

Государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования Ленинградской области
«Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина»

На правах рукописи



Стецюк Константин Станиславович

**ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ:
ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА**

Специальность 5.7.8.

Философская антропология, философия культуры

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук, доцент
Харитоновна Мария Евгеньевна

Санкт-Петербург

2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. На пути к философии культуры: становление, отличительные особенности и эволюция «философского психоанализа».....	17
1.1. Философские предпосылки рождения психоанализа: первичные истоки и влияния.....	17
1.2. «Практическая философия» классического психоанализа как оригинальная модель «знания о бессознательном»	45
1.3. Тематическая и предметная эволюция «философского психоанализа»: от «метапсихологии» к философии культуры.....	66
Глава 2. Психоаналитический подход в философии культуры: особенности становления, базовые принципы и прикладные проекты.....	93
2.1. Философская концепция культуры как методологический фундамент психоанализа: предпосылки формирования и основные этапы становления.....	93
2.2. Основополагающие принципы философии культуры и их психоаналитическое наполнение.....	118
2.3. Прикладные социокультурные практики в психоаналитическом подходе в философии культуры.....	145
Заключение	174
Список литературы.....	180

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования в теоретическом отношении определяется тем, что философия культуры с момента своего зарождения в качестве оригинального направления философской мысли была нагружена серьезным методологическим затруднением. Она не имеет практической реализации, оставаясь замкнутой в пределах рефлексивно-теоретической деятельности. Философия культуры объясняет культуру в ее генезисе и в ее функционировании, сводит в модель системного единства все ее проявления и критически оценивает эту модель, сравнивая ее с тем или иным идеалом. Но характер этой оценки всегда был сугубо умозрительным; философия культуры в итоге застывала в позиции критической рефлексии и реализовывалась лишь в форме университетского дискурса, не имея выхода к реальной социокультурной практике.

Обосновываемое в диссертационном исследовании понятие «психоаналитического подхода в философии культуры», наполненное концептуальными и прикладными культурфилософскими разработками классического и современного психоанализа¹, позволяет наметить пути разрешения данного затруднения. Рассмотренные в диссертации культурфилософские исследования в рамках психоаналитической традиции начались еще на пороге XX века и по итогам более столетней истории психоанализа результировались не только в оригинальную философскую концепцию культуры, но и в философско-методологическое основание широкого спектра описанных в работе социокультурных практик, ориентированных на реализацию гуманистического идеала культуры.

¹ Под «классическим» психоанализом здесь и далее понимается совокупность идей и прикладных методик, содержащихся в творческом наследии З.Фрейда и его ближайших последователей и созданных в период с 1896 по 1939 гг. Все последующие школы и направления, развивавшие отдельные аспекты фрейдовского наследия и вносявшие в него разного рода коррективы, по сложившейся традиции совокупно обозначаются термином «современный» психоанализ.

Рассматриваемая в своей системной целостности, культурфилософская концепция, разрабатываемая в классическом и современном психоанализе, имеет значительный объяснительный, прогностический и методологический потенциал, благодаря чему органично дополняет более традиционные философские подходы к культуре, ее природе и динамике ее развития собственными оригинальными гипотезами, исследовательскими программами и прикладными практиками.

Сегодня, в условиях радикальной и травматической трансформации культурной среды, ломки привычной модели культурного поведения и стандартов социальной адаптации, предельно актуальной является реализация именно прикладного потенциала «психоаналитического подхода в философии культуры» как методологии эффективного социокультурного преобразования и набора методик работы с «культурной травмой» и массовыми посттравматическими состояниями.

Важно отметить, что психоаналитический подход в философии культуры основывается на обобщении результатов уже более чем столетнего опыта психоаналитической практики, как социокультурной, так и клинической, выступающей в качестве своего рода перманентного эксперимента, в рамках которого происходит верификация или опровержение выдвигаемых гипотез о природе и механизмах работы «бессознательного», по отношению к которому весь мир человеческой психики, деятельности и культуры находится в состоянии сверхдетерминации. Любого рода изменения, эволюционные или же кризисные, происходящие в культурной среде и реактивно отражающиеся в индивидуальной, групповой или массовой психодинамике, формируют новые задачи в области психоаналитической практики и, соответственно, порождают новые объяснительные гипотезы и философские (мета-научные) концепции. Таким образом, «психоаналитический подход в философии культуры» в условиях нынешней сверхдинамичной, можно даже сказать – революционной, изменчивости последней на всех уровнях ее организации (от глобально-общечеловеческого до группового и даже персонального) в системе

современного культурфилософского знания способен играть роль своего рода «адаптивного компонента», позволяющего оперативно обеспечивать соответствие культурфилософских идей и объяснительных моделей динамике ускоряющейся изменчивости культурной среды, удержания их в состоянии актуальной «современности».

К тому же разработка темы данного диссертационного исследования позволяет ввести в контекст современной философии культуры опыт психоаналитической философской рефлексии по поводу «теневого подполья» культуры, т.е. неявных, символических, действующих извне поля сознания и трансцендентных обыденному опыту компонентов культурного воздействия на индивидов, на группы и на массы людей. Именно психоанализ, практически работая с последствиями подобного рода воздействий, выдвинул и экспериментально подтвердил ряд гипотез мета-уровня, касающихся процессов, обобщенных в содержании концепта «*бессознательное культуры*».

Разработки «философского психоанализа»², касающиеся природы филогенетических (наследуемых, архетипических) содержаний культурного воздействия, природы их символизма, не только совмещаются с уже традиционными для отечественной философии культуры наработками в области исследования «*культурных универсалий*» («*эйдосов культуры*»), но и дополняют эти наработки данными о природе неосознаваемых компонентов

² Термин «*философский психоанализ*» был введен в отечественную практику описания и дифференциации отдельных направлений психоаналитических исследований и практик в 1996 году, после появления Указа президента РФ № 1044 «О возрождении и развитии философского, клинического и прикладного психоанализа» и соответствующей Межведомственной программы по его реализации. Под философским психоанализом понимается вся совокупность объяснительных гипотез, концептов и метафор, касающихся природы и динамики «бессознательного» как понятия, обозначающего совокупность трансцендентных (внеопытных) детерминантов, исследование которых возможно лишь в рамках философской рефлексии. В дальнейшем изложении термин «философский психоанализ» будет обозначать соответствующее содержание психоаналитической концепции, в том числе и разработки Фрейда и его последователей в области философии культуры. Под термином же «*психоаналитический подход в философии культуры*» здесь и далее подразумевается совокупность психоаналитических разработок в сфере исследования культуры, которые являются философскими и которые, будучи объединены в целостную концепцию, могут быть интегрированы в предметное поле философии культуры в качестве ее компонента, в качестве оригинального исследовательского и прикладного подхода.

воздействия культурной среды. Введение их в контекст философского исследования культуры позволяет более конкретно, с учетом всех многокомпонентных связей, рассматривать систему отношений «*индивид-социум-культура*». Причем рассматривать не только в режиме понятийного и дискурсивного анализа, как это было принято в классической философии (и философии культуры), но и анализа символического и мифологического, свойственного современному постмодернистскому и постметафизическому философствованию, в основании которого (и исторически, и идейно) в том числе лежит и психоаналитическая традиция. Таким образом к опыту философской рефлексии по поводу явного и латентного взаимодействия людей с культурой психоаналитическое философствование³ по отношению к культуре добавляет опыт описания и исследования сферы переживания данного взаимодействия.

Степень разработанности проблемы. Культурфилософская проблематика исследовалась Зигмундом Фрейдом на протяжении всего периода его психоаналитического творчества: начиная с первой его книги по психоанализу («Толкование сновидений», 1900) до последней («Человек Моисей и проблемы монотеистической религии», 1939). Помимо собственных метатеоретических идей, моделей и концептов, при построении философского уровня психоаналитической теории, в том числе – и в сфере философии

³ Терминологическое разведение «*философии*» и «*философствования*», последовательно проводимое на протяжении всего данного исследования, позволяет учесть специфику именно «психоаналитического подхода к философии культуры», органично совмещающего в себе как научное познание, так и субъективное переживание. «Философия» при этом обозначает совокупность знания и область деятельности, имеющие определенную традицию и формы институционализации; под «философствованием» же здесь и далее мы будем понимать особый тип подключения к творческой самореализации в области философии и опыт рефлексии по поводу ее проблем и ее результатов конкретного философствующего субъекта. Таким образом «философствование» относится к «философии» как производство к его продукту, отчужденному от своего производителя и перешедшего в режим социального потребления. Стоит также отметить, что часто встречающиеся в текстах Фрейда критические замечания в адрес традиционной философии и академических (университетских) философов, дающие основание для обвинения его в «антифилософичности», означают его желание работать именно в жанре «философствования», т.е. в позиции философствующего субъекта, погруженного в здесь и сейчас реализуемый исследовательский опыт.

культуры, Фрейд использовал как отдельные компоненты историко-философской традиции (в его публикациях и письмах можно найти ссылки на философские учения Парменида, Эмпедокла, Платона, Аристотеля, Б.Спинозы, Г.Лейбница, И.Канта, И.В.Гёте, А.Шопенгауэра, Л.Фейербаха, и др.), так и философские идеи современных ему мыслителей (А.Бергсона, Ф.Брентано, Т.Гомперца, Э. фон Гартманна, И.Тэна, Т.Липпса, Д.С.Милля, Ф.Ницше, и др.).

В рамках специально созданного для публикации книг и статей по психоанализу культуры исследовательского и издательского проекта «Imago» (1912-1937) к работе в данном направлении подключились ближайšie фрейдовские ученики и последователи: К.Абрахам, Ф.Александр, Л.Андреас-Саломе, З.Бернфельд, И.Германн, Э.Гловер, Г.Гроддек, Э.Джонс, Г.Закс, Э.Крис, О.Пфистер, Т.Райк, О.Ранк, Г.Рохайм, П.Федерн, Ш.Ференци, С.Шпильрейн, Р.Штерба, и др. Разработки этих авторов, хотя и не относившиеся в полной мере к сфере философии культуры, легли в основание теории культуры классического психоанализа, отталкиваясь от которой Фрейд и создавал в 20-30-е годы свои культурфилософские обобщения.

После Второй мировой войны, когда психоаналитическая активность вынужденно переместилась в Великобританию, а затем – в США, а психоаналитическая литература стала англоязычной, начали развиваться постклассические разновидности психоанализа, базирующиеся на классическом фрейдовском «философском психоанализе» как на едином концептуальном и методологическом основании.

Огромную работу по организации и обобщению исследований в области психоанализа культуры (включая и философскую составляющую подобного рода исследований) уже более восьмидесяти ведет исследовательский проект «American Imago», учрежденный в 1939 году З.Фрейдом и Г.Саксом. Несомненен вклад в психоаналитически ориентированную теорию и философию культуры таких авторов, как Э.Бернейс, В.Райх, Э.Фромм,

М.Хоркхаймер, Т.Адорно, Г.Маркузе, М.Фуко, Р.Айерман, Дж.Александр, П.Штротма, А.Нейл, В.Волкан, и др.

Немаловажную роль, несмотря на теоретические и методические разногласия с классическим фрейдовским психоанализом, в разработке основ психоаналитических подходов к философии культуры сыграл К.Г.Юнг и его последователи, сформировавшие отдельное направление исследований и аналитической практики, получившее наименование «аналитической психологии».

В отечественном философском сообществе психоаналитические аспекты философии культуры рассматривались в работах Н.С.Автономовой, В.Н.Александровской, М.М.Бахтина, В.В.Бибихина, А.Ю.Большаковой, Д.П.Брылева, Я.С.Бороненковой, В.П.Визгина, А.Э.Воскобойникова, П.С.Гуревича, А.И.Давыдова, Ю.Н.Даниловой, Р.Д.Додельцева, С.Н.Зимовца, М.С.Кагана, Л.И.Кирсановой, В.И.Красикова, А.Е.Кудаева, В.М.Лейбина, В.А.Лекторского, Б.В.Маркова, С.М.Малкиной, М.К.Мамардашвили, В.И.Овчаренко, А.П.Огурцова, Д.Б.Петрова, А.А.Пружининой, Б.И.Пружинина, Е.В.Романовской, А.М.Руткевича, Н.М.Савченковой, В.Н.Сагатовского, Е.Г.Сидоровой, Э.В.Соколова, Э.М.Спировой, Г.Ф.Сунягина, С.М.Черкасова, Д.Л.Шукурова, Е.А.Шумовой, и др. Стоит тут также назвать Л.И.Бондаренко (Украина), Д.Г.Доброродного (Республика Беларусь), А.Аарелайд-Тарт (Эстонская Республика). В работах перечисленных философов исследовалась природа и особенности психоаналитических подходов к культуре, проводился методологический анализ соответствующих моделей и концептов, формулировались обобщения философского мета-уровня относительно применимости последних по отношению к различным сферам и феноменам мировой и отечественной культуры.

Несомненный интерес представляют и работы по проблемам психоанализа культуры отечественных психоаналитиков и аналитических психологов: С.В.Авакумова, С.Г.Аграчева, А.И.Белкина, Б.Е.Егорова,

В.В.Зеленского, Е.В.Змановской, С.М.Зубарева, А.В.Казанской, А.М.Кантора, А.В.Литвинова, В.А.Мазина, С.С.Мощенко, Н.П.Нефедьевой, В.И.Николаева, Д.А.Ольшанского, М.М.Решетникова, А.В.Россохина, А.Н.Харитонова, и др. Особо стоит выделить вклад в разработку данной тематики участников исследовательского проекта «Russian Imago» - авторов статей в сборниках научных трудов по психоанализу культуры, издававшихся в рамках данного проекта: Н.А.Благовещенского, В.А.Колотаева, В.А.Медведева, С.Э.Нестерову, И.М.Ничипуренко, М.Д.Машовец, Д.С.Рождественского, Е.В.Улыбину, В.В.Смирнова, и др.

В работах отечественных культурологов также рассматривалось теоретическое содержание психоаналитического подхода к культуре, было проведено его соотнесение с терминологическим аппаратом и базовыми принципами других философских и культурологических концепций, показано место психоаналитического подхода в рамках комплекса дисциплин, изучающих культуру. Тут можно назвать таких исследователей, как И.А.Андрющенко, В.С.Библер, Л.Н.Воеводина, Б.Л.Губман, А.Л.Доброхотов, С.Н.Иконникова, Н.А.Колодий, А.В.Костина, М.А.Коськов, Т.С.Лапина, В.М.Межуев, Н.П.Монина, А.А.Оганов, А.А.Пелипенко, В.П.Руднев, Н.А.Симбирцева, А.Я.Флиер, Ю.М.Шор, И.Г.Яковенко, А.Н.Яныкина, и др.

Зачастую не систематизированный, но фактологически достоверный массив сведений, касающихся формирования и развития философского компонента классического психоанализа, в том числе – и в области философии культуры, содержится в исследованиях по истории психоаналитического движения таких авторов как Ф.Виттельс, П.Гай, Р.Дадун, Э.Джонс, В.М.Лейбин, Р.Мажор, П.Розен, Э.Рудинеско, Р. де Соссюр, В.В.Старовойтов, П.Феррис, Л.Шерток, Г.Ф.Элленбергер.

И все же, при всей обширности разрозненных материалов по природе и содержанию относящихся к области философии культуры компонентов классического и современного психоанализа, на сегодняшний день в философской, культурологической и психоаналитической литературе

отсутствует общепризнанное описание содержания и особенностей психоаналитического подхода в философии культуры. По этой причине очевидной становится необходимость обобщения и систематизации разработок, относящихся к данной области исследований. Выполнение такой задачи позволяет описать и связать друг с другом относящиеся к области философии культуры психоаналитические идеи и прикладные методики, представив их в качестве единого психоаналитического подхода в философии культуры.

Объектом диссертационного исследования является философия культуры; **предметом** - классические и современные психоаналитические концепции и практики, относящиеся к сфере философии культуры, их генезис, содержание и основные векторы развития.

Цель исследования состоит в выявлении, сопоставлении и оценке отдельных компонентов «философского психоанализа», относящихся к предметной области философии культуры, описания их генезиса и содержания с последующим их сведением в целостную культурфилософскую концепцию – «психоаналитический подход в философии культуры», раскрываемую в единстве своего теоретического, методологического и прикладного (практического) содержания.

Для реализации поставленной цели в диссертации были определены следующие *задачи*:

- описать истоки, источники, природу и особенности философского компонента классического и современного психоанализа;
- показать эволюцию моделей психоаналитического философствования: от «метапсихологии» к философии культуры;
- осуществить историческую реконструкцию зарождения и развития психоаналитических концепций и практик, относящихся к сфере философии культуры и сформировавшихся на основе антропологических,

культурологических и метапсихологических компонентов классического и современного психоанализа;

- сформулировать концептуальные, методологические и терминологические особенности «психоаналитического подхода в философии культуры», его базовые принципы и квалификационные характеристики;
- проанализировать наиболее значимые исследовательские программы и концептуальные разработки, задавшие ориентиры становления и развития «психоаналитического подхода в философии культуры», а также – его прикладного применения в социокультурной практике.

Теоретико-методологическую основу исследования составило комплексное использование универсальных (общенаучных) методов познания: анализа, синтеза, абстрагирования, обобщения, прогнозирования; теоретических методов: диалектического, исторического, логического, системного и структурного методов познания, а также прикладного метода контент-анализа литературы по теме диссертационного исследования. Исследование опирается на принципы объективности, системности, историзма, логического, единства исторического и логического в познании.

Текстуальную основу исследования составила работы по классическому и современному психоанализу, а также – труды отечественных и зарубежных авторов, посвященные концептуальным и методологическим проблемам философии культуры, рассматриваемым в контексте особенностей психоаналитического подхода в философии культуры.

Научная новизна диссертационного исследования:

1. В диссертации впервые систематизированы предпосылки и мотивы обращения теоретиков психоанализа к философской рефлексии, ориентированной на культуру; проанализированы мировоззренческое и методологическое взаимовлияние культурфилософии и психоанализа.

2. Предложен оригинальный вариант смысловой реконструкция содержания психоаналитической «метапсихологии» как философской концепции психического и как универсальной методологии наук о человеке.

3. Показана и текстуально обоснована эволюция предметной тематики перехода от «метапсихологии» к философии культуры, описан пятикомпонентный алгоритм практической реализации фрейдовской программы «терапии культурной среды» как прикладной философии культуры.

4. Сформулированы и раскрыты фундаментальные принципы и квалификационные особенности психоаналитического подхода в философии культур».

5. Описаны и проанализированы современные проекты практической реализации культурного идеала, основанные на концептуальном и прикладном содержании психоаналитического подхода в философии культуры.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Психоанализ изначально формировался под влиянием ряда неклассических (постметафизических) философских учений, среди которых особое место занимали идеи И.Ф.Гёте, Л.Фейербаха и Ф.Бrentано, что в итоге привело к формированию «философского психоанализа» как практически ориентированного дискурса о «бессознательном».

2. По итогам многолетних усилий по обоснованию статуса психоанализа как универсального учения о природе человека, социума и культуры Зигмундом Фрейдом была создана оригинальная философская концепция, названная им «метапсихологией», представлявшая собой набор спекулятивных моделей и принципов, описывающих «работу бессознательного» и сформулированная на основании творческой переработки идей Т.Липпса и И.Тэна.

3. Пересмотр целей и задач психоаналитической практики, произведенный на пороге Первой мировой войны, перенос фокуса исследовательской работы с индивидуальной психики на психологию народов и масс, породил трансформацию предметной направленности психоаналитического философствования, переход от «метапсихологии» к оригинальным разработкам в области философии культуры.

4. Психоаналитическое исследование культуры в ходе своего становления не сразу вышло на философский уровень и проходило ряд содержательных стадий, концептуальные итоги которых интегрированы в «психоаналитическом подходе в философии культуры»: описательной феноменологии культуры, теории культуры (психоаналитической культурологии) и философии культуры.

5. Психоаналитические разработки, относящиеся к предметной области философии культуры, не только полностью соответствуют принципиальным основаниям и основополагающим принципам последней, но и дополняют их своими прикладными наработками, что позволяет обобщенно их квалифицировать как оригинальный «психоаналитический подход в философии культуры».

6. Методологический принцип «терапии культурной среды», представляющий собой оригинальную особенность «психоаналитического подхода в философии культуры», был концептуально развернут и практически реализован в пятикомпонентном алгоритме программы массовой социокультурной психокоррекции.

7. В современных проектах социокультурного антикризисного реформирования, реализуемых в соответствии с психоаналитической методологией «терапии культурной среды», применяются прикладные методики, которые концептуально и методологически базируются на «психоаналитическом подходе в философии культуры». Для современной России особое значение имеют соответствующие методики работы с «культурной травмой» и с массовыми посттравматическими состояниями.

Теоретическая значимость диссертационного исследования заключается в описании генезиса, становления и развития в психоанализе культурфилософских идей и практик, в своей совокупности составляющих «психоаналитический подход в философии культуры»; в определении содержания такого подхода, общей и частной методологии исследований, основных достижений и перспектив развития; в формулировке его базовых принципов; в прогнозировании возможностей применения идей и методологии «психоаналитического подхода в философии культуры» для междисциплинарных исследований проблем человека, общества и культуры, а также – для методологического обоснования проектов гуманитарного реформирования социокультурной среды.

Практическая значимость исследования состоит в возможности использования её основных положений и выводов в прикладных исследованиях комплекса философских, антропологических, психологических и культурологических проблем, а также – социокультурных управленческих практик. Материалы диссертации могут найти применение при подготовке и чтении курсов и спецкурсов по философии культуры, истории философии, философской антропологии, культурологии, философскому и прикладному психоанализу, а также и сопряженных с ними социально-гуманитарных дисциплин.

Структура диссертации подчинена общему замыслу работы, целям, задачам и логике исследования.

Работа состоит из введения, двух глав, из которых каждая включает в себя по три раздела, заключения и списка использованной литературы.

В первой главе рассмотрены и проанализированы основные философские источники и влияния, связанные с формированием практически ориентированного психоаналитического философствования и с развитием в структуре психоанализа специфической философской концепции –

«метапсихологии» – как формы «дискурса о бессознательном». Показана и проанализирована оригинальность «философского психоанализа» как исследовательского метанаучного (эпистемологического) и прикладного проекта, лежащего в основании психоанализа в целом и психоаналитических подходов к культуре в частности. В третьем разделе главы описывается и обосновывается эволюция предметной тематики фрейдовских философских исследований как перехода от «метапсихологии» к философии культуры.

Во второй главе рассмотрены и систематизированы базовые понятия и принципы «психоаналитического подхода в философии культуры», а также методики их практического применения в прикладных социокультурных практиках. Описаны основные этапы развития психоаналитических исследований культурной среды: от описательной феноменологии культуры к объяснительной психоаналитической культурологии, а затем – к философии культуры. Выявлен и проанализирован пятикомпонентный алгоритм практической реализации фрейдовской программы «терапии культурной среды» как прикладной апробации психоаналитического подхода в философии культуры.

Работа представлена на 194 страницах, список использованных источников включает 190 наименований.

Апробация результатов исследования.

Положения и выводы диссертации получили апробацию на международных научно-практических конференциях: «Творчество и культура в свете философской рефлексии. Творчество культуры и культура творчества» (2018, Ульяновск); «Культурологическое знание как основной компонент развития современной науки» (2019, Казань); «Культурология, искусствоведение и филология: современные взгляды и научные исследования» (2019, Москва).

Материалы диссертационного исследования, касающиеся особенностей психоаналитической методологии организации и проведения социокультурных практик были практически использованы автором в профессиональной деятельности в качестве директора Клуба студентов Управления социальной и внеучебной работы Федерального государственного бюджетное учреждение высшего образования «Пермский национальный исследовательский политехнический университет».

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях, опубликованных в рецензируемых научных журналах, включенных в перечень Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации:

Стецюк К.С. Истоки, зарождение и особенности психоаналитического типа философствования / К.С.Стецюк // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 1. – С. 99–108.

Стецюк К.С. Философские системы И.В.Гёте и Л.Фейербаха как источники формирования философии культуры классического психоанализа / К.С.Стецюк // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. – 2020. – № 2. – С. 91–95.

Стецюк К.С. Философия культуры и психоанализ / К. С. Стецюк // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С.Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 83–94.

Глава первая

НА ПУТИ К ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ: ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ ОТ ИСТОКОВ ДО МЕТАПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА

1.1. Философские предпосылки рождения психоанализа: первичные истоки и влияния

Философствование, причем философствование новаторское, непосредственно погруженное в среду исследовательских наблюдений и экспериментов в области психических и социокультурных процессов, ориентированное на практику антикризисного управления индивидами, группами и массами людей, стало для Зигмунда Фрейда важнейшей предпосылкой создания психоанализа и основой для дальнейшего его развития. По утверждению В.М.Лейбина, автора фундаментальных исследований о психоанализе как оригинальной философской системе⁴, «есть серьезные основания для утверждения, что в период выдвижения основных психоаналитических гипотез Фрейд отталкивался не столько от клинического опыта, как это принято обычно считать, сколько от философских представлений...»⁵.

Об этом свидетельствует не только многократное упоминание во фрейдовских работах имен и идей таких философов, как Гераклит, Парменид, Эмпедокл, Платон, Аристотель, Лукреций, Спиноза, Лейбниц, Кант, Гёте, Шопенгауэр, Ницше, Гербарт, Гартманн, Вундт, Милль, Мах, Липпс, и др., но и прямое утверждение Фрейда: «Мои открытия являются основой для вполне

⁴ Лейбин В.М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М.: Политиздат, 1977; С. 21-105; Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М.: Политиздат, 1990; Лейбин В.М. Психоанализ. СПб: Питер, 2008. С. 45-59; Лейбин В.М. Постклассический психоанализ. Энциклопедия. Том 2. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 162-196.

⁵ Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия..., с. 24.

серьезной философии. Немногие поняли это, и немногие способны это понять»⁶.

И все же, помимо укоренившегося уже в качестве трюизма утверждения о наличии в классическом фрейдовском психоанализе философского основания, природа этого основания так и не описана с должной тщательностью и определенностью. «Философский психоанализ» на сегодняшний день представляет собою нечто неопределенное, в отечественных учебниках по истории философии помещаемое в раздел «иррациональных» форм философствования и определяемое скорее описательно, даже метафорически⁷, чем по существу поставленных им проблем и предлагаемых им решений. В лучшем случае признается значимость воздействия на Фрейда определенных авторов и их идей (чаще всего – А.Шопенгауэра), а любого рода философствование самого создателя психоанализа рассматривается как реактивный след такого влияния.

Основной причиной этой «недоисследованности» природы и содержания «философского психоанализа» является отсутствие у Зигмунда Фрейда опубликованных работ философской направленности, метафорический стиль изложения им своих результатов философских разработок, его обыкновение периодически уничтожать свой архив со всеми черновыми записями, а также – недоступность для исследования итогового варианта его архива,

⁶ Цит. по: Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия..., с. 97. В оригинале это утверждение Фрейда, записанная его британской пациенткой Хильдой Дуллитл, звучит следующим образом: «My discoveries are a basis for a very grave philosophy. There are very few who understand this, there are few who are capable of understanding this» (Hilda Doolittle. *Analys Freud // Freud as we knew him*. Wain State University Press, Detroit, 1973. P.310).

⁷ Вот как звучит типическое описание «философского психоанализа» в современной учебной литературе (в данном случае – предназначенной для студентов-медиков!): «Психоаналитическая философия возникла как новое метафизическое учение, осмысливающее скрытые тайники человеческой души, темные психические лабиринты (бессознательное, подсознательное), а также просветленные разумом уголки человеческой психики... Следует отметить, что и в бессознательном слое психики заключены богатые возможности для некой иррационализации человеческой жизнедеятельности...» (Хрусталева Ю.М. *Общий курс философии. Учебник для студентов медицинских и фармацевтических вузов. В двух томах. Т.1, М., ГОУ ВУНМЦ МЗ РФ, 2003. С. 323-324*).

хранящегося в библиотеке Конгресса США в закрытом режиме по воле правообладателей. К тому же во фрейдовском наследии все его философские идеи представлены фрагментарно, а то и латентно, требуют выявления и реконструкции с привлечением дополнительных источников, и прежде всего – содержания его обширной переписки. В то время как критика метафизической (системной) философии проходит «красной нитью» через все его творчество, обнаруживается во всех его текстах без исключения и оставляет впечатление его открытой и непримиримой «антифилософичности».

Подобного рода обстоятельства ставят перед любым исследованием фрейдовского философского наследия, а в данном случае – перед исследованием его вклада в теорию и практику философии культуры, ряд дополнительных задач, решение которые открывает путь к предметному исследованию того или иного компонента «философского психоанализа». Предварительно необходимо описать природу и особенности фрейдовского интереса к философии и к философствованию, пройти от первичных философских влияний до формулировки и апробации собственной философской позиции (в данном случае – в сфере философии культуры).

Только таким образом можно, используя любимую и часто употребляемую Фрейдом «археологическую метафору», описать и классифицировать находки, обнаруженные в огромном массиве его наследия, поместив их в контекст их изначального появления, их природы и их смысла.

Данная задача как раз и решается в первой главе диссертационного исследования. В первом же разделе этой главы ставится задача описания базовых первичных влияний, определивших форму и содержание «философского психоанализа» с самого момента его зарождения.

Первичный интерес к философии у Зигмунда Фрейда проявился еще в гимназическом возрасте, когда им, по его собственному признанию⁸, овладело

⁸ «В юности я ни к чему не питал такого страстного влечения, как к философскому знанию, и теперь я собираюсь его исполнить, переходя от медицины к психологии» (The Complete

страстное стремление к философствованию, а его интеллектуальным кумиром стал Иоганн Вольфганг Гёте.

Юношеское восхищение этим великим философом, писателем и ученым подтолкнуло Фрейда к тому, чтобы посвятить свою жизнь науке⁹. Именно поэтическое философствование Гёте, в особенности – его афористичное эссе «Природа», неоднократно упоминавшееся в «Толковании сновидений», вдохновило Фрейда на тот художественный стиль изложения результатов своих исследований, за который решением сообщества европейских писателей он был удостоен в 1930 году литературной премии Гёте. В речи, написанной Фрейдом по поводу вручения ему этой премии, он называет Гёте «покровителем психоанализа» и отмечает, что Гёте «сам в некоторых случаях приближался к психоанализу, в его представлениях было много такого, что мы с той поры сумели подтвердить, а некоторые взгляды, из-за которых нас подвергли критике и насмешкам, казались ему само собой разумеющимися»¹⁰. Поэтические фразы и образы, созданные Гёте, по словам Фрейда, «мы могли бы повторять при каждом случае психоанализа»¹¹.

В самом начале упомянутой выше речи Фрейд сравнивает Гёте с Леонардо да Винчи, упоминая, что он, подобно «великому мастеру Ренессанса, ... был художником и исследователем»¹². Это важно отметить не только потому, что этим замечанием Фрейд транслирует на Гёте и его творчество свои размышления о причинах и последствиях подобного рода творческого дуализма, сформулированные им в книге о Леонардо¹³. Тут важны не детали, а сам смысл обращения к духу эпохи Возрождения, к очистительному влиянию античности, в том числе и античной философии, в

Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904). Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Mass., 1985. P. 180).

⁹ Уэллс Г. Павлов и Фрейд. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. С. 289.

¹⁰ Фрейд З. Приветственная речь во франкфуртском Доме Гёте // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Изд-во «Республика», 1995. С. 296.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 295.

¹³ См. Фрейд З. Воспоминание Леонардо да Винчи о раннем детстве // Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Изд-во «Республика», 1995. С.176-211.

ситуации духовного кризиса и истощенности ресурсов традиционных форм воспроизводства смыслов культуры. Не случайно в этом докладе о Гёте упоминаются и Аристотель, и божественный Эрос. Именно там – в античной философии (и прежде всего у досократиков и Аристотеля) и в античной мифологии, с подачи своего кумира – Иоганна Вольфганга Гёте, Зигмунд Фрейд будет черпать смыслы и метафорические образы, формируя свой подход к философствованию и свое понимание философии. И потому созданная Фрейдом психоаналитическая концепция, рассматриваемая в единстве своих философско-категориальных и мифопоэтических форм выражения, несомненно принадлежит к возрожденческому типу ментальности в той же мере, как и творения самого И.В.Гёте.

Краткий анализ воздействия на юного Фрейда произведений Гёте можно найти в биографическом исследовании Эрнеста Джонса «Жизнь и творения Зигмунда Фрейда»¹⁴. Более развернутое описание значимости «фактора Гёте» в становлении и оформлении философии классического психоанализа содержится в диссертационном исследовании В.Э.Степанова «Фрейдизм как философия: опыт реконструкции проблемного поля»¹⁵.

В дополнение к этим исследованиям можно предположить, что интуитивная готовность принять и обосновать философскую идею о «бессознательном» как едином трансцендентном (внеопытном и умопостигаемом) первоначале, равным образом тотально детерминирующем как психические, так и социокультурные процессы, была сформирована у Зигмунда Фрейда именно под влиянием Гёте. Практически везде, где поэт и философ в своем афористичном эссе пишет о Природе, мы видим образ фрейдовского Бессознательного. Вот как, к примеру, Гёте описывал значимость Природы как подобного рода субъектного Абсолюта: «Она вечно меняется, и нет ей ни на мгновение покоя... Она тверда, шаги ее измерены,

¹⁴ Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. – М.: Гуманитарий АГИ, 1996. С. 34-35.

¹⁵ Степанов В.Э. Фрейдизм как философия: опыт реконструкции проблемного поля. Дис. ... канд. философ. наук. Екатеринбург, 2004. С. 40-43.

уклонения редки, законы непреложны. Она непрерывно думала и мыслит постоянно, но не как человек, а как природа. У ней свой собственный, всеобъемлющий смысл, но никто его не подметил. Все люди в ней и она во всех... Ненасытимо стремясь передаться, осуществиться, она производит все новые и новые существа, способные к наслаждению... Из ничтожества выплескивает она свои создания и не говорит им, откуда они пришли и куда идут. Они должны идти: дорогу знает она»¹⁶.

Универсализм Гёте, погруженность его философский изысканий в естественнонаучные эксперименты, принцип полярности, заложенный им в основу своей исследовательской методологии, навсегда стали для Фрейда непреложными принципами теоретизирования. А метафорические образы, позаимствованные у Гёте, чаще всего – из второй части «Фауста», служили для основоположника психоанализа модельным выражением природы «бессознательного» и его базовых динамических тенденций. Конгениальность психоаналитических открытий образам, порожденным творческой фантазией Гёте, служила Фрейду ориентиром в оценке результатов собственных исследований и работ его соратников по психоанализу. Вот как об этом пишет Фриц Виттельс: «Однажды поздно ночью пришлось прочесть Фрейду мою статью; внезапно вскочив, он воскликнул: «Посмотрим-ка, что по этому поводу говорит старина!», и вытащил из своей библиотеки вторую часть «Фауста». Когда я увидел, с какой любовью он погладил томик и затем углубился в него, разыскивая цитату, не особенно необходимую, по моему мнению, я почувствовал, что он устанавливает какую-то особенную внутреннюю связь между собою и Гёте»¹⁷.

И все же чтение Гёте повлияло поначалу, помимо выбора профессии, более на эмоциональный настрой и общие мировоззренческие ориентиры восторженного юноши-гимназиста, чем на содержание осваиваемого им

¹⁶ Гёте И.В. Природа // Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1964. С. 37-38.

¹⁷ Виттельс Ф. Фрейд, его личность, учение и школа. – Л.: Эго, 1991. С. 37.

философского знания и на форму этого освоения. Это знание, этот концептуальный багаж, сформировались у Фрейда позднее, уже в годы его обучения в Венском университете (1873-1881).

В университетские годы Зигмунд Фрейд не только прослушал многочисленные (по разным данным – от пяти до восьми) семестровые курсы лекций по античной и новейшей философии, читаемые Теодором Гомперцом и Францем Brentano, но и активно участвовал в работе «Читательского союза немецких студентов Вены» («Leseverein der Deutschen Studenten Wiens»), члены которого обсуждали и пропагандировали идеи Шопенгауэра, переписывались с Ницше¹⁸. В переписке Фрейда тех лет с Э.Зилберштейном можно найти сожаление о том, что его гимназический друг, обучавшийся на юридическом факультете, не изучает философию, тогда как сам он посещает философские курсы и читает Фейербаха, которым восхищается больше всего среди прочих философов¹⁹.

Исследователи истоков зарождения «философского психоанализа» явно недостаточное внимание обращают на последнее обстоятельство. Только Лейбин В.М. замечает, что отзвуки философских идей Людвига Фейербаха можно найти во фрейдовской теории сопротивления²⁰.

Нам представляется, что последствия восхищения Фейербахом и усердного изучения его трудов, сыграли в истории становления и развития философских интересов Фрейда и формы их реализации гораздо большую, если не сказать – решающую, роль.

Стоит обратить внимание на работы Фейербаха по истории философии, откуда Фрейд почерпнул знание о философских системах Нового времени – от Бэкона и Декарта до Спинозы и Лейбница, а прежде всего – узнал об учении Якова Бёме о «божественности» как телесном первоначале, лежащем в

¹⁸ Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. – М.: Мысль, 1987. С. 112-113.

¹⁹ Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М.: Политиздат, 1990. С. 18-19.

²⁰ Там же. С. 67.

основании всех человеческих влечений²¹; о попытках Декарта выявить и описать природу той части психики, которая лежит за пределами сознания²²; о «монадологии» Лейбница, введшего в научный обиход сам термин «бессознательное» и писавшего о монадном, т.е. самозамкнутом, принципе организации человеческой души (психики), которая функционирует в единстве ее деятельностных, страдательных, мыслящих и бессознательных компонентов²³.

Важнейшую роль в исследованиях природы религии как социокультурного и глубинно-психологического феномена, многие годы проводимых Фрейдом, несомненно сыграло его изначальное знакомство с трактатом Людвиг Фейербаха «Сущность христианства». Отдельные темы и формулировки этой книги практически дословно совпадают с фрейдовскими работами «Будущее одной иллюзии» (1927) и «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1938). Вот характерные примеры такого «предвосхищения» Фейербахом психоаналитического подхода к религии: «Бог есть то, чего определенно, т.е. сознательно или бессознательно, недостает человеку...»²⁴; «Можно сказать: человек таков, каков его Бог... Однако первоначально все было иначе, а ведь только изучая происхождение, можно познать истинную сущность чего-либо. Сперва человек бессознательно и произвольно создает по своему образу Бога, а затем уже этот Бог сознательно и произвольно создает по своему образу человека»²⁵; «Итак, бесспорен и неопровержим факт: христиане поклоняются человеческому индивидууму как высшему существу... Разумеется, бессознательно, ибо этим и определяется иллюзия религиозного принципа»²⁶.

²¹ Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах. – М.: Мысль, 1974. Т.1. С. 218-223.

²² Там же. С. 272-279.

²³ Там же. Т.2. С. 161, 164, 229.

²⁴ Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. – М.: Наука, 1995. Т.2. С. 84.

²⁵ Там же. С. 118.

²⁶ Там же. С. 317.

Именно здесь, в «Сущности христианства», Фейербах сформулировал максиму, ставшую базовым методологическим принципом для Фрейда в период формирования им в середине 90-х годов XIX века исследовательской программы психоанализа: «Я только ... обращенный внутрь взгляд направляю на внешний мир, т.е. превращаю предмет представляемый и воображаемый в предмет действительный»²⁷.

Но это все отдельные, хотя и несомненно важные, линии влияния; главное же, на что Зигмунд Фрейд, обосновывая свой психоаналитический проект новым и радикально революционным типом философствования, будет неизменно опираться – это манифесты Людвиг Фейербаха о новой философии будущего: «К критике философии Гегеля», «О начале философии», «Необходимость реформы философии», «Предварительные тезисы к реформе философии», «Основные положения философии будущего». Текстуальное и смысловое сравнение этих произведений Фейербаха, написанных в 1841-43 годах, и философско-методологического компонента классического психоанализа позволяет сделать следующий вывод: фрейдовский прикладной подход к философствованию (наряду с марксистским, принципиальные основания которого выражены именно в «Тезисах о Фейербахе») реализовал замысел Фейербаха о радикальной реформе философии и стал разновидностью той самой «практической философии будущего», которую Фейербах провидел и контуры которой описывал.

В основе программы этой «реформы философствования», замысленной Фейербахом и реализованной в том числе и Фрейдом, лежала идея о смене предмета философствования, которым должны стать не логические абстракции и рефлексия по их поводу, а сфера непосредственно достоверного и единственно реального чувственного, т.е. телесного, опыта: «Исходной позицией прежней философии являлось следующее положение: Я –

²⁷ Там же. С. 17-18.

абстрактное, только мыслящее существо; тело не имеет отношения к моей сущности; что касается новой философии, то она исходит из положения: Я – подлинное, чувственное существо: тело входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность»²⁸.

Именно с этой идеей о примате телесности, рассматриваемой во всей совокупности ее желаний и производных от них психических проявлений, связаны у Фрейда и его методологические провалы, порожденные крахом его ранних психофизиологических и нейропсихологических иллюзий, и его главное достижение: создание психоанализа как комплексной исследовательской программы – клинически-экспериментальной, психолого-теоретической и философско-методологической – по конструированию новой телесно-ориентированной психологии на базе нового типа клинической практики и нового типа философской рефлексии.

И даже самые «темные» по мнению исследователей, работы Фрейда – «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) и «Я и Оно» (1923), основанные на понимании психического как выражения первичных телесных (организменных) влечений, производных от проявлений жизнедеятельности отдельных клеточных групп и биоэволюционных программ, проясняются при соотнесении их с соответствующими рассуждениями Людвиг Фейербаха. Так, к примеру, в работе «О начале философии» последний пишет: «Я открыто миру не как таковое, но только благодаря телу... Я – телесно...»²⁹. И Фрейд отзывается на этот принцип следующим пояснением: «Я прежде всего телесно, оно представляет собой не только некое существо, имеющее поверхность, но и само есть психическая проекция поверхности тела...»³⁰.

Самые сложные загадки и проблемы, с которыми Фрейд будет сталкиваться в ходе своих психоаналитических изысканий, он будет решать,

²⁸ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. – М.: Наука, 1995. Т.1. С. 130.

²⁹ Фейербах Л. О начале философии. Там же, с. 61-62.

³⁰ Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Собрание сочинений в 9 томах. Т. 3. Психология бессознательного. – М.: ООО «Фирма СТД», 2006. С. 314-315.

опираясь на багаж идей, полученных от Людвиг Фейербаха. Многие исследователи недоумевают по поводу источника определения природы сознания, предложенного Фрейдом в седьмой главе «Толкования сновидений», неоднократно квалифицируемой им как «философская глава»: «Сознание есть чувственный орган для восприятия психического»³¹. Но обратившись к текстам Фейербаха, мы находим первичный исток и глубинный смысл этой идеи: «...не только внешнее, но и внутреннее, не только тело, но и дух, не только вещь, но и Я составляют предметы чувств. Поэтому все является чувственно воспринимаемым, если не непосредственно, то опосредствованно, если не обычными, грубыми чувствами, то изощренными, если не глазами анатома или химика, то глазами философа...»³².

И Фейербах тут не только провозглашает исследовательскую программу; он указывает и на природу материала, который придется исследовать, материала, ставшего впоследствии основой для формирования психоаналитических исследовательских программ: «Новая философия в отношении своих основ есть не что иное, как сущность чувства, возведенная до сознания... Чувственное не есть непосредственное... Непосредственное, чувственное созерцание скорее есть нечто позднейшее по сравнению с представлением и фантазией. Первоначальное созерцание человека само есть только созерцание представления и фантазии. Задача философии, вообще науки, заключается поэтому не в том, чтобы ... превратить вещи в мысли и представления, но в том, чтобы невидимое для простого глаза сделать видимым, то есть предметным»³³.

Исследовательская стратегия Фейербаха, ставшая для Фрейда программой действия, предполагала союз философии с естествознанием: «Философия должна вновь связаться с естествознанием, а естествознание – с философией. Эта взаимная потребность, эта связь, коренящаяся во внутренней

³¹ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 299.

³² Фейербах Л. Основные положения философии будущего..., с. 133.

³³ Там же, с. 129, 134.

необходимости, будет продолжительнее, счастливее и плодотворнее по сравнению с мезальянсом между философией и теологией, существовавшим до сих пор»³⁴.

Именно опора на экспериментальные данные естественных наук (ради доступа к экспериментам по их получению в области природы человека и его психики Фрейд как раз и выбрал медицинское образование) позволяет, по Фейербаху, философской рефлексии прийти «к подлинной объективной реальности», а не к «реализации своих собственных абстракций»³⁵. Следуя этому принципу, Фрейд формировал философские концепты исключительно на основании проводимых им наблюдений, что давало ему право полагать их не абстракциями, а подлинно реальными сущностями, лежащими в основании нашего опыта. Так свой главный философский концепт – «бессознательное» – он определял именно как «истинно реальное психическое», смутно проявляющееся в чувственно воспринимаемом опыте, но понимаемое исключительно в контексте погруженной в этот опыт философской рефлексии³⁶.

Свою программу по созданию «новой философии» Людвиг Фейербах резюмировал, как он сам выразился, «категорическим императивом новой философии», ставшим для Фрейда принципиальной основой его исследовательской методологии: «Не стремись быть философом вразрез с человеком, будь только мыслящим человеком; рассуждай не как мыслитель, то есть опираясь на вырванную из полноты реального человеческого существа способность, по существу изолированную; рассуждай, как живое, реальное существо, каковым ты вверяешься живым и бодрящим волнам житейского моря; мысли в бытии, в мире, как его член, а не в пустоте абстракции...»³⁷. Для Фрейда это звучало не как откровение, а как практическая программа по реализации поэтических заветов Гёте, знакомых ему с гимназических времен:

³⁴ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии..., с. 87.

³⁵ Там же, с. 77.

³⁶ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 318-319.

³⁷ Фейербах Л. Основные положения философии будущего..., с. 140.

«Истина – ничто сама по себе и для себя. Она развивается в человеке, если он позволяет миру воздействовать на его чувства и дух. Каждый человек, сообразно своей организации, имеет собственную истину, которую только он может понять в ее интимных чертах. Кто достигает всеобще-значимой истины, не понимает себя»³⁸. Именно эти заветы своих интеллектуальных кумиров подвигли Зигмунда Фрейда, начавшего в середине 90-х годов XIX века выстраивать модель философского обоснования для создаваемого им психоанализа как исследовательской программы изучения человека и его психики, параллельно этому начать и свой собственный самоанализ, продвигаясь к истине через познание себя.

Вторым (отнюдь не по значимости – тут трудно выстраивать субординацию) опытом приобщения Фрейда-студента к революционному постклассическому стилю философствования был связан с его обучением у Франца Brentano (1838-1917) и опытом личного общения с этим мыслителем.

Brentano занял кафедру философии Венского университета в 1874 году; и сразу же студент-второкурсник Зигмунд Фрейд записался на его еженедельный семинар по «практической философии», в работе которого участвовал пять семестров подряд, добавив к нему в 1876 году еще и посещение лекций Brentano об Аристотеле, проходивших три раза в неделю³⁹. Эдмунд Гуссерль, также бывший участником семинаров Brentano по «практической философии», но десять лет спустя после Фрейда, в 1884-86 гг., вот как вспоминал об этом опыте: «Когда он [Brentano] говорил, необычно мягким, негромким, приглушенным тоном, сопровождая речь жреческими жестами, он стоял перед молодыми студентами как провидец вечных истин... Недолго, несмотря на все предубеждения, я сопротивлялся силе этой личности. Вскоре я был увлечен проблематикой, покорен совершенно особой ясностью и диалектической четкостью его высказываний, так сказать,

³⁸ Цит. по: Свасьян К.А. Гёте. М.: Мысль, 1989. С. 76.

³⁹ Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда..., с. 37-38.

каталептической силой его проблемных разработок и теорий. Прежде всего, из его лекций я почерпнул убеждение, которое дало мне мужество выбрать философию в качестве жизненного поприща, а именно убеждение, что философия также является сферой серьезной работы, что она может, а значит, и должна разрабатываться в духе строгой науки...»⁴⁰. Гуссерль вспоминал также, что Brentano имел обыкновение после семинаров приглашать к себе домой докладчиков и нескольких студентов, в обществе которых он ужинал и продолжал обсуждение семинарской темы. Бывал у него дома и Фрейд, который, поддавшись влиянию Brentano, тоже одно время подумывал о том, чтобы оставить медицинскую стезю и получить степень по философии и биологии. Но ограничился тем, что посвятил несколько лет решению загадки размножения угрей, перед которой некогда спасовал Аристотель, кумир его философского наставника⁴¹.

Сегодня трудно судить о тематическом содержании этих Brentановских лекций и семинаров, но незадолго до переезда в Вену Франц Brentано выпустил в свет монографию о психологии в трудах Аристотеля, а в том самом 1874 году, когда Фрейд впервые знакомится с профессором Brentано и на два с половиной года становится его увлеченным слушателем и преданным учеником, был опубликован главный труд этого мыслителя – «Психология с эмпирической точки зрения». Содержание этих книг и было, скорее всего, развернуто в циклы лекций и семинаров первых лет преподавания Brentано в Венском университете; так что «Brentановский след» в философском психоанализе может быть прослежен достаточно четко. Интересным источником для такого исследования является и публичный доклад, по академической традиции прочитанный Brentано в апреле 1874 года сообществу студентов и преподавателей университета при вступлении в должность профессора по кафедре философии, который стал ярким событием

⁴⁰ Гуссерль Э. Воспоминания о Франце Brentано // Brentано Ф. О будущем философии. Избранные труды. – М.: Академический проект, 2018. С. 536.

⁴¹ Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда..., с. 37.

и который Фрейд просто не мог пропустить. Этот доклад с весьма характерным названием «О причинах уныния в философской сфере» содержал основные положения разработанной Brentano программы по созданию нового типа философии и нового типа философствования⁴².

К сожалению, задача полномасштабного изучения влияния Brentano на философию психоанализа еще только ждет своих исследователей, поскольку основное внимание в историко-философской литературе уделяется воздействию идей Brentano на философские системы Э.Гуссерля и А.Мейнонга, а также – на различные школы неокантианства.

Мы попытаемся здесь лишь вкратце обозначить главные векторы влияния фрейдовского обучения у Brentano на становление и особенности «философского психоанализа», его предметного поля и его исследовательских задач.

Прежде всего стоит отметить наличие явной линии преемственности (по крайней мере – явной для Фрейда) в программах по созданию нового понимания природы и смысла философствования: от Гёте через Фейербаха к Brentano. Если первый ярко и яростно критиковал современную ему умозрительную философию («эти господа постоянно пережевывают свой собственный вздор и копошатся вокруг своего Я»⁴³), а второй – разрабатывал принципы построения новой философии, то Brentano уже сформулировал практическую программу такого построения и начал ее реализацию, выискивая среди студенческой молодежи единомышленников и заряжая их энергией мысли и действия.

Свою программу Brentano концептуально обосновал, вписав ее в разработанную им оригинальную концепцию историко-философского процесса. В соответствии с этой концепцией все три уже завершённых фазы истории философии, совпадающие по времени с периодами Античности,

⁴² Brentano Ф. О причинах уныния в философской сфере // Brentano Ф. О будущем философии. Избранные труды. – М.: Академический проект, 2018. С. 24-34.

⁴³ Цит. по: Свасьян К.А. Гёте..., с. 70.

Средневековья и Нового времени, последовательно проходили через четыре этапа своей эволюции: подъема и восходящего развития; начала упадка; углубления упадка (скепсиса); и полного распада, сопряженного с отрывом от реальности и уходом в метафизическую мистику⁴⁴. Духовную ситуацию второй половины XIX века Brentano описывал как «новую весну», как начало новой – уже четвертой – фазы продуктивного философствования, как время «перехода от деградировавшего способа философствования к исследованию, сообразующемуся с природой»⁴⁵. При этом «одни взгляды еще полностью находятся под влиянием последних систем, другие ищут исходные точки в более ранних временах, иные опять все начинают заново, заимствуя руководство в методе у более продвинутых наук, и все они большей частью представляют собой смешения в различных аспектах старых и новых элементов»⁴⁶. Отрицая возможность построения новой и прикладной, т.е. практически значимой и продуктивной, философии на базе философских систем упадка и метафизики, Brentano резко критикует и немецкую «системную классику» (прежде всего – Канта), и производные от нее философские концепции (а том числе и производные через отрицание, как в случае Шопенгауэра).

Становление нового типа философствования, ориентированного не на метафизическую схоластику и системотворчество, а на решение актуальных практических задач, Brentano связывал с постепенным процессом интеграции философии в единое пространство современного знания, прежде всего – знания естественнонаучного: «Она [философия] должна перестать воображать, что она может возникнуть целиком, внезапно, как дворец из головы Зевса, но она должна радоваться малому, стремиться приобретать и

⁴⁴ См. Brentano Ф. Четыре фазы философии и ее современное состояние // Brentano Ф. О будущем философии..., с. 35-58; подробный разбор брентановской теории «четырех фаз» содержится в статье В.Анашвили «Штрихи к портрету Франца Brentano» (Brentano Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 161-172).

⁴⁵ Brentano Ф. О причинах уныния в философской сфере..., с.32.

⁴⁶ Там же.

удостоверять одно положение за другим. И она не должна воображать, что она предоставлена сама себе. Ни одна наука не является целым самим по себе, но только членом в организме совокупного знания»⁴⁷. Решается это задача путем наполнения концептуальных достижений величайших мыслителей восходящих этапов всех трех прошлых фаз развития философии достижениями той современной науки, которая наиболее близка философии и может служить экспериментальной базой для ее возрождения и развития.

В качестве концептуальных моделей для обновления философии, образчиков своего рода «универсального канона» продуктивного философствования, Brentano избрал философские системы Аристотеля, Фомы Аквинского и Декарта, разъяснению смысла которых он и посвящал свои семинары (посвятив Аристотелю, своему кумиру, отдельный курс лекций). Наукой же, «наиболее продвинутой» в плане исполнения роли прикладного (экспериментального) основания для философии, Brentano полагал нарождавшуюся в то время психологию.

Именно психология, возникавшая на стыке проекта «практической философии» и новаторских экспериментальных исследований (прежде всего, по Brentano, психофизиологических), призвана была помочь философии, связанной с нею деятельно и концептуально, стать практически продуктивной, решать «большие и содержательные задачи». Но такая психология в то время только нарождалась и от динамики ее становления в полной мере зависело становление нового типа продуктивного философствования: «психология в наши дни, когда даже физиология продвинулась еще относительно недалеко, не может перешагнуть первые ступени своего развития... С психологией же связана наука об обществе, а равно и все прочие ветви философии. Ведь они объединяются в одну группу лишь потому, что их исследования связаны друг с другом самыми теснейшими отношениями»⁴⁸. Именно психология, по Brentano, поможет новой философии выйти на решение социально значимых

⁴⁷ Brentano Ф. О будущем философии. Избранные труды..., с. 585.

⁴⁸ Brentano Ф. О причинах уныния в философской сфере..., с. 29.

задач, поскольку «социальные явления относятся к психическим явлениям и никакое иное знание не может здесь быть призвано на помощь в качестве упорядочивающей силы, кроме как познание психических законов, а значит – знание философское»⁴⁹.

Для Зигмунда Фрейда эта Brentановская программа «психологизации философствования», в конечном счете – философствования о культуре, стала, как будет видно из дальнейшего изложения, прямым и долгосрочным руководством к действию. Причем и на этапе психофизиологических и нейропсихологических экспериментов, результатом которых стал «Проект научной психологии» (1882-1895), и на этапе метапсихологических обобщений сновидческого опыта и опыта терапии неврозов (1896-1912), и на этапе продуктивного симбиоза психологии бессознательного и философии культуры (1913-1938).

Сочинения Аристотеля в контексте решения данной задачи выступали универсальным источником философских концептов, требующих нового наполнения, а их автор, как полагал Brentано, был образчиком идеальной модели философствования, непосредственно погруженного в опыт экспериментальных исследований, а не рефлексивно его анализирующего. Роль философии как метанаучной методологии Brentано вообще категорически отрицал как «дар данайцев»; напротив, он призывал философов самим активно вырабатывать и применять модели научного познания, а не исследовать такие модели: в идеале философам следует «из наблюдения единичных фактов установить общие законы для психических феноменов, как это делает естествоиспытатель для феноменов физических, и затем благодаря связи отдельных явлений с этими общими законами ... объяснять известные процессы и предопределять неизвестные»⁵⁰. Ориентация на *аристотелевскую модель философствования*, где понятийные конструкты оформляли и поясняли результаты исследований, а не выступали в качестве априорных и

⁴⁹ Там же, с. 34.

⁵⁰ Там же. С. 31.

директивных программ, типа платоновский «эйдосов», стала для Фрейда основой его исследовательской методологии. И даже в конце своей жизни, рассматривая в тот период «бессознательное» как архаическое наследие человечества и привлекая к его описанию мифологические метафоры, он не отказался от этой ориентации и открыто критиковал альтернативные ей платоновские подходы к философствованию, квалифицируя их как «анимизм без магических действий», сохранивший «переоценку волшебной силы слова, веру в то, что реальные процессы в мире идут путями, которые им хочет указать наше мышление»⁵¹.

Фома Аквинский, при всех уверениях Brentano, что *средневековая модель философствования* был промежуточным и малоценным, предоставил ему главный концепт, благодаря которому книга «Психология с эмпирической точки зрения» стала классической дважды – и для современной психологии, и для современной философии (которые-таки разделились, вопреки предсказаниям самого Brentano и вопреки усилиям его учеников Фрейда и Гуссерля). Речь идет о понятии «интенциональности» и о концепции объектной (предметной) «загрузки» любого психического акта⁵². Интенциональный подход давал основание для формирования той самой научной психологии, которая по Brentano, в свою очередь, становилась основанием для появления и развития обновленного варианта аристотелевской модели философствования. И Зигмунд Фрейд на протяжении всей своей карьеры ученого занимался решением одной единственной задачи: находил и исследовал объекты интенциональной загрузки энергетики первичных влечений бессознательного, начиная с телесных ее объективаций

⁵¹ Фрейд З. О мировоззрении // Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М.: Наука, 1989. С. 404.

⁵² Brentano формулирует этот «принцип интенциональности» следующим образом: «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным..., и что мы назвали бы направленностью на объект, или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта...» (Brentano Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Brentano Ф. Избранные работы..., с. 33).

(объектов желания) и заканчивая ее культуральными, т.е. символическими, объектами.

А вот третий автор нормативного «канона», по модели которого Brentano создавал свою «практическую философию», т.е. Рене Декарт, стал тем камнем преткновения, споткнувшись о который, Зигмунд Фрейд все же не стал членом сообщества последователей Brentano, а пошел своим путем – и в психологии, и в философии.

Опора на *картезианскую модель философствования* и декартовский когнитивный абсолют, на мыслящего субъекта и его опыт, организуемый сознанием, провозглашалась Brentano исходным пунктом любого философского исследования. И демонстрацией этого стала глава «О внутреннем сознании» книги «Психология с эмпирической точки зрения», глава, где он с безукоризненной последовательностью и безжалостной логичностью доказывал невозможность существования «бессознательного психического», тождественного для него с «бессознательным сознанием»⁵³. Там же, язвительно пишет Brentano, где существование «бессознательного» постулируется априорно, как трансцендентного агента воздействия (к чему в итоге наблюдений над собой и своими пациентами как раз и придет Зигмунд Фрейд), там «оказывается, скорее, что мы имеем дело вовсе не с психическими феноменами. Они сводятся к вечно бессознательному, к всеединой, вездесущей, всеведущей и всемудрой сущности. Вместо бессознательных душевных явлений, таким образом, появляется божество, которому, для того, чтобы вполне заслужить это имя, не хватает только сознания»⁵⁴.

Этого Фрейд, особенно – Фрейд периода сновидческого самоанализа и метапсихологического, т.е. уже философского, понимания природы «бессознательного» как «истинно реального психического»⁵⁵, принять уже не мог. И потому, безусловно принимая брентановскую общую установку на

⁵³ Brentano Ф. Психология с эмпирической точки зрения..., с. 41-76.

⁵⁴ Там же, с. 51.

⁵⁵ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 319.

психологизацию философии, перенимая от Brentano принцип интенциональности психики, исследуемой не непосредственно, а в формах ее опредмечивания, безусловно соглашаясь с его ориентацией на *аристотелевскую модель философствования*, погруженного в непрерывный поток естественнонаучных исследований, Фрейд отвергает картезианскую ограниченность своего наставника, его стремление замкнуть философское исследование в границах сознания и когнитивной дедукции. Именно в этом пункте, кстати, и проходит резкое разграничения философских взглядов Фрейда и Гуссерля, психоанализа и феноменологии, изначально имевших единое идейное основание.

Именно поэтому Зигмунд Фрейд, будучи явным учеником Brentano, так и не стал его последователем: работы Brentano нигде прямо не цитируются в книгах основоположника психоанализа; даже само имя его философского наставника в них упоминается лишь единожды – в книге об остроумии, где на примере Brentano показано, как из фамилии человека можно сформировать тенденциозную и оскорбительную остроту-каламбур⁵⁶. И такое символическое публичное осмеяние представляется заслуженным. В своем отрицании «бессознательного психического» Brentano нарушал собственные принципы: логику ставил выше жизни, а философию отрывал от практики психологических наблюдений. Такую позицию можно сравнить с парадоксом Зенона Элейского, доказавшего, что по законам логики летящая стрела покоится, поскольку в определенный момент времени она может находиться только в одной точке пространства, а не в двух сразу, что явным образом немислимо. Но ведь стрела летит – это достоверный факт, а не иллюзия. И Brentano пренебрег достоверностью во имя логической дедукции; Фрейд же остался верен завету Гёте о примате достоверного опыта: «Как исследовать? Просто перестать сомневаться в достоверном и довериться очевидному»⁵⁷.

⁵⁶ Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Изд-во «Республика», 1995. С.31.

⁵⁷ Цит. по: Свасьян К.А. Гёте..., с. 99.

Стоит добавить, что не только знакомство с идеями Аристотеля позволило Фрейд в университетские годы приобщиться к знанию о «практической философии» античности. Судя по многочисленным цитатам и упоминаниям, разбросанным по фрейдовским текстам, он был знаком и с трудами многих досократиков; прежде всего – ранних натурфилософов, а также Гераклита, Парменида и Эмпедокла. Познакомился он с ними благодаря общению с профессором Теодором Гомперцем (1832-1912), филологом и философом, автором классического труда «Греческие мыслители»⁵⁸, читавшем в Венском университете лекции по философии и культуре античности. Мы знаем достоверно, что Фрейд не просто бывал в доме этого профессора и был знаком с его трудами, но и многие годы дружил с его сыном – философом Генрихом Гомперцем, ставшим для Фрейда первым испытуемым, на котором он экспериментально проверил свою технологию исследовательского толкования сновидений⁵⁹.

Особенностью трактовки профессором Гомперцем ранних античных мыслителей была методология «психологического антропологизма», сближавшего его с Brentano. Важно отметить, что в работах (а скорее всего и в лекциях) Гомперца подробнейшим образом были разобраны предфилософские мифопоэтические традиции, символизм которых в определенной мере стал материалом для построения Фрейдом основ психоаналитического подхода в философии культуры⁶⁰, а также – модели философствования античных врачей, сопрягавших терапию с храмовыми мистериями и практиковавших исцеление посредством работы со сновидениями⁶¹.

⁵⁸ Гомперц Т. Греческие мыслители. В 2 тт. СПб: Алетейя, 1999.

⁵⁹ The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess..., p. 387-390.

⁶⁰ Гомперц Т. Греческие мыслители. Т.1. С. 5-150.

⁶¹ Там же. Т.1. С. 266-301.

Помимо имен Гёте, Фейербаха, Brentано и Гомперца, исследуя первичные истоки и источники фрейдовского философствования (и особенно – его разработок в области философии культуры), следует назвать еще одно имя. Это имя Вены – города, в котором основоположник психоанализа прожил почти всю свою жизнь, города, который он прославил, города, дух которого несомненно отразился в его творчестве.

Вена была во второй половине XIX века уникальным местом, где Восток Европы органично и продуктивно соединился с ее Западом, где сосуществовали и взаимодействовали разные, порою – противоположные, культурные традиции, где критика старых истин и поиски новых смыслов пронизывали всю культурную жизнь, а споры представителей различных школ и направлений философской мысли звучали не только в университетских аудиториях и ученых собраниях, но и в светских салонах, элитных клубах и даже на заседаниях масонских лож. Перефразируя известный ленинский афоризм, можно сказать, что жить в тогдашней Вене и не быть вовлеченным в орбиту философской мысли было просто невозможно. Не имея возможности процитировать здесь все материалы, посвященные теме «венского философского чуда»⁶², мы ограничимся характеристикой, данной ему Мерабом Мамардашвили: «Австрийцы имели разум заметить и наблюдать те трещины и разрывы, которые проходят по сложному и динамическому отношению между двумя частями человеческого существа: той частью, которая живет в мире свободы и по законам свободы, и той частью, которая живет в природном мире по законам природы, по законам природных стихий, по органическим законам... Достаточно упомянуть Фрейда. Чем занимается Фрейд? Основная проблема психоанализа – это отношение между

⁶² См. Кампиц П. Австрийская философия // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 148-159.; Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М.: Мысль, 1987; Черепанова Е.С. Австрийская философия как самосознание культурного региона. Екатеринбург: УрО РАН, 2000; Шорске К.Э. Вена на рубеже веков: политика и культура. СПб: Изд-во им. Н.И.Новикова, 2001; Мамардашвили М.К. Вена на пороге XX века // Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 567-587; Ле Ридер Ж. Венский модерн и кризис идентичности. СПб: Изд-во им. Н.И.Новикова, 2011.

органическим и культурным, или свободным... Фрейд описывает драматическую историю плоти, стонущей под невыносимым бременем свободы, и того, как она может ломаться под этим бременем... И в этом был чудовищно новаторский опыт психоанализа; как выражается Фрейд, [это была] австрийская чума (которую он занес потом в США)»⁶³.

Из множества «модных» мыслителей, идеи которых были популярны в Вене периода становления у Зигмунда Фрейда основ его философской позиции, стоит выделить и назвать имя философа, явным образом повлиявшего на рождение и развитие психоанализа. Это – Эрнст Мах (1838-1916), с идеями которого Фрейд познакомился через своего гимназического и университетского друга Виктора Адлера⁶⁴.

Распространенное в Австро-Венгрии критическое отношение к германской системно-рациональной метафизике и стремление к «практическому философствованию», основанному на естественнонаучные исследования, идейно опиралось именно на «позитивную философию» Маха⁶⁵. Благодаря популярности его книг, и прежде всего таких как «Анализ ощущений и отношение физического к психическому» и «Познание и заблуждение: очерки по психологии исследования», в Австрии менялась не только тематика и стиль философских исследований, менялась сама фигура философа: только ученый, совершивший достоверные открытия в области точных наук, среди которых важнейшее место занимали математика, механика, физика, анатомия и физиология нервной системы, мог претендовать на право «философствовать», т.е. формулировать мировоззренческие и методологические принципы. Сам Эрнст Мах, будучи известным физиком, совершившим фундаментальные открытия в области оптики и акустики, механики и газодинамики, и одновременно – популярным и авторитетным философом, олицетворял собою и ту «новую философию», о которой

⁶³ Мамардашвили М.К. Вена на пороге XX века..., с. 574, 584-585.

⁶⁴ Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии..., с. 13.

⁶⁵ См. Черепанова Е. С. Австрийская философия как самосознание культурного региона..., с. 102-103, 154-159.

пророчествовал Гёте и программы которой строили Фейербах и Brentano, и фигуру «нового философа».

Вот как пишет об этом, имея в виду именно Э.Маха, В.Э.Степанов: «Таким образом, мы видим совершенно особый образ философа, на который историки философии донныне не обращали должного внимания. Этот философ является философом с юных лет, однако до поры не публикует никаких философских работ и даже скрывает философский характер своего мышления. Он, напротив, делает вид, что далек от умозрительного философствования... Опыты в лаборатории призваны наглядно продемонстрировать правильность его философских представлений. И только тогда, когда это удастся, он делает вид, что все философские идеи извлечены им только и единственно из научных экспериментов... Однако будет ли справедливым для Фрейда то, что мы выявили по отношению к Маху? У нас есть все основания для того, чтобы утвердительно ответить на этот вопрос»⁶⁶.

Эрнст Мах интересовал Фрейда как своего рода «чистильщик», демонстративно критикующий традиционные – «системные» – модели философствования (наиболее фундаментально критиковал он немецкую классическую философию и прежде всего – Иммануила Канта) и очищающего от их следов «позитивное», т.н. естественнонаучное, познание. Вот характерное высказывание Маха из авторского предисловия к «Познанию и заблуждению»: «... я поставил себе целью не ввести новую философию в естествознание, а удалить из него старую, отслужившую свою службу... Среди многих философских систем можно насчитать немало таких, которые самими философами признаны ложными, или, по крайней мере, так ясно изложены ими, что всякий непредубежденный человек легко может разглядеть их ошибочность. В естествознании, где они встречали менее внимательную критику, эти философские системы дольше сохранили свою живучесть: так, какая-нибудь разновидность животных... может сохраниться на каком-нибудь

⁶⁶ Степанов В.Э. Фрейдизм как философия: опыт реконструкции проблемного поля..., с. 23-24.

заброшенном острове, неоткрытая своими врагами. Такие философские системы, не только бесполезные в естествознании, но и создающие вредные, бесплодные мнимые проблемы, ничего лучшего не заслужили, как устранения... Далее, работая в течение более сорока лет в лаборатории и на кафедре, как наивный наблюдатель, не увлеченный и не ослепленный никакой определенной философской системой, я имел возможность разглядеть пути, по которым развивается наше познание»⁶⁷.

Фрейд, со студенческой юности приобщившийся к идеям позитивизма⁶⁸, с готовностью перенял данную позицию Маха, сосредоточившись после окончания университета на психофизиологических исследованиях и повесив над своим рабочим столом вышитый его невестой лозунг «Работать не философствуя»⁶⁹. И неоднократно публично заявлял, что исключительно воздержание от удовольствия знакомства с традиционными философскими идеями позволило ему сформулировать основы психоанализа на базе опыта наблюдений и экспериментов⁷⁰.

Но этот этап «латентного философствования» у Зигмунда Фрейда еще впереди. Пока же он – студент медицинского факультета, успешно совмещающий учебу с активной научной работой в области сравнительной зоологии и нейрофизиологии, исследуя половые органы у угрей и клетки спинного мозга у речных миног и раков⁷¹. Под влиянием убежденного дарвиниста профессора Карла Клауса он настолько увлечен своими

⁶⁷ Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2003. С. 32-33.

⁶⁸ Прервав свое университетское образование в 1879 году на год из-за призыва на военную службу, Фрейд по просьбе Т.Гомперца в свободное время переводил на немецкий сочинения Д.С.Милля (См. Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. С. 19).

⁶⁹ Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда..., с. 51.

⁷⁰ Вот характерное для него высказывание: «От высокого наслаждения произведениями Ницше я позже отказался сознательно, чтобы не создавать себе определенными ожиданиями помех в переработке психоаналитических впечатлений» (Фрейд З. К истории психоаналитического движения // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М.: Прогресс, 1992. – С. 156.

⁷¹ См. Зигмунд Фрейд: Хроника-хрестоматия. М.: Флинта: МПСИ, 1999. С. 29-37.

зоологическими опытами и настолько вдохновлен подготовкой своих первых научных статей, доказывающих эволюционную связь нервной системы у низших и высших позвоночных, что в 1878 году написал своему другу В.Кнепфмахеру: «...готовлю себя там [в лаборатории] к моей настоящей профессии – терзать животных или мучить людей, – и я все больше склоняюсь в пользу первого»⁷².

Но увлеченность философскими идеями Гёте, Фейербаха и Brentano, а также – собственная склонность к философствованию, уже зарядили будущего творца психоанализа программой сотворения «новой психологии» на границе соприкосновения «практической философии нового типа» и экспериментального исследования природы человека и его психики.

Линия последовательного интеллектуального влияния трех великих критиков метафизической (системной) философии в итоге сформировала у Зигмунда Фрейда приверженность к постметафизической и несистемной модели философствования, которую вполне можно назвать «бrentановской» по имени мыслителя, ее пропагандировавшего и ее олицетворявшего. Фрейдовский же «философский психоанализ» стал одним из вариантов реализации данной модели на специфичном предметном поле исследований природы «бессознательного», совмещаемых с практикой коррекции болезненных и кризисных проявлений динамики последнего.

Подводя итоги данного раздела, следует перечислить отличительные черты этой *постклассической (бrentановской) модели философствования*, в рамках которой и будет, как мы увидим далее, формироваться и эволюционировать «философский психоанализ», двигаясь к своему итоговому воплощению в виде оригинальной культурфилософской концепции:

- практическая ориентация, погруженность в конкретику «живого», здесь и сейчас воспроизводимого экспериментального опыта;

⁷² Там же. С. 34.

- конкретность, отсутствие жестких объяснительных моделей, гибкая концептуальная адаптация к любым вновь обнаруживаемым фактам;
- несистемность, синтез философских идей и подходов, формируемый заново для каждой новой исследовательской задачи.

К этим трем отличительным чертам *брентановской модели философствования*, являющихся универсальными для любого постметафизического философского исследования, следует добавить еще два принципа – *принцип интенциональности* и *принцип трансцендентной сверхдетерминации*, принятие и методическая реализация которых были предложены Францем Brentano в качестве основополагающих условий реализации проекта «практического философствования» как инструмента по построению «новой психологии», становящейся, в свою очередь, фундаментальным основанием всего гуманитарного знания. Для Фрейда, сделавшего реализацию подобного рода проекта, как раз и названного им «психоанализом», главной задачей и единственным смыслом своей жизни, оба эти принципа стали главными методологическими ориентирами в его философских изысканиях, и в том числе – в его работе в области философии культуры.

1.2. «Практическая философия» классического психоанализа как оригинальная модель «знания о бессознательном»

Определившись с направленностью, со своего рода «духом» фрейдовского философствования, а также – с принципиальными основаниями его организации, производными от совокупного влияния Гёте, Фейербаха и Brentano, следует теперь перейти к его конкретным задачам и его предметному содержанию.

«Бессознательное» как предмет исследования создаваемого и развиваемого Фрейдом психоаналитического проекта⁷³, для своего понимания требует от исследователя решения ряда беспрецедентных задач, и прежде всего – парадоксальной задачи организации научного дискурса о феноменах, в том числе – факторах символического воздействия культурной среды, находящихся за пределами сознания и опыта (обыденного и профессионального) самого исследователя. В данном разделе описано, каким образом Фрейд решил это методологическое затруднение, требующее своего разрешения каждый раз, когда психоаналитическое исследование, включая работу в области «философского психоанализа», организуется по отношению к новому проекту, ориентированному на целевое изучение динамики «бессознательного» и воздействие на эту динамику.

Созревание Зигмунда Фрейда как ученого было изначально осложнено его воистину возрожденческой многогранностью. Перейдя с третьего курса университета на самостоятельный подбор лекционных и практических курсов, он разрывался между двумя своими «научными страстями»: любовью к философии и увлеченностью биолого-эволюционными исследованиями. Последние, помимо вдохновенности идеями Дарвина, были еще одним

⁷³ Здесь и далее термином «проект» обозначаются исследования, имеющие исключительно прикладную направленность, где теоретизирование погружено в поток практических экспериментов и определяется их задачами, а не наоборот.

проявлением влияния Гёте: ведь многолетние исследования Фрейда, касающиеся преемственности развития нервной системы у низших и высших позвоночных, вылившиеся в его первые, еще студенческие публикации, явным образом подобны исследованием Гёте по поиску и описанию межчелюстной кости человека, доказывающей эволюционную преемственность людей и животных⁷⁴.

В итоге, проводя исследования в физиологических лабораториях и на биологических научных станциях, записываясь на многочисленные философские курсы, участвуя в работе философских сообществ, лично общаясь с профессорами философии, биологии и физиологии, Фрейд потратил на получение докторской степени не пять, как обычно, а целых восемь лет⁷⁵.

Но получив в 1882 году искомую степень доктора медицины, Фрейд должен был выбрать что-то одно из своих увлечений. Вот как он сам описывает эту ситуацию в своем мемуарном «Автопортрете» (1925): «в университетские годы мне пришлось убедиться в том, что особенности и границы моего дарования не позволяют мне добиться успеха во всех тех многочисленных областях науки, в которые я устремлялся с юношеской самонадеянностью... В физиологической лаборатории Эрнста Брюкке я нашел покой и полное удовлетворение, а также и людей, которых я мог уважать и с которых я мог брать пример...»⁷⁶.

По окончании университета Зигмунд Фрейд резко сузил содержание и направленность своих научных интересов, сосредоточившись в области экспериментальных исследований анатомии и физиологии нервной системы и головного мозга, по итогам которых в 1885 году он получает звание приват-доцента Венского университета по невропатологии.

⁷⁴ Гёте И.В. О межчелюстной кости человека и животных // Гёте И.В. Избранные философские произведения. М.: 1964. С. 41-45.

⁷⁵ Элленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного. Часть II. – СПб.: Изд-во «Янус», 2004. С. 24-26.

⁷⁶ Фрейд З. Автопортрет // Фрейд З. Собрание сочинений в 26 томах. Т.2. СПб.: ВЕИП, 2011. С. 15-16.

Начав научную карьеру в Институте сравнительной анатомии, а потом в Физиологическом институте, он принимает решение о совмещении исследований с клинической практикой в психиатрическом отделении Венской клинической больницы, при которой была лаборатория анатомии мозга. Наставниками молодого врача и исследователя становятся знаменитые естествоиспытатели: Эрнст Брюкке (1819-1892) и Теодор Мейнарт (1833-1892), сторонники сведения всех психологических процессов к законам физиологии, а последних – к физическим и химическим законам, а также известный венский врач Иосиф Брейер (1842-1925), при помощи гипноза вскрывавший телесные и поведенческие истоки психических расстройств⁷⁷.

Соответственно, воспринятая Фрейдом от Фейербаха и Brentano программа построения новой «практической философии» на базе осмысления результатов психологических исследований, была дополнена воспринятой им у Брюкке и Мейнерта программой построения новой и строго научной психологии на базе естественнонаучных исследований в области анатомии и физиологии нервной системы. Методологический замысел подобного рода проекта был прост и логичен: психология, в силу особенностей исследуемого ею материала, т.е. психики с ее текучестью и неструктурируемостью, с неисчисляемостью и неповторимостью составляющих ее феноменов (даже мыслей и чувств, не говоря уже о фантазиях и сновидениях), могла получить статус науки, только позаимствуя ее у «естественного» знания. А для этого необходимо было произвести тотальную методологическую редукцию, привести все психические феномены к порождающим их, или хотя бы параллельно с ними возникающим, фактически фиксируемым и исчисляемым телесным процессам.

Чисто философские интересы на время отошли на задний план; именно тогда в своем врачебном кабинете Фрейд и повесил лозунг «Работать не философствуя» (т.е. философствовать «после работы», «в сумерках», опираясь

⁷⁷ Эллиенбергер Г.Ф. Открытие бессознательного. Часть II..., с. 27-32.

на фактический материал, а не умозрительные предположения), а главной целью своей карьеры наметил задачу превращения «практической психологии», а в тогдашнем его понимании последней скорее даже – психотерапии, в точную науку путем сведения всех проявлений психопатологии к телесным (и прежде всего – церебральным) нарушениям. А врезавшийся в его память «страшный взгляд голубых глаз Брюкке», как упомянул он сам в «Толковании сновидений»⁷⁸, укорял его всякий раз, когда Фрейд по студенческой привычке пытался подменять экспериментально установленные факты философскими спекуляциями. Но подобного рода подход не отменял ориентацию Фрейда на *«аристотелевскую модель философствования»*, где философствующий субъект не отчужден от конкретно-научных исследований, а погружен в эти исследования. Скорее наоборот – произошло наполнение этой ориентации на «практическую философию» реальным материалом и ее первичная апробация в форме осмысления проводимых им психофизиологических и нейропсихических экспериментов с позиции методологической всеобщности.

Итогом длительного этапа клинических наблюдений и их мета-научных интерпретаций с позиции методологии естественнонаучного знания (1882-1895 гг.) стали для З.Фрейда серия публикаций по анатомии головного мозга, детским церебральным параличам и афазиям, фундаментальная монография «Исследование истерии» (1895), написанная им совместно с И.Брейером, а также – так им и не опубликованный философско-методологический трактат «Проект научной психологии»⁷⁹, опиравшийся на его собственные изыскания и гипотезы о природе психического, сосредоточенные в сфере «нейронауки» (если использовать современную терминологию). В своих письмах середины 90-х годов он выражал разочарование результатами более чем десятилетней работы: психика не поддавалась редукции к телесным

⁷⁸ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 228.

⁷⁹ Фрейд З. набросок психологии. Критически-историческое исследовательское издание. Ижевск: ERGO, 2015. XXVI, 190 с.

(нейрофизиологическим) ее проявлениям и сопутствующим им реакциям. А рабочие объяснительные конструкции, используемые при этом Фрейдом и порожденные подобного рода редукцией (близкие по своему содержанию «вульгарному материализму» К.Фохта и Л.Бюхнера) показали свою методологическую неэффективность.

Летом 1895 года Фрейд в письме в своего другу Вильгельму Флиссу признается в неудаче, в полном крахе своих надежд на великое открытие, которое могло бы дать ему ключ ко всем загадкам природы человека и его психики: «"Психология" – это действительно какой-то крест... Я был вынужден проработать проблему качества, сон, воспоминание короче говоря, всю психологию. Сейчас я больше ничего не желаю об этом знать»⁸⁰. Начал он сомневаться и в значимости уже завершенной и опубликованной работы по исследованию истерии, основанной на психофизиологическом редукционизме и целительной роли катарсического осознания телесно-событийных травм: «...я все больше сомневаюсь в работе над истерией; ее значение кажется все меньшим, как будто я пропустил несколько основных факторов»⁸¹.

Тут особо следует отметить одно важное обстоятельство, делающее оправданным столь частое цитирование писем Фрейда периода 1887-1904 годов, адресованных им Вильгельму Флиссу, в данном диссертационном исследовании. Дело в том, что эти письма, случайным образом сохранившиеся и в полном объеме опубликованные лишь в 1985 году, являются на сегодняшний день единственным источником данных по раннему этапу становления как психоанализа в целом, так и составляющих его концептуальных и методологических идей. Фрейд практически полностью уничтожил свой ранний архив – все конспекты, дневники, письма, научные записи, рукописи и пр., полагая, как он пишет в письме своей невесте от 28.04.1885 г., что «все мои представления и чувства о мире в целом недостойны выживания» и что «теперь их необходимо заново передумать». В

⁸⁰ The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess..., p. 139.

⁸¹ Там же. P. 324.

этом же письме он иронизирует по поводу исследователей его биографии и его научного наследия: «Пусть нервничают биографы, мы не сделаем их задачу слишком легкой... Теперь я испытываю удовольствие при мысли о том, как все они будут заблуждаться»⁸².

Этим же летом Фрейд начинает свой самоанализ, записав в июле 1895 года и начав анализировать первое из тех своих сновидений – «сон об инъекции Ирме», работа с которыми, равно как наблюдения за невротическими пациентами и эксперименты с постгипнотическим внушением, открыли ему «королевскую дорогу» к пониманию природы человека и его психики⁸³. Эта работа, завершившаяся изданием книги «Толкование сновидений» (1900), наряду с исследованием истоков и смысла невротической симптоматики, а также – опытами с постгипнотическими трансовыми состояниями, привели Фрейда к порогу описания «бессознательного» не как умозрительного концепта, а как реального основания психического, не доступного нам непосредственно ни в обыденном опыте, ни в опыте естественнонаучных исследований. Для изучения природы «бессознательного» в таком его понимании требовалась совершенно иная методология, что потребовало от Фрейда обращения именно к философии, поскольку ничто иное не могло помочь ему формулировать объяснительные концепции по отношению к трансцендентному, т.е. внеопытному, объекту исследования.

В самом начале 1896 года Фрейд пишет Флиссе несколько писем, в которых обозначает своего рода «*переоценку методологических ценностей*», заявляет о своем возвращении к философской методологии как основе исследовательской работы: «Я вижу, как окольными путями медицинской практики ты стремишься достичь своего изначального идеала, а именно – физиологического понимания человеческого существа, тогда как я тайно лелею надежду достичь теми же самыми путями моей первоначальной цели –

⁸² Цит. по: Зигмунд Фрейд. Хроника-Хрестоматия. – М.: Флинта: МПСИ, 1999. С. 47-48.

⁸³ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 86-94.

философии. Ибо это была моя самая ранняя цель, когда я еще не знал, зачем я живу на этом свете...»⁸⁴.

В апреле 1896 года в докладе, прочитанном в Венском «Обществе психиатрии и неврологии» и озаглавленном «К этиологии истерии»⁸⁵, Фрейд впервые публично оглашает базовые принципы того исследовательского метода, который и был им назван «*психоанализом*». Этот термин для обозначения своей концепции психического и методологии исследовательского воздействия на него был им впервые употреблен во все том же 1896 году в статье «Наследственность и этиология неврозов», написанной для французского журнала «Revue neurologique».

В докладе «К этиологии истерии» Фрейдом было выделено три уровня исследовательской работы в области изучения психических феноменов: *клинический, психологический и философский*. На первом из них проводятся экспериментальные исследования, на втором – формулируются методы таких исследований и формируются концептуальные обобщения их результатов. На третьем же, философском, уровне создаются умозрительные гипотезы и фундаментальные объяснительные модели, которые задают базовые смыслы как для психологического теоретизирования, так и для экспериментальной практики⁸⁶.

Создатель психоанализа приходит в этом своем, к сожалению, малоизвестном и редко цитируемом, к тому же – весьма холодно принятом аудиторией⁸⁷, докладе к неутешительным выводам. Доминирующие в то время (как, впрочем, в определенной мере и сегодня) психофизиологические и нейропсихологические подходы к пониманию психических процессов, экспериментальной проверке и теоретическому обоснованию которых он

⁸⁴ The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess..., p. 159.

⁸⁵ Фрейд З. Об этиологии истерии // Фрейд З. Собр. Сочинений в 9 томах. Том 6. Истерия и страх. – М.: ООО «Фирма СТД», 2006. С. 51-81.

⁸⁶ Там же, с. 80-81.

⁸⁷ «В неопубликованном письме Флиссу Фрейд сообщает, что доклад был принят чрезвычайно холодно, а председательствовавший на заседании профессор Краффт-Эбинг даже заметил: «Это смахивает на научную сказку»» (Там же, с. 52).

отдал почти полтора десятка лет, такой проверки не выдержали. А в свете гипотезы о «бессознательном психическом», родившейся у Фрейда в ходе осмысления собственной клинической практики, экспериментов с гипнотическим внушением и толкованием сновидческого опыта, они выглядели методологически весьма уязвимыми, если не сказать – бесполезными. Докладывая о результатах своих исследований, Фрейд констатировал отсутствие как психологической теории, предоставляющей исследователям «бессознательного» рабочие методики и объяснительные гипотезы, так и философской концепции, определяющей общее направление исследований и их обобщенный смысл: «... Вы видите, что оставшаяся часть проблемы опять относится к психологии, причем к такой психологии, для которой философами было проделано для нас не так много подготовительной работы... К этой же психологии, которую еще предстоит создать для наших нужд, я и вынужден вас отослать...»⁸⁸.

Позднее, в пятой из своих знаменитых «Лекций по введению в психоанализ» (1915) он расскажет об этой проблеме более четко и развернуто: «Мы видим, что недостаточно одного интереса к проблеме, если не знать пути, который привел бы к ее решению. Пока у нас этого пути нет. Экспериментальная психология не дала нам ничего, кроме некоторых очень ценных данных о значении раздражений... От философии нам нечего ждать, кроме высокомерных упреков в интеллектуальной малоценности нашего объекта...»⁸⁹.

Как видно из этих высказываний Фрейда, произнесенных перед врачебной аудиторией (свои лекции по введению в психоанализ он читал в своей «alma mater» – на медицинском факультете Венского университета), он явным образом публично дистанцируется и от философов, и от философии. К анализу содержательного основания для такой позиции мы сейчас и перейдем, а формально она связана с его стремлением «перевернуть с головы на ноги»

⁸⁸ Там же, с. 79.

⁸⁹ Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. – М.: Наука, 1989. С. 60.

традиционную парадигмальную пирамиду научной методологии. И опираться в своих усилиях по построению «новой психологии» не на философские постулаты, а на экспериментальные исследования, порождающие некие новации, которые не вписываются в контекст наличествующих теорий и требуют для своего понимания и истолкования «продуктивного философствования» в брентановском, а не в традиционном смысле этого термина.

Более того, свое возвращение к философствованию как фундаментальному условию самой возможности «научного дискурса о бессознательном», Фрейд реализует в «гётевском» стиле, т.е. не называя себя философом, а свои мета-рассуждения – философствованием. Даже окончательно перейдя после первой мировой войны, как мы увидим, с общеметодологической позиции «метапсихологии» на позицию «культурфилософии» (философии культуры), он постоянно дистанцировался от философии как профессии, рассматривая ее как институцию и область знания, соприкасающиеся, но не совпадающие с психоанализом. Нечто похожее писал и Гёте: «... я допускаю своего рода опасливость по отношению к философии, в особенности, когда она проявляется так, как в настоящее время; но эта опасливость не должна вырождаться в отвращение, а должна разрешаться в спокойную и осторожную склонность»⁹⁰.

Подобно рода позиция *«спокойной и осторожной склонности к философствованию»* требовала от Зигмунда Фрейда критической ревизии ресурсов традиционного и современного ему философского знания, проводимой с целью отбора концептов и методических подходов для включения их в формируемый им для исследования «бессознательного» ресурс «практической философии».

Что же именно из этой явно недостаточной «предварительной работы» философов, призванных указать путь исследователям «бессознательного» как

⁹⁰ Цит. по: Свасьян К.А. Гёте..., с. 69.

«истинно реального психического», Фрейд намеревается включить в состав философской составляющей создаваемого им психоанализа? Т.е. той самой философской составляющей, для терминологического обозначения которой на начальной стадии формирования собственного типа философствования он использует термин «метапсихология», впервые употребленный им применительно к философско-методологическим компонентам психоанализа во все в том же 1896 году и во все той же переписке с Флиссом. В письме от 13.02.1896 г. Фрейд отмечает, что занимается «исключительно психологией, а на самом деле – метапсихологией»⁹¹, а в письме от 17.12.1896 г. называет метапсихологию своим «идеальным и несчастным ребенком»⁹². Термин «метапсихология», созданный Фрейдом по аналогии с аристотелевской «метафизикой», методологически подчеркивал выход за пределы психологического теоретизирования в область философского мета-знания. Которое при этом понималось не как системно организованный набор категориальных абстракций, внешний по отношению к экспериментальному опыту, а как осмысление данных этого опыта на уровне методологической всеобщности.

Изучение материалов, относящихся к периоду рождения психоанализа (1886-1899 гг.), когда Фрейд совершил радикальную трансформацию философско-методологических подходов к исследованию и пониманию человеческой природы, рассматриваемой в единстве ее телесных, психических и социокультурных параметров, а также – философского содержания его последующих работ, позволяет обнаружить следующие «странности», недостаточно проясненные в литературных источниках по истории психоанализа:

- Прежде всего вызывает удивление, что в своих философских изысканиях (как в ранней «метапсихологии», так и в более поздних работах по

⁹¹ The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess..., p. 172.

⁹² Там же, p. 216.

философии культуры) Фрейд странным образом игнорирует имена (но не идеи!) тех философских кумиров своей гимназической и университетской юности, работами которых он зачитывался и на лекции которых он сбегал с занятий по медицине.

- И вторая «странность» – Фрейд не включает в контекст собственного философствования как оригинального дискурса о «бессознательном» популярные в конце XIX века и ему хорошо известные идеи и концепции, специально посвященные философскому осмыслению феномена «бессознательного». В частности, речь идет о соответствующих разработках таких авторитетнейших исследователей природы «бессознательного» как Иоганн Фридрих Герbart (1776-1841) и Эдуард фон Гартманн (1842-1906).

Разъяснение этих «странностей» в данном разделе диссертации позволит, как нам представляется, выявить актуальные и поныне особенности «психоаналитического типа философствования», а также – предварительно обозначить концептуальные основания психоаналитического подхода в философии культуры.

Первая «странность», т.е. вытеснение Фрейдом и имен, и самого факта знакомства с идеями великих философов прошлого, на самом деле хорошо ему знакомых, может быть объяснена тем, что интерес к философии, проявившийся у основоположника психоанализа в середине 90-х годов XIX века и вылившийся в оригинальную и методически продуктивную философскую концепцию, носил вторичный характер, основанный уже не на персональном интересе к той или иной системе идей, или к тому или иному мыслителю, а на стремлении на уровне философской всеобщности найти единую модель для концептуального истолкования необычных фактов, найденных им в клинической практике и в практике сновидческого самоанализа.

Преодолев свою юношескую страсть к философствованию, буквально заставив себя стать беспристрастным естествоиспытателем, работающим вне любых априорных спекуляций, он в итоге получил экспериментальные

данные, которые не могли быть истолкованы в контексте как традиционных, так и современных ему объяснительных моделей (и психологических, и философских). И потому, вернувшись к философии, ощутив потребность в ней как в орудии для построения «новой психологии», основанной на экспериментально подтвержденной гипотезе о доминантной роли «бессознательного» как первичного детерминанта всего психического, Фрейд не опирался на концепции тех или иных философских авторитетов, а совершил своего рода *трансконцептуальный синтез*, создав собственную «сумму философии», явным образом опирающуюся на воспринятые им идеи, но не сводимую как к простой сумме этих идей, так и к содержанию любой из них, рассматриваемой в отдельности.

Это был вынужденный шаг, поскольку идеальной матрицы «продуктивного философствования» по отношению к обнаруженным им психическим проявлениям «бессознательного» в его распоряжении просто не было. Даже в наиболее приближенной к фрейдовской «метапсихологии» философско-методологической концепции Brentano философия мыслилась производной от психологического знания, в свою очередь опиравшегося на «первичные данные», получаемые в естественнонаучных, и прежде всего – физиологических, экспериментальных исследованиях. Для Фрейда такой подход был неприемлем как по причине его разочарования в исследовательском потенциале естественнонаучного подхода к психике, так и в связи с его радикальной «ревизией» брентановского понимания психического. По Фрейду не «научная психология», опираясь на «непосредственные очевидности» и экспериментальные данные, должна создавать основу для появления «продуктивной философии», а наоборот: «продуктивное философствование», погружаясь в контекст органичных для природы психического исследований, т.е. психоаналитической практики, формирует возможность для возникновения «научной психологии».

Верный своей методологической триаде, о которой мы писали выше, Фрейд по-аристотелевски не мыслил философию вне ее непосредственной

привязки к экспериментальной работе с проявлениями «бессознательного», привязки, обрастающей оперативными объяснительными моделями, систематизация которых и позволила ему создать (а точнее – постоянно создавать и совершенствовать) «новую психологию».

Фрейдовская философия (на начальном этапе ее формирования – «метапсихология») не умозрительна; она не просто опирается на факты – наблюдения и эксперименты, она в них погружена и ими нагружена. Вне процесса своего постоянного экспериментального подтверждения психоаналитическое философствование теряет и смысл, и цель, и научный статус.

Вот что писал Фрейд в 1914 году в работе «Очерк истории психоаналитического движения» об «антиумозрительности» своей метапсихологии: «Учение о вытеснении – фундамент, на котором зиждется все здание психоанализа, – составляет существеннейшую его часть и представляет собой ни что иное, как теоретическое выражение наблюдения, которое можно повторять сколько угодно раз... Тогда чувствуется сопротивление, которое противодействует аналитической работе... Применение гипноза должно было скрыть это сопротивление; поэтому история настоящего психоанализа начинается только с момента определенного технического нововведения – отказа от гипноза. Теоретическая оценка того, что это сопротивление совпадает с амнезией, ведет неизбежно к психоаналитическому пониманию бессознательной душевной деятельности, к пониманию, которое очень заметно отличается от философских умозрений»⁹³.

Там же, где элементы его философской системы совпадали с идеями тех или иных философов прошлого (например – когда ему указывали на тождество его теории вытеснения с соответствующими рассуждениями Шопенгауэра), Фрейд постоянно и настойчиво указывал на внешний характер подобного рода совпадений, на фактор принципиального различия в источнике появления того

⁹³ Фрейд З. К истории психоаналитического движения..., с. 156-157.

или иного концепта в психоаналитической метапсихологии и в системах традиционного «системного философствования»: «...никакие предвзятые идеи не должны служить мне помехой в переработке моих психоаналитических впечатлений. Зато я должен был быть готовым и готов и теперь отказаться от всех притязаний на первенство в тех частных случаях, когда кропотливое психоаналитическое исследование может только свестись к подтверждению интуитивных озарений философов»⁹⁴.

И добавлял в «Лекциях по введению в психоанализ»: «Возможно, вы скажете, пожимая плечами: это не естественная наука, это философия Шопенгауэра. Но почему, уважаемые дамы и господа, смелый ум не мог угадать то, что затем подтвердило трезвое и нудное детальное исследование? В таком случае все уже когда-то было однажды сказано, и до Шопенгауэра говорили много похожего...»⁹⁵.

Последнее замечание позволяет отметить еще одну важную особенность фрейдовского философствования. Понимая «бессознательное» как нечто субстанциональное, первичное, само себя в себе порождающее и доступное нам только в отражающих его динамику проявлениях, основоположник психоанализа поставил перед собой парадоксальную задачу: создать «новую психологию» как «теорию бессознательного», выраженную в форме системно организованного знания. Что звучит довольно-таки странно с учетом невозможности понять и даже представить то, что находится вне границ человеческого сознания и опыта.

Придав «бессознательному» статус абсолютной трансцендентности, выведя его на пределы любого опыта (и обыденного, и научного), Фрейд был вынужден осмысливать и обобщать результаты психоаналитических исследований, помещая их в оболочку философских спекуляций. Но не системных, производных от того или иного «учения» или той или иной «школы», а реактивно-экспериментальных, рождающихся в попытке угадать

⁹⁴ Там же, с. 156.

⁹⁵ Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции..., с. 366.

природу трансцендентного объекта исследований по его отражениям в нашем опыте, по динамике его наблюдаемых проявлений. Именно поэтому *знание в психоанализе всегда формируется на философском уровне и носит реактивный, текучий и конкретный характер*. На психологическом же уровне это знание, вобрав в свою оболочку накопленный массив экспериментальных данных, порождает более устойчивые – оперативные – формы объяснительных моделей и исследовательских методик, которые фиксируются не как понятийная абстракция, а как «мыслеобраз», как концептуально нагруженное представление. Исследовательскую методику опоры на «мыслеобразы» Фрейд разработал в своем сновидческом самоанализе и описал в «Толковании сновидений» как «королевскую дорогу (Via Regia) к познанию бессознательного в душевной жизни»⁹⁶.

Отношение предложенного им типа философствования к традиционным философским системам Фрейд лучше всего описал в следующем отрывке из книги «По ту сторону принципа наслаждения» (1920): «Нас ... не интересует, насколько мы при выдвижении принципа наслаждения приблизились или присоединились к определенной, исторически установленной философской системе. Мы приходим к таким спекулятивным предположениям, пытаюсь описать факты ежедневного наблюдения в нашей области и дать себе в них отчет»⁹⁷. Т.е. для Фрейда, *еще раз подчеркиваем, философствование является способом организации результатов экспериментальной работы, предоставления наблюдаемым фактам осмысляющей им оболочки, рефлексией не по поводу концепций (в данном случае – психологических), а по поводу проявлений «бессознательного» в реальном опыте психоаналитической практики.*

Именно поэтому Зигмунд Фрейд, при всем его несомненном уважении к системному мышлению классиков немецкой философии (того же Канта,

⁹⁶ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 317.

⁹⁷ Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет. – Тбилиси, «Мерани», 1991. Т.1. С.139-140.

критикуемого им с несомненным пиететом), избежал искушения системности, чем явным образом отличался от другого ученика Brentano – Эдмунда Гуссерля (1859-1938). В своих попытках философствовать о природе «бессознательного» Фрейд гораздо в большей степени, чем на своих современников, опирался на древнегреческих досократиков: натурфилософов, Гераклита, Парменида, Эмпедокла. Дуальную диалектику последнего, к примеру, Фрейд привлекает для описания психоаналитической метатеории в одной из последних своих работ – «Конечный и бесконечный анализ» (1937)⁹⁸. И это понятно: системному мышлению не по силам эффективно продуцировать прикладные смыслы там, где речь идет с одной стороны о «бессознательном» как универсальном первичном основании всего сущего, таящемся по ту сторону границы сознания и привычных иллюзий, а с другой – о текущем опыте уникальных переживаний индивидуальной и/или коллективной сопричастности его перманентному воздействию. Здесь, на границе соприкосновения имманентного и трансцендентного, философствование вынуждено отбросить свои системные достижения, сойти с пьедестала «наукоучения» и вернуться к первичным интуитивным прозрениям мудрецов античности по поводу единого и одновременно динамичного Абсолюта, лежащего в основаниях любого человеческого опыта.

При рассмотрении же причин «игнорирования» Фрейдом популярных в его время философских трактовок «бессознательного», предложенных И.Ф.Гербартом и Э. фон Гартманном, в которых оно рассматривалось как нечто реальное, хотя и принципиально запредельное границам нашего осознаваемого опыта (т.е. практически так же, как и в психоанализе), мы выходим на еще одну важную особенность «философского психоанализа».

В своих ранних психоаналитических работах, и прежде всего в первой из них – «Толковании сновидений», Фрейд однозначно указывает: «то, что мы

⁹⁸ «Конечный и бесконечный анализ» З.Фрейда. М.: МГ Менеджмент, 1998. С. 49-51.

называем бессознательным, не совпадает с бессознательным у философов»⁹⁹. Казалось бы – тут-то в чем проблема? И Герbart, и Гартманн, так же как и Фрейд, понимают «бессознательное» как нечто «истинно реальное», тотально регулирующее как телесные, так и психические процессы. Более того – Эдуард фон Гартманн в своей «Философии Бессознательного» (1868) постоянно подчеркивал принцип «трансцендентального реализма», т.е. настаивал на привязке своих метафизических (а порою и мистических) спекуляций о природе запредельного нашему опыту «бессознательного» к данным современного ему естествознания¹⁰⁰. А философский психологизм Иоанна Фридриха Гербарта настолько внешне напоминает психоанализ, что по мнению В.Куренного идеи Гербарта изначально лежали в основании фрейдовской метапсихологии: «Познакомившись с базовыми выкладками и схемами психологии Гербарта, нетрудно обнаружить также преемственность модели психики Гербарта и Фрейда: «вытеснение» представлений, «порог сознания», «бессознательное» – вся эта динамическая модель психики ... разработана именно Гербартом»¹⁰¹.

И все же – это был совершенно иной подход к философскому рассмотрению природы «бессознательного», коренным образом отличный от фрейдовского. Философские системы как Гартманна, так и Гербарта, сугубо умозрительны, привязаны к рефлексии осознающего себя субъекта, замкнуты в поле сознания. Вот, к примеру, характерная цитата из трактата И.Гербарта «Психология как наука, вновь обоснованная на опыте, метафизике и математике» (1824/25): «Здесь мы везде употребляем слово «сознание»... Правда, этим еще не решается вопрос о так называемых бессознательных

⁹⁹ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 319.

¹⁰⁰ Гартманн Э. фон. Сущность мирового процесса или Философия бессознательного. Метафизика бессознательного. Изд. 2-е, испр. – М.: КРАСАНД, 2010. С. 364-382.

¹⁰¹ Куренной В. Философская концепция Гербарта в историческом и проблемном контексте // Герберт И. Психология. М.: Территория будущего, 2007. С. 7.

представлениях, или, как мы выразились бы, о тех представлениях, которые находятся в сознании, хотя и не осознаются»¹⁰².

Именно здесь, в отношении к сознанию, и таится разница между фрейдовским пониманием «бессознательного» и тем, что он называет «бессознательным философов». Для Фрейда сознание, сводимое им к весьма скромному функционалу «чувственного органа для восприятия психических качеств»¹⁰³, есть помеха, препятствующая продуктивному исследовательскому и психокоррекционному соприкосновению с «бессознательным»: «Отказ от чрезмерной оценки сознания становится необходимой предпосылкой всякого правильного понимания психического»¹⁰⁴. В традиционных же моделях философствования сознание – это единственно возможная опора для исследования, а «бессознательное» – это всего лишь то, что по какой-то причине в данный момент не осознается.

Подобного рода расхождение в трактовках понимания «бессознательного» было для Фрейда настолько принципиальным, что он даже разорвал многолетнее сотрудничество со своим другом и соавтором И.Брейером, последовательным сторонником учения И.Гербарта. Вот как Фрейд подчеркивал это их концептуальное расхождение в уже упомянутом выше докладе 1896 года: «Открывая доступ к новому элементу психического события, к оставшимся бессознательными, или по выражению Брейера – «неспособным осознаваться», мыслительным процессам, новый метод исследования вселяет в нас надежду на новое, лучшее понимание всех функциональных психических расстройств»¹⁰⁵.

Добавим к этому еще и важное субъективное обстоятельство, зачастую упускаемое из виду исследователями фрейдовского понимания философии и философствования. Зигмунд Фрейд совершал свою «коперниканскую

¹⁰² Герберт И. Психология. М.: Территория будущего, 2007. С. 58.

¹⁰³ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 299.

¹⁰⁴ Там же. С. 318.

¹⁰⁵ Фрейд З. Об этиологии истерии..., с. 81.

революцию» в понимании природы человека и его психики, преодолевая не столько внешние, сколько внутренние сопротивления, маскируемые мифом о «гонимости психоанализа»¹⁰⁶. По учебнику Гербарта по психологии он учился в гимназии; идеи Шопенгауэра с восторгом впитывал и пропагандировал в студенческом философском кружке; лекции Brentano не только усердно посещал, но и лично общался с автором концепции «бессознательного сознания»¹⁰⁷.

Фрейд сам изначально был убежденным сторонником «сознаниецентризма» и с готовностью, хотя и не всегда замечая это, формировал на базе последнего объяснительные гипотезы по поводу природы «бессознательного». Чем, как не компромиссом с «сознаниецентризмом» была его ранняя топика – «сознание-предсознательное-бессознательное» – с идеей о «предсознательном психическом», которое в принципе, при определенных условиях, может осознаваться¹⁰⁸? Да и сама теория вытеснения, полагаемая им поначалу «фундаментом, на котором зиждется все здание психоанализа»¹⁰⁹, также носит компромиссный характер, поскольку неявно предполагает понимание осознающего себя субъекта и его опыта как первичного источника содержания «бессознательного», представляющего при этом как нечто «принудительно или вынужденно неосознаваемое» (в полном соответствии с позицией Гербарта и Брейера).

Окончательно принять идею о «бессознательном» как первичном субъекте свехдетерминации, творящем человека по модели хранимых в нем первообразов («имаго») и тотально контролирующем его психический и телесный опыт в норме и в патологии, в бодрствовании и во сне (и иных

¹⁰⁶ См. Элленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного..., часть II. С. 31-40.

¹⁰⁷ «Мы употребляем слово «бессознательный» в двух смыслах; во-первых, активно: в том смысле, что вещь себя не сознает; во-вторых, пассивно: говоря о вещи, которая не сознается. В первом случае «бессознательное сознание» было бы самопротиворечивым, но не во втором - и это именно тот смысл, в каком здесь берется слово «бессознательный»» (Brentano Ф. О внутреннем сознании // Brentano Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 46).

¹⁰⁸ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 284-285.

¹⁰⁹ Фрейд З. К истории психоаналитического движения..., с. 156.

измененных состояниях психики), даже для самого Фрейда было непросто. Он шел к этому пониманию всю свою жизнь, публично пересмотрев свою теорию вытеснения и приняв идею Юнга о трансперсональной природе «бессознательного» только в своей последней книге «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1937-1939): «Термин «вытесненное» мы употребляем здесь в несобственном виде. Речь идет о чем-то прошедшем, исчезнувшем, преодоленном... Содержание бессознательного ведь вообще коллективно, оно общее достояние людей»¹¹⁰.

И потому любого рода соприкосновение (даже полемическое) с идеями авторов, отстаивающих понимание «бессознательного» как совокупности «неосознаваемого», для него было равносильно травматическому столкновению с проблемой, неразрешимой поначалу и для него самого. Он не готов был спорить с ними, поскольку его позиция поначалу была предельно уязвима – ведь иной опоры, помимо сознания, для исследования «бессознательного» (как и для любого иного исследования) и вправду не существует. Исследовать «бессознательное» без опоры на сознание было равносильно подвигу барона Мюнхгаузена, за волосы вытащившего себя вместе с конем из болота. Для такого подвига нужна была «*другая точка опоры*» и Фрейд, не споря открыто с «сознаниецентризмом» как универсальной человеческой уязвимостью («идолом рода» по выражению Френсиса Бэкона), искал и в итоге нашел эту опору в особом опыте исследовательской интроспекции, осуществляемой в состоянии максимально возможного трансового освобождения от искажающей власти сознания (рабочей моделью для которого было сновидческое состояние). Этот опыт самопознания в измененном состоянии психики, наряду с клиническими

¹¹⁰ Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1991. С. 252.

экспериментами и производными от них спекулятивными объяснительными моделями в итоге и стал основой того, что он назвал психоанализом¹¹¹.

Обобщая сказанное в данном разделе, можно утверждать, что философская составляющая классического психоанализа, на начальном этапе ее формирования отождествляемая Фрейдом с «метапсихологией», выстраивалась им прямо противоположно традиционным формам метафизического философствования, производным от персональных интуитивных прозрений тех или иных мыслителей. Она не воспаряет над опытом, продуцируя смыслообразующие истины, сведенные в логику «наукоучения». Напротив – она погружена в этот опыт, неотделима от его динамики, производна от его изменений. Это не абстрактная, а конкретная философия, говорящая языком желаний, симптомов, сновидений, аффектов и иллюзий, обобщаемых в виде представимых «мыслеобразов», а не категориальных абстракций.

Выступая как ментальная оболочка для интерпретации данных, полученных в наблюдениях за невротическими пациентами и психическими процессами, проявляющимися в гипноидных и сновидческих состояниях, философская составляющая психоанализа осмысливала «бессознательное» как концепт, системно проясняющий смысл этих экспериментальных данных. В основе философско-методологического подхода психоанализа к построению «научной психологии бессознательного» лежала идея Фрейда об универсальной константе, являющейся посредником между «бессознательным» и вариативными проявлениями его активности. *Изначально в качестве такого посредника (символического медиатора) Фрейдом была предложена сексуальность; позднее же в данном качестве, как мы увидим, им начала рассматриваться культура.*

¹¹¹ Подробнее см. Медведев В.А. Психоанализ психоанализа. Издательские решения, 2018. С. 129-206; Россохин А.В. Рефлексия и внутренний диалог в измененных состояниях сознания. Интерсознание в психоанализе. М.: Когито-Центр, 2010. С. 110-140.

1.3. Тематическая и предметная эволюция «философского психоанализа»: от «метапсихологии» к философии культуры

Переходим к следующей задаче, а точнее – к следующему вопросу: как Зигмунд Фрейд использовал сформировавшуюся у него модель «практического философствования» для исследования «бессознательного» и на какие уже созданные для решения этой задачи «философско-методологические матрицы» он при этом опирался? В ходе ответа на данный вопрос проясняется и причина перехода Фрейда от «метапсихологии» к философии культуры, а развиваемого им психоаналитического проекта – от индивидуальной психики – к психологии групп и масс, от психотерапевтической практики к практике социокультурного воздействия.

Традиционно годом рождения психоанализа как исследовательского проекта, нацеленного на создание «новой психологии бессознательного», считается 1896 год, когда Зигмунд Фрейд не только впервые употребил этот термин в статье для французского журнала «*Revue neurologique*», но и в докладе в Венском клубе психиатров и неврологов впервые описал новую исследовательскую программу, включающую в себя эксперименты в области психотерапевтической практики, их психологические истолкования и – что особо важно для нашего исследования – философские принципы, на базе которых определяются предмет и задачи таких экспериментальных исследований, а также формируются модели для истолкования и осмысления полученных в клинической работе данных¹¹².

Последний, философский, компонент психоаналитического проекта, из которого как раз и вырос впоследствии «философский психоанализ», был необходим Фрейду для того, чтобы найти подходы к познанию совершенно нового и небывалого в истории научного знания объекта исследования –

¹¹² Фрейд З. Об этиологии истерии..., с. 80-81.

«бессознательного», понимаемого как совокупность активно и непрерывно воздействующих на тело, психику и поведение людей факторов, находящихся за пределами сознания и принципиальным образом не способных быть осознанными.

Опытным образом обнаружив подобного рода «трансцендентную сверхдетерминацию» при исследовании глубинного смысла невротических симптомов, в экспериментах с гипнозом и постгипнотическим внушением, а также – в начатой им в тот период работе по истолкованию сновидений путем привязки сновидческого опыта к гипотезе о «бессознательном», основоположник психоанализа был буквально вынужден вернуться к своей юношеской увлеченности философствованием, от которой он по окончании университета на время отошел, занимаясь на протяжении почти 15 лет исключительно психофизиологическими и нейропсихическими научными исследованиями.

«Знание о бессознательном», которое по итогам реализации психоаналитического исследовательского проекта должно было стать основанием для «новой психологии», а затем – и основанием всех наук о человеке, могло быть изначально, в виде своего рода «философской подготовительной работы»¹¹³ сформулировано исключительно в виде философских умозрительных концептов, указывающих пути для организации особого рода исследований (психоаналитической практики) и создания психологических теорий как системного обобщения их результатов.

В письмах Вильгельму Флиссу, датированных началом 1896 года, Фрейд не только обозначает задачу по формированию нового типа философствования, принципиально отличного от доминирующего до той поры философского «сознаниецентризма», но и выражает нескрываемую радость от того, что работать теперь ему можно, открыто опираясь на свою давнюю любовь к философии: «В юности я ни к чему не питал такого

¹¹³ Там же, с. 79.

страстного влечения, как к философскому знанию, и теперь я собираюсь его исполнить, переходя от медицины к психологии»¹¹⁴.

Для того, чтобы подчеркнуть прикладную ориентацию разрабатываемого им типа философствования и провести четкую разграничительную линию между, как он выразился в «Толковании сновидений», «нашим пониманием бессознательного» и «бессознательным философов», стоящих на позиции «сознаниецентризма» и трактующих бессознательное как то, что по той или иной причине не осознается, Фрейд придумал особый термин – «метапсихология», которым сначала в письмах к Флиссу, а затем – с 1901 года – и в своих публикациях начал обозначать философско-методологические компоненты психоанализа.

По мнению В.М.Лейбина «метапсихология Фрейда является, пожалуй, одним из наименее понятных в исследовательской литературе психоаналитических концептов»¹¹⁵. Среди наиболее распространенных подходов к толкованию смысла и содержания понятия «метапсихология», можно назвать следующие: понимание ее как «общей теории» психоанализа, набора «положений самого высшего уровня абстрагирования» (Ч.Райкрофт)¹¹⁶; как «совокупность концептуальных моделей, более или менее удаленных от опыта» (Ж.Лапланш, Ж.-Б.Понталис)¹¹⁷; как «концептуальное средство установления системы координат для ... психоаналитических положений более низкого уровня» (R.Waelder)¹¹⁸; как «наиболее абстрактный уровень теории..., относящийся к подструктурам личности (Эго, Ид, Супер-Эго) в единстве их функционирования» (H.Hartmann)¹¹⁹; и пр.

¹¹⁴ The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess..., p.180.

¹¹⁵ Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М.: Политиздат, 1990. С.89.

¹¹⁶ Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа. СПб.: ВЕИП, 1995. С. 90

¹¹⁷ Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996. С. 226-227.

¹¹⁸ Психоаналитические термины и понятия: Словарь. М.: Класс, 2000. С. 107

¹¹⁹ *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*. New York University Press, 1959. P. 9.

Сам В.М.Лейбин дает «метапсихологии» следующее определение: «Фрейдовская метапсихология – это одновременно и психоаналитическое противостояние метафизике, и скрытая, завуалированная, запрятанная вглубь теоретических постулатов и допущений психоаналитическая философия, выполняющая роль центрирующего звена, соединяющего в единое целое разрозненные представления о человеческой психике...»¹²⁰. Что тоже не проясняет смысл и содержание данного термина, справедливо подчеркивая их скрытый и завуалированный характер.

Впервые термин «метапсихология» появился в письме Зигмунда Фрейда к Вильгельму Флиссу от 13 февраля 1896 года в очень интересном контексте: «Сейчас я занимаюсь только психологией, а на самом деле – метапсихологией, и книга Тэна *L'intelligetice* необычайно хорошо подходит мне для этой цели. Надеюсь, что из этого в итоге что-то получится. Обнаружил с опозданием, что самые старые идеи и вправду наиболее полезны. Надеюсь, что обеспечен теперь научными интересами до самого конца своей жизни...»¹²¹.

А уже в 1898 году, во все той же переписке, Фрейд обозначает «метапсихологию» как теорию «метапсихического», т.е. того, что «лежит по ту сторону сознания»¹²², сообщает, что, «выстраивая мост между своей зарождающейся «метапсихологией» и тем, что имеется по этому поводу в литературе», он «погрузился в изучение работ Липпса, который... обладает самым ясным умом среди современных философских писателей» и отмечает, что благодаря этому «дела обстоят довольно хорошо с точки зрения истолкования и практического применения моих собственных гипотез»¹²³.

Упоминание основоположником психоанализа в контексте размышлений о создаваемой им «метапсихологии» имен Ипполита Тэна (1828-1893) и Теодора Липпса (1851-1914) позволяет более четко обозначить изначальный смысл, заложенный Фрейдом в этот термин, а также – содержание задач,

¹²⁰ Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия..., с. 90.

¹²¹ The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess..., p.172.

¹²² Ibid, p. 301-302.

¹²³ Ibid, p. 324.

связываемых им с философско-методологической программой, этим термином обозначенной. Что имеет несомненную значимость в силу неопределенности и разночтений, царящих по отношению к пониманию термина «психоаналитическая метапсихология» (как, впрочем, и термина «философский психоанализ») в современной литературе.

Имя Теодора Липпса, упомянутое Фрейдом в контексте рассуждений о поиске в современной ему философской литературе идей и концепций, близких тому, что он назвал «метапсихологией», дает немало информации о природе и содержании последней. Работы Липпса, особенно – книгу «Основные проблемы жизни души» (1883), основоположник психоанализа подробнейшим образом изучал и часто цитировал, что позволяет определенным образом прояснить смысл фрейдовской «метапсихологии» как вполне определенного философско-методологического проекта. Особо важно тут содержание доклада Липпса «Понятие бессознательного в психологии», прочитанного им на Мюнхенском Международном конгрессе по психологии в 1896 году.

Работы этого ныне редко цитируемого мыслителя не только тщательно изучались Фрейдом¹²⁴, но и побуждали его к сотворчеству (в своих текстах Фрейд порою даже использовал конструкцию «мы с Липпсом»). Вот характерный отрывок из «Остроумия и его отношения к бессознательному» (1905), т.е. работы, написанной Фрейдом в дополнение к исследованию Липпса «Комизм и юмор» (1899): «Я знаю, что любой, кто находится под влиянием академического философского образования, или кто в значительной степени зависим от какой-либо так называемой «системы философии», будет противиться принятию «бессознательного психического» в том смысле, в каком мы с Липпсом используем этот термин, и предпочтет доказывать его

¹²⁴ В составе той части фрейдовской библиотеки, которую удалось спасти и вывезти в 1938 году в Лондон, исследователи обнаружили десять книг Липпса (!) с многочисленными пометками (См. Предварительные замечания издателей // Липпс Т. Понятие бессознательного в психологии. – Ижевск: ERGO, 2018. С. 7).

невозможность на основе определения психического. Но определения являются предметом соглашения и могут быть изменены»¹²⁵.

Почему же имя именно этого философа так часто упоминается в фрейдовских текстах, а его идеи были допущены в «святая святых» зарождающегося психоанализа – в границы «метапсихологии» как совокупности его идейных и методологических основоположений? И не просто допущены: фрейдовское понимание «практической философии» как «дискурса о бессознательном», как мы скоро убедимся, концептуально и терминологически выстроено по модели соответствующих разработок Липпса, наполненных иными исследовательскими и прикладными задачами. Так что речь тут идет не о плагиате и даже не о простом заимствовании; Липпс как академический философ, профессор мюнхенского университета, был далек от тех задач, которые Фрейд ставил перед собой, разрабатывая проект «практической философии». Но теоретико-концептуальное основание для решения этих задач он Фрейду предоставил.

Дело в том, что именно Теодор Липпс в уже упомянутом докладе 1896 года сформулировал по поводу природы «бессознательного» то, что сам Фрейд до того момента, да и впоследствии, открыто проговорить не решался, а именно – понимание «бессознательного» как единого трансцендентного Абсолюта, лежащего в основании всей тотальности человеческого опыта: и психического, и физического (телесного): «Психология и физика отчасти имеют дело с в точности одним и тем же... Их различает только способ рассмотрения»¹²⁶. Этот единый объект исследования одновременно выступает и единым субъектом, истинно реальным психическим, терминологически обозначаемым Липпсом как «реальное Я», определяемое им как «неизвестное само по себе нечто, которое мы... неминуемо должны закладывать в основу непосредственного переживания Я и всех объектов сознания»¹²⁷. Иной, но уже

¹²⁵ Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному..., с. 92.

¹²⁶ Липпс Т. Понятие бессознательного в психологии. – Ижевск: ERGO, 2018. С.15.

¹²⁷ Там же, с. 20.

пассивной, формой выражения переживания сопричастности к «реальному Я» является понятие «реального мира». Последний, по Липпсу, является «не чем иным, как в конечном счете столь же неизвестным нечто, которое мы закладываем в основу объектов сознания, поскольку они являются предметами чувства пассивности»¹²⁸. Обе базовые модели бытийности «бессознательного» – психическая и физическая – в данном докладе разведены по различным моделям опыта (активного и пассивного, творящего и воспринимающего), но предполагается, что в своем запредельном человеческому опыту, т.е. трансцендентном, существовании они едины и выразимы единым понятием «бессознательное».

Столь подробное изложение концепции «бессознательного» Теодора Липпса понадобилось нам для того, чтобы подчеркнуть тождество философских позиций Фрейда и Липпса, явным образом проявляющееся при изложении предельных оснований, т.е. принципов, их философствования. Для демонстрации этого достаточно сравнить приведенные выше размышления Липпса о «бессознательном» с тем фрейдовским определением последнего, которое мы находим в седьмой главе «Толкования сновидений», неоднократно обозначаемой самим автором как «философская». При сопоставлении с философскими идеями Липпса данное определение обретает новые смысловые грани и становится более понятным: «Бессознательное есть истинно реальное психическое, столь же неизвестное нам в своей внутренней сущности, как реальность внешнего мира, и раскрываемое данными сновидения в столь же незначительной степени, как и внешний мир показаниями наших органов чувств»¹²⁹.

В этом же разделе «Толкования сновидений», ссылаясь на упомянутый выше доклад Липпса 1896 года, Фрейд пишет: «Вопрос бессознательного в психологии, по меткому выражению Липпса, не столько психологический

¹²⁸ Там же, с. 20-21.

¹²⁹ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 319.

вопрос, сколько вопрос психологии...»¹³⁰, т.е. вопрос о необходимости создания новой психологии, основанной на постулате о примате «бессознательного». Вот как об этом в докладе говорил сам Липпс: «Невозможно говорить о понятии бессознательного в психологии, хотя бы не затронув самый общий психологический вопрос, а именно вопрос о сущности и задаче этой науки... Психология вовсе не нуждалась бы в понятии бессознательного, если бы ставила перед собой только задачу описывать переживания сознания. Но такая психология была бы вздором... Для такой психологии не существовало бы почему и зачем; никаких вопросов о происхождении переживаний сознания или их значения для взаимосвязи психической жизни... Для описательной психологии существовали бы только тотально различные по содержанию переживания сознания»¹³¹.

Вот именно для ответа на эти вопросы – *почему и зачем* – по отношению к каждому психическому феномену, наблюдаемому в ходе психоаналитической практики и осмысляемого психологически, Фрейд и создал свою «метапсихологию». Т.е. для того, чтобы структурировать и опыт практического исследования, и опыт концептуального переработки его результатов объяснительными концептами, схемами и метафорами, которые способны раскрыть смысл детерминизма и целеполагания, привносимого в мир психики человека и его поведения фактором тотального на них воздействия со стороны «бессознательного».

Буквально сразу же, на той же странице «Толкования сновидений», Фрейд дает пример метапсихологического описания психических феноменов: «Бессознательное, по выражению Липпса, должно быть принято за общее основание психического. Бессознательное – это большой круг, включающий в себя меньший круг сознательного; все сознательное имеет предварительную бессознательную стадию, между тем как бессознательное может оставаться на

¹³⁰ Там же, с. 318.

¹³¹ Липпс Т. Понятие бессознательного в психологии..., с. 11-12.

этой стадии и все же претендовать на полную ценность психического действия»¹³².

И далее, опираясь уже на собственную методологическую триаду «клиническая практика – психология – философия», Фрейд квалифицирует принятие идеи о первичности «бессознательного», понимаемого как «истинно реальное психическое», в качестве условия создания этой «новой психологии» в процессе целенаправленного сотрудничества врачей-психотерапевтов и философов: «Врач и философ вступают в сотрудничество лишь тогда, когда оба признают, что термин "бессознательные психические процессы" является надлежащим образом обоснованным выражением твердо установленного факта»¹³³.

Помимо доклада Липпса на Конгрессе в 1896 году, среди прочих его работ Фрейд особым образом выделял книгу «Комизм и юмор» (1899), вдохновившую его на написание трактата «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905).

В этой книге Липпсом была высказана идея, которая прозвучала для Фрейда как откровение и вывела новорожденный психоанализ из серьезного философско-методологического затруднения. Дело в том, что, позитивистски постулируя примат наблюдений по отношению к психологической теории и философской «метапсихологии», создатель психоанализа прекрасно понимал, что симптоматические проявления психических расстройств, переживания, проявляющиеся в «гипноидных состояниях», а также – сновидческий материал, на результаты исследования которых он опирался в своем философствовании как на экспериментальную базу, являются текучими и уникально реактивными, а потому – подлежащими различного рода классификациям, но не поддающимися концептуальным (теоретическим) обобщениям. Для верификации объяснительных концепций и демонстрации методологической эффективности метапсихологических конструкций

¹³² Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 318-319.

¹³³ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 318.

психоанализу требовалось более стабильное экспериментальное основание, опирающееся на работу с константами, т.е. с чем-то устойчивым и неизменным.

Это тем более было необходимо при понимании «бессознательного» как трансцендентного, т.е. недоступного напрямую нашему опыту, субъекта влияния и контроля. Субъекта непознаваемого и, соответственно, конструируемого философски-умозрительно (подобно «эфиру» и прочим спекулятивным конструктам, поначалу неплохо поясняющим опытные данные, но в ходе развития научного знания переводимых порою в ранг беспочвенных фантазий). Для обретения философскими конструкциями, предлагаемыми нарождающимся психоанализом для описания и понимания природы «бессознательного», уровня достоверности, достаточного для научного статуса формируемого на их базе психологического знания, требовался выход за пределы внутреннего психического опыта, генерирующего исключительно уникальные и неустойчивые феномены (аффекты, воспоминания, желания, сновидения, фантазии и пр.). Нужно было найти проявления «бессознательного», которые были бы объектно опредмечены и зафиксированы в стабильных формах коллективного объектного опыта.

Принятие трансцендентности и непознаваемости «бессознательного», согласно позиции Липпса, высказанной им в «Комизме и юморе», не исключает возможности исследования его природы по ее проявлениям. А в качестве таковых он предлагал рассматривать компоненты культурной среды, имеющие, в отличие от симптомов и сновидений, устойчивую и интерсубъективную природу¹³⁴.

Даже с учетом того обстоятельства, что в работах Липпса в основном наличествовал описательный аспект изучения культуральных проявлений «бессознательного», а в работах Фрейда исследовались динамические его

¹³⁴ См.: Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия..., с. 59.

проявления, оба мыслителя были едины в базовой методологической позиции: между «бессознательным» как единым первоначалом и его многовариантными проявлениями в индивидуальной психодинамике (как глубинной, неосознаваемой, так и лежащей на поверхности сознания) расположена культура. И выделение культуры в качестве опорной модели для исследования «бессознательного психического» позволяет не только, по выражению З.Фрейда «превратить метафизику в метапсихологию», но и сформировать понимание последней именно как философии культуры.

Соглашаясь с подходом к «бессознательному», предложенным Липпсом, т.е. рассматривая его как субъект воздействия и объект изучения, находящийся за пределами как обыденного, так и научно-экспериментального опыта, Фрейд в процессе создания психоаналитической «метапсихологии» был вынужден опираться на своего рода «спекулятивные фантазии» по поводу «бессознательного», непосредственно недоступного сознанию, т.е. напрямую принципиально непознаваемого, но узнаваемого и познаваемого в своих проявлениях. Открыто написать об этом Фрейд решился только в своей уже практически предсмертной статье «Конечный и бесконечный анализ» (1937). Рассуждая о цели психоанализа как «приручении влечений» как приведение их в полную гармонию с Я, Фрейд замечает: «Если спросить, каким образом это происходит, то ответ будет найти нелегко. Приходится сказать: «так, ведьма, стало быть, нужна» (Гёте, «Фауст»). А именно – ведьма «метапсихологии». Без метапсихологических спекуляций и теоретизирования – едва было не сказал: фантазирования – здесь не сдвинешься ни на шаг. К сожалению, прорицания ведьмы и на сей раз не отличаются ни ясностью, ни обстоятельностью»¹³⁵.

В состав фрейдовской «метапсихологии» вошли разного рода (топические, динамические, экономические, и пр.) модели «психического

¹³⁵ Фрейд З. Конечный и бесконечный анализ... с. 26.

аппарата», т.е. наглядно представимые гипотезы о структуре организации «бессознательного», взаимоотношении его отдельных инстанций друг с другом и об их воздействии на осознаваемую и Я-центрированную совокупность психических процессов. Стержневой же основой фрейдовской «метапсихологии» стала «базовая психоаналитическая спекуляция», которую Фрейд определил следующим образом: «Психоаналитическая спекуляция связана с фактом, получаемым при исследовании бессознательных процессов и состоящим в том, что сознательность является необязательным признаком психических процессов, но служит лишь особой функцией их. Выражаясь метапсихологически, можно утверждать, что сознание есть работа отдельной системы...»¹³⁶.

Здесь для Фрейда, позитивистски ориентированного на отказ от спекулятивно-метафизического философствования и на понимание философии как «прикладной дисциплины», погруженной в опыт естественнонаучных исследований, явным образом возникает личное и методологическое затруднение. Он явным образом не желает, о чем говорит редкость (фактически – уникальность) употребления даже самого термина «метапсихология» в его научных публикациях¹³⁷, помещать в основание психоанализа как естественнонаучного исследовательского проекта набор фантазийно-спекулятивных «ведьминых прорицаний» о природе «бессознательного» как трансцендентного абсолюта, пребывающего вне границ человеческого опыта.

¹³⁶ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного. - СПб.: Питер, 2002. С. 351.

¹³⁷ Термин «метапсихология» во всех опубликованных работах Фрейда встречается всего 6 раз, а производный от него термин «метапсихологический» - 25 раз. И это при условии, что «метапсихология» в психоанализе выполняет роль базовой философско-методологической конструкции, соотнесение с которой всех видов нового опыта является условием их интерпретации, т.е. осмысления в контексте уже накопленного в психоанализе «знания о бессознательном». Гораздо чаще метапсихологические идеи Фрейд обсуждает в переписке со своими ближайшими соратниками. Так в переписке с Шандором Ференци теме метапсихологии посвящены 22 письма (См. *The Correspondence of S.Freud and S.Ferenczi. The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Mass., Vol. 1, 1992. Vol.2, 1996. Vol.3, 2000*).

И вот тут на помощь Фрейду и психоанализу приходит Ипполит Тэн, фундаментальная двухтомник которого «Об уме и познании» (в оригинале – «*De l'intelligence*», 1870; русский перевод в 1872 г.), послужил, как мы уже знаем из процитированного выше фрейдовского письма Флиссе от 13 февраля 1896 года, концептуальной опорой при переходе основоположника психоанализа от экспериментальной психологии к философской «метапсихологии».

Французский философ-позитивист, последователь и одновременно критик Огюста Конта, историк, психолог и искусствовед, родоначальник культурно-исторической школы в социально-гуманитарных науках – Ипполит Адольф Тэн оказал на формирование «философского психоанализа» настолько фундаментальное влияние, что его практически полное игнорирование исследователями истоков как фрейдовского философствования, так и психоанализа вообще, вызывает в памяти язвительное предсказание Фрейда по поводу их неизбежных заблуждений¹³⁸.

Именно обширный трактат Тэна «Об уме и познании» (в оригинале – «*De l'intelligence*»), из которого Фрейд в 1896 году черпал «старые, но наиболее полезные» идеи, помог ему выстроить свою «метапсихологию», так сказать, с большим запасом, и вправду обеспечив себя научными интересами до конца жизни. И выстроить ее практически с нуля, поскольку оба завершенные им к тому времени методологических проекта перестали его удовлетворять: и

¹³⁸ Из публикаций, где Ипполит Тэн упоминается как автор идей, ставших концептуальными источниками фрейдовского психоанализа, можно назвать лишь исследование Джоан Ривз «Некоторые аспекты фрейдовского подхода к мышлению», вошедшего в ее книгу «Мысли о мышлении. Исследование оснований ряда психологических подходов» (См. Reeves J.W. *Thinking About Thinking. Studies in the Background of some Psychological Approaches*. Routledge, 2015. 332 p.). Авторы же немногочисленных отечественных публикаций, посвященных исследованию философских и психологических идей И.Тэна, никак не связывают их с психоаналитической метапсихологией (См. Мазилев В.А., Пейтнев В.И. Ипполит Тэн как психолог // Ярославский педагогический вестник, 2017, №4. С. 234-241; Федорова М.М. Тэн // Новая философская энциклопедия. Т.4. М.: Мысль, 2010. С. 120-121; Лялина Я.И. Психологическое наследие Ипполита Адольфа Тэна // Психология в России и за рубежом : материалы II междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, ноябрь 2013 г.). – СПб.: Реноме, 2013. – С. 7–13).

теория «гипноидной» постравматической психодинамики, изложенная в написанных совместно с Иосифом Брейром «Исследованиях истерии» (1895) и теория нейропсихической сверхдетерминации, описанная в «Проекте научной психологии», также законченном к 1895 году, но так и не опубликованном при жизни автора¹³⁹.

Фактически в этом своем исследовании Тэн и создал «метапсихологию», но создал ее как умозрительный проект, как некую возможность, задача по реализации которой решалась уже Зигмундом Фрейдом. Французский философ, историк и литературовед сформулировал общие подходы к исследованию психического, предложил рабочие гипотезы и объяснительные метафоры, создал научную программу, определил цели и методы, указал на наиболее важные исследовательские задачи. Это было чистого рода философское умозрение, не погруженное в реальный опыт исследовательской работы; можно даже сказать – игра ума. Но правила этой «игры» настолько точно соответствовали задачам по пониманию, систематизации и концептуализации массы экспериментального материала, уже накопленного к тому времени Фрейдом, что органичным образом легли в основание изначальной модели «философского психоанализа», т.е. той самой фрейдовской «метапсихологии», которая рождалась в 1896 году одновременно с самим психоанализом. А точнее – рождение которой и было рождением психоанализа, поскольку именно подобного рода универсальная объяснительная модель, придающая смысл фактическому материалу, и делала возможным тот исследовательский проект, который получил название психоанализа.

Прежде всего стоит отметить, что именно опора на авторитет Ипполита Тэна, как, несомненно, выдающегося интеллектуала общеевропейского уровня, книги которого мгновенно переводились на все европейские языки, не

¹³⁹ Сегодня из этого отвергнутого Фрейдом текста вырос так называемый «нейропсихоанализ».

исключая русского, массово читались и обсуждались, позволил Фрейд выйти из фундаментального методологического затруднения.

Ему предстояло открыто обосновать обесценивание сознания как исследовательского инструмента, не выходя уж слишком явно за пределы позитивистской парадигмы и не привлекая на философском уровне анализа идеи спиритуализма и иррационализма, явным образом бесперспективные для психоанализа как естественнонаучного исследовательского проекта.

Анализ ранних фрейдовских текстов позволяет с полной определенностью констатировать, что методологический принцип вторичности сознания в психической жизни и понимание сознания как помехи в процессе исследования природы «подлинно реального психического», положенные Фрейдом в основание книги «Толкование сновидений», над которой он работал в 1896-1899 годах, почти дословно воспроизводят соответствующие мысли Ипполита Тэна¹⁴⁰: «наисложнейшие мыслительные процессы, которым отнюдь нельзя отказать в наименовании психических, могут совершаться без участия сознания»; «отказ от чрезмерной оценки сознания становится необходимой предпосылкой всякого правильного понимания происхождения психического»; «привилегия сознательной деятельности, которую она так часто злоупотребляет, и состоит именно в том, что она скрывает от нас все остальные силы, в чем бы она ни участвовала»¹⁴¹.

Методологическое обесценивание сознания и привязанных к нему методов когнитивного познания в качестве инструментария для понимания природы бессознательного как «подлинно реального психического» ставило еще один важный вопрос – а чем все это можно заменить?

¹⁴⁰ Исследовательская методология психоанализа, формулируемая поначалу как набор метапсихологических спекуляций, а потом – как принципы философии культуры, настолько точно воспроизводят соответствующие мысли Ипполита Тэна, что работы последнего фактически являются рабочими материалами для прояснения и истолкования не всегда легких для понимания фрейдовских метапсихологических размышлений.

¹⁴¹ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 318-319.

Ипполит Тэн и тут предоставил в распоряжение Зигмунда Фрейда перспективную идею, положенную в основание психоаналитической «метапсихологии». Рациональность, оперирующую понятиями, следует заменить опорой на наблюдения феноменов реального опыта. Сознание по Тэну есть совокупность иллюзий (естественных и искусственных галлюцинаций), а реальны лишь образы, формируемые первичным опытом и лишь частично осознаваемые¹⁴².

И потому первичным для французского мыслителя в любом исследовании являлись описания реального опыта, а доказательным (и доказанным) – самоочевидность этих описаний: «В подобных вопросах теория, в особенности, когда она сильно удаляется от господствующих учений, становится ясной только на примерах; я давал их в большом числе и со многими подробностями; пусть читатель возьмет на себя труд их взвесить один за другим; может быть тогда ему покажется ясным и даже доказанным то, что на первый взгляд он найдет темным и парадоксальным!»¹⁴³. Именно этот подход станет довлеющим в начальных психоаналитических работах Зигмунда Фрейда – книгах «Толкование сновидений», «Психопатология обывденной жизни» и «Остроумие и его отношение к бессознательному», где сложные модели описания бессознательного подавались и разъяснялись исключительно на базе разбора отдельных, но типических, примеров: сновидений, амнезий, оговорок и промахов, острот и анекдотов.

Тэн даже перечислил основные направления подобного рода наблюдений, обозначил те сферы проявления бессознательного, где это проявление предстает в максимально ясных образах. Фрейду оставалось лишь идти по этому перечню буквально как по исследовательской программе: «В этом отношении, в психологии остается еще очень много дела; как и все другие опытные науки, она может двигаться вперед только при помощи подробных и точных описаний. Вот те из них, которые, на мой взгляд были бы

¹⁴² Тэн И. Об уме и познании..., с. XII-XIII.

¹⁴³ Там же, с. XI-XII.

полезнее всего и который теперь привлекают к себе внимание работников. Надо было бы с самыми мелкими подробностями отмечать у детей образование языка... Прибавьте к этому новые записи снов, делаемые в момент пробуждения, рассказы употребляющих опиум, гипнагогические галлюцинации, наблюдаемые самим галлюцинирующим... Некоторые материалы такого рода уже собраны, но далеко до того, чтобы заполнить этот пробел... Всякий живописец, поэт, романист, обладающий исключительной ясностью мысли, должен бы был быть расспрашиваем и серьезно наблюдаем психологом... Мы обладаем большим числом наблюдений над душевно больными, но у нас слишком мало их автобиографий, собственноручных писем, стенографических записей их речей и разговоров... Сомнамбулизм и гипнотизм также представляют источники, которые далеко еще не исчерпаны...»¹⁴⁴.

Тэн предлагает также совместить в спекулятивно конструируемой им философской методологии исследований человеческой психики данные вроде бы кардинально отличных друг от друга, но равнозначимых в данном отношении областей науки – нейрофизиологии, языкознания и истории¹⁴⁵.

Само же философствование как таковое занимает в подобного рода исследовательской программе относительно небольшое место, но это место особо значимо в силу широты охвата общих задач и потребных для их исполнения ресурсов: «чистое философское размышление занимает здесь всего пять, шесть страниц, оно есть созерцание путешественника, которое допускается на несколько минут, когда попадаешь на высокое место...»¹⁴⁶.

Стоит тут отметить и особенности понимания Тэном психологии как единой общенаучной методологии, одновременно и естественнонаучной, и гуманитарной, которая наполняется данными не только естествознания (прежде всего – наук о мозге и органах чувств), но и гуманитарных наук

¹⁴⁴ Там же, с. XVI-XVII.

¹⁴⁵ Там же, с. XVIII-XX.

¹⁴⁶ Там же, с. XVI.

(прежде всего – лингвистики и истории культуры). Подобного рода принцип универсального «психологизма» позволил Ипполиту Тэну провозгласить программу «практической философии» как общенаучной методологии, отбросив в сторону традиционный философский спиритуализм¹⁴⁷.

Еще одна идея Тэна, изначально интегрированная Фрейдом в психоаналитическую «метапсихологию», относилась уже непосредственно к области философии культуры. Обнаружив в исследовании речи детей тождество индивидуальных форм развития и законов культурогенеза, французский мыслитель предположил существование некоей тотально воздействующей на людей, но неосознаваемой силы, создающей как индивидуальные, так и коллективные предрасположенности, управляющей всеми действиями и идеями, определяющей то, что Тэн обозначил как «доминирующий тип» человечности, проявляющийся в социальном поведении людей и в их культуре¹⁴⁸.

Именно благодаря знакомству с идеями Ипполита Тэна относительно значимости изучения языка и культуры для создания «практической психологии» Зигмунд Фрейд осознал ограниченность своего подхода к построению психоанализа. Последний изначально им создавался как исследовательская программа, основанная на погружении позитивистского по своему характеру философствования в сферу первичного опыта, под которым подразумевались естественнонаучные и клинические эксперименты. Но этот подход был явным образом односторонним, поскольку опирался на исследование динамики исключительно телесных (симптоматических) проявлений активности «бессознательного» как субъекта властного и регулирующего воздействия. Открытие символического смысла невротических симптомов и сновидений, выходящего за пределы исключительно телесных влечений, потребовало изучения культуры как

¹⁴⁷ Мазиллов В.А., Пефтиев В.И. Ипполит Тэн как психолог // Ярославский педагогический вестник, 2017, №4. С. 235.

¹⁴⁸ Федорова М.М. Тэн // Новая философская энциклопедия. Т.4. М.: Мысль, 2010. С. 120-121.

совокупного выражения и символического агента воздействия «бессознательного» на психику людей, как индивидуальную, так и коллективную.

И Фрейд сразу же принимается за эту работу. Уже в «Толковании сновидений» (1900) он, наряду со сновидческим материалом, анализирует символику образов драматургии Софокла и Шекспира, сказок Андерсена, древнегреческих и древнеегипетских мифов. В двух больших книгах, последовавших за «Толкованием сновидений» – «Психопатологии обыденной жизни» (1901) и «Остроумии и его отношении к бессознательному» (1905), он сосредоточен исключительно на исследовании психических реакций на провокативные воздействия культурной среды. Именно в «Психопатологии обыденной жизни» он формулирует программу «превращения метафизики в метапсихологию», т.е. истолкования всего культурного наследия в контексте психоаналитических исследовательских задач: «Я думаю, что значительная доля мифологического мирозерцания, простирающегося даже и на новейшие религии, представляет собой не что иное, как проецированную во внешний мир психологию. Смутное познание... психических факторов и отношений бессознательного отражается в конструировании сверхчувственной реальности, которую наука должна опять превратить в психологию бессознательного. Можно было бы попытаться разрешить таким путем мифы о рае и грехопадении, о боге, добре и зле, и т. д., превратить метафизику в метапсихологию»¹⁴⁹.

В 1912 году, уже опубликовав к тому времени несколько «клинических случаев» как моделей психоаналитического исследования, а также – создав к этому времени целую серию работ по психоанализу культуры: «Бред и сны в «Градиве» В.Йенсена» (1907), «Художник и фантазирование» (1908), «Детское воспоминание Леонардо да Винчи» (1910), и др., Зигмунд Фрейд решает разделить оба эти направления психоанализа, одновременно учредив

¹⁴⁹ Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного. СПб.: Питер, 2002. С. 265.

два исследовательских проекта – естественнонаучный (клинический) и гуманитарный (философско-культурологический).

В первом из них сосредотачивались усилия по изучению клинических проявлений активности «бессознательного» и их психоаналитическому истолкованию. Для публикации результатов этой работы был основан отдельный журнал – «Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse» («Международный журнал медицинского психоанализа»). Именно в этом журнале Фрейд начал издавать серию своих «руководств по технике психоаналитической терапии» (первый номер открывал большой фрейдовский текст, посвященный проблемам начала терапии), а также – в 1915-19 годах – опубликовал серию своих метапсихологических работ: «Влечения и их судьба», «Бессознательное», «Вытеснение», «Метапсихологическое дополнение к учению о сновидениях», и пр.

Таким образом, термин «метапсихология» был им переосмыслен и переориентирован на методологическую поддержку клинической практики, рассматриваемой как естественнонаучное исследование. С этого времени «метапсихологический подход» для Фрейда означал классификацию и прояснение клинических фактов посредством топических, динамических и энергетических моделей описания отдельных проявлений «бессознательного психического», а также – вариантов их взаимодействия. Это уже не философский уровень психоаналитического исследования, это – метапсихология в узком смысле слова, т.е. умозрительная метатеория психологического знания, инструментарий для «прояснения и углубления теоретических гипотез»¹⁵⁰.

Второй проект, организационным стержнем которого стал основанный в том же 1912 году журнал «Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften» («Имаго. Журнал по применению психоанализа в гуманитарных науках»), был ориентирован на исследование актуальной

¹⁵⁰ Фрейд З. Метапсихологическое дополнение к теории сновидений // Фрейд З. Собрание сочинений в 10 томах. Т.3, М.: ООО «Фирма СТД», 2006. – С.191.

культурной среды и истории культуры, на их истолкование (интерпретацию) как проявлений «бессознательного» и как факторов его скрытого воздействия на коллективную психику людей. В первом номере журнала Фрейд начал печатать свою работу «Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии», где поставил перед психоанализом новую исследовательскую задачу: «Психоаналитическое исследование с самого начала указывало на аналогии и сходства результатов его работы в области душевной жизни отдельного индивида с результатами исследования психологии народов... За прошедшие с тех пор полтора десятка лет... значительная группа исследователей, идя по указаниям одного, пришла к удовлетворительному сходству в своих взглядах, и теперь, как кажется, наступил благоприятный момент приступить к границе индивидуальной психологии и поставить работе новую цель. В душевной жизни народов должны быть открыты не только подобные же процессы и связи, какие были выявлены при помощи психоанализа у индивида, но должна быть также сделана смелая попытка осветить при помощи сложившихся в психоанализе взглядов то, что осталось темным или сомнительным в психологии народов»¹⁵¹.

Новый проект потребовал новой квалификации от исследователей бессознательного. Если, пишет Фрейд, «первые шаги во всех этих направлениях... были предприняты психиатрами, овладевшими психоаналитической техникой и ее результатами», то в перспективе к психоаналитическому исследованию культуры должны быть привлечены «исследователи мифов и психологии религии, этнологи, лингвисты, и т.д.», которые смогут «приметить психоанализ как исследовательский инструмент к хорошо знакомому им материалу»¹⁵².

В основе необходимости подобного рода смещения вектора психоаналитических исследований с индивидуальных (симптоматических)

¹⁵¹ Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет. Книга 1, Тбилиси: Мерани, 1991. С. 195.

¹⁵² Там же, с. 195-196.

проявлений динамики «бессознательного» на ее коллективные (культуральные) проявления лежал постоянно подчеркиваемый Фрейдом методологический принцип «параллелизма онтогенетического и филогенетического развития в душевной жизни»¹⁵³.

Соответственно и философский компонент психоанализа изменял свою направленность и из области методологии психофизиологических и клинических исследований перемещался в сферу философии культуры. Метапсихологический проект поиска спекулятивных моделей теоретизирования по отношению к массе экспериментального материала, предоставляемого практикой терапии психических расстройств, ко времени выхода в свет работ Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) и «Я и Оно» (1923) фактически был завершен. Основные метапсихологические объяснительные модели были окончательно зафиксированы и в дальнейшем лишь наполнялись фактическим материалом в процессе его истолкования (интерпретации).

Психоаналитическая «метапсихология» в работах Фрейда послевоенного периода, решая все более и более прикладные задачи, связанные с истолкованием (интерпретацией) данных клинического опыта, фактически вышла из границ философствования и превратилась в набор психологических объяснительных метафор (топических, динамических и экономических¹⁵⁴), а также – методологических и методических схем. В их основе лежало понимание «бессознательного» как универсального детерминанта, подключенного к индивидуальной человеческой психике через опыт телесных желаний, как прошлых (прежде всего – вытесненный опыт

¹⁵³ Там же, с. 197.

¹⁵⁴ «Мы полагаем, что теория, которая, кроме топического и динамического моментов, учитывает еще и экономический, является самой совершенной, какую только мы можем себе представить в настоящее время, и заслуживает названия метапсихологической» (Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. С. 382).

неудовлетворенных детских сексуальных желаний), так и актуальных, но по большей своей части также неосознаваемых.

В качестве базовой метапсихологической модели для описания «бессознательного» как субъекта трансцендентной сверхдетерминации всей совокупности нашего телесного опыта и производных от него психических реакций Фрейдом в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) была предложена спекулятивная метафора организменного гомеостаза, деятельно формируемого различными группами органов и клеточных образований (соматических и зародышевых) в процессе их взаимодействия и в ходе реализации ими заложенных в них биолого-эволюционных программ (первичных позывов – Эроса как инстинкта самосохранения и Танатоса как влечения к смерти). Эта метафора становилась своего рода универсальной матрицей для формирования психологической теории, пригодной для описания индивидуальных психических процессов, происходящих в среде детерминационной неопределенности, т.е. вызванных воздействием «бессознательного» как фактора, запредельного как обыденному, так и исследовательскому опыту: «Неопределенность всех наших построений, которые мы называем метапсихологическими, происходит, конечно, от того, что мы ничего не знаем о природе процесса возбуждения в элементах психических систем и не чувствуем себя вправе делать даже какое-либо предположение: в этом отношении мы оперируем, таким образом, с большим X, который мы переносим в каждую новую формулу»¹⁵⁵.

В 1924 году эта итоговая фрейдовская метапсихологическая модель была филогенетически развернута и обоснована его ближайшим учеником и соратником Шандором Ференци (1873-1933) в работе «Галасса. Опыт генитальной теории»¹⁵⁶, где «метапсихология» психоанализа была трансформирована в «биоаналитическую» концепцию, рассматривающую

¹⁵⁵ Там же, с. 399.

¹⁵⁶ См. Ференци Ш. Тело и подсознание. - М.: NOTA BENE, 2003. С. 479-582.

природу и последствия наследуемых «биоэволюционных травм» (например – опыта выхода живого из первичного океана – Талассы – на сушу).

На этом метапсихологический проект обоснования психоаналитических исследований «бессознательного» через истолкование их результатов на основе биоэволюционных спекулятивных метафор практически был исчерпан¹⁵⁷. Фрейд в самом конце своей жизни сделал попытку его систематизации и обновления в работе «Абрис психоанализа», опубликованной посмертно в 1940 году, но ограничился лишь изложением основ психоаналитической «метапсихологии», так и не выйдя на пределы ранее сформулированных подходов¹⁵⁸.

В своем предисловии к первому переводу на русский язык фрейдовской работы «По ту сторону принципа удовольствия», написанном в 1925 году, Л.С.Выготский и А.Р.Лурия следующим образом оценивают фрейдовскую «метапсихологию»: «Здесь часто место наблюдения заступает размышление; умозрительное рассуждение заменяет недостаточный фактический материал... Легко поэтому провести знак равенства между тем, что сам Фрейд называет метапсихологической точкой зрения, и точкой зрения метафизической... Сам Фрейд указывает на бесконечную сложность и темноту исследуемых вопросов. Он называет область своего учения уравнением с двумя неизвестными или потемками, куда не проникал ни один луч гипотезы. Научные средства его совершенно исключают всякое обвинение в метафизичности его спекуляции. Это – спекуляция, совершенно верно, но научная. Это – метапсихология, но не метафизика. Здесь сделан шаг за границы опытного знания, но не в сверхопытное и сверхчувственное, а только в недостаточно еще изученное и освещенное. Речь идет все время не о

¹⁵⁷ Стоит отметить, что итоговую оценку «метапсихологии» как уже отработанного и с философской точки зрения уже бесперспективного методологического проекта дал Ханс Закс, видный представитель фрейдовской школы культурфилософии и будущий основатель проекта «American Imago» (См. Sachs H. Metapsychological Points of View in Technique and Theory // Int. J. Psycho-Anal., 1925, p. 5-12).

¹⁵⁸ См. Фрейд З. Основные принципы психоанализа (сборник работ). - М.: Рефл-бук, 1998, с. 59-132.

непознаваемом, но только о непознанном»¹⁵⁹. Но и они отмечают, что на этом этапе фрейдовских размышлений о природе психического и его детерминантов он в своей «метапсихологии» опирается уже не на философские, а на естественнонаучные модели и метафоры: в этой книге «вообще нет никакой философии; она вся исходит из точного знания и обращена к точному знанию..., здесь чуть ли не впервые биология одолжается у психологии, и научной мысли придан как раз обратный ход: она умозаключает от анализа человеческой психики к универсальным законам органической жизни»¹⁶⁰.

Психоаналитическое же философствование свой эвристический потенциал переместило в сферу культуры, по отношению к которой еще в 1912 году Фрейдом в «Тотеме и табу» была сформулирована задача ее тотального истолкования как символического выразителя и провокативного агента «бессознательного». И в этой сфере, как он и пророчествовал 13 февраля 1896 года в письме к Флиссу, Зигмунд Фрейд был обеспечен научными интересами до самого конца своей жизни: все основные публикации заключительного периода его научной работы, включая и его последнюю книгу «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1938), посвящены исследованию, в том числе и философскому, универсалий культуры и ее роли как третьего, наряду с осознаваемым восприятием и сновидением, экрана для проявления индивидуальных и массовых реакций, порожденных соприкосновением с «бессознательным».

Необходимо также особо отметить, что переход Фрейда от «метапсихологии» к философии культуры был связан также со сменой модели «методологического посредника» между «бессознательным» и его вариативными проявлениями. Изначально в роли такого посредника (во

¹⁵⁹ Выготский Л.С., Лурия А.Р. Предисловие к русскому переводу работы «По ту сторону принципа удовольствия» // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. С.31-32.

¹⁶⁰ Там же, с.33

многом – под влиянием Вильгельма Флисса) он использовал сексуальность, понимаемую как тотальную совокупность телесных желаний и производных от них фантазий. Но уже на стадии окончания работы над «Толкованием сновидений» он начал сомневаться в продуктивности такого «методологического пансексуализма». Вот характерный отрывок из письма Флиссу от 23.02.1898 г.: «Несколько глав книги о сновидениях уже завершены; получается хорошо и ведет меня гораздо глубже в психологию, чем я себе представлял. Все новые формулировки рождаются со стороны философии; и абсолютно никакого места не остается для органически сексуального подхода»¹⁶¹.

В предвоенные же годы «метапсихология», ранее претендовавшая на роль философского фундамента психоанализа, уступает эту позицию философии культуры, а место вышеуказанного «методологического посредника» занимает культурная среда как тотальная совокупность символических форм, а также производных от их провокативного воздействия желаний, аффектов и фантазий. И в опубликованной в 1913 году работе «Интерес к психоанализу»¹⁶² Фрейд ставит перед психоанализом уже новые задачи и описывает перспективы психоаналитических исследований не только в области психологии, но и в области лингвистики, истории, культурологии, социологии, педагогики и искусства. И, конечно же, в области философии: «...обнаружение бессознательной душевной деятельности должно побудить философов занять определенную позицию и, в случае согласия, модифицировать свои гипотезы о взаимоотношении души и тела, пока они не станут соответствовать новым познаниям»¹⁶³.

Таким образом, вкратце обобщая работу, проведенную в первой главе диссертационного исследования, можно утверждать, что *фрейдовская модель «практического философствования», производная от переработки Францем*

¹⁶¹ The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess..., p. 300.

¹⁶² Фрейд З. Интерес к психоанализу // Фрейд З. Избранное. Ростов-на-Дону: 1998. С. 3-42.

¹⁶³ Там же, с. 23.

Брентано философской системы Аристотеля и нацеленная на решение задачи формирования «новой психологии» как универсальной методологии гуманитарного познания, создавалась как основа для дискурса о «бессознательном» как субъекте трансцендентальной сверхдетерминации. Продуктом этой модели философствования, оформленным концептуально и терминологически под влиянием работ Теодора Липпса и Ипполита Тэна, стал классический психоанализ как исследовательский и прикладной проект.

Поначалу, в ходе решения практических задач по регулированию индивидуальных форм психодинамики (нормальных и психопатологических), «философский психоанализ» принял форму «метапсихологии», т.е. набора универсальных толкований опыта работы с индивидуальными проявлениями «работы бессознательного». Но по мере обнаружения текучести и сингулярности подобного рода материала (симптомов, фантазий, сновидений, и т.п.) философские разработки классического психоанализа предметно сместились в область культуры как совокупности символических инвариантов воздействия «бессознательного» уже не на индивидуумов, а на большие массы людей. Позицию же базового тренда (и исследовательского, и прикладного) «философского психоанализа» в послевоенные годы заняла философия культуры, заменившая в этой роли «метапсихологию», которая трансформировалась в методологию и методику психотерапевтической практики и основу интерпретации ее результатов.

Глава вторая

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ: ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ, БАЗОВЫЕ ПРИНЦИПЫ И ПРИКЛАДНЫЕ ПРОЕКТЫ

2.1. Философская концепция культуры как методологический фундамент психоанализа: предпосылки формирования и основные этапы становления

Для понимания природы и содержания психоаналитического подхода в философии культуры стоит еще раз описать структуру психоанализа как комплексного исследовательского проекта, объединяющего в себе экспериментально-прагматические, концептуально-теоретические и философско-методологические компоненты.

Мы уже указывали в первой главе диссертационного исследования, что общие контуры этой структуры, представляющей собой триаду клинических экспериментов, психологических теорий и философских принципов, были впервые обозначены Фрейдом в 1896 году, т.е. в год рождения психоанализа, в докладе «К этиологии истерии»¹⁶⁴. Поначалу она носила умозрительный характер, будучи производной от классической триады Лейбница-Вольфа «разум-воля-чувства», подвергнутой своего рода методологическому оборачиванию. Но позднее, наполнившись результатами многолетней практики и подходами к ее осмыслению, она окончательно сформировалась в качестве реального динамического триединства и была описана Фрейдом в 1927 году в отдельном послесловии к книге «Проблема дилетантского анализа. Дискуссия с Посторонним»¹⁶⁵.

¹⁶⁴ См.: Фрейд З. Об этиологии истерии..., с. 51-81.

¹⁶⁵ См.: Фрейд З. Избранное. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. С.144-156.

В этом послесловии он указал, что в основании психоанализа лежит практика ненасильственной психокоррекции¹⁶⁶, формальным образом распадающаяся на клиническую и социокультурную, но в реальном психоаналитическом процессе всегда единая. В рамках организации и проведения такой практики решается двуединая задача: психокоррекции симптоматических проявлений «бессознательного» (индивидуальных, групповых, массовых), а также – исследовательского их наблюдения и описания.

Результаты таких наблюдений обобщаются и концептуально разъясняются (интерпретируются) на следующем методологическом уровне – теоретическом, где, по словам Фрейда, «психоанализ является частью психологии, но не медицинской психологии ... или психологии патологических явлений, а просто психологии». И добавляет: «Конечно, он не вся психология, а ее основание, возможно, вообще ее фундамент»¹⁶⁷.

Философский же психоанализ выполняет в этой триаде роль единой методологии исследования и теоретизирования, а также – динамической объяснительной модели «бессознательного» как объекта исследования и концептуализации. Объекта, который реален (причем по Фрейду только он подлинно и реален¹⁶⁸), но трансцендентен, не представлен в нашем, по большей его части – иллюзорном, опыте непосредственно; и потому его описания могут быть только спекулятивно-философскими.

Фрейдовский «философский психоанализ» при всем его своеобразии и даже при всей его революционной «инаковости» по отношению к предшествующим и современным ему типам и моделям философствования,

¹⁶⁶ Современные исследователи используют здесь даже термин «антикризисное управление»: «антикризисное управление, основанное на коррекции индивидуальной, групповой или же массовой динамики регулирования глубинных психических процессов – это и есть миссия прикладного психоанализа как социально ориентированной практики» (Медведев В.А. Миссия прикладного психоанализа: история и современность // Журнал клинического и прикладного психоанализа. Том I. No 2. 2020. С. 97).

¹⁶⁷ Фрейд З. Проблема дилетантского анализа. Дискуссия с Посторонним // Фрейд З. Избранное. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. С. 147.

¹⁶⁸ Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 319.

органично вошел в историю философских учений, заняв свое место на пересечении линий прагматизма, неокантианства, постницшеанских концепций «философии жизни» и постбрентановских концепций интенциональности – рядом с феноменологией Гуссерля, герменевтикой Хайдеггера и аналитической философией Витгенштейна. В определениях психоанализа его философская составляющая непременно указывается как фундаментальная: «...психоанализ является родом интроспективной психологии, подкрепленной некоторыми внеклиническими наблюдениями и определенной философской антропологией, дающей ... некую систему ориентации – обобщенную картину человеческой природы, равно как и метод исследования, выступающий одновременно и как метод лечения»¹⁶⁹.

О базисной роли философствования в структуре психоанализа говорит и тот факт, что, будучи оторванным от клинической и социокультурной практики, психоанализ перестает генерировать психологические гипотезы, быстро эволюционирует в сторону примата философствования и начинает воспроизводиться исключительно в пределах академического философского дискурса. Так произошло, к примеру, в СССР, где психоанализ был изгнан сначала из психиатрической и психотерапевтической практики, а затем (в качестве идеологии «фрейдизма») и из практики социокультурной. В результате чего порог своего возрождения в СССР в конце 80-х годов он встретил в статусе философского учения, разрабатываемого и пропагандируемого на философских факультетах университетов и в Институте философии Академии наук (тут можно назвать имена таких исследователей как Н.С.Автономова, В.В.Бибихин, П.С.Гуревич, Р.Д.Додельцев, В.М.Лейбин, В.А.Лекторский, М.К.Мамардашвили, Б.В.Марков, В.И.Овчаренко, А.М.Руткевич, Э.В.Соколов, Г.Ф.Сунягин, С.М.Черкасов, и др.).

¹⁶⁹ Руткевич А.М. Зигмунд Фрейд // Философы двадцатого века. Книга первая. М.: Изд-во «Искусство XXI век»; ИФРАН. 2004. – с. 261.

Клинические же методы работы с «бессознательным» и их истолкования (психологические, психофизиологические, нейропсихологические и пр.) быстро и легко оторвались в СССР от психоаналитической традиции, не потеряв динамики развития, о чем свидетельствует четырехтомное издание тезисов докладов, представленных на Международный Конгресс «Бессознательное: природа, функции, методы исследования» (Тбилиси, 1979). Большинство российских участников этого Конгресса, а их было более 200 человек, представили доклады, опирающиеся на семантически-информационные, психофизиологические, психосоматические, нейрофизиологические и нейропсихические подходы к исследованию «бессознательного», а также – на теорию установки, которая активно разрабатывалась в школе Д.Н.Узнадзе. Фрейдовский психоаналитический подход к «бессознательному», если рассматривать доклады только советских участников Конгресса, прозвучал только в выступлении известного историка психологии М.Г.Ярошевского, где психоанализ рассматривался исключительно в контексте проблемы неосознаваемой мотивации научного творчества. Стоит отметить, что в этом докладе автор предложил использовать термин «надсознательное» для обозначения неосознаваемых культуральных доминантов творческой активности, что демонстрировало понимание природы культуры как стабильного медиатора в реактивном потоке проявлений воздействия «бессознательного» на психику индивидов и групп. Но при этом, что было характерно для советских психологов, ориентированных в целом на доминантную роль сознания в психической жизни, М.Г.Ярошевский описывает философский психоанализ как нечто методологически деструктивное: «Философская доктрина психоанализа деформировала его конкретно-научные факты, методы и модели»¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Ярошевский М.Г. Надсознательное в научном творчестве и генезис психоанализа Фрейда // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси: Изд-во «Мецниереба», том III, 1978. С. 420.

В свете вышесказанного можно констатировать, что *философствование как генерирование спекулятивного «знания о бессознательном»* имплицитно психоанализу и явным образом составляет его сущностное ядро, сохраняемое при потере связи с практикой экспериментальных и теоретических исследований индивидуальных, групповых и массовых проявлений воздействия «бессознательного» и становящееся основой для восстановления полноценного методологического «триединства» при возобновлении системной клинической и социокультурной психоаналитической практики.

Сам по себе это уже не тривиальный вывод, но в контексте общей тематики данного исследования на его основе следует ответить на принципиально более важный вопрос: *возможно ли то, что мы тут реконструировали и описали как базовое содержание «философского психоанализа», тематически, предметно и методологически отнести именно к сфере философии культуры?*

Ответом на него будет следующее утверждение, смысл которого мы будем раскрывать и обосновывать на протяжении всей второй главы данного диссертационного исследования: *. А в совокупности своих культурфилософских содержаний «философский психоанализ» может быть представлен как оригинальный подход в философии культуры, эффективно реализующий на ее предметном поле теоретический, методологический и прикладной (практический) потенциал психоаналитического исследовательского проекта, причем как классического (фрейдовского), так и современного.*

Обоснование этого тезиса прежде всего должно опираться на историко-генетическое описание психоаналитической культурфилософии, на тематический анализ соответствующих фрейдовских текстов с выявлением и отслеживанием базовых идей, опорных метафор, понятийных универсалий, методологических подходов и выводов, относящихся к философии культуры. А также – на описание развития этой традиции в постфрейдовском

психоанализе и современных психоаналитически ориентированных школах социокультурной направленности, как исследовательской, так и прикладной.

Подобного рода описание, будучи вынужденно кратким, методологически может в свою очередь опираться на признание, ретроспективно сделанное Зигмундом Фрейдом в 1935 году, в «Послесловии», написанном им для переиздания своего «Автопортрета» (1925). Вот что он пишет в этом послесловии: «Незадолго до написания «Автопортрета» мне казалось, что моя жизнь близится к концу вследствие рецидива одного злокачественного заболевания; однако в 1923 году меня спасло искусство хирурга, и я мог продолжать жить и работать, хотя и отягощенный болезнью. За минувшие с тех пор десять лет я не переставал заниматься анализом и публиковать свои работы... Но я чувствую, что по сравнению с прежним многое переменилось. Линии развития, ранее сплетавшиеся, начали расходиться, интересы, возникшие в более поздний период, отступили на второй план, а первоначальные увлечения стали снова преобладать... Связано это было с некоторой переменной во мне самом, с моим своего рода регрессивным развитием. Пройдя долгий окольный путь через естествознание, медицину и психотерапию, я вернулся к тем проблемам культуры, которыми был увлечен в юности, когда мое мышление только еще пробуждалось... Возможно, что эти исследования, коренящиеся в психоанализе, но далеко выходящие за его пределы, нашли у читателей больший отклик, нежели психоанализ как таковой»¹⁷¹.

Такая обширная фрейдовская цитата позволяет выявить органичную хронологию его философско-культурологических исследований, выходящих за пределы психоанализа как такового, содержательно рассмотреть генезис новой модели психоаналитического философствования в его переходе от уже рассмотренной нами «метапсихологии» к философии культуры. А также позволяет разбить эту хронологию на следующие этапы, различающиеся

¹⁷¹ Фрейд З. Автопортрет // Фрейд З. Собрание сочинений в 26 томах. Т.2. – СПб: ВЕИП, 2011. С. 78-79.

специфичностью решаемых задач, как концептуальных, так и методологических:

1. Этап описания и символической интерпретации отдельных компонентов культурной среды как проявления динамики «бессознательного» (1896 – 1912).

2. Этап создания психоаналитической культурологии, разработки метафорических моделей и понятийного аппарата для описания генезиса и функционирования культуры (1913-1925).

3. Этап формирования в психоанализе оригинальной культурфилософской концепции как универсальной объяснительной и оценочной модели культурогенеза, а также – как методологии ненасильственных форм профилактики и коррекции порождаемых «неудовлетворенностью культурой» массовых форм деструктивного и аутодеструктивного поведения (1926-1939).

Причем задачи эти решались поначалу исключительно самим Фрейдом, позднее, с 1906 года, в тандеме с К.Г.Юнгом, а с 1913 года, т.е. после разрыва с последним, совместно с группой коллег, объединившихся вокруг исследовательского проекта «Imago».

Прежде чем приступить к обзору содержания каждого из этих этапов, кумулятивно накапливаемого и в итоге вошедшего в арсенал описываемого тут «психоаналитического подхода в философии культуры», стоит отметить, что и здесь Фрейд придерживается своей базовой методологической триады. Выходя за изначальные пределы психоанализа как клинической практики в область исследования культуры, а точнее даже – в область гуманитарного знания как такового, он последовательно переходит от описательной и экспериментальной феноменологии культуры к культурологии как теории, единообразно объясняющей генезис и природу феноменов культуры. А потом погружает все это в среду спекулятивного философствования, которое привносит в описательные и концептуальные исследования культуры всеобщность и аксиологичность, позволяет на базе универсальных

объяснительных моделей и методологических принципов вырабатывать оценочные суждения и коррекционные практики.

На первом из этих этапов Фрейдом была проведена своего рода «каталогизация» всей совокупности культурного наследия и всего арсенала современных ему культурных феноменов. Социальные ритуалы (и прежде всего – религиозные обряды), мифологические образы (и прежде всего – компоненты древнеегипетской и древнегреческой мифологии), театральные пьесы (и прежде всего – произведения Софокла, Шекспира и Гете), литературные произведения, живописные полотна и скульптурные изображения, сказки и фольклорные сюжеты, устойчивые речевые обороты и даже анекдоты – все это им было проанализировано по модели понимания природы сновидений и невротических симптомов. Т.е. феномены культуры были описаны как символические выражения двойственных (амбивалентных) переживаний индивида, чьи желания подавляются культурными запретами, но одновременно и провоцируются культурой с целью их трансформации в чувство вины и в искупительные ритуалы социального поведения.

На первом этапе своих исследований природы культурных феноменов Фрейд указывал на то, что целью «работы культуры» является провоцирование, запрет и трансформация сексуальных инстинктов и влечений, которые относительно легко смещаются по цели и сублимируются. Но позднее, опираясь на опыт исследования войн и иных проявлений массовой агрессивности, и сам Фрейд, и его ученики и последователи, и даже критикующие его коллеги, к примеру – Эрих Фромм, включили в состав анализируемых форм взаимодействия индивидов с культурой, помимо сексуальных, также деструктивные и аутодеструктивные импульсы, объединенные Фрейдом в составе описанного им в начале 20-х годов неосознаваемого влечения к саморазрушению и смерти.

До 1912 года Фрейда интересует не сама эта «работа культуры», а возможность обнаружения среди «продуктов» этой работы предсказуемо

эффективных символических форм, оказывающих типическое воздействие на неосознаваемые ресурсы психики индивидов, группы и массы людей. Эти ресурсы, названные им «вторичными бессознательными процессами», этими продуктами культуры одновременно и порождаются, и символически оформляются.

Для Фрейда на этом этапе был важен анализ не культуры как таковой, а возможность истолкования символизма отдельных ее компонентов в контексте поиска смысла травматически сопряженных с символикой культуры сновидений и симптомов психических расстройств. Это еще даже не была психоаналитическая культурология, и уж тем более – не философия культуры. В основе интересов Фрейда и в концептуально-методическом основании довоенного психоанализа лежали сугубо терапевтические задачи, в соответствии с которыми он и выстраивал своего рода методологический треугольник: символика культуры провоцирует желания (сексуальные и агрессивные), культурный запрет этих желаний порождает невроз, а компенсаторное их удовлетворение порождает сновидение. Вскрытие же в ходе психоаналитической процедуры природы подавленного и трансформированного в симптом желания, проводимое с опорой на устойчивый смысл культурной символики, делало симптом излишним, а сновидение – информативным.

«Работа бессознательного», максимально возможным образом проясняющаяся в процессе толкования сновидений, формирует в нашей психике следы своего воздействия, описанные Фрейдом по модели «ребуса», состоящего из как бы бессмысленных по отдельности образов, за которыми, понятыми в их взаимосвязи, лежит глубокий смысл¹⁷². Конкретные же образы таких вот «ребусов», как оказалось, формируются именно из опыта взаимодействия с культурной средой и используются «бессознательным» как

¹⁷² См.: Фрейд З. Толкование сновидений..., с. 196.

своего рода язык, обретающий символическое значение, т.е. исполняющий функцию психической дополнительности¹⁷³.

Помимо «Толкования сновидений» (1900), важнейшими фрейдовскими текстами данного периода являются: «Психопатология обыденной жизни» (1901), «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905), «Бред и сновидения в «Градиве» В.Йенсена» (1906), «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907), ««Культурная» сексуальная мораль и современная нервозность» (1908), «Одно детское воспоминание Леонардо да Винчи» (1910); сюда же можно добавить и несколько работ, хронологически не вписывающихся в границы данного периода, но тематически к нему примыкающих: «Мотив выбора ларца» (1913), «Моисей Микеланджело» (1914), «Одно детское воспоминание из «Поэзии и правды» (1917), «Жуткое» (1919), «Достоевский и отцеубийство» (1927), и др.¹⁷⁴

Основным концептом этого периода, применяемым для анализа и оценки компонентов культурной среды, является понятие «*сублимации*», определение которой Зигмунд Фрейд дал в 1908 году: «Сексуальное влечение обеспечивает культурный труд огромной массой энергии; это происходит в силу присущей ему способности изменять свою цель, не ослабляя напора. Эта способность менять первоначальную сексуальную цель на иную, несексуальную, но психологически ей близкую, называется сублимацией»¹⁷⁵.

Важнейшим источником для понимания природы и цели исследования Фрейдом истории и феноменологии культуры на данном этапе проявления его интереса к последней является также и его переписка с К.Г.Юнгом, длившаяся с 1906 по 1913 год. Именно там был наиболее четко сформулирован смысл глобального истолкования продуктов «культурной работы» с позиции

¹⁷³ См.: Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов. - М.: АСТ, Астрель, 2010. С. 19-21.

¹⁷⁴ Большая часть этих работ опубликована на русском языке в сборнике – Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Республика, 1995. – 400 с.

¹⁷⁵ Цит. по: Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. – М.: Высшая школа, 1996. С. 510-511.

психоанализа: «...загадку невротизов и психозов нам не решить без мифологии и истории культуры, теперь это для меня совершенно ясно, так же как и эмбриология немислима без сравнительной анатомии, без нее она будет казаться непонятной в своей глубинной сути игрой природы»¹⁷⁶. И тут стоит особо отметить, что именно Юнг в период тесного личного общения и не менее тесного исследовательского сотрудничества с Фрейдом, заложил в психоанализ лишь позднее реализованный проект «*терапевтической культурной революции*», или же, как его назовет сам Фрейд, проект «*терапии культурной среды*». Вот как миссия этого проекта была описана в письме Юнга Фрейдю от 11.02.1910 г.: «Психоанализу, думается мне, надо дать время, чтобы он мог из многих центров проникнуть в сознание народов, снова пробудить у интеллигенции вкус к символам и мифам, ...свести все к одному концу, сделать из культа и священного мифа то, чем они были, а именно пьяняще-радостный праздник, в котором этическое и животное начала в человеке слиты воедино... Я хочу породнить его со всем, что когда-то было живым и действенным. Таким вещам нужно давать возможность расти»¹⁷⁷.

Таким образом, выявляется общий смысл первого этапа психоаналитического исследования культуры: *анализ культурного наследия во всей его совокупности и выявление, наряду с травмирующими и невротизирующими агентами культуры как системы провокации и тотального запрета сексуальных и деструктивных желаний, продуктивных, «живых и действенных», ее компонентов. Опираясь на символическое истолкование и эффективное использование которых возможно превращение психоанализа в критическую «контркультурную концепцию» и формирование на ее основании философского идеала подлинно гуманистической, и в том числе – массово терапевтической, культурной среды.*

¹⁷⁶ Зигмунд Фрейд – Карл Густав Юнг. Из переписки // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: Прогресс, 1992. С. 412.

¹⁷⁷ Зигмунд Фрейд – Карл Густав Юнг. Из переписки..., с. 415-416.

Второй этап, этап разработки метафорических моделей и концептов для описания генезиса и функционирования культуры, фактически был временем создания основ психоаналитической культурологии.

Его началом можно условно полагать выход в свет отдельным изданием фрейдовской книги «Тотем и табу» (1913), а также организацию Фрейдом особого направления психоаналитических исследований, задачей которых как раз и стало создание психоаналитической культурологии и пересмотр на ее основе тех концепций и обобщений, касающихся системы отношений «человек-культура», которые были выработаны к тому времени в гуманитарных науках. Для публикации результатов этих исследований Фрейдом был основан журнал «Imago» (т.е. «первообраз», первичная матрица смыслов, лежащая в основании как отдельных феноменов культуры, так и всей их совокупной целостности), с уточняющим подзаголовком – «Журнал о применении психоанализа в гуманитарных науках». В первых выпусках этого журнала как раз и печаталась отдельными главами работа «Тотем и табу», которую Фрейд в письме к своему ученику и другу Шандору Ференци (от 04.05.1913 г.) назвал своим «самым высшим и наилучшим достижением»¹⁷⁸.

На тот период развития психоанализа как универсальной концепции проявлений «бессознательного» в человеческом опыте так оно, несомненно, и было. В самом первом выпуске «Imago» в журнальном предисловии к «Тотему и табу» основоположник психоанализа сформулировал новую исследовательскую программу, основанную на переносе биогенетического подхода Ч.Дарвина и Э.Геккеля, т.е. принципа тождества онтогенеза и филогенеза в биологической эволюции, на развитие человеческой психики, культуры и социальности¹⁷⁹.

¹⁷⁸ The Correspondence of Sigmund Freud and Sandor Ferenczi. V.I, 1908-1914. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MS. – 1992, p. 482.

¹⁷⁹ В «Неудобствах культуры» (1930) Фрейд дал классическую формулировку своего понимания тождества филогенеза и онтогенеза: «...если мы учтем отношение между культурным процессом человечества и процессом развития или воспитания отдельного человека, то без особых колебаний решим, что оба они весьма сходны по природе, если

Вот что он пишет в данном предисловии: «Психоаналитическое исследование с самого начала указывало на аналогии и сходства результатов его работ в области душевной жизни отдельного индивида с результатами исследования психологии народов... Теперь, как кажется, наступил благоприятный момент приступить к границе индивидуальной психологии и поставить работе новую цель. В душевной жизни народов должны быть открыты не только подобные же процессы и связи, какие были выявлены при помощи психоанализа у индивида, но должна быть также сделана смелая попытка осветить при помощи сложившихся в психоанализе взглядов то, что осталось темным или сомнительным в психологии народов... Это подчеркнуло самым решительным образом значение параллелизма онтогенетического и филогенетического развития и в душевной жизни»¹⁸⁰.

В статье «Философия культуры З.Фрейда» А.М.Руткевич следующим образом описывает это фундаментальное основание фрейдовской культурологии: «Важнейшей предпосылкой всей культурологии фрейдизма является «биогенетический закон», онтогенез есть повторение филогенеза. Трагедия, разыгравшаяся однажды в первобытной орде, неизменно повторяется на каждой семейной сцене; история Эдипа и история Моисея... воспроизводится в душе каждого ребенка, вступающего в жизнь не только биологически, но и психически через взаимоотношения с родителями»¹⁸¹.

В фокусе психоаналитической культурологии (подчеркиваем еще раз: на этом этапе именно культурологии, а еще не философии культуры, различие между ними нам представляется весьма существенным, если не принципиальным) в психоанализе появляется новая исследовательская матрица как синтез трех однотипных форм психической организации: *Дикаря*,

вообще это не один и тот же процесс в разнородных объектах» (См. Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Издательство «Республика», 1995. С. 333).

¹⁸⁰ Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет. Книга 1. – Тбилиси: Мерани, 1991. С. 195, 197.

¹⁸¹ Руткевич А.М. Философия культуры З.Фрейда // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. – М.: Ренессанс, 1991. С. 8.

Ребенка и Невротика. Первые два компонента этого триединства носят естественный характер, их тождественность для Фрейда как раз и вытекала из принципа тождества филогенеза и онтогенеза, общечеловеческого развития (психического и культурного) и развития индивидуального. Различные же формы психопатологии, носящие регрессивный характер и воспроизводящие предшествующие типы психической и культурной организации (архаические и/или инфантильные), в этой модели выступали своего рода экспериментальной базой, предоставляя возможность исследовать психический мир Дикаря и Ребенка в ходе психоаналитической практики. Вот как эту триединую модель описывает сам Фрейд: «Душевно больной и невротики сближаются таким образом с первобытным человеком, с человеком отдаленного доисторического времени, и, если психоанализ исходит из верных предположений, то должна открыться возможность свести то, что имеется у них общего, к типу инфантильной душевной жизни»¹⁸².

Для выхода же за пределы индивидуальной психики в область «психологии народов» Фрейду была необходима также смена того универсального детерминанта, который определяет собою динамику массовой психики, выступая ее первичным (или же в терминологии Юнга – архетипическим) основанием. В мире сновидений таковым динамическим детерминантом были *вытесненные желания*, в мире инфантильных переживаний и регрессивных по своей природе психопатологических симптомов эту роль играли *подавляемые фантазии*. А вот в коллективной психической жизни, организуемой культурой, данную динамическую функцию выполняет *мифология*, т.е. запечатленный в культуре установочный алгоритм коллективного поведения, формирующий *массовые аффекты и сценарии их отреагирования*.

Мифология и до написания «Тотема и табу» была в центре внимания Фрейда и неоднократно анализировалась в его работах, начиная с «Толкования

¹⁸² Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии..., с. 197.

сновидений». Достаточно ту напомнить о стержневых для психоаналитической теории и практики мифах об Эдипе и о Нарциссе. Но именно в «Тотеме и табу» понятие, а точнее – методологический концепт, мифа было обосновано Фрейдом как универсальное основание, своего рода продуктивная матрица, всей системы отношений «человек-культура»¹⁸³. В основе мифа, показал он, всегда лежит сверхзначимая травма, крах наличной социокультурной модели, описанная им как «травма отцеубийства». Миф становится моделью выхода из травматической ситуации, он дает понимание произошедшего, формирует новые защитные типы поведения и нормативно, хотя и не насильственно, их закрепляет. Аналогом мифов в мире индивидуальной психики являются как патогенные травматические фантазии, исследованием которых как раз и является психоаналитическая практика¹⁸⁴, так и «филогенетические прафантазии», хранимые в «бессознательном» и определяющие собою универсальные матрицы инфантильного развития¹⁸⁵.

Именно здесь, в понимании *мифогенных механизмов регулирования жизни людей*, в 1913 году была обозначена линия разграничения между фрейдовским классическим психоанализом и «цюрихской школой» психоанализа К.Г.Юнга, позднее преобразовавшейся в школу аналитической психологии. Юнг и его последователи полагали миф базовым выражением наследуемых архетипических оснований культуры, которые матрично формируют в статусе символических проявлений «коллективного бессознательного» основы как индивидуальных, так и массовых форм психики и поведения. Формируют напрямую, непосредственно, без связи с прошлым

¹⁸³ В отечественной философской традиции подобного рода трактовку мифа как универсальной и деятельной первоосновы реальности, как первичной матрицы любой целесообразности, разрабатывал А.Ф.Лосев (См. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001).

¹⁸⁴ «Новыми являются не сами философские идеи Фрейда, а их соединение с практикой психотерапии, которая затем выступает как образец для психоаналитической культурологии» (Руткевич А.М. Философия культуры З.Фрейда..., с. 7).

¹⁸⁵ См. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции..., с. 237.

или же актуальным опытом людей¹⁸⁶. Фрейд же полагал, обосновывая эту свою позицию именно в «Тотеме и табу», что в основе мифа должно лежать некое реальное сверхзначимое историческое событие, а его актуализация также должна быть привязана, как он пишет, к «известным побуждениям в индивидуальной жизни для того, чтобы проснуться к полной действительности»¹⁸⁷. Эту свою позицию Фрейд выразил в методологическом принципе «*в начале было Дело*»¹⁸⁸, которым он завершает свою книгу «Тотем и табу», посвященную архаическим первоосновам нашей психики, и который он заимствует из «Фауста» своего интеллектуального кумира – Гете¹⁸⁹. Соответственно, с точки зрения классического психоанализа *символика культуры, реализуемая в структуре культуuroобразующего мифа, не формирует массовые формы психики и поведения, а актуализирует их, т.е. пробуждает к действию в режиме коллективной регрессии.*

В работе исследовательского проекта «Imago», помимо самого Фрейда, приняли участие ряд его ближайших учеников: Отто Ранк (1884-39) и Ганс Закс (1881-1947), ставшие соредакторами одноименного журнала, Теодор Райк (1888-1969), Оскар Пфистер (1873-1956), Шандор Ференци (1879-1933), Эрнест Джонс (1879-1958), Карл Абрахам (1877-1925), Гёза Рохейм (1891-1953), и др.

В 1913 году О.Ранк и Г.Закс публикуют своего рода манифест проекта «Imago», озаглавленный «Значение психоанализа в гуманитарных науках». В этой работе, в том же году переведенной на русский язык¹⁹⁰, была подробно расписана программа перестройки на базе психоаналитической культурологии содержания и методологии практически всей совокупности направлений

¹⁸⁶ См. Юнг К.Г. Введение в сущность мифологии. Прологомены // Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. С. 11-37.

¹⁸⁷ Фрейд З. Тотем и табу..., с. 347.

¹⁸⁸ Там же, с. 350.

¹⁸⁹ См.: Гете И.В. фон. Фауст. – М.: Изд-во «Художественная литература», 1969. С. 73.

¹⁹⁰ Ранк О., Закс Г. Значение психоанализа в науках о духе. – СПб: Книгоиздательство б. М.В.Попова, 1913.

гуманитарного знания: от религиоведения, права, этнологии, лингвистики и педагогики до философии, этики, эстетики и искусствоведения. Психоаналитическое понимание культуры выступало при этом в качестве единого основания знания о человеке и универсальной методологии гуманитарных исследований и истолкования (интерпретации) их результатов. В основание такого истолкования авторы манифеста поставили понятие «символического» как «замещения бессознательного», как «постоянное значение, историческую основу, лингвистическую связь», «филогенетические параллели (в мифе, культе, религии, и т.д.)»¹⁹¹. А концептуальным основанием перестройки системы знаний о человеке на базе психоаналитической культурологии стало понимание мифа как структурного основания «психической реальности» как сферы первичного детерминирования «бессознательным» индивидуальной и/или коллективной психики людей и их поведения¹⁹².

К этому же периоду формирования психоаналитически обоснованной теории культуры, претендующей на статус универсального основания гуманитарного знания как такового, относится переосмысление Фрейдом своей ранней теории влечений, которую он называл психоаналитической мифологией, т.е. первичной, априорно принимаемой, основой знания о «бессознательном»: «Теория влечений – это, так сказать, наша мифология. Влечения – мифические существа, грандиозные в своей неопределенности»¹⁹³.

Наряду с сексуальными влечениями, символически провоцируемыми культурой и подлежащими практически тотальной сублимации, подавлению, смещению по цели и т.п., в сферу «первичных позывов» психики им были включены и деструктивные влечения, проявляющиеся в агрессии и аутоагрессии. В работах «Своевременные мысли о войне и смерти» (1915), «Мы и смерть» (1915), «Бренное» (1915), «Скорбь и меланхолия» (1916), а

¹⁹¹ Там же, с. 29.

¹⁹² Там же, с. 39.

¹⁹³ Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции..., с. 358.

также в тематически примыкающем к ним письме к А.Эйнштейну, вошедшим в собрание фрейдовских сочинений под наименованием «Почему война?» (1932), Фрейд обосновал естественность и неизбежность массовых деструктивных (агрессивных и аутоагрессивных) проявлений, которые в 1920 году в самой своей философски-спекулятивной книге – «По ту сторону принципа удовольствия» – он объединил в составе компонентов влечения к смерти (Танатоса), дополнившего сексуальное влечение (Эрос). А в более поздней своей работе «Неудобства культуры» (1930) он сформулировал смысл этой своей новации следующим образом: «признание особого, самостоятельного влечения к агрессии означает изменение психоаналитического учения о влечениях»¹⁹⁴.

Таким образом психоаналитическая мифология стала дуальной и приобрела постнищанский пессимистический оттенок. Дело в том, что, придавая влечению к смерти (наряду с сексуальным влечением) статус первичного двигателя социокультурных процессов, Фрейд вместе с тем указывал, что Танатос, в отличие от Эроса, практически не способен к сублимированию и смещению по цели. Он всегда доминирует, он всегда разрушителен и аутодеструктивен, всегда направляет массы людей в сторону агрессии и/или самоуничтожения¹⁹⁵. Но тем более важны при этом исследования архаической деструктивной мифологии, наиболее опасными проявлениями которой в конце своей жизни Фрейд считал советский коммунизм, германский нацизм и антисемитизм. Определенную роль в пересмотре теории влечений и введения в состав универсальных детерминантов человеческой деятельности (т.н. «первичных позывов

¹⁹⁴ Фрейд З. Неудобства культуры // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Издательство «Республика», 1995. С. 323.

¹⁹⁵ В отечественной литературе, посвященной фрейдовскому философствованию, данный его аспект был замечен и описан А.М.Руткевичем: «... психоанализ представляет собой не только миф, но и философию. Она далека от оптимизма... Обнаружив себя рабом собственных влечений, человек способен уменьшить зависимость, но от цепей ему не избавиться, как и от смерти. Освобождение от иллюзий дает познание необходимости. Такая философия не утешает, она помогает одному – бесстрашному принятию судьбы» (Руткевич А.М. Философия культуры З.Фрейда..., с.16).

психики») влечения к смерти сыграли и размышления Фрейда, связанные с пандемией гриппа («испанки»), унесшей в 1918-20 годах десятки миллионов жертв, в том числе – и его дочь с внуком. В 1926 году в интервью Георгу Виреку он сформулировал тезис о том, что «любая смерть есть замаскированное самоубийство»¹⁹⁶.

Важнейшим концептуальным достижением основоположника психоанализа, сделанным им на пороге методологического перехода от психоаналитической культурологии к философии культуры, было разрешение внутренней противоречивости созданной им концептуальной модели культуры. Дело в том, что идея о регрессивной (архаической) природе массовой психики, смоделированной как психика примитивного Дикаря, сопрягаемой с регрессивными же инфантильными и психопатологическими проявлениями у отдельных индивидов, не имела сугубо психоаналитического концептуального обоснования, т.е. теории массовой регрессии. И вот в 1921 году Фрейд публикует книгу «Психология масс и анализ человеческого Я», где подробно описывает подобного рода коллективное регрессивное состояние, названное им «*массообразованием*», анализирует его проявления, сравнивает его с однотипными, но индивидуальными регрессивными состояниями психики – влюбленностью и гипнотическим трансом.

Фрейд следующим образом описывает проблемное поле данного своего исследования: «...индивид при определенном условии чувствует, думает и поступает совершенно иначе, чем можно было бы от него ожидать, и условием этим является его включение в человеческую толпу, приобретающую свойство «психологической массы». Что же такое эта «масса», чем приобретает она способность оказывать такое сильное влияние на душевную жизнь отдельного человека и в чем заключается душевное изменение, к которому она принуждает индивида?»¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Зигмунд Фрейд против Сфинкса // Вирек Дж.С. Дом вампира и другие сочинения. М.: Kolonna Publications, 2013. С.250.

¹⁹⁷ Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я // Фрейд З. Психологические этюды. Минск: Беларусь, 1991. С. 424.

Отвечая на эти вопросы, Фрейд описывает психические механизмы (травматизации, защитной регрессии, компенсаторной идентификации), посредством которых индивиды входят в состояние массообразования и фиксируются в составе естественных и искусственных масс. Обретая при этом ряд типических качеств (внушаемости, заражаемости, архаичности, иррациональности, и пр.¹⁹⁸), с опорой на которые культура осуществляет по отношению к ним свою контрольную и регулирующую функции. Прикладные аспекты такого контроля описал, с опорой на психоаналитическую теорию массы и массообразования, в своей знаменитой книге «Пропаганда» (1928) племянник Фрейда – Эдвард Бернайс. Добавим, что сегодня, в условиях появления специализированных медиаторов (СМИ, средства программной виртуализации психики, и пр.) состояние массообразования у индивидов устойчиво формируется и используется без условия их нахождения в реальной толпе; архаическая модель регрессии запускается, поддерживается и манипулятивно используется и по отношению к изолированным друг от друга, но объединенным в единое сетевое поле массового воздействия, индивидам¹⁹⁹.

В заключении этой книги о психологии масс Фрейд возвращается к своим наработкам в «Тотеме и табу», относящимся к природе мифа как структурирующей матрицы массовой психики и дополняет психоаналитическую концепцию природы мифической идеей о том, что *именно миф является посредником (медиатором) между коллективной и индивидуальной психикой, позволяющим культуре воздействовать на отдельных индивидов, а не только на массы людей: «миф является шагом, при помощи которого отдельный индивид выступает из массовой психологии. Первым мифом, несомненно, был миф психологический»*²⁰⁰.

¹⁹⁸ Там же, с. 428-429.

¹⁹⁹ См.: Грачев Г.В., Мельник И.К. Манипулирование личностью: организация, способы и технологии информационно-психологического воздействия. М.: Алгоритм, 2002.

²⁰⁰ Там же, с. 474.

Третий этап фрейдовских философско-культурологических исследований, тематически посвященный уже исключительно философии культуры, причем сопряженной и с концептуальными, и с прикладными аспектами психоанализа, начинается в 1926 году. Его начало связано с инициированной Зигмундом Фрейдом дискуссией о новой природе и новых целях психоанализа, выводимого им за пределы терапевтической практики²⁰¹, а также – с книгой «Проблема дилетантского анализа. Дискуссия с Посторонним», которая как раз и обосновывала его спорные для психоаналитического врачебного сообщества идеи о психоанализе как критической «контркультурной» концепции, о психоаналитическом сообществе как новой «светской Церкви», о миссии социокультурного реформаторства как цели психоанализа²⁰².

Предварительно стоит заметить, что начало этого нового этапа исследования культуры у Фрейда отнюдь не был связан с отрицанием достижений предшествовавших ему двух этапов, подобно тому, как его переориентация на культурфилософские исследования стала отрицанием философского статуса ранее разрабатываемой им «метапсихологии» и вытеснением ее на уровень мета-научной методологии, реализуемой в сфере психологического истолкования динамики и продуктивности клинической психоаналитической практики. Напротив, *речь тут идет скорее о накопительной преемственности, поскольку и символический анализ компонентов культурной среды, и концептуальное обобщение регрессивных механизмов культурного воздействия и их мифологических оболочек, в полной мере вошли в состав психоаналитического философствования о культуре в качестве его конкретного (предметного) наполнения.*

Образно говоря, речь тут, таким образом, не идет о некоей «методологической ракете», прорывающейся на орбиту философской

²⁰¹ См. Дискуссия о «любительском» анализе // Russian Imago 2000. Исследования по психоанализу культуры. – СПб: Алетейя, 2001. С.377-475.

²⁰² Фрейд З. Проблема дилетантского анализа. Дискуссия с Посторонним // Фрейд З. Избранное. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – С.43-156.

всеобщности за счет отработки и отбрасывания «разгонных» исследовательских модулей. Переход Фрейда на позицию культурфилософа можно метафорически выразить образом вспорхнувшей бабочки, прошедшей стадии вызревания в качестве гусеницы/куколки и сохранившей их в себе как условие самой возможности этого полета.

Важным представляется и еще одно предварительное замечание. Мы здесь обозначаем совокупность фрейдовских разработок в области философии культуры термином *«психоаналитический подход в философии культуры»*, хотя в этом направлении своих философских изысканий он, по его словам, приведенным выше, далеко выходит за пределы «психоанализа» в его традиционном понимании, т.е. полностью отрывает свое философствование от психотерапевтической практики как экспериментально-верификационной базы. *Но тем не менее это тоже психоанализ, поскольку речь идет о проявлениях «бессознательного».* Обоснованием же для новой концепции природы человека, культуры и их системного взаимодействия при этом становится исследование природы и действенности мифов, лежащих в основании социокультурной динамики и определяющих собою массовые аффекты и массовые действия.

В упомянутой выше книге, открыто полемичной по отношению к позиции условного «Постороннего», оперирующего обыденными представлениями о психоанализе, Фрейд впервые формулирует природу новых прикладных задач, стоящих перед психоанализом, понимаемым теперь не как психотерапия, а как *критический и реформаторский социокультурный проект, основанный на обновленном системном единстве гуманитарного знания.* Формулирует пока что, правда, в виде вопроса, на который и будет отвечать своими исследованиями 1927-1939 гг.: «Наша культура производит на нас почти невыносимое давление, она стремится произвести исправления. Не слишком

ли фантастично ожидать, что психоанализ мог бы быть призван несмотря на все трудности, поработать на подготовку людей к таким изменениям?»²⁰³.

Именно в этой книге Фрейд впервые отделяет психоанализ от его терапевтических «корней», ориентируя его на новые, социокультурные и общегуманитарные сферы исследования и профессиональной деятельности: «О психоанализе говорят, что он изобретен врачом посредством его усилий вылечить больного. Но для нашей оценки это совершенно несущественно... После сорока одного года врачебной деятельности мне удалось открыть, что я вообще не являюсь хорошим врачом. Я стал врачом из-за объективной невозможности осуществить мое первоначальное намерение. Мой жизненный триумф заключается в том, что на большом окольном пути я вновь нашел первоначальное направление...»²⁰⁴.

Из содержания фрейдовской переписки с В.Флиссом, проанализированной выше, в разделе 1.2 данного диссертационного исследования, мы знаем природу этого «первоначального направления». Это было именно стремление к философствованию, реализованное на заключительной стадии эволюции Фрейда как исследователя в форме интереса к философии культуры как универсальному основанию гуманитарного знания. Более четко в похожем контексте рассуждений он описал это «первоначальное направление» в заключительной фразе своей 34-ой лекции по введению в психоанализ, озаглавленной «Объяснения, приложения, ориентации»: «Я говорил вам, что психоанализ начал как терапия, но я хотел бы вам его рекомендовать не в качестве терапии, а из-за содержания в нем истины, из-за разъяснений, которые он нам дает, о том, что касается человека ближе всего, его собственной сущности, и из-за связей, которые он вскрывает в самых различных областях его деятельности»²⁰⁵.

²⁰³ Там же, с. 143.

²⁰⁴ Там же, с. 147-148.

²⁰⁵ Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции..., с. 399.

Наделяя психоанализ в его новом понимании (как интегративной социокультурной теории и практики) так же и статусом культурфилософской концепции, претендующей на роль универсального основания любого гуманитарного знания, Фрейд настойчиво приглашает всех гуманитариев использовать его методологический потенциал: «В качестве “глубинной психологии”, учения о психически-бессознательном, его не может обойти ни одна из наук, которые занимаются историей возникновения человеческой культуры и ее главными составляющими, как искусство, религия и общественное устройство... Но все это лишь маленький вклад в сравнении с тем, чего можно достигнуть, если историки культуры, психологи религии, лингвисты и другие специалисты научатся самостоятельно применять предоставляемое в их распоряжение новое исследовательское средство. Использование анализа для терапии неврозов является лишь одним из его многочисленных применений: возможно будущее покажет, что оно не было самым важным»²⁰⁶.

И все же эта полемическая книга 1926 года лишь обозначила рубеж переосмысления Фрейдом миссии психоанализа как исследовательского и прикладного проекта, основанного на концепции «бессознательного психического», рубеж перехода к исследованиям глубинных оснований и философских универсалий культуры, по его словам из послесловия к «Автопортрету» – «коренящимся в психоанализе, но далеко выходящие за его пределы»²⁰⁷. Там же он, продолжая размышлять о смысле своих культурфилософских изысканий, отмечает: «Продолжений этих усилий явились два позднейших эссе – «Будущее одной иллюзии» (1927) и «Неудобства культуры» (1930). Мне становилось все яснее, что события истории человечества, взаимодействие человеческой природы, развития

²⁰⁶ Там же, с. 140-142.

²⁰⁷ Фрейд З. Автопортрет..., с. 79.

культуры..., которые психоанализ изучает в отдельном человеке, повторяются и на большой сцене всемирной истории»²⁰⁸.

А если добавить к двум перечисленным Фрейдом в этом послесловии, датированным 1935 годом, книгам еще и работу «Человек Моисей и монотеистическая религия», которая вышла в свет отдельным изданием в 1939 году, буквально накануне смерти автора, то получится своего рода триединый источник идей и прикладных методик, составляющий концептуальное основание «психоаналитического подхода в философии культуры».

В следующем разделе диссертационного исследования мы проанализируем эти материалы, соотнося их содержание с современными представлениями о философии культуры. Проанализируем, чтобы уже не генетически, а содержательно обосновать тезис о том, что *итоговая фрейдовская философская концепция действительно может быть квалифицирована как культурфилософская и может быть основанием для оригинального подхода в философии культуры.*

²⁰⁸ Там же.

2.2. Основополагающие принципы философии культуры и их психоаналитическое наполнение

Далее мы будем анализировать итоговую триаду работ Зигмунда Фрейда, посвященных уже исключительно разработке концептуальных оснований и прикладных задач психоаналитического подхода в философии культуры, – «Будущее одной иллюзии», «Неудобства культуры» и «Человек Моисей и монотеистическая религия»²⁰⁹, рассматривая их как единый источник, без учета хронологии их опубликования и тематической преемственности (поскольку нас теперь интересует не генезис психоаналитической культурфилософии, а ее содержательное наполнение). Не забывая при этом и тех материалов, относящихся к «философскому психоанализу» и к философии культуры, как его концептуального ядра, которые были выявлены и проанализированы нами ранее, при целевой проработке всего массива фрейдовских текстов.

Между этими работами, конечно же, имеются различия в тематике и даже стиле написания, в концентрации внимания автора на тех или иных аспектах феноменологии, теории и философии культуры. Но, будучи уже написанными, они так органично дополняют друг друга, что вне контекста этого взаимодополнения их анализ был бы не точен. Хотя предварительно можно указать и на различия, вытекающие из разницы в целях, которые ставил перед собой их автор. В книге «Будущее одной иллюзии» (1927) подробно рассматривается природа культуры, ее функции и то, что Фрейд назвал

²⁰⁹ Первую и третью из этих работ мы будем цитировать в переводах В.В.Бибихина, опубликованных в сборнике «Психоанализ. Религия. Культура», а вторую – в переводе Р.Ф.Додельцева из сборника «Художник и фантазирование». Причиной такого выбора при наличии нескольких вариантов перевода является философски ориентированный подход у авторов именно этих переводов к трактовкам смысла фрейдовских концептов, которые в силу их метафоричности порою истолковываются с акцентом на их клиническую и/или биолого-эволюционную трактовки. В последнем случае, к примеру, «бессознательные влечения», обозначающие у Фрейда первичное филогенетическое основание культуртвоящей функции мифа, зачастую переводятся как «инстинкты», что лишает фрейдовский текст большей части его изначального смысла.

«психологическим арсеналом культуры», т.е. универсальные механизмы ее функционирования. В «Неудобствах культуры» (1930) этот функционал разворачивается в виде системного описания процесса «окультуривания» индивидов, групп и масс, переживающих давление культурных запретов и предписаний, в той или иной форме компенсируя это давление и сопротивляясь ему; здесь же Фрейдом обосновывается возможность психоаналитической диагностики и терапии культурных сообществ. А в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1938) он уже делает попытку осуществления подобной терапии путем целевой коррекции патогенного мифа, лежащего в основании культурно обусловленных симптоматических особенностей психотипа конкретного этноса (в данном случае – еврейского народа). Что уникальным образом возрождало античную традицию практического, или – прикладного, философствования времен Фалеса, Гераклита, Сократа, Платона и Аристотеля.

Но для начала рассмотрения культурфилософского содержания поздних работ Фрейда, на базе которого может быть раскрыта концептуальная и прикладная природа «психоаналитического подхода в философии культуры», следует предварительно определить отличительные характеристики последней. А уже потом проанализировать с точки зрения наличия и проработанности данных характеристик обозначенную выше триаду фрейдовских текстов. Ведь ни у самого Фрейда, ни у его последователей мы не находим четкого теоретического и методологического изложения содержания «психоаналитического подхода в философии культуры», хотя реализованные ранее и реализуемые ныне психоаналитически ориентированные проекты «терапии культурной среды» явным образом предполагают подобного рода философско-методологическое основание. В то же время и авторы фундаментальных работ по философии культуры, к анализу которых мы сейчас и перейдем, также в той или иной степени подразумевают наличие у Зигмунда Фрейда философских разработок, которые могут быть

отнесены к сфере философствования относительно культуры, ее сущностной природы и ее гуманитарного функционала. Но опять же, никаких исследований, целью которых было бы систематическое изложение содержания этих разработок и сведения их в единую концепцию «психоаналитического подхода в философии культуры», в массиве культурфилософских источников (и отечественных, и зарубежных) пока что не создано. Именно поэтому «культурфилософский статус» фрейдовских размышлений и природе и функциях культуры требует дополнительного обоснования.

Это обоснование тем более важно, что все эти поздние работы Фрейда, жанр которых сам он в приведенной выше цитате квалифицировал как «эссе», написаны предельно метафорично, наполнены внутренними диалогами, причем не только с условным «Посторонним», которому нужно постоянно разъяснять психоаналитические идеи и методы, но и с собственными авторскими сомнениями в достаточной их, этих идей и методов, обоснованности. Не случайно итоговой оценкой творчества Зигмунда Фрейда стало присуждение ему в 1930 году сообществом европейских писателей именно литературной премии; по стилю своих работ он был скорее писателем, чем ученым. И уж точно – не автором философских трактатов. Его философствование имплицитно присутствует в его текстах, нуждаясь в выявлении и прояснении.

Вот как об этом пишет А.Ш.Руди: «Философ, даже разуверившись в мощи разума, предоставляя все воле слепого жизненного порыва, излагает свое иррациональное миропонимание языком логики, опираясь на свое рациональное сознание, так как другое и не предусмотрено для него. Иначе он был бы писателем, оставляя непроясненное, обозначая его легкими штрихами, намеками, полутонами, апеллируя к струнам души, а не разуму другого

человека»²¹⁰. Работы Фрейда по философии культуры можно охарактеризовать именно последней фразой.

Проведенное нами исследование литературных источников по теме предметного и функционального содержания философии культуры как философской дисциплины и как сферы философских исследований показало, что дать однозначное и полное определение философии культуры не представляется возможным. Вот как об этой проблеме пишет Л.Н.Воеводина: «...до сих пор проблемное поле философии культуры носит дискуссионный характер, что очевидно связано с тем, что она как область философского знания о культуре находится в становлении, развивается, а ее предмет остается открытым»²¹¹.

Не менее спорным предмет философии культуры представлялся и создателям этого направления философской мысли: «Выступая в 1939 г. перед студентами Гетеборгского университета с лекцией «Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры», Кассирер начал ее следующими словами: «Из всех отдельных частных областей, обычно выделяемых в составе целостной системы философии, философия культуры представляет собой, пожалуй, раздел, существование которого чаще всего дает повод для сомнений и дискуссий. Даже ее понятие еще ни в коей мере не является достаточно четко очерченным и однозначно определенным»²¹².

Так что вместо работы с общепризнанным определением нам придется описывать отдельные атрибутивные признаки философии культуры, выдвинутые и обоснованные специалистами, работавшими в этой области философских исследований, начиная с периода ее, этой области, возникновения.

²¹⁰ Руди А.Ш. Философская рефлексия культуры // Гуманитарные исследования. 2019. №1 (22). – С.40.

²¹¹ Воеводина Л.Н. Философия культуры: проблемы и перспективы // Культура и образование. 2014. № 4 (15). – С.29.

²¹² Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. С 155.

В истории мировой философской мысли становление и начало развития философии культуры (изначально – культурфилософии, *Kulturphilosophie*) обычно связывают с марбургской (Г.Коген, Э.Кассирер) и баденской (В.Виндельбанд, Г.Риккерт) школами неокантианства. Основанием для вычленения философии культуры в отдельную философскую дисциплину и отделения ее от культурологии изначально стало стремление рассматривать культуру в ее целостности и системном взаимодействии ее отдельных компонентов, а также, в баденской школе, ориентация на ценностный подход к культуре, на ее оценку с позиции «нравственного субъекта»²¹³. Тут стоит особо отметить, что первичные исследования и публикации по культурфилософии по времени совпадают с фрейдовскими разработками в области философского обоснования исследования культуры и философской оценки культуры в ее развитии и в ее функциональной целостности. Так, к примеру, трехтомная «Философия символических форм», фундаментальный труд Эрнста Кассирера, полагавшего, что именно философия культуры является главным итогом всей классической философии Нового времени, выходила в свет в 1923-29 годах, фактически одновременно с написанием и публикацией фрейдовских работ «Будущее одной иллюзии» (1927) и «Неудобства культуры» (1930).

Несомненные достижения неокантианцев в области философии культуры, тем не менее, долгое время не имели продолжения. По замечанию В.М.Межуева, Кассирера «можно назвать самым крупным и, пожалуй, последним современным философом культуры. После него никто из философов того же класса не называл себя философом культуры, что объясняется переносом философского интереса с проблемы культуры на более глубинный – экзистенциальный – пласт существования человека в мире»²¹⁴.

²¹³ См. Соколов Э.В. Марбургская и баденская школы неокантианства // Философия культуры: становление и развитие. – СПб: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 86 – 92.

²¹⁴ Межуев В.М. Философия культуры в системе современного знания о культуре // Проблемы философии культуры. – М.: Институт философии РАН, 2012. С.4.

И все же в конце двадцатого и в начале двадцать первого веков в России силами целой плеяды отечественных мыслителей были сформулированы и обсуждены концептуальные и методологические основания философии культуры. В том числе были обоснованы, дополнены и модернизированы, т.е. воссозданы в контексте современного философского дискурса, впервые разработанные в неокантианской традиции принципы отделения культурфилософии от теории культуры (культурологии) и описательного искусствознания (феноменологии культуры). Можно даже с определенной долей условности утверждать, что это была еще одна волна российского неокантианства, явным образом производная от идей В.Виндельбанда, Г.Риккерта, Э.Кассирера и продолжавшая традицию, заложенную в предреволюционные годы А.Введенским, И.Лапшиным, С.Гессеном, Г.Черпановым, Ф.Степуном, и др.²¹⁵.

Прежде всего здесь следует назвать работы по истории, теории и методологии философии культуры М.С.Кагана (1921-2006), который именно ориентацию на целостное рассмотрение культуры считал базовым основанием разграничения культурологии и философии культуры, фактически воспроизводя и развивая соответствующие мысли Э.Кассирера²¹⁶ и В.Виндельбанда²¹⁷: «...необходимость в философском осмыслении культуры могла возникнуть только тогда, когда в ней стали усматривать некую целостность, объединяющую разнородные ее составные части, и, соответственно, начали искать сверхсуммативные законы ее строения... Такой подход позволил преодолеть одностороннее, частичное понимание культуры,

²¹⁵ См. Дмитриева Н.А. Неокантианство немецкое и русское в прошлом, настоящем и будущем. // Вопросы философии. 2009. № 3. С.165-175.

²¹⁶ «Философия культуры начинается утверждением, что мир человеческой культуры – не простое скопление расплывчатых и разрозненных фактов. Она пытается понять эти факты как систему, как органическое целое» (Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке..., с. 702).

²¹⁷ «...целостность эта невыразимо больше, чем простая совокупность отдельных миров; там, где перед нами только разрозненные и случайно соприкасающиеся друг с другом части, живет полное и цельное единство» (Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное. М.: ИНИОН, 1994. С. 18).

выявить ее целостное бытие, проявляющееся и в ее функционировании, и в ее содержании, и в структуре, и в ее историческом развитии...»²¹⁸. В контексте проанализированных в первой главе данного диссертационного исследования первичных предпосылок фрейдовского интереса к философии и философствованию интересно отметить, что по мнению М.С.Кагана привнесение принципа целостности в постклассическую модель философствования о культуре было заслугой именно И.В.Гёте²¹⁹.

Подчеркивал М.С.Каган и важность аксиологического, т.е. оценочного, подхода в контексте именно философского подхода к культуре, в рамках которого объединяются «требование объективного познания реальности, ее ценностного осмысления и проектирования некоего идеального состояния культуры»²²⁰. К этой триаде сущностных черт подлинной культурфилософии, к единству гносеологических, аксиологических и прогностических ее задач, описанной М.С.Каганом в целом ряде его работ²²¹, мы еще вернемся при анализе «психоаналитического подхода в философии культуры». В дополнение же к признакам культурфилософии, изначально описанных в неокантианской традиции, а в каком-то смысле и в противоположность им, М.С.Каган в статье «Онтология культуры» настаивал также на важности *онтологического аспекта* в именно философском подходе к культуре, полагаемого им «основополагающим, ибо он раскрывает закономерности самого бытия культуры и его взаимоотношений с ее небытием»²²². В этой же статье автор дает описание культурогенеза как опредмечивания

²¹⁸ Каган М.С. Философия культуры как теоретическая дисциплина // Философия культуры: становление и развитие. – СПб: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 5, 11.

²¹⁹ Каган М.С. Перспективы развития философии культуры // Парадигма. Философско-культурологический альманах. Выпуск 12. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2009. – С.48.

²²⁰ Каган М.С. Философия культуры как теоретическая дисциплина..., с. 11.

²²¹ См. Каган М.С. Философия культуры. – СПб: 1996. – 414 с.; Каган М.С. О субстанции, строении и функциях культуры (к вопросу об основаниях культурологии) // Личность. Культура. Общество. 2004. Вып. 2 (22). – С. 123-134; Каган М.С. Культура как объект философского исследования // Каган М.С. Избранные труды в VII томах. Том III. Труды по проблемам теории культуры. – СПб: Петрополис, 2007. С. 14-16.

²²² Каган М.С. Онтология культуры // Парадигма. Философско-культурологический альманах. Вып. 11. – СПб: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 28.

(«интенциональной объектной загрузки» в психоаналитической терминологии) психических актов, очень близкое фрейдовскому его пониманию: «Несомненно, что все, создаваемое человеком, является сознательным или бессознательным воплощением его замыслов, проектов, идеальных целей, плодов духовной деятельности. Однако ее плоды не становятся явлениями культуры до тех пор, пока они не опредмечены, т. е. не извлечены из недр психики индивида и тем самым не обобществлены благодаря своему отчуждению от данного индивида и обретению возможности самостоятельного существования в культурном пространстве и времени. Иными словами – пока они не превратились из достояния индивида в достояние человечества»²²³.

Онтологический подход делает предметом философии культуры весь универсум природного и психического в его единстве и, по мнению С.Ф.Самойлова, «превращает ее в метатеорию, причем метатеорию и самой философии, поскольку предлагается новый тип онтологичности – не абстрактный, а конкретный, культурно-исторический...»²²⁴.

Несомненно значим вклад, который внес в исследование концептуальных и методологических оснований философии культуры В.М.Межуев (1933-2019), последовательно разрабатывавший методологически близкие к психоаналитическому подходу идеи неокантианцев о субъективном переживании культуры как основе ее философского освоения, превратив эту методологическую позицию в оригинальную концепцию философии культуры как ее деятельного самопознания²²⁵.

²²³ Там же, с. 30.

²²⁴ Самойлов С.Ф. Метатеоретическая интерпретация философии культуры и проблема духовного фундаментализма // Известия РГПУ им. А.Герцена. Философия, этика, религиоведение. 2007. – с. 21-22.

²²⁵ См. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2006; Межуев В.М. История, цивилизация, культура. Опыт философского истолкования. – СПб: СПбГУП, 2011; Межуев В.М. Философия культуры в системе современного знания о культуре // Проблемы философии культуры. М.: Институт философии РАН, 2012. – С. 3-16.; Межуев В. М. Философия культуры и науки о культуре: различие в подходах // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 3 (89). С. 72-88.

В перечень отличительных черт именно философского, а не описательного и не теоретического, подхода к культуре В.М.Межуев добавляет:

- *эйдетичность философии культуры, трансформацию культурологических понятий в «идею культуры», трактуемую автором по модели платоновского «эйдоса»; подобного рода эйдетический подход позволяет погрузить философию культуры в мир человеческой субъективности, подключиться к «сфере существования человека как ... самоопределяющегося существа, свободно полагающего границы своего существования в мире»²²⁶;*

- *антисистемность философии культуры, текучесть и изменчивость содержания культурфилософских идей: «В философии культуры вообще нельзя усмотреть завершенную, сложившуюся до конца систему... В своем реальном существовании она есть постоянно воспроизводимая в истории мысли проблема культуры, по-разному решаемая в разные периоды»²²⁷;*

- *конкретность и современность содержания философии культуры, его погруженность в актуальный контекст культурно опосредованной субъективности индивидов, социальных групп, этносов и цивилизаций: «Философия культуры ставит в конечном счете вопрос о том, что считать современным в культуре, как понимать саму эту современность. Ученые расскажут нам о том, чем культура была до нас и чем является без нас, но только философы задаются вопросом, чем она является для нас. Отвечая на него, они и вырабатывают идею культуры»²²⁸;*

- *реализацию погруженности культурфилософии в мир человеческой субъективности через формулировку принципов, принимаемых априорно, а не концепций, основанных на обобщении фактов: «Философское понимание культуры отличается от ее научного изучения тем, что фиксирует внимание не*

²²⁶ Межуев В. М. Философия культуры и науки о культуре: различие в подходах..., с. 85.

²²⁷ Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры..., с.8.

²²⁸ Там же, с.9.

на фактах, ... а на принципах, которые позволяют нам относить эти факты к культуре»²²⁹.

Подобного же рода эйдетического подхода в своих статьях по философии культуры²³⁰ придерживался и известный российский специалист в области философии и истории науки В.С.Степин (1934-2018). «Эйдосы», или же «мировоззренческие универсалии» культуры, выступают, по мнению данного автора, системообразующими факторами каждой исторически определенной культуры, а в своем взаимодействии создают целостный обобщенный образ человеческого мира. Они аккумулируют исторически накопленный культурный опыт и выступают в роли «схематизмов», определяющих тип восприятия мира, его понимания и переживания²³¹.

В монографии А.А.Пелипенко и И.Г.Яковенко «Культура как система» подобного рода универсалии описаны очень близко к психоаналитическому к ним подходу как интенциональные константы, которые «формируют перманентно действующую в культуре ось трансцендирующей направленности, бессознательно функционирующей как канал бегства от имманентной дуальности»²³².

Автор недавно вышедшего в свет фундаментального учебника по философии культуры А.Л.Доброхотов добавляет к базовым признакам последней задачи построения «функционально-значимой теории динамики культурных форм: без них малоэффективны традиционные герменевтические и каузальные объяснения механизмов культуры»²³³.

²²⁹ Там же, с. 25.

²³⁰ См. Степин В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – С. 14-41; Степин В.С. Философский анализ универсалий культуры // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. №1 / 2011. – С. 8-17.

²³¹ См. Степин В.С. Философский анализ универсалий культуры..., с. 9.

²³² Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М.: Изд-во «Языки русской культуры», 1998. С. 161.

²³³ Доброхотов А.Л. Философия культуры: учебник для вузов.-М.: Изд. Дом ВШЭ, 2016. С.9.

Автор многочисленных публикаций по философии культуры²³⁴ П.С.Гуревич (1933-2018), отсчитывая начало культурфилософии от Канта²³⁵, определял ее как «философскую дисциплину, ориентированную на постижение культуры как универсального и всеобъемлющего феномена»²³⁶. Соответственно, с позиции этого автора подлинная философия культуры, в явном отличии от культурологии, выходит за пределы оппозиции «природа-культура» и рассматривает культуру как единый и единственный детерминант «человеческой ситуации», т.е. той реальности, которая формирует человека и определяет собой все сферы человеческой деятельности.

Похожую позицию отстаивал и В.Н.Сагатовский (1933-2014), описавший универсальный и вневременной по своей природе предмет философии культуры как «всеобщую характеристику жизни общества и человека в любых формах их существования и на любых этапах их развития»²³⁷. Также он сформулировал основные вопросы, на которые призвана отвечать именно и исключительно философия культуры: «Философия культуры должна ответить на следующие основные вопросы: что такое культура в рамках человеческого бытия в целом? каково ее соотношение и взаимодействие с другими атрибутивными (неотъемлемыми) характеристиками человеческого бытия? каков ее категориальный каркас (внутреннее строение, общее для любых ее модификаций)? существуют ли объективные критерии прогрессивного развития культуры и, если да, то каковы они?»²³⁸.

²³⁴ См. Гуревич П.С. Философия культуры. Пособие для студентов гуманитарных вузов. – М.: Аспект Пресс, 1995; Гуревич П.С. Философия культуры // Культурология XX век. Энциклопедия. Том второй. СПб: Университетская книга, 1998. С. 257-258; Гуревич П.С. Классические традиции философии культуры // Ярославский педагогический вестник, 2016, №3. С. 241-248.

²³⁵ Гуревич П.С. Классические традиции философии культуры..., с. 244.

²³⁶ Гуревич П.С. Философия культуры..., 1998. С. 257.

²³⁷ Сагатовский В.Н. Философия культуры: предмет и базовые понятия // Парадигма. Философско-культурологический альманах. Выпуск 11. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2008. – С. 12.

²³⁸ Там же.

Прежде чем ответить на все эти вопросы относительно фрейдовской попытки сформулировать оригинальную культурфилософскую концепцию, попробуем на базе проанализированных источников сформировать перечень наиболее значимых отличительных признаков (концептуальных, методологических и прикладных) философии культуры.

В силу уже обозначенной особенности культурфилософии, традиционно формулирующей свои «универсалии» в виде не понятийных концептов, а априорно достоверных принципов, обосновываемых анализом структуры субъективного опыта, логичным представляется сформулировать тут базовый набор подобного рода основополагающих принципов философии культуры:

- *принцип сверхсуммативности*, т.е. ориентации на единство, целостность культуры как предмета рассмотрения, на ее системность, на сферу сверхсуммативного взаимодействия ее элементов;

- *принцип функционализма*, т.е. рассмотрения культуры с позиции критического и прогностического анализа ее функционально значимой динамики; переход от вопросов «как» и «почему» к вопросам «зачем» и «для чего»;

- *принцип культурной сверхдетерминированности*, т.е. придание культуре статуса единого и единственного основания всей совокупности человеческого опыта;

- *принцип эйдетичности*, т.е. рассмотрение культуры с позиции предельных оснований («универсалий») человеческой субъективности;

- *принцип онтологичности (символичности)*, т.е. понимание культуры как области опредмечивания человеческой субъективности;

- *принцип конкретности*, т.е. описание культуры как процесса, схваченного в уникальной точке его «современности»;

- *принцип аксиологичности*, т.е. критической оценки культуры с позиции «нравственного субъекта», тенденция к выработке ценностно обоснованного идеала культуры.

Описание «психоаналитического подхода в философии культуры» и наполнение его реальным содержанием (как концептуальным, так и прикладным) представляется возможным лишь при условии выявления во фрейдовском наследии положений, полностью соответствующих нижеперечисленным фундаментальным принципам философии культуры.

Начнем такой анализ с рассмотрения того, каким образом в контексте уже именно философских рассуждений Фрейда о культуре можно ответить на первый из фундаментальных культурфилософских вопросов, сформулированных В.Н.Сагатовским: *что такое культура в рамках человеческого бытия в целом?*

Фрейд в своих поздних работах дает ряд однотипных и очень простых определений культуры. Вот одно из них, содержащееся в книге «Неудобства культуры»: «... слово "культура" обозначает всю совокупность достижений и институтов, отличающих нашу жизнь от жизни наших звероподобных предков и служащих двум целям: защите человека от природы и упорядочению отношений людей друг с другом»²³⁹. В «Будущем одной иллюзии», где данное определение расписано более подробно, Фрейд вставляет в него еще одно важное замечание: «... я пренебрегаю различием между культурой и цивилизацией»²⁴⁰.

Это отождествление культуры и цивилизации (не как понятий, а как совокупностей соответствующих феноменов – накопленных людьми знаний и умений и социальных институций для их ритуального освоения и использования) сразу же обозначает принципиальную для Фрейда методологическую позицию: для «философского психоанализа», как и для психоанализа как такового, важен не сам материал, даже такой фундаментальный как культура и цивилизация, а техника работы с этим

²³⁹ Фрейд З. Неудобства культуры // Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Республика, 1995. С. 311.

²⁴⁰ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психология. Религия. Культура. – М.: Ренессанс, 1992. С.19.

материалом, аналитическая процедура, одновременно исследовательская и коррекционная, познавательная-оценочная и деятельная.

Вот как он поясняет эту свою позицию в лекциях по введению в психоанализ: «Психоанализ характеризует не материал, которым он занимается, а техника, при помощи которой он работает. Без особых натяжек психоанализ можно применять к истории культуры, к науке о религии и мифологии точно так же, как и к учению о неврозах. Целью его является не что иное, как раскрытие бессознательного в душевной жизни»²⁴¹. В этом фрейдовском пояснении заложено больше смысла, чем может показаться при поверхностном его прочтении. Да, целью психоанализа, что бы он ни исследовал, является выявление, описание и понимание (истолкование) роли «бессознательного»; но предметом анализа при этом являются не первичные проявления «бессознательного»: симптомы, сновидения, аффекты, произведения культуры, ритуалы цивилизации, и пр., а знание о них. Не культура как таковая, а история культуры; не религия и мифология, а наука о религии и мифологии; и даже не конкретные невротические расстройства с их этиологией и симптоматикой, а учение о неврозах.

Это фрейдовское уточнение помогает понять психоанализ именно как философский проект, радикальным образом отличающийся как от описательных эмпирических практик, накапливающих и обобщающих фактический опыт (типа медицины), так и от концептуального научного знания, опирающегося на верифицируемые и фальсифицируемые гипотезы. Психоанализ генерирует и модели для описания фактов, и гипотезы для их истолкования, но по своей природе он – эпистемологическая практика, ориентированная на работу со знанием, в основании которой лежит «знание о бессознательном» как набор объяснительных моделей, парадигмальных принципов и прикладных методик. Вот что пишет об этом Н.М.Савченкова: «Психоанализ, возникший на рубеже XIX–XX вв. в контексте кризиса

²⁴¹ Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. – М.: Наука, 1989. С. 248.

европейских наук на пике споров о соотношении психологии и философии, представляет собой не только специфическую психологическую концепцию, но также может быть рассмотрен как радикальный эпистемологический проект, изменивший привычные представления о способе бытия научного знания»²⁴².

Применительно к культуре в ее бытийном соотношении с универсумом человеческого опыта, эта эпистемологическая практика реализует свой потенциал в настолько полном и завершенном виде, что «психоаналитический подход к философии культуры» не только полностью воплощает в себе концептуальное содержание «философского психоанализа», но и, как мы увидим в заключительном разделе диссертационного исследования, формулирует и реализует практические проекты, производные от массива данных, полученных за более чем столетие психоаналитической практики (как клинической, так и социокультурной).

Предметом исследования при этом становится система взаимодействия людей (индивидов, групп, масс, человечества в целом) с культурой как универсальной формой их очеловечивания, как единым и единственным фактором контроля и регулирования всей совокупности их опыта, как системной и целостной среды их обитания. Так что соответствие фрейдовских разработок в области философии культуры базовому для последней *принципу сверхсуммативности*, сформулированному еще неокантианцами, несомненен.

Но смена клинической парадигмы в исследовании проявлений «бессознательного» и практическом применении результатов такого исследования заключалась в позднем фрейдовском психоанализе не только в переходе к новому предмету исследования – массовым симптоматическим проявлениям активности «бессознательного», опосредованным через символику культурной среды. Речь также шла и о резком развороте методологической ориентации, переходе от ретроспективных обоснований, до

²⁴² Савченкова Н.М. Психоанализ как эпистема // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С.Пушкина. Философия, №2 (1), 2010. С. 118.

того строго обязательных для психоаналитического подхода и составлявших его отличительную особенность, к ориентации на прогностические модели: «Если долгое время живешь внутри какой-то определенной культуры и неоднократно принимаешься исследовать, какими были ее истоки и путь развития, то рано или поздно приходит искушение обратить взор в другом направлении и поставить вопрос, какая дальнейшая судьба предстоит этой культуре и через какие перемены ей назначено пройти»²⁴³.

Подобного рода «методологический разворот» предполагал переход от генетических исследований, отвечающих на вопросы «откуда?» и «почему?», к функциональным, к ответам на вопросы «как?», «куда?» и «зачем?». Таким образом, выделенный нами выше *принцип функционализма*, выступающий важнейшим отличительным признаком философии культуры, изначально лежал в основании выработанной Фрейдом к середине 20-х годов новой психоаналитической парадигмы, ориентированной на массовые проявления динамики «бессознательного», символически провоцируемые и целенаправленно регулируемые единой и системно организованной культурной матрицей.

В качестве же фундаментальной и универсальной функции культуры Фрейд выделил ее стремление стимулировать и поддерживать именно массовые формы человеческого сосуществования: «Мы уже догадались, что именно концентрация людей в больших объединениях одно из главных устремлений культуры... Первое достижение культуры — возможность отныне большому числу людей жить в сообществе»²⁴⁴. Стимулируя процессы массообразования, культура добивается блокировки тех форм индивидуальной психической активности, от которых производны импульсы формы деструктивного поведения. Ее задачей является нахождение

²⁴³ Фрейд З. Будущее одной иллюзии..., с. 18.

²⁴⁴ Фрейд З. Неудобства культуры..., с. 316-317.

целесообразного, то есть способствующего счастью, баланса между этими индивидуальными притязаниями и требованиями масс²⁴⁵.

Понимание фрейдовской трактовки базовой функции культуры позволяет нам ответить культурфилософских компонентов психоанализа на следующий из квалификационных вопросов: *как в нем понимается соотношение и взаимодействие культуры с другими атрибутивными (неотъемлемыми) характеристиками человеческого бытия?* В данном случае такими, как ненависть и любовь, страдание и счастье, агрессия и безопасность, индивидуальность и социальность, и пр.

Мы не случайно приводим тут парные соотношения при перечислении бытийных атрибутов «человеческой ситуации». Фрейдовский психоанализ на всех своих уровнях, включая философский, принципиально дуален: от дуального противоборства «первичных позывов» бессознательного – Эроса и Танатоса, родового влечения и влечения к смерти, до амбивалентности, т.е. противонаправленной двойственности, любых аффективных, поведенческих и даже ментальных реакций (индивидуальных, групповых и массовых).

Проявления этой дуальности, по Фрейду, производны исключительно от воздействия культурной среды, которая своей символикой провоцирует активность неосознаваемых влечений, а также – выражающих их фантазий и желаний, а своими запретами реализации последних как раз и порождает амбивалентность итогового реагирования (по большей мере трансформируя запретные желания в дуализм агрессии и чувства вины): «Если культура – необходимый процесс развития от семьи к человечеству, то с ней как следствие врожденного амбивалентного конфликта, как следствие извечной вражды любви со стремлением к смерти, неразрывно связано усиление чувства вины, быть может, до уровня, который индивид считает трудно переносимым»²⁴⁶. Здесь мы находим подтверждение принятия и активного

²⁴⁵ Там же, с.314.

²⁴⁶ Там же, с.330.

использования Фрейдом *принципа культурной сверхдетерминации*, перечисленного нами выше в составе базовых отличительных особенностей именно философского уровня рассмотрения культуры, в данном случае – в ее динамике.

Тут же Фрейд явным образом демонстрирует и свое принятие *принципа эйдетичности* при подходе к культуре. С самого момента возникновения культуры задачи покорения природы ради получения жизненных благ и целесообразного распределения этих благ, пишет Фрейд, трансформируются в задачи принятия культурных ограничений и предписаний, подавления агрессии и формирования чувства вины²⁴⁷. Средством для решения подобного рода уже не материальных, а исключительно духовных задач, выступает т.н. «психологический арсенал культуры», предназначенный для примирения людей с теми средствами принуждения (отказами, запретами и лишениями), посредством которые культура пробуждает и закрепляет у них «социальное чувство», и для их вознаграждения за принесенные жертвы²⁴⁸. Основным орудием из этого «арсенала» выступают все те же платоновские «эйдосы», «универсальные идеи», которые в психоаналитической литературе описаны как «иллюзии», и которых основоположник психоанализа называет «важной частью психического инвентаря культуры»²⁴⁹.

Вот как Фрейд в работе «Будущее одной иллюзии» описывает универсальную «иллюзорность» нашего культурного опыта, его структурированность «эйдосами», заменившими собой базовые желания: «Коль скоро мы опознали в религиозных учениях иллюзии, то сразу же встает дальнейший вопрос, не аналогична ли природа и остального достояния культуры... Не следует ли называть иллюзиями также и предпосылки, на которых построены наши государственные институты, не следует ли считать, что отношения между полами в нашей культуре омрачены эротической

²⁴⁷ Фрейд З. Будущее одной иллюзии..., с.20.

²⁴⁸ Там же, с.23.

²⁴⁹ Там же, с. 26.

иллюзией, причем, возможно, не одной? Раз уж мы дали ход своему недоверию, то не оробеем и перед вопросом, имеет ли какое-то более надежное обоснование наша убежденность, что применение наблюдения и мышления в научной работе позволяет продвинуться вперед в познании внешней реальности»²⁵⁰.

Опираясь на аналогии с регрессивными проявлениями активности «бессознательного» в индивидуальной психике, Фрейд анализировал иллюзии культуры как коллективные симптомы, как своего рода «сновидения наяву», замещающие подавленные желания: «Характерной чертой иллюзии является ее происхождение из человеческого желания, она близка в этом аспекте к бредовым идеям в психиатрии»²⁵¹. Но на философском уровне анализа такой аналоговый подход выполнял уже исключительно иллюстративные задачи. Требовался новый инструментарий, позволяющий понимать иллюзии как частное проявление некоего более общего феномена. И таковым инструментарием стала созданная Фрейдом «*философия как если бы*», а таковым феноменом – «*фикции*», неявно управляющие мотивацией любого рода массовой (социализированной) человеческой деятельности: «... в нашей мыслительной деятельности нет недостатка в таких допущениях, беспочвенность и даже абсурдность которых вполне нами сознается. Их называют фикциями, но по целому ряду практических мотивов нам следует вести себя так, «как если бы» мы верили в эти фикции... Человек, чье мышление не подвергалось воздействию философского искусства, никогда не сможет принять этого принципа; для него с признанием абсурдности, противности разуму весь вопрос закрывается. Его не склонишь к тому, чтобы, как раз когда дело касается его важнейших интересов, он отказался от достоверности, которой он требует в своей обычной деятельности»²⁵².

²⁵⁰ Там же, с. 44-45.

²⁵¹ Там же, с. 42.

²⁵² Там же, с. 40.

Третий из квалификационных вопросов, характеризующих исследование культуры как именно философское – *каков категориальный каркас культуры, ее внутреннее строение, общее для любых ее модификаций?* – выводит нас на понимание степени использования и проработки Фрейдом культурфилософских *принципов онтологичности и конкретности*.

Наиболее точное описание психоаналитической онтологии культуры как учения о всеобъемлющем и целостном предметном поле психоаналитических исследований, обозначенных как «психоанализ культурной среды», дал белорусский философ Д.Г.Доброродний: «Культурная среда в этом случае понимается как овеществленная проекция в мир содержания человеческой психики, в том числе ее бессознательной части. Эта проекция лежит в основе всех продуктов человеческой деятельности – таких, как мифология, искусство, религия, политика, общественные отношения и институты, начиная с семьи и заканчивая государством. Психоанализ культурной среды рассматривает эти продукты как производные системы символов и ритуалов, источником которых является человеческое бессознательное»²⁵³.

В психоаналитической литературе так и не сложилось единого терминологического обозначения этого онтологического подхода к «культурной среде». Помимо «овеществленной проекции» используются термины «опредмечивание/объективация», «катексис», «интенциональная объектная загрузка»²⁵⁴. Но концептуальный смысл заложенного в них содержания понятен и может быть описан следующим образом: любого рода взаимодействия, влияния и реактивные ответы на них, возможны лишь в случае, если изначальные импульсы воздействия, производные как от бессознательных, так и от осознаваемых психических ресурсов, предварительно будут привязаны к объектам реального опыта. В данном

²⁵³ Доброродний Д.Г. Психоанализ как методологический проект в социально-гуманитарном познании // «Credo new». – 2009. - №2. – С.165.

²⁵⁴ См. Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа. – СПб: ВЕИП, 1995. С. 69-70; Психоаналитические термины и понятия. – М.: Независимая фирма «Класс», 2000. С. 94-95, 151.

отношении мы имеем дело со стойким влиянием на Фрейда концепции интенциональности психических актов Франца Brentano. В философии культуры такими объектами, как следует из приведенного выше фрейдовского определения культуры, являются «культурные достижения», производные от творческой активности индивидов, и «культурные институции», наполняемые психической активностью масс. Только в этих опредмеченных формах индивидуальной и коллективной психики культура существует реально, какую бы «иллюзию» или «фикцию» она при этом ни выражала. Существует реально и может быть исследована, описана и при необходимости изменена, т.е. повержена психоанализу как психокоррекционной процедуре.

Конкретность же методических подходов, т.е. описание исследуемых феноменов в их актуальном состоянии, фиксация их в точке «здесь и сейчас», изначально присуща не только психоаналитическому философствованию о культуре, но и психоанализу вообще. По отношению же к культуре этот принцип выражается в требовании исследования совокупности актуальных состояний и актуальных воздействий «культурной среды», по итогам которого формулируется модельное описание «современности», отличное от форм ее представленности в обыденном сознании.

Теперь давайте обратим внимание на критический тип отношения к культуре, являющийся фоновым оценочным основанием всех фрейдовских культурфилософских произведений. И обозначим при этом психоаналитический ответ на последний квалификационный вопрос, характеризующий любую философию культуры: *существуют ли объективные критерии прогрессивного развития культуры и, если да, то каковы они?*

Целью культуры в соответствии с ее базовой функцией, замечает Фрейд, должно быть тотальное счастье и благополучие окультуриваемых индивидов: «... основание культуры появилось вместе с первой попыткой регулировать эти социальные отношения. Не будь такой попытки, эти отношения были бы

отданы на произвол одиночки, то есть устанавливались бы физически более сильным индивидом в соответствии с его интересами и побуждениями... Можно было надеяться, что и дальнейшее развитие будет протекать гладко как в отношении лучшего овладения внешним миром, так и в целях дальнейшего расширения круга людей, включаемых в сообщество. И нелегко понять, как же эта культура способна давать своим членам что-либо иное, кроме счастья»²⁵⁵.

Однако же данные, накопленные психоаналитической практикой, говорят об обратном – пребывая в культуре, человек страдает: «большую долю вины за наши беды несет наша так называемая культура... Я считаю это утверждение поразительным, поскольку – как бы ни определяли понятие "культура" – все же неопровержимо, что все, чем мы пытаемся защититься от угрожающих нам страданий, принадлежит именно указанной культуре»²⁵⁶.

Здесь бы вслед за Фрейдом выходим в область действия *принципа аксиологичности*, т.е. критической оценки культуры с позиции «нравственного субъекта», тенденция к выработке ценностно обоснованного идеала культуры.

Подобного рода оценка, формулируемая основоположником психоанализа в заключительной части книги «Неудобства культуры», при всей осторожности и даже отстраненности своей формулировки, поражает уровнем обличающего культуру критицизма: «... я могу без негодования выслушать критика, который, имея в виду цели культурных устремлений и используемые средства, сделал бы вывод, что все эти усилия не стоят затраченного труда, а их результатом может быть только состояние, воспринимаемое отдельным человеком как невыносимое»²⁵⁷. Итогом такого травмирующего воздействия культуры, в современной ситуации практически тотально блокирующей своими запретами все естественные человеческие влечения, подавляющей склонность индивидов к агрессии, подобно «оккупационной власти в

²⁵⁵ Фрейд З. Неудобства культуры..., с.313, 316.

²⁵⁶ Там же, с. 309.

²⁵⁷ Там же, с. 336.

захваченном городе»²⁵⁸, является доминирование в психике современных людей неосознаваемого чувства вины, проявляющегося в симптомах психогенных заболеваний, накапливающегося в форме протестного недовольства и прорывающегося в агрессивных и антисоциальных действиях масс, типа войн и революций.

В этом пункте своих оценочных обличений культуры Фрейд доходит до прямых утверждений о глобальной угрозе, сформированной в конечном счете самой культурой, угрозе, вполне понятной его современникам в ситуации нарастания вероятности новой мировой войны и призывания массой к власти политических лидеров, не только враждебно настроенных по отношению к ценностям и требованиям культуры, но и активно их заменяющих примитивной архаикой нацистской групповой ненависти и фашизма как довлеющего обезличенного массообразования. Книга «Неудобства культуры» заканчивается следующими тревожными словами, пророчесствующими возможность самоуничтожения человечества, тотального торжества Танатоса как глубинного влечения к смерти: «Мне кажется, что роковой вопрос рода человеческого – это вопрос: удастся ли развитию культуры и в какой мере овладеть агрессивным и направленным на самоуничтожение человеческим влечением, нарушающим совместную жизнь людей? В этом отношении, быть может, именно современная эпоха заслуживает особого интереса. Ныне люди так далеко зашли в овладении силами природы, что с их помощью они легко могут уничтожить друг друга вплоть до последнего человека. Они знают это, отсюда – значительная доля их теперешнего беспокойства, их несчастья, их чувства страха. И теперь следует ожидать, что другая из двух "небесных сил", вечный Эрос, приложит усилия, чтобы утвердиться в борьбе со своим столь же бессмертным противником. Но кто может предвидеть чей-то успех и исход борьбы?»²⁵⁹.

²⁵⁸ Там же, с. 236.

²⁵⁹ Фрейд З. Неудобства культуры..., с. 336.

Ситуация кажется Фрейдю настолько серьезной, что он не боится подставить созданный им психоанализ под удар критического сопротивления, неизбежно порождаемого столь мрачными прогнозами: «По существу, психоанализ есть исследовательский метод, беспристрастный инструмент, скажем, наподобие исчисления бесконечно малых. Если с помощью последнего какому-нибудь физику случится установить, что Земля погибнет через какое-то определенное время, то надо будет сначала еще подумать, прежде чем приписывать деструктивные тенденции самому исчислению и потому запрещать его»²⁶⁰.

Принцип аксиологичности предписывает любой модели культурфилософии выработать по итогам критического анализа ценностно обоснованный идеал «культурной среды». И Фрейд последовательно описывает подобного рода идеал культуры: «Новые поколения, воспитанные с любовью и приученные высоко ценить мысль, заблаговременно приобщенные к благодеяниям культуры, по-иному к ней и отнесутся, увидят в ней свое интимнейшее достояние, добровольно принесут ей жертвы, трудясь и отказываясь от удовлетворения своих влечений, как то необходимо для ее поддержания. Они смогут обойтись без принуждения...»²⁶¹.

Но основоположник психоанализа не только описывает этот идеал, как это, скажем, сделал Платон в своем диалогах «Государство» и «Законы», но и разрабатывает методологию его практического достижения. Этот идеал, по его убеждению, не может быть достигнут средствами традиционного социально-политического реформирования: «Когда мы справедливо обвиняем нашу нынешнюю культуру в неудовлетворительном выполнении наших притязаний на счастливый жизненный порядок, во множестве приносимых ею страданий, которых, вероятно, можно было бы избежать, когда мы с помощью беспощадной критики стремимся выявить корни ее несовершенства, мы, конечно, вполне правы и отнюдь не проявляем себя врагами культуры. Мы

²⁶⁰ Фрейд З. Будущее одной иллюзии..., с. 47.

²⁶¹ Там же, с. 20.

имеем основание ожидать, что постепенно осуществится такое видоизменение нашей культуры, которое лучше удовлетворит наши потребности и сделает такую критику излишней. Но нам следует свыкнуться с мыслью, что есть затруднения, свойственные сущности культуры и не устранимые никакими реформами»²⁶².

И вот здесь, при описании и анализе подобного рода «затруднений», психоаналитическое философствование относительно культуры явным образом выходит за пределы «неокантианского канона», раскрывая новые методологические возможности и позволяя утверждать, что *фрейдовские разработки в области культурфилософии дают основание для их квалификации как оригинального подхода в философии культуры, полностью реализовавшего в ее пределах теоретический, методологический и прикладной (практический) потенциал классического психоанализа*. Причем, в определенной мере реализовавший его и за счет расширения этих пределов.

Дело в том, что, отталкиваясь от аксиологического подхода к культуре, в своих последних книгах, анализируемых нами в их смысловом и методическом единстве, Зигмунд Фрейд фактически предложил, концептуально раскрыл и реализовал еще один, как бы дополнительный, а на самом деле – стержневой, принцип философии культуры – *принцип терапии (трансформации) культурной среды*. В отечественной литературе этот принцип был впервые отмечен и описан в публикации В.А.Медведева и С.М.Черкасова, где был сформулирован следующим образом: «...исправление дефектов индивидуального саморазвития и успешное разрешение проблемы адаптации отдельной личности в культурной среде отнюдь не является самоцелью для психоаналитика. Главная его задача – помочь массе неудачников, ищущих утешения в инфантильных регрессиях и коллективных иллюзиях. В их несчастьях виновата сама культура, не дающая большинству

²⁶² Фрейд З. Неудобства культуры, с. 323.

даже шанса на гармоничную реализацию личностного саморазвития. В этом вопросе Фрейд настроен весьма решительно: если культурная среда именно такова (а он в своих обвинениях в ее адрес озвучил немой вопль тысяч страдальцев, бывших его пациентами), ее следует радикально изменить. Таково содержания принципа терапии культурной среды»²⁶³.

Но Фрейд не просто провозглашает такой принцип, он его деятельно реализует, создавая методики диагностики и коррекции культурной среды, а также применив их по отношению к конкретному культурному сообществу – его родному еврейскому народу, охваченному, по его мнению, патогенной зачарованностью влечением к смерти, одержимому неосознаваемым чувством вины, производным от культурального воздействия иудаизма как базового мифа данного массового культурного психотипа, и стремлением к самоубийственной жертвенности как искуплению этой вины.

Последняя книга Фрейда – «Человек Моисей и монотеистическая религия», рассматриваемая нами в едином контексте его культурфилософского наследия, демонстрирует *возможность трансформации психоаналитической культурфилософии в оригинальную методологию социокультурной трансформации как ненасильственного реформаторства, возможность превращения философии культуры из критической рефлексии по поводу культуры в позитивную и продуктивную практику ее фундаментального преобразования.*

Анализу этой программы практического философствования, реализованной Фрейдом в виде прикладного применения психоаналитических наработок в области философии культуры, а также – описанию моделей ее дальнейшего применения в статусе «психоаналитического подхода в философии культуры» в постфрейдовской традиции современного

²⁶³ Медведев В.А., Черкасов С.М. Философская культурология классического психоанализа // Russian Imago 2000. Исследования по психоанализу культуры. – СПб: Алетейя, 2001. С.110.

прикладного психоанализа, посвящен следующий – заключительный – раздел данного диссертационного исследования.

2.3. Прикладные социокультурные практики в психоаналитическом подходе в философии культуры

С момента своего зарождения в качестве оригинального направления философской мысли, т.е. еще в пределах своей неокантианской «колыбели», философия культуры была нагружена серьезным методологическим затруднением, на которое неоднократно указывали ее отцы-основатели. Она не имела практической реализации, оставалась замкнутой в пределах традиционного типа философствования как рефлексивно-теоретической деятельности, оставалась более или менее непротиворечивым сочетанием описательных обобщений и метафизических спекуляций. Она объясняла культуру в ее генезисе и в ее функционировании, сводила в модель системного единства все ее проявления и критически оценивала эту модель, сравнивая ее с тем или иным идеалом. Но характер этой оценки был сугубо умозрителен; философия культуры в итоге застывала в позиции критической рефлексии и реализовывалась лишь в форме университетского дискурса, не имея выхода к реальной социокультурной практике.

Вот как об этой проблеме писал Э.Кассирер: «Культура не выходит принципиально из круга естественнонаучного рассмотрения, произведения культуры физически материальны... Метафизические теории происхождения языка, религии, общества... есть не что иное, как отказ от научного объяснения и возвращение к мифу. Критическая философия культуры не может принять ни одного из этих двух объяснений. Она должна миновать Сциллу натурализма и Харибду метафизики. Здесь ей открывается путь...»²⁶⁴. Конкретное содержание этого пути обозначил еще в 1906 году В.Виндельбанд: «...философское понимание культуры начинается лишь там, где кончается психологическое или историческое установление фактического ее содержания... Само собой разумеется, что идеальная картина заданной

²⁶⁴ Кассирер Э. Логика наук о культуре // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. С. 57-58.

культуры зависит от понимания данной культуры, можно даже сказать, что эта невольная зависимость тем сильнее, чем резче контраст между идеалом и прошлыми или настоящими условиями; наконец, раньше или позже всегда также встает вопрос о реальном осуществлении этого идеала, о развитии его из данного состояния культуры»²⁶⁵.

Именно этот аспект практической (прикладной) реализации потенциала критической философии культуры и внес в последнюю фрейдовский классический психоанализ, концептуально обосновавший и практически реализовавший принцип «терапии культурной среды». Перефразируя известный тезис К.Маркса, написанный в связи с осмыслением философского наследия столь авторитетного для основоположника психоанализа Л.Фейербаха, можно сказать, что до Фрейда философы лишь объясняли культуру, а он начал решать задачи по ее целенаправленному изменению.

Российский психоаналитик С.Г.Аграчев (1952-1998) первым в отечественной литературе обосновал статус классического психоанализа как именно «практической философии»: «Наверно, и вправду можно назвать психоанализ философией, однако, согласившись с этим, мы тут же сталкиваемся с проблемой, которая, на мой взгляд, чрезвычайно важна для понимания его места в современной культуре. Дело в том, что на Западе философия носит сугубо теоретический характер, что является любопытным исключением среди всех культур, дошедших до создания собственной философии, где философия имеет как теоретическую, так и практическую часть. И если теория философии – это учение о бытии человека и мира, то ее практическая часть – это методика усовершенствования этого бытия... Психоанализ как раз и стремится заполнить вакантное место практической философии в западной культуре... Рискну даже предположить, что терапевтическая успешность или неуспешность психоанализа, о которой тоже много спорят, на самом деле и для самих спорящих, и для общества в целом

²⁶⁵ Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм..., с.5, 7.

не играет такой уж первостепенной роли. На самом деле речь тут идет совсем о другом – об отношении к самому феномену появления практической философии в нашей культуре, феномену, казалось бы, вполне закономерному, но в этой культуре долгое время практически отсутствующему...»²⁶⁶.

В первой трети XX века, т.е. в период становления философии культуры как самостоятельной разновидности философской рефлексии (со своим специфичным предметным полем, концептуальными принципами и методическими подходами), фрейдовский классический психоанализ не только создал методологию реализации проекта «прикладной философии культуры», но и представил первый образец ее, этой методологии, реализации, концептуально описанной и методически развернутой в книге «Человек Моисей и проблемы монотеизма».

Прежде всего стоит отметить, что фрейдовский принцип «терапии культурной среды» был не только проработан концептуально и методически, но и развернут в виде взаимосвязанного алгоритма конкретных социокультурных практик. Наиболее важными компонентами данного алгоритма являлись следующие разработки:

1) *Диагностика культурных сообществ*. Вот как Фрейд пишет об этом в «Неудобствах культуры»: «Если развитие культуры имеет столь далеко идущее сходство с развитием индивида и действует теми же самыми средствами, не должен ли оправдаться диагноз: некоторые культуры — или культурные эпохи, возможно, что и все человечество, — не стали ли под влиянием устремлений культуры "невротическими"?»²⁶⁷. Материалом для подобного рода диагностики для него стали личностные модели психопатологии, типические для определенного культурного сообщества, наложенные на базовый культуuroобразующий миф данного массового

²⁶⁶ Аграчев С.Г. К вопросу о месте и роли психоанализа в современной культуре // Московский психотерапевтический журнал, 1996, №2. – С. 18-19.

²⁶⁷ Фрейд З. Неудобства культуры..., с. 335.

психотипа. В качестве же самых интересных для диагностического исследования и настоятельно требующих массовой психокоррекции им были выделены русский, североамериканский и еврейский коллективные психотипы. Первый из них был описан Фрейдом на модели психического расстройства С.К.Панкеева, его пациента из России, вошедшего в историю психоанализа как «Человек-Волк»²⁶⁸, наложенной на архаическую модель мифа об отцеубийстве, исследованную Фрейдом на материале творчества Ф.М.Достоевского²⁶⁹. Второй – на анализе персональной психопатологии Т.В.Вильсона, президента США, по мнению Фрейда олицетворявшего массовый психотип североамериканцев²⁷⁰, а также – диагностической модели «психической нищеты массы», культура которой лишена мифогенного основания; этот феномен Фрейд описал именно на американском материале²⁷¹. Третий был диагностически описан на клиническом случае «Маленького Ганса» – еврейского мальчика, переживающего захват его психики архаическими тотемными фантазмами²⁷², истолкованном в контексте иудаистской мифологии²⁷³.

2) *Психолого-педагогическая программа «психоаналитической прививки»*, т.е. практика особым образом организованного раннего (младенческого) воспитания и дошкольного обучения, лишенных подавляющих желания фрустрационных ограничений и потому не стимулирующих формирование жесткого Супер-Эго, являющегося опорой

²⁶⁸ Фрейд З. Случай Человека-Волка. Из истории одного детского невроза // Человек-Волк и Зигмунд Фрейд. К.: Port-Royal, 1996. С. 156-239.

²⁶⁹ См. Фрейд З. Достоевский и отцеубийство // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 285-294.

²⁷⁰ См. Фрейд З., Буллит У. Вудро Вильсон. 28-й президент США. Психологическое исследование. М.: Прогресс, 1992.

²⁷¹ «Современное состояние американской культуры предоставило удобный случай для изучения «психической нищеты масс» как опасного заболевания культуры...» (Фрейд З. Неудобства культуры..., с. 323).

²⁷² См. Фрейд З. Анализ фобии пятилетнего мальчика // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. С. 39-122.

²⁷³ См. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 135-156.

репрессивности со стороны культуры. Подобного рода эксперимент был проведен в начале 20-х годов прошлого века под личным патронажем Фрейда в советской России в экспериментальном Детском Доме-лаборатории при Московском государственном психоаналитическом институте, руководимом И.Д.Ермаковым (1875-1942). Результаты опытов, которые там проводились группой исследователей, возглавляемых В.Ф.Шмидт (1889-1937), неоднократно докладывались З.Фрейду и обсуждались на заседаниях берлинского и венского психоаналитических обществ²⁷⁴. Для детей школьного возраста подобного рода модель нефрустрационного воспитания создавалась в рамках т.н. «педологии», или науки о ребенке, которую развивал и курировал в Советской России известный психоаналитик А.Б.Залкинд (1888-1936)²⁷⁵. Все эти эксперименты были прекращены в 1936 году постановлением ЦК ВКП(б) «О педологических извращениях в системе Наркомпросов», уже после высылки из СССР Л.Д.Троцкого, официального куратора и покровителя советского психоанализа²⁷⁶.

3) *Критический анализ и обесценивание патогенного мифа.* По отношению к еврейскому народу, его истории и современному состоянию его коллективной психики, наполненной по мнению Фрейда бессознательным чувством вины и аутоагрессивной жертвенностью, основоположник психоанализа совершил такой анализ и такое обесценивание в своей последней книге «Человек Моисей и монотеистическая религия». Фрейд, будучи убежденным противником сионизма, авторитетом психоанализа попытался подкрепить свою критику традиционного иудаизма как патогенного жертвенного мифа и свое обесценивание базового героя этого

²⁷⁴ Шмидт В. Опыт практического применения психоанализа к педагогике в Детском Доме-Лаборатории при Психоаналитическом Институте в Москве (1924) // Шмидт В. Психоаналитические и педагогические труды. Том 3. Психоаналитическое воспитание. – Ижевск: ERGO, 2009. С.55 – 86.

²⁷⁵ См. Залкинд А. Основные вопросы педологии // Залкинд А. Педология. Утопия и реальность. М.: Аграф, 2001. С. 11-94.

²⁷⁶ См. Эткинд А. Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб: Медуза, 1993. С. 213-341.

мифа – Моисея – как египтянина, участника провалившегося в Египте проекта солярного единобожия, который, вынужденно эмигрируя за границу, насильно захватил с собой приграничный пастушеский народ и долго мучил его в пустыне, пока не был убит евреями. И именно это заложенное в мифе убийство культурного героя, доказывал Фрейд в 1938 году, гнетом неосознаваемой вины толкает носителей еврейского культурного психотипа к навязчивому самоуничтожению. Целью столь жесткой девальвации культурной ценности иудаизма было для Фрейда стремление стимулировать ассимиляцию евреев в постхристианской европейской культуре²⁷⁷.

4) *Формирование замещающей патогенный миф психоаналитически ориентированной идеологической конструкции.* И опять же, в силу невозможности подобного рода экспериментов в Австрии, Германии или Швейцарии, где психоанализ активно развивался, но исключительно в рамках медицинской практики, где психоаналитики «не обладали авторитетом, достаточным для проведения массовой терапии»²⁷⁸, Фрейд с интересом наблюдал за идеологической полемикой в Советской России и соответствующей работой членов Русского психоаналитического общества, которое по его инициативе было принято в состав Международной психоаналитической ассоциации в полном составе, став четвертым по численности национальным сообществом психоаналитиков, хотя в его составе было только два врача²⁷⁹. Ориентируясь на социокультурный запрос массы, а также опираясь на идейное и методологическое «родство» психоанализа с марксизмом, на их общую производность от идей Людвига Фейербаха,

²⁷⁷ См. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 135-156.

²⁷⁸ Фрейд З. Неудобства культуры..., с. 336.

²⁷⁹ См. Материалы по истории Русского психоаналитического общества в кн.: Антология российского психоанализа. Том II. – М.: МПСИ-Флинта, 1999. С. 635-647, 668-676., а также статьи на тему об истории и деятельности РПО: Лейбин В.М. Репрессированный психоанализ: Фрейд, Троцкий, Сталин // Психоаналитические вестник, №1, 1991, С.32-54; Белкин А.И., Литвинов А.В. История российского психоанализа // Психоаналитические вестник, №2, 1992, С. 9-32; Овчаренко В.И. Первая волна российских психоаналитиков // Психоаналитические вестник, №3, 1994, С.32-38.

российскими психоаналитиками к середине 20-х годов был создан и концептуально обоснован т.н. «фрейдизм» – идеологическая концепция, замещающая для российского типа массы традиционную патерналистскую мифологию, разрушенную в ходе революции. И хотя в итоге победу над «фрейдизмом», патронируемым Троцким, одержал продвигаемый Сталиным «ленинизм», опиравшийся на идеи групповой фобийной конфронтации («классовой борьбы»), поддерживаемой фантомами внешнего и внутреннего Врага, разработка психоаналитически ориентированной гуманистической социальной идеологии была несомненным достижением для того времени²⁸⁰.

5) *Продвижение и внедрение искусственной идеологической конструкции, замещающей патогенный миф, в область неосознаваемых детерминантов массового поведения.* Разработку и апробацию методик исполнения этой, заключительной, задачи алгоритма «терапии культурной среды» как цели прикладной психоаналитической культурфилософии взял на себя племянник Фрейда, американский исследователь массового поведения, основоположник теории и практики современной рекламы и связей с общественностью Эдвард Бернейс (1891-1995). Опираясь на фрейдовскую теорию массообразования и вдохновившись идеей психоаналитической культурфилософии об идеале культуры, где индивидуальные желания будут гармонизированы с требованиями общественной пользы, Бернейс в 1928 году публикует книгу «Пропаганда», в которой провозглашает, что «сознательное и умелое манипулирование упорядоченными привычками и вкусами масс является важной составляющей демократического общества»²⁸¹, а

²⁸⁰ См. Малис Г. Психоанализ и коммунизм. М.: Космос, 1924; Залкинд А. Фрейдизм и марксизм (1924) // Антология российского психоанализа. Том I. – М.: МПСИ-Флинта, 1999. С.271-275; Юринец В. Фрейдизм и марксизм (1924) // Там же, с. 278-310; Деборин А. Фрейдизм и социология (1925) // Там же, с. 403-426; Волошинов В. (Бахтин М.М.) Фрейдизм (1925). М.: Лабиринт, 1993. В основе всех этих работ лежит понимание психоанализа не только как идеологического учения, ориентированного на управление массами, но и как культурфилософской концепции. В фундаментальной монографии В.Волошинова (М.Бахтина), к примеру, фрейдистской философии культуры посвящен целый раздел.

²⁸¹ Бернейс Э. Пропаганда. - М.: Hippo Publishing, 2010. С.11.

общественное мнение «можно более-менее успешно изменять за счет использования определенных механизмов, как шофер изменяет скорость автомобиля за счет регулирования подачи бензина»²⁸². Полемизируя с идеями бихевиоризма и механической реактологией, Э.Бернейс превратил психоанализ в действенную методику социального управления, завершив свою книгу, ставшую знаменитой и неоднократно с тех пор переизданную, следующими словами: «Разумный человек должен понимать, что пропаганда, по сути – современный инструмент, с помощью которого можно привносить порядок в хаос»²⁸³.

Легко заметить, что все эти отдельные компоненты методологической программы «терапии культурной среды» разрабатывались хотя и различными исследователями, но в рамках единого культурфилософского психоаналитического подхода; правда их апробация проходила на различном материале, хотя и в пределах все той же обозначенной Фрейдом триады национально-культурных психотипов – русского, американского и еврейского, в основе коллективной идентичности которых лежал патогенный миф или же дефектная «психическая нищета» как проявление не менее патогенного отсутствия традиционного мифа. Все эти компоненты, рассматриваемые по отдельности, были полноценно реализованы и породили целое семейство психоаналитически ориентированных социокультурных практик, в совокупности составляющих современный прикладной психоанализ: психоанализ педагогического процесса, политический психоанализ, психоанализ массовых процессов и массовой коммуникации, психоанализ рекламы и PR, организационный психоанализ, и пр.²⁸⁴

Совместное же их применение, составляющее условие квалификации его результата как прикладной реализации именно психоаналитической

²⁸² Там же, с. 44.

²⁸³ Там же, с. 158.

²⁸⁴ См. Змановская Е.В. Основы прикладного психоанализа. – СПб.: Речь, 2005.

программы «практической философии культуры», транслировалось Фрейдом в будущее в качестве грядущей перспективы реализации его концептуальных и прикладных разработок в области «терапии культурной среды»: «Что касается терапевтического применения указанного подхода, то чем поможет точнейший психоанализ социального невроза, если никто не обладает авторитетом, достаточным для проведения массовой терапии? Несмотря на все эти затруднения, правомерно ожидать, что однажды кто-то предпримет рискованное исследование такой патологии культурных сообществ»²⁸⁵.

Дело в том, что, будучи человеком традиционной политической культуры, Зигмунд Фрейд любого рода трансформации культурной среды понимал и описывал как результат целенаправленной деятельности политических лидеров (или в терминологии его концепции, описывающей регрессивные аспекты массообразования, «вождей массы»). В работе «Психология масс и анализ человеческого Я» (1921), он подробнейшим образом анализирует стержневую линию организации культурного сообщества, под которой он понимает вертикаль взаимосвязи массы и ее вождя (политического лидера)²⁸⁶. Он даже дает там классификацию естественных и искусственных масс по типу интеграции воли такого лидера и организационной модели зависимости от этой воли: архаическую массу с реальным тотемным вождем; религиозную массу с невидимым вождем; идеологическую массу с идеей, концентрирующей властвующую волю и исполняющей функции вождя; и политическую массу со вторичным вождем, олицетворяющим властвующую идею²⁸⁷.

Более того, массы, скрепленные преимущественно горизонтальными связями, что характерно для современных демократически организованных сообществ, Фрейд рассматривал как дефектные, именно для их описания он и придумал упоминавшийся уже выше термин «психическая нищета» массы:

²⁸⁵ Фрейд З. Неудобства культуры..., с. 336.

²⁸⁶ Фрейд З. Психология масс..., с. 445-468.

²⁸⁷ Там же, с. 447-448.

«...над нами нависла опасность состояния, которое можно назвать «психической нищетой масс». Эта опасность угрожает прежде всего там, где общественные связи устанавливаются главным образом путем идентификации граждан друг с другом, тогда как яркие лидеры лишаются той роли, которая должна была принадлежать им в деле воспитания масс»²⁸⁸.

В 30-е годы, когда, по выражению Фрейда, «прогресс заключил союз с варварством» и только институт католической церкви (который он до того последовательно критиковал как носителя патогенной культурной иллюзии), «стал единственным хранителем культурного прогресса»²⁸⁹, он не видел перспектив реализации своих культурфилософских прикладных программ современными ему политическими лидерами, ориентированными по отношению к подвластным им массам на инструменты психического и физического насилия, устрашения и конфронтации. С настороженностью относился он и к идеям Э.Бернейса по выработке на базе психоанализа технологий психологического манипулирования демократически организованной массой.

Соответственно, ориентируясь в перспективе практической реализации своих культурфилософских прикладных разработок на консультативную работу с политическими лидерами и на сотрудничество психоанализа с органами государственной власти, ответственными за сферы воспитания и образования, культурной и идеологической работы (как это какое-то время удавалось сделать психоаналитикам в Советской России, где одним из лидеров страны был Лев Троцкий, лично проходивший психоанализ в Вене, а столичный Институт психоанализа был государственным бюджетным учреждением²⁹⁰), Фрейд игнорировал возможности использования для психоаналитической коррекции культурной среды средств массовой коммуникации и имеющихся уже в его время инструментов для

²⁸⁸ Фрейд З. Неудобства культуры..., с. 323.

²⁸⁹ Фрейд З. Человек Моисей..., с. 180-181.

²⁹⁰ Марти Ж. Психоанализ в России и в Советском Союзе с 1909 по 1930 г. // Российский психоаналитический вестник. 1992. №2. С. 33-48.

организованного воздействия на массовую психику (в частности, не любил кино и неоднократно отказывался от предложений американских продюсеров сняться в фильмах, посвященных психоанализу)²⁹¹.

Послевоенное и уже постфрейдовское развитие «психоаналитического подхода в философии культуры» именно как прикладной (практической) методики целенаправленного регулирования культурной среды и управления массовыми реакциями на культурную символику, проходило уже исключительно в Соединенных Штатах Америки. Причем как концептуально, в рамках исследований, проводимых в университетах и психоаналитических сообществах, так и практически – при использовании психоаналитических культурфилософских программ и технологий в области культурной политики, идеологической пропаганды, политического управления и социальной работы.

Рубежом между фрейдовским («классическим») и постфрейдовским («современным») этапами развития психоанализа стала Вторая мировая война, накануне которой практически все европейские психоаналитики, включая самого Зигмунда Фрейда, были вынуждены эмигрировать с европейского континента. Волею эмигрантских судеб те ученики Фрейда, которые сотрудничали в проекте «Imago» и занимались психоанализом культуры (Г.Закс, Т.Райк, Г.Рохейм, Э.Хичманн, Р.Штерба, П.Федерн, и др.), эмигрировали в США, где в 1939 году по инициативе Фрейда создали исследовательскую группу по психоаналитической культурологии и философии культуры, материалы работы которой начали в том же году публиковаться в основанном ими журнале «American Imago»²⁹². Главным редактором нового издания стал Ганс Закс, изначально – соредатор венского «Imago», а в одном из первых выпусков «*American Imago*» была опубликована программная статья Пола Федерна «Психоанализ как социальная терапия»²⁹³.

²⁹¹ См. Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда..., с. 371.

²⁹² См.: <https://www.pep-web.org/toc.php?journal=aim>

²⁹³ Federn P. Psychoanalysis as a Therapy of Society // American Imago, 1939, №1(4), p. 65-80.

Проект «*American Imago*», работающий и в настоящее время, проводит исследования в области культурологии, искусствоведения и литературоведения, антропологии и философии, истории и политологии, педагогики и пр. гуманитарных дисциплин, данные которых обобщаются и интерпретируются в рамках психоаналитического подхода. Эта работа не позволяет психоаналитически ориентированной культурфилософии (как концептуальной, так и прикладной) потерять статус «современности», давая ей возможность опираться на модели символического истолкования актуального культурного и социального материала.

На основе концептуальных и методических разработок, опубликованных в рамках издательской активности проекта «*American Imago*» (в одноименном журнале и серии монографий и тематических сборников, посвященных психоанализу культуры), организуются и проводятся многочисленные прикладные программы работы с групповой и массовой динамикой «бессознательного» в областях маркетинга и менеджмента, регулирования рынков и политических процессов, в педагогике, в идеологической пропаганде, в работе СМИ, и пр.²⁹⁴

В самом начале нынешнего века подобного рода исследовательский проект – «*Russian Imago*» – начал работу и в России²⁹⁵; о нем мы подробнее поговорим в конце данного раздела.

Первым постфрейдовским культурфилософским проектом, претендовавшим на практическое воплощение, стала «*сексуально-энергетическая социология*» Вильгельма Райха (1897-1957). Эмигрировав перед войной в США, Райх в 1946 году публикует свою программную книгу по психоаналитической философии культуры «*Массовая психология и*

²⁹⁴ См.: Змановская Е.В. Основы прикладного психоанализа. – СПб.: Речь, 2005. С.12-19.

²⁹⁵ См.: Медведев В.А. В поисках жанра: Прошлое, настоящее и будущее прикладного психоанализа в России // *Russian Imago* 2001. СПб: Алетейя, 2002. С. 499-530.

фашизм»²⁹⁶. Критикуя фрейдовские разработки в области философии культуры за оторванность от социально-политической практики, Райх тем не менее высоко оценивает их теоретический потенциал: «Фрейдовская философия культуры, несмотря на ее идеализм, содержит больше правды о живой жизни, чем все направления социологии и некоторые школы психологии»²⁹⁷. Для того, чтобы превратить «фрейдизм» в практику социокультурного преобразования, в средство для деятельного претворения в жизнь психоаналитического идеала культуры, Райх предлагает, по примеру российских психоаналитиков 20-х годов, объединить его с «марксизмом» как научной экономической концепцией, имеющей идеологическую и политическую массовую поддержку: «Сексуально-энергетическая социология возникла на основе стремления привести глубинную психологию Фрейда в соответствие с экономической теорией Маркса. Инстинктивные и социально-экономические процессы определяют жизнь человека. В то же время нам необходимо отказаться от эклектических попыток произвольно объединять «инстинкт» и «экономику». Сексуально-энергетическая социология разрешает противоречие, которое побудило психоанализ предать забвению социальный фактор, а марксизм - происхождение человека от животного... Психоанализ должен выполнить научную задачу, оказавшуюся не по силам социальной экономике: осмысление структуры и динамики идеологии, а не ее исторической основы»²⁹⁸.

Именно В.Райх заложил традицию, которая воспроизводилась далее на всех этапах развития психоаналитически ориентированной «прикладной (практической) философии культуры», а именно – ориентацию на политические силы левого направления, идейно производные от марксистской идеологии и потенциально способные практически реализовать

²⁹⁶ См. Райх В. Массовая психология и фашизм (1946 – издание в США). – СПб: Университетская книга, 1997.

²⁹⁷ Там же, с. 54.

²⁹⁸ Там же, с. 22, 53.

психоаналитический идеал непатогенной («здоровой») культуры. Концептуально эта тенденция выражалась в построении того или иного варианта фрейд-марксистского синтеза, а организационно – в примыкании авторов тех или иных психоаналитических культурфилософских проектов к коммунистическим (как сам В.Райх), социал-демократическим и социалистическим политическим движениям. Активно же работающий сегодня проект психоаналитически ориентированной прикладной философии культуры – «Йельская школа культурсоциологии», опирается в своих практических наработках на левое крыло Демократической партии США. Причиной такой «прикладной левизны» психоаналитического философствования о культуре является, по нашему мнению, радикальность фрейдовского призыва к «терапии культурной среды», к своего рода «культурной революции», что чуждо программным целям как право-консервативных, так и центристских политических сил.

Следующим прикладным культурфилософским психоаналитическим проектом, после очевидного краха послевоенных политических претензий американских коммунистов, на тогдашней влиятельности которых основывались надежды В.Райха на реализацию его программы радикальных социокультурных реформ (хотя разного рода «реплики» провозглашенной им программы «сексуальной революции» были активны вплоть до начала 70-х годов)²⁹⁹, стал «гуманистический психоанализ» Эриха Фромма (1900-1980). Его критика фрейдовского учения была еще более радикальна, чем у В.Райха, он открыто отрицал ряд базовых психоаналитических концепций, прежде всего – теорию влечений и теорию примата инфантильной сексуальности³⁰⁰. Но психоаналитическую программу в области культурологии и философии

²⁹⁹ Тут стоит отметить, что В.Райх умер, отбывая срок заключения в американской федеральной тюрьме (См.: Гуревич П.С. Судьба и учение Вильгельма Райха // Райх В. Страсть юности. Автобиография. – М.: NOTA BENE, 2002. С. 7-42).

³⁰⁰ См.: Фромм Э. Кризис психоанализа. М.: АСТ, 2010; Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. Анализ его личности и влияния. - М.: Весь мир, 1990; Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. – М.: АСТ, 2000.

культуры он принимал и развивал, наполнив ее новыми идеями и предприняв попытку ее практической реализации.

Прежде всего, автор концепции *«гуманистического психоанализа»* продолжил и завершил исследование психодинамики фашиствующей массы, т.е. массы, вожди которой, ее организующие и наполняющие ее стимульными мифами, одержимы деструкцией и некрофилией³⁰¹.

Говоря о необходимости создания здорового общества, соответствующего человеческой природе, Фромм полагал, что социальный прогресс возможен лишь в случае одновременных изменений во всех сферах – экономической, политической и культурной.

Идеалом для него был описанный Марксом социализм, при котором производство будет служить человеку, а труд станет свободным и творческим, в результате чего человек начнёт реализовывать себя как «родовое существо». Фромм хотел добиться радикального изменения всей социальной и духовной структуры социальной организации, при которой произойдет гармонизация отношений индивида и общества. Он выдвинул свой идеал *«коммунитарного социализма»*, где общество будет организовано по принципу небольших трудовых коммун, функцию управления которыми осуществляют все их члены и где в процессе производства достигается оптимальное самовыражение и соучастие людей. В полном объеме этот идеал был практически реализован только в израильских «кибуцах»³⁰².

Идеал культурного устройства, обеспечивающего всем гражданам гармоничное развитие и продуктивную самореализацию, Фромм описал в работах *«Здоровое общество»* (1955), *«Социалистический гуманизм»* (1965), *«Революция надежды»* (1968), *«Иметь или быть»* (1976), и др. Работая над практической реализацией этого идеала, он выступал не только в роли социального критика, публициста и исследователя, но и активного

³⁰¹ См.: Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. – М.: АСТ, 2007. С. 198-263.

³⁰² См. Старовойтов В.В. *Психоанализ и общество: психоаналитическое учение Эриха Фромма о поведении // История философии*, 2009. С. 143-156.

политического деятеля: в 50-е годы Фромм вступил в американскую социалистическую партию и даже написал ее новую программу, основанную на идеях психоанализа. Однако вскоре после того, как эта программа была отвергнута, он вышел из партии, но всю жизнь был политически активен, в особенности в области борьбы за мир³⁰³.

Более ортодоксальную по отношению к фрейдовскому культурфилософскому наследию позицию занимали философы т.н. «Франкфуртской школы социальных исследований» – Макс Хоркхаймер (1895-1973), Герберт Маркузе (1898-1979), Теодор Адорно (1903-1969), которые после прихода нацистов к власти в Германии также перебрались в США и работали в Колумбийском университете. Эрих Фромм даже был отстранен от работы в составе этой исследовательской группы по причине его критики в адрес основополагающих фрейдовских концепций³⁰⁴.

Философия как самопознание культуры рассматривается «франкфуртцами» и как мировоззрение, и как творчество, и как способ построения нового теоретического знания. Именно философия способна осознать и отразить противоречия социальной реальности (бытие культуры) и описать их как единое целое, функциональные элементы которого находятся в состоянии сложнейшей взаимообусловленности.

В книге Т.Адорно и М.Хоркхаймера «Диалектика Просвещения» (1947), ставшей своего рода интеллектуальным манифестом «Франкфуртской школы», авторы задают фактически тот же вопрос, что и Фрейд в своем «Человеке Моисее»: «Мы, по сути дела, замахнулись ни больше ни меньше как на то, чтобы дать ответ на вопрос, почему человечество, вместо того, чтобы прийти к истинно человеческому состоянию, погружается в пучину нового типа варварства»³⁰⁵. Среди выдвинутых ими основополагающих для

³⁰³ См. Старовойтов В.В. Жизнь и творчество Эриха Фромма // Журнал практической философии и психоанализа, 2007, №1. С. 28-29.

³⁰⁴ Там же, с. 31.

³⁰⁵ Хоркхаймер М., Адорно В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – М.-СПб.: Медиум, Ювента, 1997. С. 14.

данной группы идей критической теории культуры и социума есть и воспроизведение фрейдовской теории репрессивности культуры и психоаналитические методики коррекции культурной среды³⁰⁶.

Правда, несмотря на свою последовательную фрейдомарксистскую позицию, «франкфуртцы» не ставили перед собой политических задач, а практическую реализацию критической философии культуры связывали с перспективой индивидуального и группового Просвещения: «согласно «критической теории», поскольку сущность человека — свобода, а не подавление, постольку необходимо рациональное общество, или общество, устроенное на разумных началах, стремление к которому действительно «вкладывается» в каждого человека»³⁰⁷. Таким путем «критическая теория» по замыслу ее создателей становится неотъемлемой частью исторического процесса борьбы за свободное общество.

Своего рода сводной энциклопедией психоаналитических принципов и методик, положенных в основание критической философии культуры «Франкфуртской школы», стала книга Герберта Маркузе «Эрос и цивилизация» (1955)³⁰⁸. Это и базовые мифологические модели фрейдовской теории влечений – Эрос и Танатос; и принципы организации «работы бессознательного» – принцип удовольствия и принцип реальности; и динамическая модель психики – Оно, Я и Сверх-Я; и теория вытеснения (подавления); и архаика отцовского мифа; и возвращение вытесненного в символике культуры. И все это разбирается в динамике по отношению к социокультурным процессам, их прошлому, настоящему и будущему.

В тексте «Эроса и цивилизации» Г.Маркузе с предельной наглядностью демонстрирует двойственное (амбивалентное) отношение постфрейдовских психоаналитически ориентированных культурфилософов к классическому

³⁰⁶ Звонкова Н.В. Философия культуры Франкфуртской школы // Философия культуры: становление и развитие. – СПб: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 241.

³⁰⁷ Там же, с. 232-233.

³⁰⁸ См.: Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда. – К.: «ИСА», 1995.

фрейдовскому наследию. С одной стороны, оно, несомненно, значимо как основание философской критики культуры: «За всеми различиями исторических форм общества Фрейд видел общую им всем фундаментальную бесчеловечность и репрессивный контроль, стремящийся внедрить в самую структуру инстинктов господство человека над человеком»³⁰⁹. Но, с другой стороны, оно критикуется как непригодное к практической реализации на уровне регулирования коллективных форм психической активности, на уровне «терапии культурных сообществ», что объясняется «расхождением между теорией и терапией, присущим самому психоанализу, которое было очевидным и для Фрейда... В то время как психоаналитическая теория признает, что заболевание индивида коренится в болезни его цивилизации, психоаналитическая терапия пытается вылечить индивида с тем, чтобы он мог продолжать функционировать как часть больной цивилизации, не капитулировав перед ней окончательно»³¹⁰.

В 1966 году Г.Маркузе написал «Политическое предисловие» к этой своей книге, сформулировав в нем призыв к практической реализации фрейдомарксистского культурфилософского идеала. Движущими силами такой «культурной революции», по его мнению, должны стать протестующие интеллектуалы, отказавшиеся от сотрудничества с системой «индустриального контроля», а также – участники молодежных протестов.

Маркузе тем самым становится провозвестником и вдохновителем молодежных бунтов конца 60-х годов, идеологически проходивших «под знаменем фрейдизма» и ставших попыткой реализации на практике фрейдовского идеала нерепрессивной культуры. Вот как в «Эросе и цивилизации» описан этот бунт молодежи: «Их протест не задушить, ибо он - биологическая необходимость. "По природе" молодежь – на переднем крае

³⁰⁹ Там же, с. 270.

³¹⁰ Там же, с. 257.

борьбы за Эрос против Смерти и против цивилизации... Сегодня борьба за жизнь, борьба за Эрос – это политическая борьба»³¹¹.

Можно даже сказать, что европейские события 1968 года, и прежде всего – «университетская революция» во Франции, стали наиболее полным и последовательным алгоритмом практической реализации как критического, так и созидательного потенциала психоаналитического подхода в философии культуры. Ведь итогом этих событий была модернизация того, что идеолог и участник студенческих выступлений Мишель Фуко (1926-1984) назвал позднее «дисциплинарными пространствами», т.е. организованными формами подавления культурой индивидуальной свободы человека во имя его социализации. К таковым он относил системы воспитания и образования, религиозные ритуалы, организацию труда и охраны здоровья, и т.п.³¹²

Психоанализ внес в изменение этих форм дисциплинаризации в сторону снижения их репрессивности не только свой идейный потенциал, ставший к тому времени во Франции широко известным благодаря активной пропаганде идей Фрейда, осуществляемой лидером тогдашнего французского психоанализа Жаком Лаканом (1901-1981), но и эмоциональный пафос борьбы за расширение границ индивидуальной свободы. Для восставшего студенчества идеи Фрейда звучали крайне революционно, критицизм его культурфилософии призывал их к действию: «Индивидуальная свобода не является достижением культуры, с развитием культуры она ограничивается... Жажда свободы направлена, стало быть, против определенных форм и требований культуры или против культуры вообще... Вряд ли возможно посредством какого-то воздействия принудить человека к преобразованию его природы в природу термита, он, вероятно, всегда будет защищать свои притязания на индивидуальную свободу вопреки воле масс»³¹³.

³¹¹ Там же, с. 309.

³¹² См. Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. – СПб: Алетейя, 2010. С. 482-489.

³¹³ Фрейд З. Неудобства культуры..., с. 314.

В Соединенных же Штатах, где как раз и разрабатывались базовые концепции прикладной психоаналитической культурфилософии, события 1968 года пошли совершенно иным путем. Начавшиеся разворачиваться формы мирного студенческого протеста быстро радикализировались после убийства Мартина Лютера Кинга, а последовавшее вскоре после этого убийство кандидата в президенты Роберта Кеннеди дало властям повод жесткого их подавления. Результатом которого стало укрепление дисциплинаризации культурной среды, а не смягчение ее репрессивного давления.

На обобщении опыта реализации описанных проектов и его психоаналитической интерпретации в середине 80-х годов усилиями нескольких исследовательских групп ряда ведущих американских университетов была выработана концепция коллективной *«культурной травмы»* и методика работы с коллективными посттравматическими состояниями (как естественными, так и организуемыми искусственным образом), являющиеся на сегодняшний день единственной применяемой на практике методологией полномасштабного приложения *«психоаналитического подхода в философии культуры»* к групповым и массовым процессам.

Концептуальным основанием данного варианта прикладной психоаналитической культурфилософии стала статья Теодора Адорно *«Что значит «проработка прошлого?»»* (1963)³¹⁴. Таким образом современные теории и практики *«терапии культурных травм»* обозначают свою преемственность не только с классическим психоанализом, но с постфрейдовскими разработками в области критической культурфилософии. В этой статье Т.Адорно, описывая подходы к проработке коллективных травм путем замещения прошлого травматического опыта, ставшего основой для формирования патогенного мифа, компенсаторными идеологическими

³¹⁴ Адорно Т. Что значит «проработка прошлого» // Неприкосновенный запас, 2005. № 40-41(2-3). С. 36–45.

конструкциями, неоднократно указывает на приоритет именно фрейдовского психоанализа в подобного рода психотехнологиях и сетует на то, что этот блок фрейдовского наследия недостаточно востребован: «По сути, все зависит от того, в каком виде представляется прошлое: становится ли оно лишь предметом укора или же мы преодолеваем ужас, находя в себе силу постигать непостижимое... Тут прежде всего следует иметь в виду психоанализ, который по-прежнему вытесняется. Он либо совершенно отсутствует, либо его заменили такими течениями, которые, хоть они и хвастаются, что преодолели XIX столетие, которое так любят ругать, в действительности отстают от теории Фрейда или даже превращают ее в ее же собственную противоположность. Точное и неразбавленное знание психоанализа ныне актуально, как никогда прежде...»³¹⁵.

В настоящее время концепция работы с «культурной травмой» в качестве актуального варианта прикладной реализации психоаналитического подхода в философии культуры разрабатывается прежде всего в Центре культурсоциологии Йельского университета³¹⁶, образованном в 2003 году и объединившем усилия группы исследователей глубинной психологии массовых процессов, регулируемых культурой (Р.Айерман, Дж.Александр, П.Штротка, А.Нейл, и др.)³¹⁷: «Формирование теории культурной травмы началось с анализа нарушений национальной идентичности. А.Нейл представил анализ ряда кризисов ценностного мира американцев: Великая депрессия, Вьетнам и Корея, убийство президента Дж.Кеннеди и негритянского лидера М.Л.Кинга и др. В русле этой идеи Дж.Александр показал геноцид евреев как превращение факта истории войны в рефлексивный дискурс культурно-травматического характера под названием

³¹⁵ Там же, с. 42.

³¹⁶ Островская Е.А. Концепции глобальной культуры и проект культурсоциологии // Социология: теория, история, методология. _ СПб: Изд-во СПбГУ, 2019. С.157-164.

³¹⁷ См.: Айерман Р. Социальная теория и травма // Социологическое обозрение, т.12, №1, 2013. С. 121-138; Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал, 2012, №3. С.5-40; Штротка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6-16.

«холокост». Р.Айерман дал панораму истории культурной идентичности нынешних афроамериканцев, берущую начало в порабощении негров. П.Штомпка проанализировал ценностные коллизии народов Восточной Европы в результате постсоциалистического шока»³¹⁸.

Коллективная травма – это шоковое происшествие, символически пробуждающее в коллективной памяти переживания, связанные со сверхзначимым событием в истории данного сообщества людей. Коллективная травма подобна индивидуальной, являясь кумулятивной суммой множества проявлений индивидуального травмирующего опыта: «Индивидуальную и коллективную травмы объединяет то, что обе они возникают в результате шока... Индивидуальная и коллективная травмы могут рассматриваться как усиливающие одна другую, обостряющие шок и чувство потери. Во время экономического кризиса или войны личная потеря у одного человека тесно связана с потерями у других людей. Кумулятивный эффект только углубляет травму, в результате чего чувство принадлежности к сообществу, коллективная, как и индивидуальная, идентичности расшатываются»³¹⁹.

Культурная же травма накладывается на коллективную и управляет динамикой последней, будучи искусственным образованием, создаваемым в условиях кризиса средствами массовой информации вокруг сверхзначимого для людей события: террористического акта, стихийного бедствия, эпидемии и пр.³²⁰

Джеффри Александер, основоположник и глава Йельской школы культуросоциологии, так описывает природу культурных травм: «Культурная травма имеет место, когда члены некоего сообщества чувствуют, что их

³¹⁸ Аарелайд-Тарт А. Теория культурной травмы // Социологические исследования, 2004, №10 (246). С. 64.

³¹⁹ Айерман Р. Социальная теория и травма..., с. 123-124.

³²⁰ Весьма показательны в этом плане последние публикации Рона Айермана, посвященные массовой реакции на ураган Катрина («Is This America? : Katrina as Cultural Trauma», 2015) и на эпидемию Covid-19 («Covid-19 as Cultural Trauma», 2020).

заставили пережить какое-либо ужасающее событие, которое оставляет неизгладимые следы в их групповом сознании, навсегда отпечатывается в их памяти и коренным и необратимым образом изменяет их будущую идентичность... Интуиция Фрейда в отношении травмирующего опыта и его страстная увлеченность им связывали реакции на травму с невольным повторным переживанием события, которое просто невозможно оставить в прошлом...»³²¹.

Рон Айерман подчеркивает, что «культурная травма обычно связана с травматичным инцидентом и поэтому одновременно — с индивидуальной и коллективной травмами, но она зависит от ряда факторов, которые могут проявиться, а могут и не проявиться ... Культурные травмы создаются, а не рождаются... Имея абсолютную власть убеждения, каждый может превратить любое происшествие в «травму»... Культурные травмы – это процессы создания смыслов и атрибуций, длящаяся борьба, в которой разные индивиды и группы стремятся определить ситуацию, управлять ею и контролировать ее»³²². Травмирующее событие при этом не происходит, а формируется, порою даже – в форме иллюзии: «...события, взятые отдельно и как таковые, не создают коллективную травму. События не являются травмирующими по своей внутренней природе. Травма есть свойство, приписываемое событию при посредстве общества. Это свойство может приписываться событию в режиме реального времени, по ходу его осуществления; оно может приписываться событию до того, как оно произошло, в качестве его предзнаменования, или после того, как событие завершилось, в качестве реконструкции *post hoc*. По сути, иногда глубоко травмирующие события могут и вообще не происходить в действительности; тем не менее, такие воображаемые события могут быть столь же травмирующими, сколь и те, что на самом деле имели место»³²³.

³²¹ Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность..., с. 6-7.

³²² Айерман Р. Социальная теория и травма..., с. 124-125.

³²³ Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность..., с. 16.

Последствием массового переживания культурной травмы является «активная посттравматическая ситуация» как слом модели коллективной идентичности, смещение привычных смыслов сообщества и, соответственно, его податливость усилиям политиков и идеологов по целенаправленному изменению культурной среды, которое происходит как бы «само собой» и порождает пересмотр коллективной идентичности, формирование новой модели коллективной памяти («новой истории») и ее последующей «рутинизации», т.е. переходу в режим привычной обыденности.

Именно психоаналитическая школа работы с «культурной травмой», реализуя фрейдовскую программу «терапии культурной среды», создала психотехнологии т.н. «цветных революций», реализованные в Восточной Европе в конце 80-х годов и в период т.н. «арабской весны» 2010-11 годов, а также – идеологию разнообразных протестных движений в США (например – движение BLM, «Black Lives Matter»)³²⁴.

Изменения, провоцируемые работой с «культурной травмой», производятся в манипулятивном режиме, их итоговый смысл публично не объявляется; этим, но только этим, данные технологии, широко сегодня применяемые в управлении массовыми процессами, отличаются от лежащей в их основании фрейдовской концепции «терапии культурной среды». В терминологии концепции «культурной травмы» природа и алгоритм такой «терапии» формулируются следующим образом: «Цель заключается в том, чтобы восстановить коллективное психологическое здоровье, устранив социальное вытеснение и вернув память. Для этого важно найти – посредством публичных действий, направленных на сохранение памяти о событии, репрезентации в культуре и общественной политической борьбы – некое коллективное средство, устраняющее вытеснение, и позволить сдерживаемым

³²⁴ В основе идеологии движения BLM, в частности, лежит фундаментальное исследование «афроамериканской культурной травмы» Роя Айермана – «Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity».

чувствам утраты и горя обрести свое выражение»³²⁵. Понимаемый в данном терапевтическом смысле опыт коллективного переживания искусственной («культурной») травмы может быть оценен позитивно, поскольку он создает новые основания для социальной сплоченности людей, расширяет возможности вовлеченности людей в сообщество, объединенное общими смыслами и переживаниями.

На психоаналитической концепции «коллективной травмы» и технологиях ее проработки строится сегодня также работа исследователей и социокультурных практиков, занимающихся консультированием политиков и органов государственной власти в странах и культурных сообществах, переживших коллективный травматический опыт (в форме глобального социально-экономического или социально-политического кризиса, а также – этнополитического конфликта). Переживших и навязчиво зафиксировавшихся в состоянии «активного посттравматического состояния», симптоматически воспроизводящего агрессивные и/или аутодеструктивные формы патогенной коллективной мифологии. В качестве актуального примера можно назвать группу специалистов в области прикладного психоанализа, работающую уже более двадцати лет в исследовательском и консалтинговом Центре (Center for the Study of Mind and Human Interaction, CSMHI) университета штата Вирджиния под руководством известного психоаналитика, автора концепции межпоколенной передачи коллективной травмы и исследований по психоанализу национально-культурных психотипов, Вамика Волкана (Vamik D. Volkan). Усилиями данной группы исследователей изучаются исторические и актуальные травмы, описывается симптоматика массовых аффектов, фантазий, предубеждений, агрессивных настроений и действий, разрабатываются и внедряются программы социокультурной трансформации

³²⁵ Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность..., с. 14-15.

(коллективной терапии) в целом ряде стран: в республиках Балтии и бывшей Югославии, в странах Магриба, Ближнего Востока и Юго-Восточной Азии³²⁶.

В данном случае мы имеем дело с прямо противоположной исследовательской и прикладной методикой работы с коллективным травматическим опытом: не с провоцированием «культурной травмы», искусственно создаваемой с целью инициировать радикальные социальные изменения, а, напротив, с организованным воздействием по фрейдовской модели «терапии культурного сообщества» на глубинные основания массового психотипа, носители которого пережили коллективную травму, но не смогли сформировать новую модель идентичности. В идеале эти две психотехнологии – провоцирования травматического опыта и коррекционной проработки его результатов – должны разрабатываться и применяться совместно. По крайней мере фрейдовская модель прикладной культурфилософии предусматривала именно такое, комплексное, воздействие на мифогенные основания культуры, совмещающее в себе и травмирующие, и компенсаторные факторы воздействия.

Работы по проблематике коллективного травматизма в постперестроечный период начались и в постперестроечной России, как в рамках психоаналитических исследований проявлений «бессознательного» в массовых процессах³²⁷, так и в области исторических, политологических и социологических разработок³²⁸.

³²⁶ Volkan, V.D. Developing a methodology for conflict prevention: the case of Estonia // Conflict Resolution Program The Carter Center. Special report series. Winter 1999; Volkan, V.D. The Failure of Diplomacy: The Psychoanalysis of National, Ethnic and Religious Conflicts. Giessen: Psychosozial-Verlag. 1999; Volkan, V.D. Traumatized Societies and Psychological Care // Mind and Human Interaction, 2000. 11:177–194.

³²⁷ Машовец М.Д. В поисках филогенетической идентичности // Вестник психоанализа. 2002. №1. С.130-136; Решетников М.М. Психопатология героического прошлого // Решетников М.М. Психическая травма. – СПб: ВЕИП, 2006. С. 225-237.

³²⁸ См.: Коковкина А.А., Цыцарев А.А. Эксплуатация культурной травмы как политическая практика в современной России // Вестник Приамурского гос. ун-та, 2015, №3 (20). С. 83-90; Пономарева А.М. Теория культурной травмы как актуальная исследовательская перспектива // Социальные и гуманитарные науки. Реферативный журнал. 2015, №3. С. 5-19; Кучева А.В. Концепция культурной травмы и возможность ее применения к интерпретации исторических событий // Исторические, философские, политические и

Первым опытом подобного рода прикладных психоаналитических исследований отечественной культуры в ее постсоветском травматическом состоянии стали работы Арона Исааковича Белкина (1927-2003), возродившего и возглавившего в 1995 году Русское психоаналитическое общество (изначально созданное в 1921 году по инициативе Зигмунда Фрейда и под его личным патронажем). В ряде авторских монографий³²⁹ А.И.Белкин с психоаналитических позиций описал «работу бессознательного» в новейшей отечественной истории, дал серию «психобиографий» российских вождей данного периода – от Сталина и Хрущева до Ельцина и Путина, сформулировал ряд неявных (неосознаваемых) особенностей российской истории и симптоматического (навязчивого) преломления ее мифов в постсоветской реальности.

Посттравматический характер новорожденной тогда еще «русской ментальности» как предмет исследования и прикладного коррекционного воздействия изучался в 1993-1996 годах исследовательской группой под руководством Михаила Михайловича Решетникова, ныне – ректора Восточно-Европейского института психоанализа³³⁰. На основании разработок этой группы в области изучения постперестроечной «культурной травмы» были спланированы и реализованы успешные психотехнологии работы с массовыми процессами в период ряда региональных избирательных кампаний, выборов в Государственную Думу 1993 года и президентских выборов 1996 года. Результативность этих прикладных психоаналитических технологий, основанных на фрейдовской программе «практической философии культуры»,

юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 2016, №8 (70). С. 118-120.

³²⁹ См.: Белкин А.И. Судьба и власть, или В ожидании Моисея. – М.: Гуманитарий АГИ, 1996; Белкин А.И. Запах денег: Психологические этюды. М.: Терра: Олимп, 1999; Белкин А.И. Вожди или призраки. М.: Изд-во «Олимп», 2000.

³³⁰ См.: Решетников М.М. и др. Российская ментальность (Психоисторический анализ). М.: Российские вести. 1995; Психология и психопатология терроризма. Гуманитарные стратегии антитеррора. СПб: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2004; Решетников М.М. Психологические факторы развития и стагнации демократических реформ. М.: Изд-во МГУ, 2014.

стала основанием для изменения отношения к психоанализу как прикладному идеологическому проекту (ранее, как известно, сугубо критического) у российского политического руководства и поводом для появления Указа президента Российской Федерации № 1044 от 19.07.1996 г. «О возрождении и развитии философского, клинического и прикладного психоанализа».

Описание и анализ особенностей глубинных бессознательных оснований русского национального психотипа (психоанализ «русскости») стали целью исследовательского проекта «Russian Imago», начавшем работу в 2000 году под руководством Владимира Александровича Медведева³³¹. В рамках данного проекта психоаналитическая модель «русскости» реконструировалась на основе исследований русского фольклора и сказочной традиции, классической и современной русской литературы, культовых отечественных кинофильмов, символизма бытовой культуры, денежных знаков, городского ландшафта, и пр. Отдельному рассмотрению была подвергнута советская культура, ее символика и ее мифология³³². Результаты этих исследований, опубликованные в серии тематических сборников научных трудов «Russian Imago. Исследования по психоанализу культуры»³³³, стали концептуальной и методической базой для создания в России сети проектов, реализующих психоаналитические технологии в области организационного и бизнес-консультирования, политконсалтинга, рекламы, связей с общественностью и пр.

В совокупности с содержанием «психоаналитического подхода в философии культуры», смоделированным и описанным в настоящем

³³¹ См.: Медведев В.А. Русскость на кушетке. Опыт прикладной супервизии случай Человека-Волка // Russian Imago 2001. Исследования по психоанализу культуры. СПб: Алетейя, 2002. С. 106-139; Медведев В.А. Огонь, вода и бедные трупы. Тупики и перспективы российской национальной идентичности // Медведев В.А. Сны о России. В 2-х тт., т. II. – СПб: Изд-во ЛГУ им.А.С.Пушкина, 2004. С.4-65.

³³² См.: Медведев В.А. Психоанализ символика советской культуры // Russian Imago 2002. Исследования по психоанализу культуры. М.: Аграф, 2004. С. 402-464.

³³³ См. Russian Imago. Исследования по психоанализу культуры. Том1. СПб.: Алетейя, 2001; Том 2. СПб.: Алетейя, 2002; Том 3. М.: Аграф, 2004.

диссертационном исследовании, материалы по реализации вышеперечисленных проектов «прикладной психоаналитической культурфилософии», дополненные психоаналитическими разработками в сфере глубинных особенностей российской культуры, проведенными в постперестроечные годы отечественными и зарубежными психоаналитиками³³⁴, несомненно способны стать основанием для комплексного культурфилософского проекта по осмыслению и целенаправленной трансформации нынешнего посттравматического состояния российской ментальности и поддерживающей ее культуры.

Возможно, что наша попытка выявления в массиве фрейдовского наследия, и прежде всего в составе «философского психоанализа», алгоритма приложения наработок «психоаналитического подхода в философии культуры» к практике социокультурных преобразований (т.е. фрейдовской «терапии культурной среды»), внесет свой вклад в решение этой сложной и назревшей задачи.

А результаты данного диссертационного исследования будут учтены и использованы, в числе прочих разработок «психоаналитического подхода в философии культуры», в контексте ныне активно идущего процесса формирования в России эффективной модели идеологической работы с носителями различных групповых и массовых типов ментальности (национальных, региональных, поколенческих, профессиональных, и пр.), реализуемой на основе конституционного принципа идеологического многообразия.

³³⁴ Зимовец С. Молчание Герасима. Психоаналитические и философские эссе о русской культуре. – М.: Гнозис, 1996; Нефедьева Н.П. Психоаналитическая позиция в исследовании культуры // Ермаков-альманах: исследования, комментарии, публикации. Научные труды Института И.Д.Ермакова. Ижевск: ERGO, 2010. – С. 66-74; Рождественский Д.С. Психоанализ культурной среды в России: прошлое и будущее. - СПб: ВЕИП, 2002; Ранкур-Лаферрьер Д. Рабская душа России: проблемы нравственного мазохизма и культ страдания. М.: Арт-бизнес-центр, 1996. - 303 с.; Ранкур-Лаферрьер Д. Россия и русские глазами американского психоаналитика: В поисках национальной идентичности/ пер. с англ. М.: Ладомир, 2003; Ранкур-Лаферрьер Д. Русская литература и психоанализ / пер. с англ. М.: Ладомир, 2004; и др.

Заключение

Основной сложностью, с которой автор столкнулся в процессе сбора материалов и в ходе написания текста данной диссертационной работы было обнаружение в литературных источниках неожиданно тотального игнорирования того, что в психоанализе, а тем более – в классическом фрейдовском психоанализе, имеется полноценная и оригинальная культурфилософская концепция. Даже те исследователи, которые допускали, что помимо естественнонаучных теорий и клинических методик в состав психоанализа входит и некоторое количество спекулятивных моделей описания «работы бессознательного», традиционно сводимых в состав психоаналитической «метапсихологии» и характеризующихся как «философские», не находили возможности утверждать, что Зигмунд Фрейд не просто в ряде своих работ рассуждал о культуре, а создал развернутую, обоснованную и методически проработанную для решения прикладных задач концепцию, которую можно отнести к предметному полю философии культуры. Отличительной особенностью которой, что принципиально важно отметить, является ее прикладная направленность, ее ориентация на реализацию культурфилософских разработок в социокультурных практиках.

Поэтому начать исследование, посвященное описанию становления и развития идей и прикладных методик, в своей совокупности составляющих содержание «психоаналитического подхода в философии культуры», нам пришлось с вскрытия истоков и особенности фрейдовского философствования как такового с особым акцентом на выявление именно прикладной ориентации созданного им «философского психоанализа», реализующего постклассическую («брентановскую») модель построения «практической философии». А затем текстологически проследить эволюцию этого «философского психоанализа», прослеживаемую от «метапсихологии», ограничившейся в итоге сферой мета-научных психологических обобщений данных клинической практики, к оригинальной культурфилософской

концепции, ориентированной на практики гуманистической модернизации культурной среды с целью реализации идеальной модели взаимодействия в системе отношений «индивид-социум-культура». Причем эта концепция тоже не родилась на свет в готовом виде и в полном теоретическом и методологическом «вооружении», а, как показано в первом разделе второй главы диссертации, постепенно вызревала внутри психоаналитического исследовательского проекта из феноменологических описаний отдельных компонентов культурной среды и из культурологических обобщений и истолкований таких описаний.

Результатом работы, проведенной с литературными источниками по классическому и современному психоанализу, стало обнаружение в основании психоанализа компактного философского ядра, ориентированного при исследовании массовой психики и решении прикладных социокультурных задач на культуру как базовую форму проявления «работы бессознательного». Но при этом явным образом возникал вопрос: *возможно ли то, что мы при этом реконструировали и описали как базовое содержание «философского психоанализа», тематически, предметно и методологически ориентированное на изучение культуры и преобразование ее, отнести именно к сфере философии культуры и более того – квалифицировать как основание для утверждения о существовании оригинального психоаналитического подхода в философии культуры?*

Для ответа на этот вопрос нами в ходе проработки значительного массива публикаций российских и зарубежных исследователей, посвященных методологическим основаниям философии культуры, были выделены следующие принципиальные основоположения, специфичные именно для философии культуры, в своей совокупности описывающие ее предметное и методологическое своеобразие, ее отличие от прочих подходов к исследованию культуры и прочих направлений философских исследований:

- *принцип сверхсуммативности*, т.е. ориентации на единство, целостность культуры как предмета рассмотрения, на ее системность, взаимодействие ее элементов;

- *принцип функционализма*, т.е. рассмотрения культуры с позиции критического и прогностического анализа ее функционально значимой динамики; переход от вопросов «как» и «почему» к вопросам «зачем» и «для чего»;

- *принцип культурной сверхдетерминированности*, т.е. придание культуре статуса единого и единственного основания всей совокупности человеческого опыта;

- *принцип эйдетичности*, т.е. рассмотрение культуры с позиции предельных оснований («универсалий») человеческой субъективности;

- *принцип онтологичности (символичности)*, т.е. понимание культуры как опредмечивания человеческой субъективности;

- *принцип конкретности*, т.е. описание культуры как процесса, схваченного в уникальной точке его «современности»;

- *принцип аксиологичности*, т.е. критической оценки культуры с позиции «нравственного субъекта», тенденция к выработке ценностно обоснованного идеала культуры.

При сопоставлении этих основополагающих принципов философии культуры с материалами, полученными при исследовании подходов к культуре в «философском психоанализе», нам удалось не только вычленивать во фрейдовском текстуальном наследии разработанную основоположником психоанализа оригинальную культурфилософскую концепцию, соответствующую всем вышеуказанным принципам, но и обнаружить ряд идей и методик, которые компенсировали изначальную методологическую уязвимость традиционных философских подходов к культуре, дополняя их прикладными психотехнологиями практической реализации «культурного идеала».

На основании этого результата был сделан вывод о том, что *классический и современный «философский психоанализ» не просто включает в себя философствование по поводу культуры в качестве своего компонента; он тематически, предметно и методологически выстроен по модели именно философии культуры. А в совокупности своих культурфилософских содержаний «философский психоанализ» может быть представлен как оригинальный подход в философии культуры, эффективно реализующий на ее предметом поле теоретический, методологический и прикладной (практический) потенциал психоанализа, причем как классического (фрейдовского), так и современного.*

В своем обобщенном виде эти концепции и прикладные практики вошли в состав фрейдовского учения о «терапии культурной среды» как методологии ненасильственного и гуманистического социокультурного преобразования, в структуре которого, помимо соответствующих критических подходов к культуре, были выявлены и описаны в диссертации следующие прикладные психотехнологии:

- *Диагностика культурных сообществ*
- *Психолого-педагогическая программа «психоаналитической прививки»*
- *Критический анализ и обесценивание патогенного мифа*
- *Формирование замещающей патогенный миф психоаналитически ориентированной идеологической конструкции*
- *Продвижение и внедрение искусственной идеологической конструкции, замещающей патогенный миф, в область неосознаваемых детерминантов массового поведения*

Все эти технологии, рассматриваемые по отдельности, были полноценно реализованы еще при жизни Фрейда и породили к настоящему времени целое семейство психоаналитически ориентированных социокультурных практик работы с индивидами, группами и массами людей, в совокупности

составляющих современный прикладной психоанализ и базирующихся на «психоаналитическом подходе в философии культуры» как на едином философско-методологическом основании.

Совместное же – комплексное и системное – их применение, составляющее условие квалификации его результата как практической реализации социокультурной миссии именно психоаналитической культурфилософии, транслировалось Фрейдом в будущее и было в той или иной степени реализовано в рамках уже современных («постфрейдовских») психоаналитических проектов.

В качестве таковых в диссертации были проанализированы: проект «American Imago», проект «сексуально-энергетической социологии» Вильгельма Райха; проект «гуманистического психоанализа» Эриха Фромма; критические фрейд-марксистские разработки «Франкфуртской школы», и прежде всего – проект психоаналитической «контркультурной революции» Герберта Маркузе; концепция «дисциплинарных пространств» Мишеля Фуко и связанные с нею прикладные проекты социальной модернизации; теория и практика психоаналитической работы с «культурной травмой» представителей Йельской школы культурсоциологии, и прежде всего – Джеффри Александера и Рона Айермана; работа группы Вамика Волкана по психоаналитической коррекции массовых посттравматических состояний, основанная на концепции межпоколенного наследования травматического опыта через культуру.

Завершается диссертационное исследование кратким обзором российских разработок в области прикладной психоаналитической культурфилософии, а также – выражением пожелания, чтобы результаты данного диссертационного исследования были учтены и использованы, в числе прочих разработок «психоаналитического подхода в философии культуры», в контексте ныне активно идущего процесса формирования в России эффективной модели идеологической работы с носителями различных групповых и массовых типов ментальности (национальных, региональных,

поколенческих, профессиональных, и пр.), реализуемой на основе конституционного принципа идеологического многообразия.

Список использованной литературы

1. Аарелайд-Тарт А. Теория культурной травмы // Социологические исследования, 2004, №10 (246). С. 63-71.
2. Абрахам К. Сновидение и миф // Между Эдипом и Осирисом: становление психоаналитической концепции мифа. М.: Совершенство, 1998. С. 65-122.
3. Аграчев С.Г. К вопросу о месте и роли психоанализа в современной культуре // Московский психотерапевтический журнал, 1996, №2. – С. 14-25.
4. Адорно Т. Что значит «проработка прошлого» // Неприкосновенный запас, 2005. № 40-41(2-3). С. 36–45.
5. Айерман Р. Социальная теория и травма // Социологическое обозрение, т.12, №1, 2013. С. 121-138.
6. Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал, 2012, №3. С.5-40.
7. Анашвили В. Штрихи к портрету Франца Brentano // Brentano Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 161-172.
8. Белкин А.И., Литвинов А.В. История российского психоанализа // Психоаналитические вестник, №2, 1992, С. 9-32.
9. Белкин А.И. Судьба и власть, или В ожидании Моисея. – М.: Гуманитарий АГИ, 1996. – 272 с.
10. Белкин А.И. Запах денег: Психологические этюды. М.:Терра: Олимп, 1999. – 400 с.
11. Белкин А.И. Вожди или призраки. М.: Изд-во «Олимп», 2000. – 288 с.
12. Белкин А.И. О современном подходе к учению З.Фрейда // Психоаналитический вестник. 2002. - № 10. - С. 20-23.
13. Бибихин В.В. Человек Моисей и монотеистическая религия (послесловие к переводу) // Зигмунд Фрейд. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. – С.283-289.
14. Brentano Б. Психология с эмпирической точки зрения // Brentano Ф. Избранные работы. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 11-94.
15. Brentano Ф. О будущем философии. Избранные труды. М.: Академический проект, 2018. – 629 с.
16. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное. М.: ИНИОН, 1994. С.5-19.

17. Виттельс Ф. Фрейд, его личность, учение и школа. – Л.: Эго, 1991. – 197 с.
18. Воеводина Л.Н. Философия культуры: проблемы и перспективы // Культура и образование. 2014. № 4 (15). – С. 25-31.
19. Волошинов В.Н. Фрейдизм // Бахтин род маской. Вып.1 / Под общ. ред. И.В. Пешкова. М.,1993. 120 с.
20. Выготский Л.С., Лурия А.Р. Предисловие к русскому переводу работы «По ту сторону принципа удовольствия» // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. С.29-36.
21. Гартманн Э. фон. Сущность мирового процесса или Философия бессознательного. Метафизика бессознательного. Изд. 2-е, испр. – М.: КРАСАНД, 2010. – 440 с.
22. Герберт И. Психология. М.: Территория будущего, 2007. – 168 с.
23. Гёте И.В. Избранные философские произведения. – М.: Наука, 1964. – 519 с.
24. Гомперц Т. Греческие мыслители. В 2 тт. СПб: Алетейя, 1999. Т.1. – 606 с.; Т.2.
25. Грачев Г.В., Мельник И.К. Манипулирование личностью: организация, способы и технологии информационно-психологического воздействия. М.: Алгоритм, 2013. – 236 с.
26. Гугнин А.А. Загадки и парадоксы Зигмунда Фрейда. Послесловие / Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. — М.: Прогресс, 1992. -С. 519-544.
27. Гуревич П. С. Философия культуры. М.: Аспект пресс, 1994. – 314 с.
28. Гуревич П.С. Философия культуры // Культурология XX век. Энциклопедия. Том второй. СПб: Университетская книга, 1998. С. 257-258.
29. Гуревич П.С. Судьба и учение Вильгельма Райха // Райх В. Страсть юности. Автобиография. – М.: NOTA VENE, 2002. С. 7-42.
30. Гуревич П.С. Культурология и философия культуры. // Личность. Культура. Общество. Вып. 3 (23). - М.: «Независимый институт гражданского общества», 2004. - С. 68-83.
31. Гуревич П.С. Классические традиции философии культуры // Ярославский педагогический вестник. 2016. № 5. – С. 241-248.
32. Гуссерль Э. Воспоминания о Франце Brentano // Brentano Ф. О будущем философии. Избранные труды. С. 535-244.
33. Давыдов А.И. Психоанализ как методология исследования российской культуры. Дис. ... канд. философ. наук: 24.00.01. Омск, 2011. – 183 с.
34. Давыдов А.И. Защитные механизмы цивилизации // Гуманитарные исследования, 2016, №4 (13). С. 21-24.

35. Дискуссия о «любительском» анализе // Russian Imago 2000. Исследования по психоанализу культуры. – СПб: Алетейя, 2001. С.377-475.
36. Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. – М.: Гуманитарий АГИ, 1996. – 448 с.
37. Дмитриева Н. А. Неокантианство немецкое и русское в прошлом, настоящем и будущем. // Вопросы философии. 2009. № 3. С.165-175.
38. Доброродный Д.Г. Психоанализ как методологический проект в социально-гуманитарном познании // Теоретический журнал «Credo new». – 2009. - №2. – С. 150-168.
39. Доброхотов А.Л. Философия культуры: учебник для вузов.-М.: Изд. Дом ВШЭ, 2016. – 557 с.
40. Додельцев Р.Ф. Концепция культуры З.Фрейда (Из цикла «Зарубеж. философия в прошлом и настоящем»). М.: Знание, 1989. – 60 с.
41. Додельцев Р.Ф., Коннов В.И. Главный миф психоанализа: к столетию издания «Тотем и табу» З.Фрейда // Вестник МГИМО Университета. Психология 2013. С. 254-262.
42. Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. – СПб: Алетейя, 2010. – 672 с.
43. Залкинд А. Фрейдизм и марксизм // Антология российского психоанализа. Том I. – М.: МПСИ-Флинта, 1999. С.271-275.
44. Залкинд А. Основные вопросы педологии // Залкинд А. Педология. Утопия и реальность. М.: Аграф, 2001. С. 11-94.
45. Замалиева С.А. Философские основания психоаналитической теории Зигмунда Фрейда // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 23. – СПб., 2011. – С. 155–172.
46. Звонкова Н.В. Философия культуры Франкфуртской школы // Философия культуры: становление и развитие. – СПб: Изд-во СПбГУ, 1995. С.227-241.
47. Зигмунд Фрейд – Карл Густав Юнг. Из переписки // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: Прогресс, 1992. С. 364-466.
48. Зигмунд Фрейд: Хроника-хрестоматия / Сост. Луков Вал.А., Луков Вл.А.. – М.: Флинта: МПСИ, 1999. – 416 с.
49. Зигмунд Фрейд против Сфинкса // Вирек Дж.С. Дом вампира и другие сочинения. М.: Kolonna Publications, 2013. С.238-257.
50. Зимовец С.Н. Молчание Герасима. Психоаналитические и философские эссе о русской культуре. – М.: Гнозис, 1996. – 168 с.
51. Змановская Е.В. Основы прикладного психоанализа. – СПб.: Речь, 2005. – 334 с.
52. Каган М.С. Философия культуры как теоретическая дисциплина // Философия культуры: становление и развитие. – СПб: Изд-во СПбГУ, 1995. С.5-14.

53. Каган М.С. Культура как объект философского исследования // Каган М.С. Избранные труды в VII томах. Том III. Труды по проблемам теории культуры. – СПб: Петрополис, 2007. С. 14-16.
54. Каган М.С. Философия культуры. – СПб: 1996. – 414 с.
55. Каган М.С. О субстанции, строении и функциях культуры (к вопросу об основаниях культурологии) // Личность. Культура. Общество. 2004. Вып 2 (22). – С. 123-134.
56. Каган М.С. Онтология культуры // Парадигма. Философско-культурологический альманах. Вып. 11. – СПб: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 26-46.
57. Каган М.С. Перспективы развития философии культуры // Парадигма. Философско-культурологический альманах. Выпуск 12. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2009. – С. 47-54.
58. Кампиц П. Австрийская философия // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 148-159.
59. Карл Юнг и Зигмунд Фрейд. Полный архив переписки в 2-х томах. М.: Клуб Касталия, 2018. Том 1. – 446 с. Том 2. – 410 с.
60. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. – 784 с.
61. Коковкина А.А., Цыцарев А.А. Эксплуатация культурной травмы как политическая практика в современной России // Вестник Приамурского гос. ун-та, 2015, №3 (20). С. 83-90.
62. «Конечный и бесконечный анализ» З.Фрейда. М.: МГ Менеджмент, 1998. – 224 с.
63. Коськов М.А. Философия культуры и культурология: определение понятий // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С.Пушкина. 2012. – С. 18-26.
64. Кудаев А.Е. Психоанализ культуры Зигмунда Фрейда. // Психология и Психотехника. - 2014. - № 10. - С. 1033-1048.
65. Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. / Сост. В.Ю.Кузнецов. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 605 с.
66. Кучева А.В. Концепция культурной травмы и возможность ее применения к интерпретации исторических событий // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 2016, №8 (70). С. 118-120.
67. Лапина Т.С. Культура как объект философского осмысления // Философия и общество, 2005, №3. – С. 70-86.

68. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996. – 623 с.
69. Лейбин В.М. Фрейдизм как философское мировоззрение. Философия истории и культуры // Лейбин В.М. Психоанализ и философия неопрейдизма. - М.: Политиздат, 1977. С. 59-74.
70. Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. - М.: Политиздат, 1990. - 397 с.
71. Лейбин В.М. Репрессированный психоанализ: Фрейд, Троцкий, Сталин // Психоаналитические вестник, №1, 1991, С.32-54.
72. Лейбин В.М. Классический психоанализ: история, теория, практика. -М.: Московский психолого-социальный институт; Изд-во НПО «МОДЕК», 2001. – 1056 с.
73. Лейбин В.М. Постклассический психоанализ. Энциклопедия. - М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. Т.1. – 472 с. Т.2. – 568 с.
74. Лейбин В.М. Психоаналитическая традиция и современность. - М.: Когито-Центр, 2012. – 408 с.
75. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.
76. Липс Т. Понятие бессознательного в психологии. – Ижевск: ERGO, 2018. – 44 с.
77. Мазилев В.А., Пештиев В.И. Ипполит Тэн как психолог // Ярославский педагогический вестник, 2017, №4. С. 234-241
78. Мазин В.А. Зигмунд Фрейд. Психоаналитическая революция. – СПб: Скифия Принт, 2017. – 332 с.
79. Мамардашвили М.К. Вена на пороге XX века // Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 567-587
80. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда. – К.: «ИСА», 1995. – 252 с.
81. Марти Ж. Психоанализ в России и в Советском Союзе с 1909 по 1930 г. // Российский психоаналитический вестник. 1992. №2. С. 33-48.
82. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2003. – 456 с.
83. Машовец М.Д. В поисках филогенетической идентичности // Вестник психоанализа. 2002. №1. С.130-136.
84. Медведев В.А., Черкасов С.М. Философская культурология психоанализа // Философия культуры: становление и развитие /Под ред. М.С.Кагана, Ю.В.Перова и др.. - СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. С.217-227.

85. Медведев В.А. В поисках жанра: Прошлое, настоящее и будущее прикладного психоанализа в России // Russian Imago 2001. СПб: Алетейя, 2002. С. 499-530.
86. Медведев В.А. «Русскость» на кушетке. Опыт прикладной супервизии случая Человека-Волка // Russian Imago - 2001. Исследования по психоанализу культуры. СПб.: Алетейя, 2002. – С. 353-376.
87. Медведев В.А. Психоанализ символики советской культуры // Russian Imago 2002. Исследования по психоанализу культуры. М.: Аграф, 2004. С. 402-464.
88. Медведев В.А. Сны о России. СПб: ЛГОУ, 2004. Том 1. Русскость на кушетке. – 240 с. Том 2. Огонь, вода и бедные трупы. – 235 с.
89. Медведев В.А. Миссия прикладного психоанализа: история и современность // Журнал клинического и прикладного психоанализа. Том I. No 2. 2020. С. 89-100.
90. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 408 с.
91. Межуев В.М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. СПб.: СПбГУП, 2011. – 440 с.
92. Межуев В.М. Философия культуры в системе современного знания о культуре // Проблемы философии культуры. М.: Институт философии РАН, 2012. – С. 3-16.
93. Межуев В.М. Философия культуры и науки о культуре: различие в подходах // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. №3 (89). – С. 72-88.
94. Нефедьева Н.П. Психоаналитическая позиция в исследовании культуры // Ермаков-альманах: исследования, комментарии, публикации. Научные труды Института И.Д.Ермакова. Ижевск: ERGO, 2010. – С. 66-74.
95. Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М.: Мысль, 1987. – 192 с.
96. Овчаренко В.И. Первая волна российских психоаналитиков // Психоаналитические вестник, №3, 1994, С.32-38.
97. Овчаренко В.И. Природа, статус и аутентичность классического психоанализа // Материалы Международной психоаналитической конференции «Зигмунд Фрейд – основатель новой научной парадигмы: Психоанализ в теории и практике (К 150-летию со дня рождения Зигмунда Фрейда)». М.: Русское психоаналитическое общество, 2006. Т.1, С. 278-285.
98. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М.: Изд-во «Языки русской культуры», 1998. – 376 с.

99. Пономарева А.М. Теория культурной травмы как актуальная исследовательская перспектива // Социальные и гуманитарные науки. Реферативный журнал. 2015, №3. С. 5-19.
100. Психоаналитические термины и понятия: Словарь. М.: Класс, 2000. – 304 с.
101. Психология и психопатология терроризма. Гуманитарные стратегии антитеррора. СПб: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2004. – 252 с.
102. Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа. СПб.: ВЕИП, 1995. – 288 с.
103. Райх В. Массовая психология и фашизм. – СПб: Университетская книга, 1997. 380 с.
104. Райх В. Сексуальная революция. М.: Серебряные нити, 2020. – 324 с.
105. Ранк О., Закс Г. Значение психоанализа в науках о духе / Пер. М.Кобылинской. - СПб.: Книгоиздательство М.В.Попова, 1914. – 178 с.
106. Ранкур-Лаферрьер Д. Рабская душа России: проблемы нравственного мазохизма и культ страдания. М.: Арт-бизнес-центр, 1996. - 303 с.
107. Ранкур-Лаферрьер Д. Россия и русские глазами американского психоаналитика: В поисках национальной идентичности/ пер. с англ. М.: Ладомир, 2003. – 288 с.
108. Ранкур-Лаферрьер Д. Русская литература и психоанализ / пер. с англ. М.: Ладомир, 2004. – 1018 с.
109. Решетников М.М. Психическая травма. СПб.: ВЕИП, 2006. – 322 с.
110. Решетников М.М. Психологические факторы развития и стагнации демократических реформ. М.: Изд-во МГУ, 2014. – 260 с.
111. Решетников М.М. Современный психоанализ: смена парадигмы развития. // Теория и практика психоанализа. Выпуск 2. – М.: КРЕДО, 2016. – С.7-18.
112. Рождественский Д.С. Психоанализ культуры и проблемы общества // Вестник психоанализа. 2002. - № 2. – С. 154-151.
113. Рождественский Д.С. Психоанализ культурной среды в России: прошлое и будущее. - СПб: ВЕИП, 2002. 104 с.
114. Рождественский Д.С. Психоанализ в российской культуре. СПб.: Изд-во Восточно-Европейского института психоанализа, 2009. 170 с.
115. Российская ментальность (Психоисторический анализ) / Решетников М.М. и др. – М.: Российские вести. 1995. – 192 с.
116. Россохин А.В. Рефлексия и внутренний диалог в измененных состояниях сознания. Интерсознание в психоанализе. М.: Когито-Центр, 2010. – 304 с.
117. Руди А.Ш. Философская рефлексия культуры // Гуманитарные исследования. 2019. №1 (22). – С. 39-42.

118. Руткевич А.М. Философия культуры З.Фрейда// Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / Сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1991. – С. 5-16.
119. Руткевич А.М. Зигмунд Фрейд // Философы двадцатого века. Книга первая. М.: Изд-во «Искусство XXI век»; ИФРАН. 2004. С.259-266.
120. Савченкова Н.М. Психоанализ как эпистема // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С.Пушкина. Философия, 2010. С. 118-127.
121. Сагатовский В.Н. Философия культуры: предмет и базовые понятия // Парадигма. Философско-культурологический альманах. Выпуск 11. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2008. – С. 7-25.
122. Самойлов С.Ф. Метатеоретическая интерпретация философии культуры и проблема духовного фундаментализма // Известия РГПУ им. А.Герцена. Философия, этика, религиоведение. 2007. – С. 19-27.
123. Свасьян К.А. Гёте. М.: Мысль, 1989. – 209 с.
124. Соколов Э.В. Марбургская и баденская школы неокантианства // Философия культуры: становление и развитие. – СПб: Изд-во СПбГУ, 1995. С. 86 – 92.
125. Соколов Э.В. Введение в психоанализ. Социокультурный аспект. – СПб.: Издательство «Лань», 1998.
126. Старовойтов В.В. Современный психоанализ – смена парадигмы мышления // История философии, 2001, №8. С. 29-37.
127. Старовойтов В.В. Жизнь и творчество Эриха Фромма // Журнал практической философии и психоанализа, 2007, №1. С. 27-38.
128. Старовойтов В.В. Психоанализ и общество: психоаналитическое учение Эриха Фромма о поведении // История философии, 2009. С. 143-156.
129. Старовойтов В.В. Современный психоанализ: грани развития. – М.: ИФРАН, 2008. – 127 с.
130. Степанов С.Э. Фрейдизм как философия: опыт реконструкции проблемного поля. Дис. ... канд. филос. наук, Екатеринбург, 2004. – 176 с.
131. Степин В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – С. 14-41.
132. Степин В.С. Философский анализ универсалий культуры // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. №1 / 2011. – С. 8-17.
133. Стецюк К.С. Истоки, зарождение и особенности психоаналитического типа философствования // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 1. – С. 99–108.

134. Стецюк К.С. Философские системы И.В.Гёте и Л.Фейербаха как источники формирования философии культуры классического психоанализа // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. – 2020. – № 2. – С. 91–95.
135. Стецюк К.С. Философия культуры и психоанализ / К. С. Стецюк // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С.Пушкина. – 2021. – № 1. – С. 83–94.
136. Тэн И. Об уме и познании / Пер. с фр., испр. и доп. по послед. изд. подлинника, под ред. Н.Н. Страхова. - 2-е изд. - С-Петербург: Л.Ф. Пантелеев, 1894. – 542 с.
137. Уэллс Г. Павлов и Фрейд. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. – 608 с.
138. Фейербах Л. История психологии. Собрание произведений в трех томах. – М.: Мысль, 1974. Т.1. – 544 с.; Т.2. – 480 с.; Т.3 – 486 с.
139. Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1995. Т.1. – 502 с.; Т.2. – 425 с.
140. Федорова М.М. Тэн // Новая философская энциклопедия. Т.4. М.: Мысль, 2010. С. 120-121.
141. Ференци Ш. Тело и подсознание. - М.: NOTA BENE, 2003. – 592 с.
142. Фрейд З. набросок психологии. Критически-историческое исследовательское издание. Ижевск: ERGO, 2015. XXVI, 190 с.
143. Фрейд З. Об этиологии истерии // Фрейд З. Собр. Сочинений в 9 томах. Том 6. Истерия и страх. – М.: ООО «Фирма СТД», 2006. С. 51-81.
144. Фрейд З. Толкование сновидений: пер. с нем. / Под ред. Б.Г.Херсонского. – Киев: «Здоровья», 1991. – 384 с.
145. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // З. Фрейд. Психология бессознательного. – М.: Просвещение, 1989. С. 202-309.
146. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Изд-во «Республика», 1995. С. 20-128.
147. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. – М.: Наука, 1991. 456 с. (Сер. «Классики науки»)
148. Фрейд З. О психоанализе // Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений / Сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. – М.: Просвещение, 1990. С. 346–381.
149. Фрейд З. Воспоминание Леонардо да Винчи о раннем детстве / / пер. Р.Ф.Додельцева // Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Изд-во «Республика», 1995. – С. 176-211.
150. Фрейд З. «Культурная» сексуальная мораль и современная нервозность // Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. – М., Республика, 1994. С. 15-28.

151. Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет: В 2-х кн. / Пер. с нем. М. Вульфа. Кн. 1. – Тбилиси: Мерани, 1991. С. 193–350.
152. Фрейд З. К истории психоаналитического движения // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия: Пер. с нем. / Сост., послесл. и коммент. А. А. Гугнина. – М.: Прогресс, 1992. – С. 149-200.
153. Фрейд З. Метапсихологическое дополнение к теории сновидений // Фрейд З. Собрание сочинений в 9 томах. Т.3. Психология бессознательного. – М.: ООО «Фирма СТД», 2006. С. 187-226.
154. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия: Пер. с нем. / Сост., послесл. и коммент. А. А. Гугнина. – М.: Прогресс, 1992. С. 256–324.
155. Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет. – Тбилиси, «Мерани», 1991. Т.1. С.139-192.
156. Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Собрание сочинений в 9 томах. Т. 3. Психология бессознательного. – М.: ООО «Фирма СТД», 2006. С. 291-352.
157. Фрейд З. Автопортрет // Фрейд З. Собрание сочинений в 26 томах. Т.2. – СПб: ВЕИП, 2011. С. 11-82.
158. Фрейд З. Интерес к психоанализу. – Ростов-на-Дону, 1998. - 352 с.
159. Фрейд З. Соппротивление против психоанализа // Фрейд З. Психоаналитические этюды. – Мн.: Беларусь, 1991. С. 525-535.
160. Фрейд З. Достоевский и отцеубийство / пер. Р.Ф.Додельцева // Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Изд-во «Республика», 1995. – С. 285-294.
161. Фрейд З., Буллит У. Томас Вудро Вильсон. 28-й президент США. Психологическое исследование / Пер. с англ. В.В.Старовойтова, общ. Ред. Е.Н.Царева. – М.: Прогресс, 1992. – 288 с
162. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / Сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1991. С. 17–64.
163. Фрейд З. Неудобства культуры // / пер. Р.Ф.Додельцева // Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Изд-во «Республика», 1995. – С. 299-336.
164. Фрейд З. Приветственная речь во франкфуртском Доме Гёте // Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Изд-во «Республика», 1995. С. 295-298.
165. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / Сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича, пер. В. В. Бибихина. – М.: Ренессанс, 1991. С. 135–256.

166. Фрейд З. Почему война? Письмо А. Эйнштейну // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / Сост., вступ. ст. и пер. А.М. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1991. С. 257– 269.
167. Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. – М.: Изд-во АСТ, 2000. - 448 с.
168. Фромм Э. Кризис психоанализа: Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии: пер. с англ. — СПб.: Академический проект, 2000.
169. Фромм Э. Забытый язык: Введение в науку понимания; снов; сказок, мифов. – М.: АСТ, 2010. – 244 с.
170. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: АСТ, 2007. – 364 с.
171. Фуко М. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 479 с.
172. Хоркхаймер М., Адорно В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – М.-СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
173. Человек-Волк и Зигмунд Фрейд. Под редакцией Юдина А. А. Киев: PORT-ROYAL, 1996. – 352 с.
174. Черепанова Е.С. Австрийская философия как самосознание культурного региона. Екатеринбург: УрО РАН, 2000. – 269 с.
175. Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6-16.
176. Элленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного. Часть II. Психотерапевтические системы конца XIX – первой половины XX века. – СПб.: Изд-во «Янус», 2004. – 668 с.
177. Эсман А. Что «прикладывается» в прикладном психоанализе? // Russian Imago: Исследования по психоанализу культуры 2001. СПб.: Алетейя, 2002. - С. 485-495.
178. Эткин А. Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб: Медуза, 1993. – 403 с.
179. Юнг К. Г. Зигмунд Фрейд как культурно-историческое явление / Зигмунд Фрейд // Юнг К. Г. Собр. соч.: В 19 т. Т. 15: Феномен духа в искусстве и науке / Пер. с нем. В. Терина. М.: Ренессанс, 1992. С. 54–65; 66–78.
180. Юнг К.Г. Либи́до; его метаморфозы и символы. СПб.: ВЕИП; 1994. – 416 с.
181. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1993. – 336 с.
182. Юнг К.Г. Введение в сущность мифологии. Прологомены // Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. С. 11-37.

183. Юринец В. Фрейдизм и марксизм // Антология российского психоанализа. Том I. – М.: МПСИ-Флинта, 1999. С. 278-310.
184. Ярошевский М.Г. Надсознательное в научном творчестве и генезис психоанализа Фрейда // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси: Изд-во «Мецниереба», том III, 1978. С. 414-421.
185. Doolittle H. *Analys Freud // Freud as we knew him.* Wain State University Press, Detroit, 1973. – P. 306-316.
186. Federn P. *Psychoanalysis as a Therapy of Society // American Imago*, 1939, №1(4), p. 65-80.
187. *Psychanalysis, Scientific Method and Philosophy.* New York University Press, 1959. – 270 p.
188. Sachs H. *Metapsychological Points of View in Technique and Theory // Int. J. Psycho-Anal.*, 1925, p. 5-12
189. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904).* Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Mass., 1985. – 505 p.
190. *The Correspondence of S.Freud and S.Ferenczi.* The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Mass., Vol. 1, 1992. Vol.2, 1996. Vol.3, 2000.