдает себе отчет в исторической обусловленности многих сторон эди-

пова комплекса и исследует эдипов треугольник как структуру пусть и универсальную, но проявляющуюся в различных культурах по-разному: “Фрейд предположил, что структура эдипова комплекса создается как филогенетическими, так и онтогенетическими детерминантами, причем первые отвечают за его универсальное проявление” [14, с. 641].

С “универсальным проявлением”, вроде, все понятно: на протяжении всей человеческой истории инцестные драйвы остаются весьма актуальным переживанием, а внутренний запрет на инцест, которым и занимается клинический психоанализ, обусловлен не только онтогенетически — в формировании его, как и самого переживания, обязательными и весьма важными рычагами являются и филогенетические детерминанты. Фрейд настаивал на том, что прошлое ребенка-индивида, а тем самым и всего человечества — навсегда остается в нас. Первичная психика в собственном смысле неуничтожима, и первичные состояния всегда могут вернуться. Для самого Фрейда самым убедительным доказательством извечности соответствующих комплексов служит универсальность символического языка психики в понимании инцеста. Единственная функция индивидуального воображения — исказить воспоминания о переживании [см.: 9]. Более того, еще задолго до психоанализа преступные желания эдипова комплекса (который тогда еще не именовался каким бы то ни было комплексом) указывались в качестве неизменных составляющих неподвластного нам мира инстинктов. Так, у Дидро можно прочесть: “Если бы маленький дикарь, предоставленный самому себе, сохранил все свое неразумие, а с глупостью грудного младенца еще соединил в себе бурные страсти тридцатилетнего мужчины, он свернул бы шею отцу и обесчестил бы свою мать” [3, с. 116].

С другой стороны, как убедительно показал Л.С. Выготский, даже в приватной сфере человек остается функцией социальных взаимодействий. И это, наверное, тоже извечно.

Правоту обоих взглядов подтверждают превратности судьбы греческих мифов в античной трагедии, в художественной культуре ренессанса и в исторических, философских, психологических концепциях нового времени (те самые “переосмысления”). В частности, миф об Эдипе в таком контексте предстает отражением как извечного “одноименного” комплекса, так и вполне исторических процессов и коллизий, а в истории Ореста, в которой мы с юности привыкли видеть “просто” манифест победившего “отцовского права”, обнаруживается психоаналитическое двойное дно.

Инцест в культуре

Эдипов комплекс, в основе которого лежат инцестуозные желания, — это краеугольный камень психоаналитической тео-



рии. Когда мы говорим «инцестуозные желания» — мы имеем в виду их запретную привлекательность, которая явно прослеживается не только в жизни отдельной личности, но и в культуре. Амбивалентное отношение к инцесту в культуре можно объяснить, рассмотрев эволюцию инцеста как социально-культурного феномена.

По-латыни инцест (*incestus*) значит “нечистый” в смысле “порочный, недозволенный”. Это слово у древних римлян обозначало не только инцест в современном смысле (то есть “кровосмешение”, сексуальную связь между кровными родственниками), но и вообще всякое прелюбодеяние. В библейских книгах Левит и Второзаконие, где установлены точные и подробные правила сексуального поведения, запрет на инцест не выделяется особо среди запретов на внебрачные и гомосексуальные связи — смертной казнью равно карается и то, и другое, и третье.

Как “кровосмешение” термин “инцест” был осмыслен лишь в христианскую эпоху. Греческое слово *haimotixia* (эмомиксия), буквальным переводом которого являются и русское “кровосмешение”, и немецкое “Blutschande”, — византийского происхождения. У древнегреческих авторов его нет. В римской (латиноязычной) традиции инцест-кровосмешение также выделился из инцеста-греха, из вообще недозволенного сексуального поведения, довольно поздно. И у Софокла для инцестного проступка царя Эдипа вообще нет никакого отдельного понятия — это просто “грех”.

Первоначально — в самую раннюю эпоху и, очевидно, в эпоху матриархата — вообще не существовало противопоставления “дозволенных” и “недозволенных” сексуальных связей — господствовал “промискуитетный” (неупорядоченный) брак. Женщина-матриарх была жестокой царицей и одновременно жрицей первоначального женского божества. Мужчины брались матриархальными владычицами для сексуального удовлетворения и, как правило, раз в год приносились в жертву. Родословная велась, естественно, по материнской линии. Промискуитет (и инцест в том числе) был в порядке вещей.

Это мы далее будем называть *примитивным* (в исходном значении слова, т.е. первоначальным) *инцестом*.

В Европе матриархат сменился патриархатом, видимо, приблизительно в XIII веке до нашей эры. В эту эпоху — а она, с некоторыми серьезными оговорками, длится и по сей день — и началась упорная и жестокая борьба с инцестом, которая сегодня превращается, скорее, в поиск каких-то других символических значений инцестуозного поведения. Всевозможные правила для предотвращения любого, даже случайного, инцеста подробно описаны Фрейдом в книге “Тотем и табу” и еще подробнее — в книге Дж. Фрейзера “Тотемизм и экзогамия”.

При этом запрет на инцест, как представляется, менее всего был связан с безличной, надчеловеческой тенденцией к “улуч-

шению породы”. Признать обратное — значит принять довольно архаичную, почти богословскую точку зрения о некоей целенаправленности всего происходящего в природе и человеческих сообществах. Как пишет Фрейд “... в таком неумолимом запрете на уровне закона и традиции не было бы необходимости, если бы против инцестуозного искушения существовали какие-либо надежные естественные ограничения” [11].

Куда вероятнее, что запрет на инцест был гонениями победившего патриархата на матриархат и связанный с ним промискуитетный (то есть весьма часто инцестный) брак. В некотором смысле это гонения победившей революции на идеи и институты старого режима. Однако известно, что всякая революция относится к институтам старого режима весьма амбивалентно. Они ведь необходимы для придания устойчивости новому порядку (тому есть множество примеров в нашей истории советского периода, когда символы и ритуалы царской России осваивались коммунистической властью: ордена, погоны, присяги, образ жизни правящей верхушки). К подобным атрибутам матриархального режима относился и инцест и не только в силу своей изначальной психологической привлекательности. Инцест оказался необходим царям-мужчинам для подтверждения их права на престол. Дело в том, что в период разложения матриархата наследование престола шло по женской линии. Существовали и временные цари (“цари-жрецы”). Свое царское положение такой царь получал потому, что был мужем самой младшей дочери царской семьи. Поэтому, чтобы подтвердить свое положение царя, он должен был вступить в брак с собственной дочерью.

Таким образом, инцест стал еще и “технологией власти” для царей.

В мифологии инцест — это образ жизни богов. Вся древняя мифология полна инцестных и промискуитетных сюжетов. В реальности же инцест стал прерогативой царей. В особенности это свойственно египетским фараонам, которые весьма часто женились на сестрах. Династический инцест связан с божественностью, с надчеловеческой особостью власти и личности монарха. Монарху дозволено то, что было дозволено только богам и древним властителям. Сюда же нужно добавить близкородственные браки среди правящих династий.

Таким образом, на смену *примитивному* первоначальному *инцесту* пришел *сакральный инцест*, символ царственной вседозволенности, символ пренебрежения главным моральным запретом. Такой инцест практиковали римские императоры. Надо отметить, что биографы, современные этим императорам, осуждали такое поведение — и вместе с тем упоенно его описывали, как и прочие императорские распутства.

Наиболее яркие и вместе с тем концептуальные описания “сакрального инцеста” (равно как и “сакрального промискуитета”) мы видим в книгах маркиза де Сада. У де Сада интересна



ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА



смысловая двойственность инцеста. С одной стороны, носители инцестуозно-промискуитетной активности — это люди, стоящие над моралью. Циники, убийцы, сластолюбцы, насильники и растлители малолетних — это “люди как боги”, чуждые любых ограничений и служащие только влечениям своего тела, которое, по маркизу де Саду, выше души, как Природа выше Закона. Таким образом, это цари в предельном субъективно-позитивном смысле. Но тут есть и вторая сторона. Маркиз де Сад, как известно, был в 1789–1794 годах активным революционером. Народное сознание — особенно в революционные эпохи — приписывало свергаемой элите все и всяческие пороки и грехи. Поэтому герои маркиза де Сада (а все его герои-“садисты” — аристократы) — это цари и в предельном объективно-негативном смысле. Но двойственность оценки людей, имеющих безраздельную власть над телами других людей и над моралью общества, делает их одновременно и явно отвратительными, и тайно привлекательными.

Итак, инцест является одновременно пугающим, отвратительным и притягательным. Также отвратительно-привлекательным является и промискуитет как контекст, в котором инцест становится естественным.

Страх перед инцестом в произведениях искусства становится страхом перед судьбой. Он легко прочитывается, например, в рассказе Мопассана “Франсуаза” и в романе Макса Фриша “Хомо Фабер”.

Но вместе с тем в художественной литературе прослеживаются феномены привлекательности инцеста. Чаще всего это квази-инцест и промискуитет (еще раз подчеркну, что промискуитет привлекателен как “оправдательный контекст” для инцеста). Под квази-инцестом имеется в виду одновременная связь с матерью и дочерью (известна связь А.Пушкина с матерью и дочерью Хитрово) или с отцом и сыном, с сестрами или братьями. Описанная в “Федре” Еврипида любовь царицы к своему пасынку Ипполиту традиционно рассматривается как инцест — существует даже выражение “комплекс Федры”, то есть сексуальное влечение матери к сыну. Но у Еврипида поступок Федры осуждается как вообще греховный, как всякое прелюбодеяние.

Квази-инцестуозные и собственно промискуитетные мотивы обуславливают привлекательность т.н. “мыльных опер” в латиноамериканском варианте. Там все оказываются “тайными родственниками” друг друга — авторы умело балансируют на грани инцеста как такового. Мистико-инцестуозные мотивы используются в кино и литературе ужасов: всевозможные вампиры и оборотни часто находятся друг с другом в инцестуозной связи. В повести Гоголя “Страшная месть” колдун принуждает к сексуальной связи свою дочь.

Великая патриархическая революция

Л. Драгунская
Эдипов комплекс
царя Эдипа

Некогда известный швейцарский историк права Иоганн Якоб Баховен, исследуя “Орестею”, пришел к выводу, что мифологическое убийство царицы отражает разложение матриархата, некогда господствовавшего в древней Греции. Сегодня мы знаем о матриархате значительно больше, чем во времена Баховена, и можем разглядеть в этом мифе много дополнительных мотивов.

Когда Орест и Электра убивают свою мать, до того убившую своего мужа и их отца Агамемнона, — происходит убийство матриархальной владычицы, которая, по давнему обычаю матриархата, сменила одного мужчину на другого (Агамемнона на Эгиста) и тем самым, наверное, лишила своих детей Ореста и Электру царских привилегий. Возможно, что и трагедия Федры, полюбившей своего пасынка Ипполита, — это тоже отголоски воспоминаний о разложении матриархата. Ведь матриархальная владычица каждый раз сама себе выбирала нового мужа. А тот мог быть не только пасынком, но даже и сыном — линейность в матриархате не очень отслеживалась. С другой стороны, в поведении Электры, убившей свою мать не для того, правда, чтобы соединиться с отцом, но для того, чтобы отомстить за него, можно усмотреть и своего рода “зеркальную асимметрию” с поступком Эдипа в психоаналитической трактовке последнего.

Столь же интересен с точки зрения конфликта патриархата и матриархата и миф об Эдипе.

Что сделал Эдип, в чем его роковой проступок? В рамках нашего рассуждения он нарушил главный запрет патриархата: “власть можно получить только из рук отца”. Из рук царя, а не царицы или ее подданных. “Мотив инцеста с матерью был символически сопряжен с идеей овладения и обладания узурпированной властью” [1, с. 94].

В патриархате, чтобы стать царем, надо быть наследником (сыном или усыновленным). В любом случае отец (мужчина) есть источник всех ресурсов. В матриархате надо убить старого царя (мужа царицы). Об этом подробно написано в широко известных трудах Р. Грейвса и Э. Тэйлора.

В “Царе Эдипе” народное волеизъявление — матриархальное по своему институциональному драйву — обтекает, минует (еще не зацепилось за) патриархальный институт и патриархальный запрет на инцест. Меж тем в матриархате, как уже говорилось, инцест был не только универсальной реальностью промискуитета, но и одной из властных технологий для царской семьи, или, как мы сказали бы сейчас, для властной элиты. Царь должен быть мужем царицы. Или, в других версиях матриархального закона, мужем младшей дочери царской крови. В первом случае речь очень часто идет о браке матери с сыном, во втором — отца с дочерью.

“Для античного восприятия смысловым центром был именно инцест”. Разбирая так называемое Эдипово сновидение, Ар-



темидор замечает: “Это хороший сон для всякого народного вождя и политического деятеля; ведь мать означает отечество” [Там же].

Когда мы читаем: “Эдип совершил страшное преступление: он убил своего отца и женился на матери” — давайте задумаемся, в чем же суть преступления Эдипа? Но не с точки зрения XIX века, когда была очень распространена аргументация “этого не может быть, потому что этого не может быть никогда”: эдипово преступление страшно, потому что оно ужасно, и так далее. И даже не с точки зрения века XXI, когда проблемы и практики инцеста и его различных ликов обсуждаются более смело и менее догматично, чем в предыдущие эпохи. А с точки зрения соотечественников и современников Эдипа, для которых он — персонаж реальный, или, скажем, фактический. Очевидно, это где-то после Трои, но явно до классического V века. Допустим, это век X–IX.

Что же Эдип наделал такого преступного?

Оставаясь в нашем дискурсе, можно сказать, что он нарушил запрет, наложенный патриархатом на матриархат. Убив отца и женившись на матери, он поступил как царевич эпохи матриархата и нарушил установление новой эпохи — царь должен быть сыном царя или иным наследником царя, но при этом *только сам царь (сам отец) может распорядиться всеми своими ресурсами.*

Представим себе советского человека 50-х годов, поднявшего монархический мятеж, заявляя, что он — царской крови и имеет право. Столь же дерзким, абсурдным и опасным был поступок Эдипа. Это была своего рода попытка реставрации. Естественно, что нашему воображаемому советскому мятежнику-монархисту предъявили бы идеологические обвинения, страшные сами по себе. Меж тем как Эдип лишь — вольно или невольно — пытался восстановить прежнюю (то есть матриархальную) легитимность. Кстати, в итоге Эдипа приветил Тесей, и бывший фиванский царь стал хранителем Афин. В другой трагедии Софокла, “Эдип в Колоне”, про Эдипа говорится, что никто из людей столько не перестрадал. В целом Эдип вызывает общее сочувствие.

Возможно, греки в то время еще окончательно не разобрались с матриархатом и патриархатом. Еще не сделали окончательный выбор. Какое-то время матриархат и патриархат могли сосуществовать. Возможно, патриархат возник в малых периферийных семьях, в то время как в “центрах власти” сохранялся матриархат. Говоря о становлении патриархата, уместно упомянуть Томсона, который приводит интересный кусок из “Одиссеи”: Одиссей умоляет встреченных людей по-разному — матриархально (упав на землю и обняв ноги женщины) и патриархально (усевшись напротив мужчины). Он как будто не знает, в каком мире оказался — матриархальном или патриархальном [6, с. 457–471].

Ницше и Фрейд — стратегия бунта и стратегия приручения

Л. Драгунская
Эдипов комплекс
царя Эдипа

Как мы пытались показать, жесткая репрессия инцестуозного драйва была связана с победой патриархата и тесно коррелировала с динамикой последнего. Становление пуританизма, знаменовавшее начало девальвации патриархальных ценностей, парадоксально привело к росту инцестных институтов (не просто инцестных драйвов-переживаний, которые есть всегда, а именно институтов). Парадоксально, потому что тот период развития культуры сопровождался особенно жестокой расправой над внешними проявлениями инцестуозности. Но это отдельная тема.

С конца XIX века инцестуозные влечения, как и иные проявления сексуальности, “легитимировались” в качестве законной правомерной темы философского дискурса и научных исследований.

Для нового времени понять сексуальность — значит понять ее символический язык, ее роль в человеческой культуре. В том числе и в связи с общими философскими, мировоззренческими проблемами.

Несомненным прорывом философской мысли в отношении судьбы весьма важных психических переживаний можно считать мнение Ницше. “Если потребно сделать из разума тирана, как это сделал Сократ, то не мала должна быть опасность, что нечто иное сделается тираном. Так что же только один выбор? Погибнуть или быть абсурдно-разумными... Формула разум = добродетели = счастью значит, что надо подражать Сократу и возжечь против темных вожделений неугасимый свет — свет разума ... Надо быть благоразумным, ясным, светлым во что бы то ни стало: каждая уступка инстинктам, бессознательному ведет вниз” [8, с. 567].

Очевидно, что здесь Ницше и Фрейд единодушны: бессознательное, регрессивно притягивающее к себе, особенно в сочетании с сексуальными влечениями, есть угроза разуму и организации человека. Однако выводы их весьма различны. По Фрейду, “...владей человек инстинктами, не стоило бы удивляться, если бы он совершенно по-особому отнесся бы к процессам сексуальной жизни, хотя он и не может их ограничить. Примитивная духовная деятельность (бессознательное, инстинкты) была бы низложена, перекрыта приобретенным человеческим разумом”. Ницше же, напротив, видит в господстве иррационального выход — своего рода разум неразумности. Поэтому и воспекает примитивные инстинкты и прежде всего потребность доминирования.

Оба они пытались распознать сексуальность и разделаться с ней. И на самом деле Ницше воюет с нею гораздо сильнее, чем Сократ, о чьем пафосе говорит с такими сомнениями. Ницше хочет конвертировать сексуальность в философский экстаз, в то



время как Фрейд стремится понять сексуальность, “договориться” с ней, оптимизировать ее.

Новое время: другой “Другой”

В рамках глубинно-психологического дискурса представляется несомненным, что бывает влечение “к себе”, “к другой особи” и влечение “вот к этому человеку”. И тут вполне, казалось бы, извечный комплекс (или комплексы) вдруг обнаруживает совершенно отчетливую историческую динамику, коррелирующую с социально-историческими процессами чуть ли не по Энгельсу или Плеханову.

В самом деле, Эдипов комплекс — это влечение к матери, и далее к женщине, похожей на мать. То есть “вот к этому данному, конкретному человеку” — и все еще к матери.

Но в истории мировой культуры конкретный человек, индивидуальность, личность появляется, самое раннее, в XV веке, а окончательно он выходит на поверхность в XVI. Здесь нельзя не вспомнить мысль М. Фуко о вторичности и историчности представлений о сексуальности из его “Истории сексуальности”. Для него это не природный фактор, не “естественная реальность”, а продукт, следствие воздействия на общественное сознание системы и контроля над индивидом [см.: 5, с. 301].

Идея Фуко об “изобретении” человека (через которого выражаются вещи) можно сравнить с мыслью Сартра 1947 года о том, что, вещи существуют постольку, поскольку существует и действует человек [10]. Здесь, конечно, сразу вспомнится и знаменитое “человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют”. Однако при всем внешнем сходстве мысль Протагора не совсем о том (об этом чуть ниже), и в интересующем нас смысле и “человек вообще”, и “конкретный человек” (в каком-то смысле это — две стороны одного и того же явления), и “Другой”, в том числе и как “мера всех вещей”, появились, вероятно, лишь с началом буржуазности.

Именно тогда в живописи появляется портрет, то есть изображение данного человека. И совсем не потому, что до XV—XVI веков не умели изображать похоже — еще как умели! Античный скульптурный портрет, например, или фаюмский... Но нас интересует не история живописи, а социальная история. А здесь важно, что портрет начинает использоваться примерно как нынешняя фотография — не только как воспоминание или напоминание, но как коммуникативная техника (“пришли свое фото”). Если, например, какой-то король или принц сватался к принцессе из далекого царства, то они обменивались портретами.

Примерно в это же время в литературе появляется вымышленный герой. То есть появилась возможность “сделать человека” с помощью литературы, но так, что “сделанный человек” (например, Робинзон Крузо) воспринимается именно как *вымы-*

шленный человек — как литературный персонаж, а не как лицо реальное или сказочное — что на самом деле одно и то же, — вроде героев древнего эпоса, героев рыцарских романов, сказок, мифов, сплетен, наконец. Как появление реального “вот этого” человека способствовало появлению вымышленного литературного героя? Наверное, фантазийный объект возможен только при наличии реального объекта. Иначе говоря, появление реального объекта (переживание объекта как реального) сделало возможным переживание различий между реальностью и фантазией. То есть сделало возможным (художественный) вымысел как институт.

Значение этого института огромно. Вымышленный “он”, который стал средоточием проекций и местом, где они всячески обсуждаются.

Разумеется, и до XV века люди имели имена, различались внешне и внутренне, социально и так далее. Но другой воспринимался, ощущался, переживался как-то иначе, не так, как в наше время.

Как именно иначе?

Мы не можем, разумеется, забраться в голову древнего или средневекового человека, хотя это пытаются делать сплошь и рядом. Психологи давно отказались от интроспекции и тем более “транспозиции интроспекции” (суждения о чужом переживании на основании сознательного наблюдения за собственным переживанием), однако в истории, в исторической психологии такой подход живет. Сплошь и рядом читаешь: “Древний человек считал (думал, полагал, чувствовал, влекся (had been driven))” и так далее. Но откуда мы знаем, как и что он переживал?

Как пишет З. Фрейд в той же работе “Тотем и табу”, проекция связи с первичным объектом и есть социальная жизнь. Однако анализ качества связи с первичным объектом возможен только в контр-переносе в ходе клинико-психоаналитического взаимодействия анализанда и аналитика, но не в ходе теоретического исследования.

Надежду хоть что-то понять дает исследование институционального и ценностного контекстов. Вот лишь несколько “реперных точек”, которые, как нам кажется, могут прояснить свет на различие между восприятием Другого в традиционной и современной культуре.

Во-первых, древний и средневековый человек — наш, так сказать, “Ветхий Адам” — жил в удивительном сродстве со своей общиной. Назойливое указание на свой род (отчество и более далекое происхождение и даже, в Греции, на тотем) — именно оттуда, от слитности с родом. “Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков” (деревья — это племена; листья облетают, на их месте появляются новые, а дерево живо всегда). “Мы” не просто “главнее” — “мы” реальнее, чем “Я”. Это весьма ясно видно и в Ветхом Завете, и в диалоге Платона “Критон”, и в словах русского крестьянина Степана Пелагеюшкина



ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА



из “Фальшивого купона” Л. Толстого: “Мир порешил убить, а я только прикончил”. При всем различии между этими мирами явно видно, что племя, полис, деревенский “мир” воспринимается как нечто более субстанциональное, чем отдельный человек. И в интересующем нас смысле история человеческой культуры — это история освобождения от групповых идентичностей в пользу индивидуальной. То есть эволюции от крестьянина, который на вопрос “кто ты” отвечает: “Сидоровы мы”, до Писарева, который на этот вопрос отвечает: “Я — критически мыслящая личность”. Можно сказать, что человек тем свободней от групповых референций, чем шире его референтная группа. В эпоху космополитизма, когда человек становится гражданином мира, он становится важен для себя сам по себе.

Однако человек, у которого референтная группа столь широка, не теряет других своих референтных групп. Тот же Писарев, говоривший: “Я критически мыслящая личность” — не переставал чувствовать себя (т.е. актуально быть) сыном своих родителей, студентом петербургского университета и т.д. То есть речь идет об идентификационной актуальности. Но в некоторых случаях — и о конфликте основных актуальностей. Он неоднократно описан в том же Новом Завете: “Кто любит свою мать и своего отца сильнее меня, недостоиен меня”. Может быть, здесь, как и во многих других случаях, становится очевидна невозможность полного разрыва инцестных и инцестуозных связей.

3. Фрейд говорит об Эдиповом комплексе как о феномене “победы вида над индивидом” [17, р. 172–179].

Именно здесь заключена чрезвычайная неоднозначность самого понятия “эдипов комплекс” — из-за некоторой спорности в этом контексте критериев нормы. При этом совершенно очевидно, что норма имеет социально-временные параметры.

Может быть, именно неоднозначность эдиповой ситуации, ее нормализующей функции помогает понять то, несколько ситуативное отношение к понятию нормы как таковому, которое высказал Фрейд в 1938 году: “С научной точки зрения невозможно провести границу между психической нормой и ненормальностью, а потому это различие, несмотря на его практическую важность, имеет лишь конвенциональную ценность” [12, с. 251]

Может быть, либеральные ценности и “победа вида над индивидом” трудно совместимы?

Если рассматривать запрет на инцест в такой перспективе, то основной его смысл — обязательное ограничение свободы действий и стремлений. Можно предположить, что на протяжении человеческой истории борьба за ограничение инцестных запретов продолжается так же, как и борьба с инцестом. Необязательность ограничений, необоримая внутренняя потребность в симбиотических и весьма близких, диадных по своей структуре отношениях, своевольное “Я” человека постмодерна — всё это проявления такой борьбы.

Во-вторых, человек воспринимался прежде всего как тело, что отражалось в языке — “soma”, “corpus”; “persona” у римлян обозначало посмертную маску, восковую маску умершего родственника, хранимую в особом шкафу на видном месте. Таким образом, возможно, отдельной реальностью как “лицо” (личность) обладал и некто из потустороннего мира (покойный предок или император, который считался богом). Причем чуть ли не более, чем живой человек, потому что был запечатлен в воске или мраморе.

Соответствует ли восприятие человека как тела или человека как бога в силу того, что он мертв, идее человека как носителя абсолютно уникального переживания? Вероятно, нет. Для такого восприятия должны быть задействованы филогенетические детерминанты гораздо более поздних эпох. А если мы говорим о сингулярности личности, — речь идет о максимально возможной проработанности личной истории.

В-третьих, древний человек жил, так сказать, слипшись с другими очень тесно — в самом прямом, физическом смысле. Скущенно жили и в Греции и в Риме, и в иудейских шатрах, и в русской избе. И в домиках средневековой Европы. Эта слепленная жизнь не располагала к индивидуализации. Описывая архаичную семью, французский антрополог Марсель Мосс отмечает, что члены одной семьи “не могут ни разъединиться, ни разграничить свои действия. Даже сами индивиды... не могут осознать, что им надо противопоставить себя друг другу и уметь отделить одни свои действия от других” [7, с. 133–134].

Как в пчелином рое, гибель одного незаметна и неинтересна. Отсюда пресловутое “Бог дал, Бог взял”.

Чтобы сознательно отнестись к проблеме дистанции, необходимо разлепиться, иметь отдельное жилье и гигиенические удобства. Количество квадратных метров и гигиенических приспособлений с проточной водой на человека — это можно посчитать, и это прямо коррелирует со свободой, внутренней и внешней, духовной и телесной, экономической и политической.

В-четвертых, древняя семья выглядела несколько иначе, чем в Европе нового времени. Она была, как правило, очень многолюдной. Функции воспитателя младенца могли нести старшая сестра, бабушка, тетка, кормилица. Ребенок не находился с матерью (а позднее с отцом) в той интимной связи, которая ведет его в развитии. Надо думать, такая связь сакрализована современностью, в древности же ребенок вообще не был безусловной ценностью. Ценность жизни человека вообще, а ребенка в особенности была чрезвычайно мала. Римляне, например, знали один способ планирования семьи — душили новорожденных. Оставить ребенку жизнь или нет, всякий раз решал отец.

В-пятых, общинная, “тесная” организация жизни не должна нас обманывать в смысле сколько-нибудь равных прав членов общины. То, что мы называем “первобытной” (“примитивной”)



ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА



демократией, — это всего лишь узкая зона технологий власти, способ урегулирования конфликтов. В древнем обществе царилась весьма жесткая иерархия — половая, возрастная, родственная, имущественная, сословная. Жесткое подчинение и дегуманизация женщины, ребенка, бедняка, раба, чужестранца.

У греков слова “ребенок” и “раб” были среднего, то есть неодушевленного рода. Иностранцы назывались “варварами” (“балаболами”) — то есть дегуманизировались. Собственно “человеком” был только взрослый полноправный (то есть “правильного” происхождения и с “правильным” имущественным положением) мужчина.

Дегуманизация женщины, раба, ребенка — еще одно косвенное свидетельство невозможности признать индивидуальность переживания человека античности.

В-шестых, не было существенной разницы между фантазируемым и реальным миром. Собственно, эта разница стала ощущаться не так давно. Возможно, одним из первых ее проявлений была появившаяся в 1631 году книга Фридриха Шпее “Предостережение судьям”, где он на основании собственного инквизиторского опыта объяснял, что ведьм на самом деле нет, а есть женщины, под пыткой возводящие на себя фантастическую напраслину. Только тогда, когда эта разница актуализировалась в сознании, стало возможно говорить о ком-то, что для него нет границы между фантазиями и реальностью. До того был единственный мир, с нашей точки зрения, весьма фантазийный, но для древнего человека более чем реальный и фактический.

В культуре, по крайней мере, в европейской, существуют своего рода фантазмы — грандиозные ментальные построения (обеспечивающие сверхдетерминацию поведения), характеризующие эпоху в целом на данном этапе развития общества, находящиеся как бы на границе реальности, но во многом формирующие эту реальность. У этих ментальных конструкций есть две стороны.

Прежде всего это среда, в которой существуют Я, Другие и Мир в целом, включая такие концепты, как цель и смысл существования, законы бытия (безразлично, артикулированные в качестве таковых или нет), Бог или его замена в виде Разума или Чувства, и другие ценностные конструкции, не сводимые к репрезентациям себя или другого, но так или иначе находящиеся в отношениях взаимной включенности.

Вместе с тем это не просто язык, обеспечивающий коммуникацию индивидуальных переживаний отдельного человека, но и язык сверхиндивидуальной ментальности данной конкретной эпохи [см.: 4].

Таким образом, кажется вполне вероятным, что влечение древнего человека сильно отличалось от влечения нового человека. Как влечение к “особи” отличается от влечения “вот к этой личности”. И потому-то пресловутое протагорово “человек есть мера всех вещей” лишь на первый взгляд выглядит про-

рывом к новейшему пониманию человека, к современной философской антропологии. Протагор просто “срастил” гносеологию с онтологией. Что же до антропологии, то мерой всех вещей был не “человек вообще”, способный моментально обернуться “конкретным Другим”, а “полисный полноправный мужчина, занимающийся философией”. То есть сам Протагор или некий уважаемый им философ. Поскольку само слово “человек” в греческом языке часто служило не более чем местоимением.

Поэтому и знаменитое восклицание Понтия Пилата, который вывел Христа к толпе и сказал “Се человек!” (греч. “Idou ho anthropos”, лат. “Ecce homo”) значило не совсем то, что полагаем мы сегодня. С точки зрения Пилата, “Се человек” значит “это человек, а не Бог”. С точки зрения гуманистически настроенных художников эпохи Возрождения и более позднего времени, — совершенный, абсолютный человек; Человек, так сказать, с большой буквы. Меж тем как по-гречески это значит всего лишь “вот он”. И в самом деле, не совсем то.

Однако я говорю “не совсем то”, а не “совсем не то” и вот почему.

Понтий Пилат мог выразиться иначе. Например, “Idou ho toioutos” — “вот он самый!”. Но он сказал так, как сказал (или евангелист написал так, как написал) — то есть, скорее всего, здесь была какая-то дополнительная краска, нам не совсем понятная.

Таким образом, Эдипов комплекс как психоаналитический феномен имеет прямое отношение почти исключительно к новому времени, к “эпохе человека”. В частности, к нуклеарной семье, к буржуазному быту. И к тому времени, когда женщина стала “человеком”.

Но эти два момента разрушили патриархат.

Его разрушила прежде всего гуманизация женщины. Эдиповы переживания могли возникнуть в ситуации любви матери к сыну и любви родителей. Разумеется, речь идет об “общем случае”. Но любящая и защищающая сына мать, равно как и любящая и любимая жена, — это уже не особь женского пола, это “выделенный человек”. Что сильно подрывает основы патриархата. И сами эдиповы чувства — это бессознательное и от того еще более эффективное, посягательство на безусловность патриархальной власти отца. Эдипова фантазия, сон — это и фантазийное воспроизведение матриархальных техник власти — обретение через женщину могущества, власти. “Переступание общечеловеческих табу есть также и нарушение границ между божеским и человеческим, а значит — акт самообожествления, метафизического самозванства. Античный человек очень живо это чувствовал” [1].

Итак, мы пришли к тому, с чего начали.

“Царь Эдип” Софокла — свидетельство разложения матриархата. При этом сам Эдип, наказанный за свой сексуально-по-



ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИЗМА



литический проступок, является вольным или невольным реставратором матриархальных институтов.

Современный Эдип (то есть мальчик, влекомый к матери и желающий устранить отца) — это точно такой же реставратор матриархальности.

Софокл заканчивает свое произведение об Эдипе описанием трагедии жизни каждого человека, в которой, как говорит предсказатель Тиресий, каждый сам себе враг, надзиратель и преступник.

Когда читаешь Софокла, оказываешься в пространстве реального и фантазируемого насилия, брошенных детей и трагедии кровосмешения. В современности и в истории человечества известно огромное количество примеров невозможности выхода из Эдипова комплекса. Если в ортодоксальной теории психоанализа такой выход возможен и необходим, то, например, в концепции М. Кляйн [см.: 15], это сражение длится всю жизнь: каждый человек двигается вперед и назад, от фрагментации к интеграции, между осуждением и компенсацией, ненавистью и любовью. У Софокла царица Иокаста бежит от познания истины:

“Чего бояться смертным? Мы во власти
У случая, предвиденья мы чужды.
Жить следует беспечно — кто как может,
И с матерью супружества не бойся:
Во сне нередко видят люди, будто
Спят с матерью; но эти сны — пустое,
Потом опять живет беззаботно”.

Но для Эдипа и загадка Сфинксы, и поиск истины собственного происхождения, и главная, глубинная истина, которая ему была известна с самого начала, имеют огромную ценность. Главная находка школы М. Кляйн и ее последователей в этой области — осознание того, что эдипова ситуация ответственна за потребность знать все на более глубоком уровне, за эпистемофилию.

Все значимые события во “внешнем мире” человека — разнообразны дела и достижения, успехи и неудачи, потери и обретения рано или поздно проходят “проверку на смысл” в мире внутреннем, где и имеют шанс получить признание. Но там же, в субъективном, находятся и главные ограничения человека, его проблемы и тревоги, боль и разочарование, неверие в себя и других.

Субъективное — это внутренняя, особая, интимная реальность, в которой мы живем максимально подлинно. Содержание этой реальности составляют образы восприятия, мысли, чувства и эмоции, ценности и предпочтения, предвидения и опасения, которые и определяют наши действия во внутреннем мире, то, что мы выстраиваем из событий, что бесконечно, днем и ночью, происходит с нами и в нас во сне и наяву.

Сейчас мир постепенно вступает в эпоху становления социального и духовного равноправия мужчин и женщин. Трудно предположить, что инцест будет столь же приемлем, сколь и в эпоху гендерного безразличия, предшествовавшего матриархату. Однако не исключено, что промискуитетные и квази-инцестуозные формы, равно как и другие «неортодоксальные» формы сексуального поведения, станут восприниматься все более терпимо.

При переходе от дисциплинарного общества М. Фуко [13], к обществу тотального контроля Ж. Делеза [2], возможно, потребуется немалая толерантность в отношении ортодоксального Эдипова комплекса. Трансгрессивная в своей основе сексуальность перестает пониматься исключительно как патологическая форма поведения и переживания.

Литература

1. *Аверинцев С.* Античность и современность. К истолкованию символики мифа об Эдипе. М.: Наука, 1972. С. 90–102.
2. *Делез Ж.* Переговоры. СПб.: Наука, 2004.
3. *Дидро Д.* Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
4. *Драгунская Л.* Фантазмы и контрфантазмы в европейской культуре // *Человек.* 2011. № 5. С. 95–107.
5. *Ильин И.* Постмодернизм. Словарь терминов. М.: Интрада, 2001.
6. *История женщин на западе. Т. 1. От древних богинь до христианских святынь.* СПб.: Алетея, 2005. С. 457–471.
7. *Мосс М.* Очерк о даре // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1996. С. 133–134.
8. *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или как философствуют молотом // *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
9. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: КАНОН-пресс-Ц; М.: Кучково поле, 2002.
10. *Сартр Ж.-П.* Что такое литература. СПб., 2000.
11. *Фрейд З.* Невроз и психоз. [<http://psychic.ru/articles/classic02.htm>].
12. *Фрейд З.* Очерк психоанализа. СПб.: Алетея, 1991.
13. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
14. *Энциклопедия глубинной психологии. Т. 1. М.: MGM – Intena, 1998.*
15. *King P., Steiner R. (ed.).* The Freud-Klein Controversies 1941–1945. L.: Tavistock/Routledge, 1991. P. 432–433.
16. *Parsons T., Bales R., Family F.* Socialization and Interaction Process. Glencoe, Ill. Free Press, 1955.
17. *Freud S.* The desolution of the oedipus complex // *Complete Psychological Works of Sigmund Freud (The Standard Edition). Vol. XIX.*