

КУЛЬТУРА И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Мне бы хотелось свести воедино и проанализировать один из центральных аспектов того понимания человека, которое за последние сто лет постепенно сложилось в результате различных исследований культуры, так или иначе связанных с теоретической культурологией. Говоря более предметно, эта статья посвящена возможности стратифицированного описания и послынного анализа бессознательных механизмов культуры в их формирующем и частично детерминирующем отношении к эмпирическому субъекту. Впрочем, я смог сформулировать эту цель только ретроактивно, по мере того, как эта статья разрасталась из одной страницы, написанной, в основном, ради самоанализа. Я писал книгу на совершенно другую тему — об интенциональных актах, механизмах синтеза и стратегиях организации знаковых пространств, которые лежат в основе любой культуры. Однако постепенно — вопреки моим собственным намерениям и преимущественно гуссерлианскому аналитическому аппарату — я обнаружил, что большинство механизмов, которые я пытался анализировать, являются либо полностью бессознательными, либо содержат существенный бессознательный элемент. Но что же означала их «бессознательность» с теоретической точки зрения, какой понятийный аппарат мог быть использован для их анализа? у меня не было ответа. Я перебирал в памяти все возможности, которые были в моем распоряжении, или в распоряжении любого другого современного филолога или культуролога. Связаны ли эти компоненты с влечениями и травматическими переживаниями в прошлом? С подавленными желаниями или с инстинктом саморазрушения? Или, может быть, с мифическими и ускользающими архетипами? Являются ли они примером «неумышленного знания» и знакового распыления у Лакана? Или, может быть, речь идет об альтюссеровском воображаемом «центрировании» субъекта посредством идеологических категорий? Связано ли подобное бессознательное с процессом «не-сознательного» обучения, каким его описывает когнитивная психология? Определенно, это не было ничем из перечисленного; более того, то, с чем я столкнулся, было плохо сопоставимым со всеми этими привычными схемами. Среди многих языков культурологии — аналитических и фантастических, простых и намеренно усложненных — не было ни одного, на котором я мог бы говорить о той форме «бессознательности», перед которой оказался.

И все же, чем больше я думал об этом, тем лучше я понимал, что встретился отнюдь не с единичным явлением, представляющим собой исключение из правил строения и функционирования культуры. Напротив, во многом эта проблема и является самой сущностью культуры. Более того, вспоминая различные теоретические построения и исследования, так или иначе связанные с функционированием культуры и общества, я пришел к выводу, что был отнюдь не первым, кто столкнулся с ней. Десятилетие за десятилетием, поколение за поколением, различные ученые приходили к осознанию бессознательного субстрата культуры, пытались преодолеть не только многогранность и запутанность этой проблемы, но и отсутствие языка, способного ее описать. К этому прибавлялось, как будет показано ниже, сильное сопротивление любым попыткам внимательнее присмотреться к культурному бессознательному — сопротивление, возникавшее как у самих исследователей, так и у их аудитории.

Поэтому, несмотря на то, что в этой статье и упоминаются многочисленные подходы к анализу культуры, ее цель далека от исторического обзора. Я хотел бы предложить теоретически последовательную интерпретацию большого количества эмпирических заключений и наблюдений, и сделать это в форме, которая будет доступна для специалистов относительно большого спектра дисциплин. В этом смысле моя цель достаточно проста: обращаясь к голосам прошлого, я хотел бы показать силу, всевластие и вездесущность бессознательного культуры, и попытаться наметить возможности прояснения его теоретического смысла. Более того, как будет показано, во многих существенных смыслах именно эта проблема была невидимым горизонтом исследований человека в двадцатом веке: от лингвистики до социальной антропологии, от западного марксизма до деконструкции.

В то же время многие ученые, столкнувшиеся с конкретными проявлениями неосознаваемого субстрата культуры, старались избегать использования термина «бессознательное», поскольку для них это понятие было «скомпрометировано» своей неразрывной связью с психоанализом — дисциплиной, которую они воспринимали в качестве чрезвычайно проблематичной, а часто и ложной. В этом смысле одно предварительное замечание необходимо до начала фактического анализа, поскольку оно касается отношения анализа культурного бессознательного к психоанализу. Как будет показано ниже, эмпирический анализ бессознательных механизмов культуры постоянно наталкивался на структуры и механизмы, не имеющие никакого отношения как к обычному тематическому репертуару психоанализа, так и к юнговской «аналитической» психологии. На это, впрочем, можно возразить, что само использование термина «бессознательное» обрекает аналитика на фрейдистскую, так называемую, «топографическую» модель¹, а, следовательно, на психоаналитическое понимание функционирования человека. Но это возражение ошибочно по двум причинам. Во-первых, как станет ясно из дальнейшего, понятие «предсознательного» и его противопоставление бессознательному, являющиеся неотъемлемой частью фрейдовской топографической схемы, оказываются неприменимыми при анализе культурного бессознательного. Во-вторых, и это еще более существенно, что касается «бессознательного», как такового, — и несмотря на многочисленные утверждения обратного, как Фрейдом, так и его последователями и критиками — Фрейд не был первооткрывателем «бессознательного».

Более того, обращаясь к прошлому, достаточно сложно найти самое первое упоминание про бессознательные стимулы и движения души. Скорее наоборот, значительно проще указать на тот момент в европейской интеллектуальной истории, когда психическое начинает идентифицироваться с сознательным: это Декарт с его «*sum res cogitans*» и дихотомией *res cogitans* и *res extensa*². Однако уже в более поздних «Страстях души» и сам Декарт подчеркивает значение темной стороны человеческой души, угрожающей прозрачности *cogito*³. Более того, Спиноза в «Этике» предлагает теорию, во многом превосходящую контуры психоанализа. Утверждая иллюзорность внутреннего чувства свободы, он подчеркивает различие между фактическими причинами «аффектов» (желаний, страстей, страданий) и их восприятием эмпирическим субъектом⁴. Позднее, в «Новых Эссе о Человеческом

¹ Фрейд З. Бессознательное. — М.-Пг., 1923.; См. также: Фрейд З. Я и Оно — М., 1990. — С. 425–439.

² Декарт Р. Сочинения: В 2 тт. — Т. 1 — М., 1989. — С. 315–320.

³ Там же. — С. 481–572.

⁴ Спиноза Б. Этика / Избранное. — Мн., 1999. — С. 393.

Разумении» Лейбниц введет понятие неосознанных восприятий⁵. И, наконец, уже в девятнадцатом веке, Шопенгауэр противопоставит волю представлениям, а Ницше объявит свою знаменитую войну самоочевидностям сознания, как главному источнику лжи и самообмана. Наконец, в 1868 году Эдуард фон Гартман напечатает свою почти тысячстраничную «Философию бессознательного», довольно хаотично рассуждающую о множестве всевозможных предметов: от инстинктов до морали, от языка до Каббалы⁶. Иначе говоря, проблема бессознательного существовала в западной мысли задолго до психоанализа. Более того, вопреки общепринятому мнению, я глубоко убежден, что проблема бессознательного в ее полноте — не психоаналитическая проблема. Конечно, невозможно утверждать, что психология не имеет к ней никакого отношения; без сомнения, это — одна из тех наук, которые могут выявить важные аспекты влияния, происхождения и структуры бессознательного. Но, как будет показано ниже, значение этой проблемы выходит далеко за пределы и фрейдизма, и психоанализа, да и психологии в целом. Это — одна из самых центральных проблем того, что можно назвать наукой о человеке вообще — в кантовском смысле нерализованного проекта «антропологии»⁷ — наряду с другими базисными вопросами изучения культуры, такими как язык, история, власть, возможность выбора, границы между культурой и природой. Более того, как станет ясно чуть позже, существует самая тесная связь между культурным бессознательным и всеми этими проблемами.

На некоторое время оставляя в стороне попытки осмысления общего философского и психологического значения проблемы, мне бы хотелось попытаться очертить общие контуры стратифицированной схемы культурного бессознательного. Впрочем, эта схема не является чисто априорной, симметричной и строгой — наподобие кантовских категорий. Однако, как мне кажется, как раз в этом и источник ее силы, поскольку именно благодаря такому отсутствию формальной элегантности и симметрии, она отражает не только абстрактные теоретические выкладки, но и общее развитие достаточно разнородных и независимых наук о человеке и обществе. Разумеется, отдельные пункты этой схемы могут быть оспорены — в первую очередь, путем доказательства универсального характера и культурной независимости тех или иных компонент; и все же в большинстве случаев культурная зависимость этих компонент на сегодняшний день подтверждается современными исследованиями. Впрочем, как станет ясно почти сразу, теоретический смысл этой схемы выходит за рамки собственно проблемы бессознательного и отражает общую функционально-топологическую стратификацию механизма культуры. Более того, как будет показано в дальнейшем, этот механизм — в свою очередь — формирует как самого «человека» в качестве эмпирического субъекта, так и воспринимаемую им «реальность».

1. Бессознательной структурой, наиболее «первичной» с аналитической точки зрения, является *общая структура «интенциональности» сознания* — в его направленности на мир. Именно в рамках этой структуры, в ее изначальности по отношению к индивидуальному сознанию, находят свое место любые конкретные опыты, представления, умозаключения или желания. В то же

⁵ Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. — М., 1983. — С. 55, 169–214.

⁶ Множество иных примеров — хоть и далеко не всегда убедительных — можно найти в книге «Бессознательное до Фрейда» (Whyte, Lancelot Law. The Unconscious Before Freud — L., 1967.).

⁷ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — СПб., 1999.

время, даже не оспаривая значения общей структуры синтеза, ученый может поставить под вопрос правомерность ее отнесения к культурному бессознательному. Действительно, для Гуссерля, как известно, эта структура была универсальным и — так сказать — «аподиктическим» основанием человеческого опыта и знания⁸. Однако уже его поздние работы, также как и значительная часть постгуссерлианской феноменологии, указывали совсем в другом направлении, подчеркивая изменчивость и историческую зависимость даже этой общей структуры сознания. Культурологические исследования нашли многочисленные эмпирические доказательства этой изменчивости, хотя — в целом — вопрос «историчности» общих структур интенциональности и остается открытым. Тем не менее, первым объектом, на который аналитик должен обратить внимание, является именно эта общая форма интенциональности сознания в ее, как представляется на сегодняшний день, культурно сформированной конкретности.

2. Подобная историчность в значительно большей степени бросается в глаза при анализе отдельных компонент. Это, в первую очередь, касается *пространства и времени, в которых человек существует и в которых синтезируются отдельные восприятия и репрезентации*. Уже Уорф пытался показать, что в других культурах языковые категории пространства и времени — и, соответственно, вся языковая картина мира — могут радикально отличаться от тех, к которым мы привыкли⁹. Его анализ, как известно, послужил основой теории зависимости картины мира от языка, известной по-русски как «гипотеза Сапира-Уорфа». К подобным же выводам приходила значительная часть антропологов, начиная уже с Леви-Брюля и его школы. Действительно, представление о пространстве, в котором один и тот же объект может быть одновременно в двух разных местах, или обратимое время придают вещам совершенно иной смысл, нежели пространство и время в классической механике.

3. То же самое должно быть сказано об *операциях синтеза отдельных восприятий и представлений* в рамках общей структуры интенциональности. В этом смысле антропология является самым ранним и, пожалуй, наиболее ярким примером. В своем «Первобытном мышлении», так же как и в более поздних книгах, тот же Леви-Брюль попытался показать, что это мышление управляется операциями синтеза, радикально отличающимися от операций, характерных для современного человека¹⁰. Это принцип «партиципации» (вера в существование тесной связи человеческих групп с материальными объектами), «пре-логическое» мышление (связанное с известным равнодушием к противоречиям), относительное равнодушие к опыту в качестве основания выводов и отказ от поддержания однозначных дистинкций между объектами и категориями. Согласно Леви-Брюлю, существование этих различий делает культурный анализ на основе аналогий и универсализации современного человека глубоко ложным. И, соответственно, аналитик должен стараться обращать внимание на конкретные формы мысли и операций синтеза — в той форме, в которой они проявляются в различных типах дискурсов и практик, и на их конфигурации в сознании.

4. Понятие *пространства интенциональных форм* является, пожалуй, одним из наиболее ключевых для всего понимания культурного бессознательного. Входя в новую для меня ком-

⁸ См., например, Гуссерль Э. Картезианские размышления // Логические исследования. — Мн.-М., 2000. — С. 331–401.

⁹ Whorf B. L. Language, Thought and Reality. — Cambridge, 1964.

¹⁰ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. — М., 1999. — С. 27–348.

нату, я воспринимаю не бесформенный физический континуум цветов и звуков: я вижу столы, стулья, лампы, книжные шкафы, картины в том или ином стиле, автоматически прочитываю название лежащей книги, обмениваюсь взглядами с людьми. В незнакомом — да и в знакомом — пространстве я оказываюсь способен совершать подобные действия благодаря тому, что еще до всякого использования или осмысления физические объекты уже выделены для меня из континуума восприятий; их «качества» идентифицированы, сгруппированы и приписаны «объектам». А это, в свою очередь, оказывается возможным благодаря существованию в моем сознании представлений о столах или людях. Для субъекта эти обобщенные представления — которые можно было бы назвать «интенциональными формами» — делают возможным объединение хаотических и постоянно меняющихся восприятий в «объекты», и таким образом, являются условием существования отдельных объектов как объектов. Как известно, значительная часть истории гуссерлевской феноменологии была связана с поисками подобных универсальных сущностей сознания — понятых то более абстрактно, то более конкретно — поисками, которые не увенчались никаким значимым результатом. Наоборот, переворот, совершенный Деррида в феноменологии, был связан с пониманием «незначительного» характера подобных сущностей¹¹. Он убедительно показал, что в основе подобного понятийного поля лежит двойная операция различения и нивелирования динамики во времени, которая и является пред-условием создания объекта как объекта. Этот вывод, в свою очередь, неизбежно приводит к пониманию историчности и культурной сконструированности окружающих нас объектов — будь то литературный текст или домашнее животное. Действительно, на уровне возможности континуум восприятий подлечит почти бесконечному количеству различных делений на дискретные объекты. Однако именно подобное бессознательное деление на объекты — выполненное с помощью фильтра культурно и бессознательно сконструированных «интенциональных форм» — всегда предполагается любой человеческой деятельностью — как практической, так и мыслительной. Изменчивость же этих форм все больше подтверждается эмпирическими исследованиями культуры. И именно эти формы, в конечном счете, генерируют для эмпирического субъекта те объекты, из которых, в значительной степени, складывается «реальность».

5. К пространству интенциональных форм примыкает так называемое *эпистемологическое пространство*. Сам термин был введен Мишелем Фуко, хотя и претерпел некоторые изменения в процессе использования. Речь идет о базисных характеристиках тех когнитивных систем, в рамках которых те или иные выводы могут быть сделаны. Так, например, средневековые представления о Великой Цепи Бытия или даосская вера в ингерентную корреляцию «неба» и «человека» являлись теми некритически полагаемыми аксиомами, в рамках которых велись уже осознанные споры — часто с диаметрально противоположными выводами — о месте и роли человека¹². И если конкретные выводы предполагают осознаваемую возможность их отрицания, то сами характеристики эпистемологического поля обычно воспринимаются как само собой разумеющиеся — и часто даже нигде не артикулируются эксплицитно — и их сконструированность и историчность,

¹¹ Соболев Д. Жак Деррида, философия языка и пространство существования // Евреи и Европа. — М., 2008. — С. 314–363.

¹² Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. — М., 2001.

соответственно, вытесняются из сознания¹³. Сам Фуко приводит два примера, с тех пор ставших классическими: сумасшествия и сексуальности¹⁴. В то время как конкретные высказывания об обоих могут быть диаметрально противоположными, сами понятия воспринимаются эмпирическим субъектом как предшествующие культуре и, более того, биологически данные. Фуко же, наоборот, показывает культурный процесс их постепенного конструирования. В случае сексуальности его пример особенно интересен, поскольку — как он пытается доказать — и «репрессивный» викторианский дискурс, и «освободительный» дискурс шестидесятых сосуществуют в рамках единого эпистемологического поля представлений о сексуальности, сравнительно недавнего происхождения¹⁵. Еще одним примером такого пространства может послужить проблема природы «пола», попавшая в последние десятилетия в область пристального и несколько одержимого рассмотрения, благодаря исследованиям, получившим название «феминистских». Являясь неосознаваемым культурным конструктом, роли «мужчины» и «женщины» в их исторической изменчивости не только приписываются «биологии» и «природе», но и становятся основой поведения и решений практически во всем, что касается «взаимоотношений полов» и таким образом получают ретроспективное «онтологическое» подтверждение.

6. Несмотря на то, что ментальность — традиционно понимаемая как собрание основных отношений, ценностей и коллективных представлений — является, в первую очередь, явлением сознания, в ней есть и значительная часть, тесно связанная с бессознательным. По своему функциональному статусу она близка к «эпистемологическому пространству», хотя и не носит подобного тотализирующего характера. Иначе говоря, *бессознательно абсорбированная часть ментальности* включает те понятия и представления, которые — несмотря на то, что они постоянно используются, — в нормальной культурной ситуации не подлежат критическому рассмотрению и не подразумевают возможности отрицания. Оказывая постоянное влияние на поведение, картину мира и выводы индивидуума, эти представления обычно универсализируются, будучи воспринимаемыми в качестве либо аксиоматических, либо данных от природы. С точки зрения понимания и изучения ментальности, история Школы Анналов в историографии чрезвычайно любопытна. Несмотря на то, что ее представители начинали с акцента на коллективном сознании отдельных социальных классов и групп в их конкретности (например, крестьянства или аристократии) — в какой-то степени в пику моде на психоанализ — они постепенно пришли к пониманию центрального места общих элементов этих ментальностей, которые внутри исторического процесса воспринимаются как самоочевидная данность¹⁶. Базисные средневековые представления о роли королевской власти могут послужить примером подобных элементов. Более того, как показывает

¹³ Фуко М. Археология знания. — Киев, 1996. — 208 с.

¹⁴ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. — СПб., 1997.; Фуко М. Воля к истине / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. — М., 1996 — С. 97–268; Фуко М. Использование удовольствий. — М., 2004; Фуко М. Забота о себе: история сексуальности. — Киев-М., 1998.

¹⁵ Фуко М. Воля к истине. — М., 1996 — С. 97–111.

¹⁶ основополагающие работы Марка Блока («Феодалное общество», «Короли-чудотворцы»), также как и его «Апология истории», могут послужить хорошими примерами. Множество созвучных примеров можно найти и в статьях, вошедших в «Бои за историю» Люсьена Февра. Работы Жака Ле Гоффа и Жорж Дюби могут оказаться полезными в качестве более современных примеров подобного подхода.

лингвистически ориентированная антропология, большая часть коллективных представлений, характерных для «ментальности», закреплены в общей языковой картине мира.

7. Согласно традиции постструктурализма, базисные структуры мировосприятия закреплены в языке. Человек рождается в определенной языковой среде и сквозь язык впитывает всю систему представлений окружающего общества. В этом смысле язык несомненно является хранителем бессознательных структур — и является в смысле, глубоко отличном от того, который подразумевал Фрейд, говоря о связи языка и бессознательного. Однако *система языка является частично бессознательной* и в ином — вероятно более простом — смысле. Как показала вся современная лингвистика — от де Соссюра и Ельмслева¹⁷ до сторонников Хомского и его заклятых врагов — помимо грамматических правил, которые мы изучаем по школьным учебникам, язык подразумевает множество законов и закономерностей, которым любой носитель языка строго следует, никогда их не изучая. Более того, часть этих правил чрезвычайно сложна, и до последнего времени никогда и ни кем не была сознательно сформулирована. Наконец, многие из них являются частными случаями общих правил более высокого уровня. Для успешного функционирования в пространстве культуры и социума, человек должен владеть этими правилами, но их изучение и использование происходят бессознательно. К этому стоит добавить, что многие из этих бессознательных структур языка в процессе использования проецируются на языковую картину мира и начинают восприниматься как часть физической реальности.

8. Проблема поэтической метрики может рассматриваться в качестве частного случая предыдущей категории или в качестве отдельной категории *sui generis*, но, вероятно, более продуктивным будет ее понимание в качестве примера *наложения на язык бессознательных закономерностей, связанных со вторичными системами знаковой организации*. Хорошо известно, что на протяжении двадцатого века метрические схемы русской, английской и ряда других европейских культур оказались объектом детального изучения. Результатом этого изучения стало понимание того факта, что фактические метрические закономерности отдельных языков несводимы к осознанному абстрактным схемам учебников по метрике. Фактическая фонетическая организация значительно сложнее этих правил, и стихотворные тексты не описываются в терминах подобных учебников. Их фактическую метрическую организацию можно описать либо — более традиционно — как нормы отклонения от осознанных метрических схем¹⁸, свойственных определенным культурам и эпохам, либо в духе школы Кипарского и совсем в иных категориях¹⁹. Впрочем, не выбор схемы анализа здесь важен. Гораздо существеннее, что не только выпускник Царскосельского лицея, но и неграмотный народный сказитель на протяжении тысяч строк будет строго следовать подобным метрическим правилам, которые он никогда не изучал, которые не способен сформулировать, а возможно и понять.

9. Подобное же явление часто характеризует *нарративные законы и паттерны*. В случае фольклора оно становится особенно наглядным. В этом смысле классическая работа Проппа может по-

¹⁷ Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. — Екатеринбург, 1999. — С. 23. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. — Вып. 1. — М., 1960. — С. 215–262.

¹⁸ Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». — М., 1999. — С. 193–230.

¹⁹ Kiparsky P. Explanation in Phonology. — Dordrecht, 1983.; Kiparsky P. Rhythm and Meter. — San Diego, 1989.

служить чрезвычайно убедительным примером²⁰. Как известно, Пропп показал, что сотни русских сказок описываются относительно простой и неизменной последовательностью из 31 функции, подлежащих ясному формальному определению (например, «к герою обращаются с запретом»). В эмпирически данных сказках функции присутствуют в качестве своих конкретных реализаций (например, уходя родители запрещают Ивану заглядывать в сундук); не все функции должны присутствовать, однако присутствующие сохраняют неизменный порядок. Действующие лица также делятся на семь дискретных категорий. Удивительным образом, неграмотная народная сказительница — никогда не слышавшая о Проппе и едва ли способная понять его теории — с удивительной точностью соблюдает эти законы, не только пересказывая существующие сказки, но и импровизируя. Аналогичным образом, Ольрик сформулировал несколько законов фольклора, до сих пор считающиеся универсальными²¹. Столь же жесткие закономерности часто обнаруживаются и при изучении современного городского фольклора, анекдотов, массовой культуры и других коррелятов массового сознания. Что же касается литературной критики, то Шкловский, Барт, Тодоров, Бремонт²² и многие другие пытались продемонстрировать существование подобных закономерностей и в литературных текстах, однако их успехи оказались значительно менее впечатляющими. И все же, чтобы оценить значение проблемы, следует помнить, что она ни в коей мере не ограничена фольклором. Все наше восприятие реальности пропущено через фильтр нарративов — от повествований человека себе о себе самом до коллективных «исторических» нарративов государств и наций, их становления и крушения, с помощью которых мы очерчиваем свое коллективное прошлое. Если же оказывается, что сама невидимая форма того или иного нарратива в его исторической определенности бессознательно культурно сконструирована, это означает, что и результирующая индивидуальная и историческая картина «реальности» является продуктом подобных бессознательных схем.

10. *Риторические схемы и паттерны* в их отношении к мысли и письму являются еще одним фактором бессознательного конструирования. На первый взгляд, подобное утверждение достаточно парадоксально: традиционная риторика всегда описывала риторические формы — как, например, метафору — в качестве своего рода словесных украшений, увеличивающих степень убедительности того или иного текста. Радикальное изменение их понимания связано, в первую очередь, с именем Пола де Мана²³. Де Ман убедительно показал, что структура многих как литературных, так и философских текстов «бессознательно» воспроизводит привычные риторические конструкции на уровне более общих описаний мира, часто переводя их в онтологические утверждения. Подобные же конструкции — будь то средневековые метафизические построения,

²⁰ Пропп Владимир. Морфология сказки / Собрание трудов: Морфология. — М., 1998 — С. 5–111.

²¹ Olrik A. Epic Laws of Folk Narrative. Study of Folklore.

²² Шкловский В. Теория прозы. — М.-Л., 1925; Todorov T. Grammaire du «Décaméron». — Mouton, 1969; Todorov T. The Poetics of Prose. — Ithaca, N.-Y., 1977; Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. — М., 1987. — С. 349–422; Bremond C. Logique du récit. — P., 1973.

²³ де Ман П. Аллегории чтения: фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста. — Екатеринбург. 1999; де Ман П. Слепота и прозрение: статьи о риторике современной критики. — СПб., 1999; де Ман Р. The Epistemology of Metaphor. In On Metaphor. — Chicago, 1978 — P. 11–28.

романтическая риторика или революционная идеология — в свою очередь, часто становятся основой веры и поведенческих стратегий целых поколений, а иногда и эпох.

11. С темой риторики также тесно связана проблема *бессознательных переносов между когнитивными и семантическими полями*. При анализе метафоры когнитивная школа Джорджа Лакоффа показала, что фактические языковые метафоры часто лишь воспроизводят в концентрированной форме общие стратегии упорядочивания одного понятийного поля или области опыта в терминах другого²⁴. Так многие метафоры, связанные с описанием человеческой жизни, объединены представлением о жизни как пути, характерном для европейских культур. То же самое касается таких выражений, как «сэкономить время» или «тратить чужое время», объединенных переносом денежных представлений на проблему времени, характерным для нашей культуры. В более широком смысле та же тема бессознательной концептуализации одной области опыта в терминах другой часто проявляется в исследованиях, не связанных напрямую с темой риторики. Так, например, она оказывается центральной при анализе проекции социальных отношений на мир объектов в марксовском описании «товарного фетишизма», или проекции коммерческого мира на межличностные отношения в неомарксистском анализе «реификации», о котором пойдет речь чуть ниже. Подобные переносы, в значительной степени, формируют опыт целых пластов реальности, так же как и отдельные поведенческие стратегии индивидуума.

12. Как известно, юнговская теория *архетипов* не выдерживает критики ни с эмпирической, ни с формально-логической точек зрения. И все же, как мне кажется, полностью отказаться от нее — как это произошло в западной культурологии — является ошибкой. В любой культуре существуют символы и символические формы, чье значение не сводимо к своему, так сказать, «словарному» смыслу в определенном контексте. Эти символы обычно уводят в прошлое и вызывают сильную эмоциональную реакцию индивидуума. Не только солнце и луна, образ героя и старого мудреца, но и национальные символы, образы пола, каменная голова Ленина или фотографии ворот Освенцима относятся к таким символам. Именно для этих символов я бы хотел сохранить термин «архетипы» при отказе от юнговской мифологии — не подлежащей эмпирической верификации — и при полном осознании культурной сформированности (а, следовательно, и изменчивости) подобных форм. Более того, их значение может меняться на протяжении времени и в рамках одной культуры (например, отношение к государственным символам) при полном сохранении самой символической формы и ее архетипического характера. В то же время осознание культурной сформированности подобных форм выбивает главное оружие противников Юнга — тот факт, что в разных культурах предположительно «архетипические» символы могут иметь совершенно разное, а часто и диаметрально противоположное значение. И все же более умеренная традиция анализа повторяющихся символов и нарративных форм — традиция Тайлора, Веселовского, Абрахама, Ранка, Фрая²⁵ и других — более подходит для их анализа. в то же время важно помнить, что каким бы ни было их буквальное значение в том или

²⁴ Lakoff G., Johnson M. *Metaphors we live by*. — Chicago, 1980.; Lakoff G., Turner M. *More than cool reason: a field guide to poetic metaphor*. — Chicago, 1989. Lakoff G. *The Contemporary theory of metaphor*. In Andrew Ortony, ed. *Metaphor and Thought*. — Cambridge, 1993. — P. 202–251.

²⁵ Tylor E. B. *Anthropology*. — Ann Arbor, 1960; Веселовский А., Абрахам К. Сновидение и Миф // Между Эдипом и Озирисом. — М.-Львов, 1998. — С. 65–122; Ранк О. Миф о рождении героя // Между Эдипом и Озирисом. М.-Львов, 1998. — С. 122–206; Frye N. *Anatomy of criticism*. — N.-Y., 1968

ином контексте — существуют такие архетипические символические формы и нарративные паттерны, с их культурно обусловленными референциальными полями, которые отсылают индивидуума к чрезвычайно широким полям коннотативных значений и коллективного опыта.

13. Еще Фрезер писал о существовании генеративных структур, управляющих всем разнообразием мифов; согласно «Золотой ветви», в области магии такой основой многочисленных верований является перенос с объекта на объект на основе сходства или контакта²⁶. Подобные идеи, хотя и в многократно усложненной форме, стали центральными для структурализма. У Леви-Стросса *общие структуры мысли — понятые как конфигурации типов элементов и отношений* — оказываются основой генерации бесконечного множества мифов и ритуалов. Впрочем, все это хорошо известно; чуть менее известным является тот факт, что Леви-Стросс не только эксплицитно относил эти структуры к «бессознательному» — понятому в принципиально нефрейдистском смысле — но и считал переход к такому бессознательному необходимым условием любой структуралистской деятельности²⁷. В этом смысле, парадоксальным образом, структуралистский марксизм Альтюссера, с его акцентом на бессознательном²⁸, более строго следует традиции Леви-Стросса, нежели сами структуралисты, такие как Барт, Женетт, Лотман или Умберто Эко.

14. Если общие операции синтеза являются скорее философской проблемой, более частные *схемы идентификации, синтезирования и репрезентации опыта и восприятий, связанные с конкретными ситуациями*, стали в последние десятилетия объектом пристального внимания психологии²⁹. Речь идет о так называемых «когнитивных схемах», с помощью которых индивидуум идентифицирует и воспринимает определенные типы опыта, вместо его «прямого» анализа. Важно подчеркнуть, речь идет о базисных конфигурациях мысли с постоянным набором компонент, при нормальных обстоятельствах не поддающихся под критический анализ со стороны эмпирического субъекта.

15. *Влияние отношений различных когнитивных элементов на мысль и поведение индивидуума* также часто носит полностью или частично бессознательный характер. Я бы хотел привести два противоположных примера, являющихся классическими для социальной психологии. Под «социальным доказательством» обычно понимают те случаи, когда глубинное стремление к гармонии между коллективными представлениями и поступками индивидуума получает бессознательное выражение в плане поведения³⁰. Проще говоря, речь идет о тех случаях, когда реальные или ошибочные представления индивидуума о мнении большинства оказывают радикальное влияние на его поступки. Подобное влияние — которое обычно полностью или частично остается на бессознательном уровне — может с легкостью привести к тому, что индивидуум начинает действовать вопреки своим собственным интересам, сознательным намерениям или даже моральным принципам. Вторым примером является несоответствие предпосылок в сознании индивидуума и окружающей реальности — так называемый, «когнитивный диссонанс» — и его неосознанное влияние на мысль

²⁶ Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. — М., 1983. — С. 19–52.

²⁷ Леви-Стросс К. Структурная Антропология. — М., 2000. — С. 39.

²⁸ Hall S. Cultural studies: two paradigms // Media, Culture and Society — 1980. — № 2. — P. 57–72.

²⁹ См., например, Schank R., Ableson R. Scripts, plans, goals and understanding: an inquiry into human knowledge structures — Hillsdale–N.-J., 1977. Mandler G. Cognitive psychology: An essay in cognitive science. — Hillsdale–N.-J., 1985.

³⁰ Чалдини Р. Психология влияния. — М.; СПб., 2006. — С. 67–157.

и поведение, включая — на первый взгляд — несвязанные области. Теория когнитивного диссонанса была сформулирована Фестингером, и ему же принадлежит самый известный пример³¹. Фестингер изучал поведение членов секты, предсказывавшей конец света — до и после назначенной даты. Любопытным образом, после того, как пророчество не исполнилось, внешний слой приверженцев секты от нее отказался, в то время как члены внутреннего ядра не только не признались в разочаровании, но даже перешли к миссионерской деятельности. В обоих случаях результат был связан не с индивидуальной способностью того или иного человека к критическому осмыслению произошедшего, а с формой когнитивного диссонанса, определявшейся степенью вовлеченности в деятельность секты. К этому можно добавить, что коллективные травмы также часто являются формой когнитивного диссонанса, строясь на конфликте между фактической данностью истории и историческим сознанием того или иного общества или группы.

16. Берновская теория *стандартных поведенческих сценариев* хорошо известна³². Он называет их «играми» и определяет как серию комплементарных «транзакций», ведущих к заранее определенному завершению³³. Проще говоря, он пишет о стандартных сценариях, в которых участвуют как минимум двое, и в которых роли (вопросы-ответы или поступки) в общих чертах предопределены. Такими сценариями могут быть, например, диалоги «если бы не ты» или «посмотри, что я из-за тебя сделал» между мужем и женой — подобные игры могут в разных вариациях продолжаться всю жизнь, приводя к более или менее разрушительным результатам. С теоретической точки зрения, наиболее существенная часть выводов Берна заключается в том, что, будучи внутри сценария, индивидуум обычно оказывается неспособен сознательным усилием изменить его ход. Более того, согласно анализу Берна, и сам сценарий не является плодом деятельности его участников, и стандартизован заранее. Участники только принимают для себя один из готовых сценариев, оставаясь в полной уверенности, что действуют свободно. Что же касается степени культурной сконструированности этих сценариев, то позиция Берна кажется достаточно двойственной. В нескольких местах он утверждает, что подобные сценарии универсальны для человека как человека, однако фактический набор описанных им «игр» резко противоречит этому выводу. Он анализирует такие сценарии как «полицейские и воры» или «психиатрический разбор», которые в принципе не соответствуют реалиям и структуре отношений в обществах, радикально отличающихся от американского общества его времени. Поэтому гораздо более точно будет сказать, что речь идет о культурно сформированных поведенческих сценариях, часть из которых могут оказаться универсальными, что впрочем, насколько мне известно, до сих пор никогда и никем не было показано.

17. Теория *«социальных характеров»* Фромма во многом дополняет теорию поведенческих сценариев. В классическом тексте социальной психологии «Бегство от свободы», описывая постепенное становление современного западного индивидуализма и либерального общества, Фромм заостряет внимание на росте личной и социальной неопределенности в отношении роли индиви-

³¹ Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. — СПб., 1999. См. также Festinger L, Riecken H. W., Schachter S: When prophecy fails: a social and psychological study of a modern Group that predicted the destruction of the world. — N.-Y., 1956.

³² Берн Э. Игры в которые играют люди: Психология человеческих взаимоотношений — М., 2004. — С. 9–182.

³³ Там же — С. 14.

дуума, сопровождавшимся неизбежным ростом фона тревоги³⁴. В результате, человек начинает искать убежище от личностной свободы, груз которой уже представляется ему непосильным. в качестве наиболее важных Фромм вычленяет два типа сценариев. Первый — это авторитарная личность, ищущая спасения от тревоги, связанной со свободой, путем самоидентификации с сильной личностью или государственной идеей. Второй путь ведет к автоматическому существованию путем механического осуществления требуемых социальных функций и принятию всех мысленных клише и ценностных аксиом окружающего общества. Если первый путь скорее характерен для тоталитарного общества, второй бросается в глаза в современных «свободных» странах. Теория «социальных характеров» призвана объяснить это явление. Согласно выводам Фромма, общество формирует не только внешние условия существования индивидуума, но и то, что эмпирический субъект воспринимает как свою собственную, неотъемлемую, наиболее интимную личностную «ось»: его характер (например: авторитарный, садистский, конформистский). Впоследствии Маркузе опишет человека, вращающегося в бесконечном колесе производства и потребления, в качестве «одномерного человека» Западного общества³⁵. Более того, в отличие от Фромма, он более детально проанализирует бессознательные механизмы формирования подобного человека производства и потребления — в первую очередь, средствами массовой информации — и их отношение к само-образу эмпирического субъекта.

18. Среди механизмов социального формирования человека, проанализированных Фроммом и Маркузе, одно из центральных мест занимает описание *механизмов формирования пространства желания*³⁶. Столь центральная роль достаточно понятна, поскольку эмпирический субъект воспринимает желания — касаются ли они сферы «личных отношений» или сферы потребления — как нечто наиболее подлинное, интимное и исходящее из глубинной сущности его «я». В заключительной части этой статьи будет сказано несколько слов о той мифологии, которая сложилась в нашей культуре вокруг «самореализации» путем реализации «моих» желаний». И поэтому допустить процессы культурного конструирования в области желания для индивидуума особенно тяжело. Фромм даже детально обсуждает пример человека под гипнозом — который отстаивает полученный приказ как свое желание — чтобы доказать возможность подобного конструирования. Более глубокая теоретическая модель индивидуального желания, как «желания Другого» (иначе говоря, как часть символического порядка общества), будет предложена у Лакана³⁷. Однако более детальное обсуждение его идей и тысяч страниц его лекций в рамках этой статьи просто невозможно.

19. С пространством желания тесно связаны *генеративные понятийные категории идеологии*, оказавшиеся в центре работ Альтюссера³⁸. Это та общая система базисных экзистенциальных ценностей, семиотических коррелятов желания и понятийных категорий, которые генерируют

³⁴ Фромм Э. Бегство от свободы. — Мн., 1998. — С. 41–340.

³⁵ Маркузе Г. Одномерный человек. — М., 1994.

³⁶ Фромм Э. Бегство от свободы. — Мн., 1998. — С. 230–255, 295–340., Маркузе Г. Одномерный человек. — М., 1994. — С. 1–157.

³⁷ См. например: Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. — М., 2004.

³⁸ Althusser L. Ideology and ideological state apparatus. Lenin and philosophy and other essays. — N.-Y., 1971. — P. 195–219.

и формируют идеологию. В значительной части их цель не только сформировать пространство идеологических представлений («пролетариата» и «буржуазии», «успешных» и «лузеров»), но и сделать эту идеологию желанной для субъекта, сформированного определенным типом исторического и культурного контекста. в этом смысле у Альтюссера теория идеологии начинает неожиданно переплетаться с теорией желания, а его марксизм опираться на лакановский психоанализ³⁹. К этому следует добавить, что сам Альтюссер постоянно подчеркивал бессознательный характер таких генеративных категорий, что для него означало бессознательный характер идеологии в целом⁴⁰.

20. Более того, согласно Альтюссеру, эффективность идеологии обеспечивается более глубокой операцией «центрирования субъекта», собственно и *создающей субъект идеологии*, и остающейся полностью бессознательной⁴¹. В мире, где человек в значительной степени случаен и затерян среди миллиардов таких же как он, а его сознание лишено глубокой имманентной сущности, идеология создает видимость предназначения и заранее уготованной роли на земле. Вопреки своему фактическому экзистенциальному положению, в воображаемом мире идеологии субъект неожиданно оказывается в центре мироздания. Идеология обращается к нему на «ты», требуя — из чувства долга, как в викторианские времена, или самореализации, как сегодня, — исполнить ее требования. Впрочем, не следует преувеличивать политизированность этих требований — ими могут оказаться императивы построить дачу, родить ребенка или посадить соседа. Но, будучи центрирован подобным образом, человек чувствует себя востребованным порядками значимого, и в качестве части такой неотъемлемой востребованности — частью социума.

21. Следующей частично бессознательной компонентой является *горизонт герменевтических ожиданий*. В своем — относительно позднем — пересмотре структуралистских идей Лотман и Каллер, практически независимо — пришли к выводу о важности горизонта ожиданий читателя⁴². Он включает различные ожидания в отношении внутренней последовательности текстов, их читаемости, их отношений с реальным миром (Гамлет не может появиться с двумя головами), конвенций различных жанров (комедия не может кончиться смертью главного героя). Эти ожидания не являются внешними и навязанными тексту; это часть того коммуникационного кода, благодаря которому само чтение литературы делается возможным. Более того, как кажется, будучи частью массового сознания, этот горизонт структурирован значительно сильнее и очевиднее, нежели индивидуальные тексты. Наконец, несмотря на то, что многие его элементы и являются сознательными, наиболее базисные ожидания задействуются при чтении автоматически, и процесс их активизации не является результатом сознательного решения субъекта. Впрочем, литература — это только пример. Практически во всех областях нашей деятельности мы действуем на основе заранее данных ожиданий, которые сформированы культурой и не являются результатом нашего свободного выбора.

22. Литература связана с еще одной темой, темой эстетического, темой *прекрасного*. Как известно, вопрос о том, в какой степени прекрасное является универсальным, дебатировался

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Althusser L. For Marx. — N.-Y., 1969. — P. 233.

⁴¹ Althusser L. Ideology and ideological state apparatus. Lenin and philosophy and other essays. — N.-Y., 1971. — P. 170–177.

⁴² Culler J. D. Structuralist poetics: structuralism, linguistics and the study of literature. — L., 1992; Лотман Юрий. Культура и взрыв / Семиосфера. — СПб., 2000. — С. 11–148.

на протяжении столетий. И если неоклассическая эстетика была склонна утверждать существование общих критериев прекрасного, Кант дает гораздо более сложный ответ. Констатируя отсутствие подобных критериев, он все же описывает эстетическое суждение, как полагающее свою универсальную значимость, и анализирует смысл подобного полагания⁴³. С тех пор маятник окончательно качнулся в противоположную сторону, и в постмодернистском мире среднестатистический индивидуум полностью уверен в своем неотъемлемом праве на «личные» эстетические суждения и предпочтения — будь то «Давид» или банка из-под Кока-колы — и в их абсолютном равенстве в силу равенства людей в демократическом обществе. Разумеется, подобная точка зрения не полностью обосновательна. Антропологам и историкам так и не удалось обнаружить общих норм прекрасного безотносительно к месту и времени; даже само понимание смысла и роли «прекрасного» радикально различается. Более того, в своей, ставшей классикой социологии работе, Бурдьё убедительно показал, что эстетические вкусы и предпочтения являются слепком социальной структуры общества и культурной ситуации⁴⁴. Но это, в свою очередь, означает, что не только универсалистская эстетика времен неоклассицизма и просвещения, но и эстетический релятивизм постиндустриального общества являются культурным конструктом. Действительно, бессознательным образом культура создает как субъект, верящий в универсальные критерии прекрасного, обязательные для всего человечества, так и субъект, верящий в свое неотъемлемое право на «владение» и высказывание «свободных» эстетических предпочтений. На практике же последнее означает, что в современном мире — будучи сформированными средствами массовой информации и системой образования — подобные «личные» вкусы в значительной степени совпадают, хотя в каждый отдельный момент индивидуум и сохраняет сознательную веру в то, что то или иное «красивое» и «элегантное» является его личным выбором.

23. В несколько ином смысле, подобная связь между эстетическим и структурами социальной стратификации является примером более общей категории, детально проанализированной в исследованиях, связанных — главным образом — с западным неомарксизмом. Речь идет о корреляции и взаимозависимости между разными пластами и сферами культуры и общества — связи, которая обычно полностью ускользает от взгляда эмпирического субъекта и тем не менее является во многом определяющей для его существования. Однако для того, чтобы подобный анализ мог оказаться в центре внимания, классический марксизм должен был претерпеть две существенные трансформации. Во-первых, западный марксизм постепенно оставил в стороне все разговоры о «революции», сохранив и развив, в первую очередь, марксистский аналитический аппарат, направленный на вскрытие экономической и социальной детерминированности сознания эмпирического субъекта в его историчности. Во-вторых, должен был произойти постепенный отказ от ригидной модели «базиса и надстройки», которая была, в конечном счете, заменена альтюссеровской моделью гибкой корреляции. Впрочем, у «неомарксистов» и аналитиков двадцатого века эта проблема обычно распадается на несколько связанных проблем.

23.1. Во-первых, речь идет о характерном для неомарксистов стремлении проанализировать невидимую для индивидуума зависимость *общего понятийного, эпистемологического и дискур-*

⁴³ Кант И. Критика способности суждения. — М., 1994.

⁴⁴ Bourdieu P. La distinction: critique sociale du jugement. — P., 1985.

сивного пространства, в котором существует эмпирический субъект и которое его формирует, от экономического и социального «базиса». Впрочем, анализ механизма экономической детерминации социального существования индивидуума и его сознания был централен еще для Маркса; впоследствии именно он получил развитие, например, у Маркузе с его «одномерным человеком» общества потребления⁴⁵. Разумеется, с теоретической и методологической точек зрения подобный анализ существует в различных вариациях. Так у Грамши это коллективное пространство норм, идеалов и представлений — которое «удерживает» объективно угнетенные классы в рамках существующего социального порядка — получает название «гегемонии»⁴⁶; у Лукача и Франкфуртской школы — «ложного сознания». Впрочем, у Мишеля Фуко и его последователей, испытавших значительное влияние Ницше, речь идет скорее о зависимости концептуальных и эпистемологических полей от порядков и механизмов власти, нежели от экономики. Исследования Фуко оказались особенно влиятельными во всем, что касается механизмов культурной детерминации базисных — на первый взгляд, неидеологических — понятий (таких как безумие, болезнь, сексуальность, литература) в их отношении к социальному⁴⁷. Однако именно подобные системы представлений — разумеется, наряду с социальными условиями существования — формируют экзистенциальное положение индивидуума. И поэтому в поле обостренного интереса неомарксистов попадают отношения экономического базиса и порядков власти с одной стороны, к наличному экзистенциальному состоянию — с другой. Соответственно, темы отчуждения человека (также как и результатов его труда), и «овеществления» и коммерциализации межличностных отношений оказываются особенно значимыми для неомарксизма.

23.2. Во-вторых, та же традиция — от Маркса до Гольдмана, от Грамши до Бурдьё — часто фокусируется на более *локальных механизмах экономической, социальной и идеологической детерминации конкретных репрезентаций* и связанных с ними локальных систем порождения и поддержания смысла. Традиционно марксистским примером такого анализа отношения порядков власти к смыслу вещей — каким он дан эмпирическому субъекту — является проблема так называемого «товарного фетишизма». Впрочем, уходя достаточно далеко от определений последнего в первом томе «Капитала», западный марксизм интересуется скорее буквальным смыслом этого термина. Речь идет о превращении товара в «фетиш», окруженный ореолом счастья; ради него приносятся жертвы, умение разбираться в нем служит объектом гордости и демонстрации; а места его концентрированного показа и покупки (торговые центры, моллы) превращаются в полукультовые пространства времяпровождения, социализации и причастности.

Подобное понимание скрытой основы систем коллективных представлений, в свою очередь, приводит неомарксистов к необходимости анализа связи общих и «невидимых» порядков власти с фактическим поведением эмпирического субъекта в его кажущейся свободе и единичности. Так, например, одной из излюбленных тем стало сексуальное поведение в ту или иную эпоху в его сформированности дискурсами сексуальности, которые, в свою очередь, формируются порядками власти и социальности.

⁴⁵ Маркузе Г. Одномерный человек. — М., 2002.

⁴⁶ Грамши А. Избранные произведения. — М., 1980.

⁴⁷ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. — М., 1999.

Наконец, речь идет о сети различных взаимосвязей и взаимных детерминаций между разными уровнями культуры; и именно в этом смысле альтюссеровская теория гибких корреляций просуммировала более ранний опыт марксистской аналитики. Так, например, в своем анализе архитектуры и градостроительных техник девятнадцатого века Беньямин показал, как будучи результатом технологических изменений в области строительства, архитектура парижских пассажей стала выразителем и растущей роли товара в качестве «фетиша», и нового одиночества человека в индустриальном обществе, и его новой роли «фланера» перед лицом товара. Последние две темы неожиданно связывают ее с поэзией Бодлера⁴⁸. Но, если Беньямин, Маркузе, Адорно или, например, тот же Альтюссер интересовались, главным образом, тематической корреляцией, многие западные марксисты подчеркивали структурную гомологию и корреляцию на уровне форм между различными слоями культуры. Лукач показал тесную связь фрагментации сознания и дезинтеграции единой картины мира, характерных для реалистического романа, с классическим «буржуазным» обществом⁴⁹. Гольдман проанализировал структурную общность «Мыслей» Паскаля и трагедий Расина, с их «трагическим видением» и «философией отказа», и продемонстрировал изоморфизм этой структуры тому сложному социальному положению, в котором оказалось «дворянство мантии» в эпоху Людовика XIV⁵⁰. Аналогичным образом, Джеймсон показал тесную связь «постмодернизма» (с его релятивизмом и эклектизмом) с общей структурой постиндустриального общества, которое он называет обществом «позднего капитализма»⁵¹. Наконец, чрезвычайно значимо, что подобный анализ не ограничен собственно неомарксизмом. Так, например, в антропологии Малиновский показал, что коллективные психологические нужды и конфликты находят символическое выражение в представлениях, практиках и ритуалах⁵². Похожим образом Мосс продемонстрировал символическую репрезентацию социальных отношений и нужд в системах практик, ритуалов и осознаваемого семиотического порядка (например, в практике передачи даров, магии, молитве)⁵³. Необходимо подчеркнуть, что эмпирический субъект не воспринимает эти представления и ритуалы в качестве отражения земных психологических нужд или окружающих его социальных отношений. Для него эти проекции экзистенциального и социального превращаются в образы духовных реалий и общего устройства космоса.

24. Остается сказать несколько слов об отношении порядков, сконструированных культурой, к тем областям, которые традиционно воспринимаются «интеллектуалами» как *Реальное*. Во

⁴⁸ Беньямин В. Париж — столица XIX века // Историко-философский ежегодник. — М., 1990. — С. 235–247. Беньямин В. Шарль Бодлер. Поэт в эпоху зрелого капитализма // Маски времени. Эссе о культуре и литературе. — М., 2004. — С. 47–234.

⁴⁹ Lukacs G. The theory of the novel: a historico-philosophical essay on the forms of great epic literature. — L., 1971; Lukacs George. Essays on realism. — Cambridge, 1981.

⁵⁰ Гольдман Л. Сокровенный Бог. — М., 2001.

⁵¹ Jameson F. Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism. — Durham, 1991.

⁵² Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Магия, наука, религия. — М., 1998. — С. 92–144; Малиновский Б. Магия, наука, религия // Магия, наука, религия. — С. 19–92.

⁵³ Мосс М. Социальные функции священного. — СПб., 2000; Мосс М. Очерк о даре // Общества. Личность. Обмен. — М., 1996. — С. 83–222.

всем, что касается их понимания, как кажется, аналитическое знание развивалось под растущим влиянием Лакана. Для последнего «Реальное» всегда трансцендентно по отношению к «символическому порядку» культуры, а значит и по отношению к субъекту — поскольку для того, чтобы говорить о реальном в его «докультурной» материальности субъект нуждается в языке, который автоматически возвращает его внутрь символического порядка. Действительно, говоря об «эффekte реального» в литературе, Барт все еще соотносит литературную репрезентацию с реальным миром⁵⁴. Но уже Бодрийяр будет писать о постепенной виртуализации окружающего мира коммерческой цивилизации и средств массовой информации и подчинении его логике знаков без референтов: «логике симулякра»⁵⁵. В этом смысле поиск «реального», под знаком которого прошел весь двадцатый век⁵⁶, чрезвычайно симптоматичен; косвенно он свидетельствует о растущем осознании всевластия воображаемых и культурных порядков. Гоген и сюрреалисты, итальянские фашисты и сторонники дзен-буддизма, психоаналитики и авангардисты, футуристы и коммунисты искали «Реальную жизнь» в насилии или девиантной сексуальности, в голосе крови или магии востока; именно во имя «Реального» Брехт приветствовал советские танки во время подавления берлинского восстания⁵⁷. Однако, как будет подчеркнуто ниже, никакого такого абсолютно реального, непосредственного культурой не существует. И в этом смысле сложно не согласиться с Жижекком, для которого «Реальное по ту сторону видимости» в качестве объекта одержимого поиска является не более чем еще одним культурным конструктом, своего рода ультимативным «симулякром»⁵⁸.

25. То же самое касается и так называемой «воли к власти», предположительно первичной по отношению к порядкам культуры. Само это представление может быть возведено к Гоббсу, с его описанием «естественного состояния» человека, как мира насилия, жестокости, всевластия сильного⁵⁹. Хорошо известно, что идея «воли к власти» стала центральной у позднего Ницше, для которого она является ключом к пониманию большинства культурных феноменов. Наконец, Адлер переформулировал ее в психологических терминах как волю к самоутверждению и проанализировал ее выражение в самых разных областях жизни⁶⁰. Впоследствии сходные явления были обнаружены в самых разных областях: от описания «садомазохистского» типа характера у Фромма⁶¹ до анализа самоутверждения «я» писателя по отношению к литературным предшественникам в работах Блума⁶². Однако, как показывают два последних примера, если даже «воля к власти» как таковая и универсальна, ее реализация (или нереализация) всегда культурно обусловлена: она происходит в определенном культурном контексте и в рамках культурно сконструированного

⁵⁴ Барт Р. Эффект реальности / Избранные Работы. Семиотика. Поэтика. — М., 1994. — С. 392–400

⁵⁵ Бодрийяр Ж. Порядок симулякров / Символический обмен и смерть. — М., 2000 — С. 111–166.

⁵⁶ Бадью называет этот поиск «страстью реального» (*Badiou A. Le siecle.* — P., 2002).

⁵⁷ Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального. — М., 2002. — С. 11.

⁵⁸ Там же — С. 30.

⁵⁹ Гоббс Т. *De cive* / Сочинения: В 2 тт.— М., 1989. — Т. 1. — С. 284–303; Гоббс Т. *Левиафан* / Сочинения: в 2 тт. — М., 1989. — Т. 2. — С. 63–108.

⁶⁰ См., например, Адлер А. О невротическом характере. — М.-СПб., 1997.

⁶¹ Фромм Э. Бегство от свободы. — Мн, 1998. — С. 223–229.

⁶² Блум Х. Страх Влияния. Карта перечитывания. — Екатеринбург, 1998.

социального и семиотического пространства. В этом смысле, как кажется, вопрос о природе «воли к самоутверждению» как таковой, является скорее метафизическим и не подлежит эмпирической проверке.

26. То же самое можно сказать и о роли фрейдовских влечений. Мне кажется, что в свете понимания роли культурного бессознательного более оправданным и продуктивным будет та форма психоаналитического подхода, которая также оставит в стороне вопрос об изначальных основах человеческой психики, как «метафизический». Более адекватным эмпирическому материалу будет стремление понять культурную трансформацию биологически основанных инстинктов в той форме, в какой они предстают как в конкретном культурном порядке, так и в индивидуальном бессознательном в его фактической конкретности. В этом смысле культурная ориентированность Карен Хорни или Лакана может послужить важной поправкой к собственно фрейдовским представлениям.

При любом анализе бессознательных механизмов формирования и частичной детерминации неизбежно возникает вопрос: почему и каким образом существование этих механизмов не достигает сознания? Впрочем, следует снова подчеркнуть, что несмотря на свою, на первый взгляд, психоаналитическую форму, эти вопросы не подразумевают фрейдовскую модель психики человека. Вопросы отделения этих механизмов от сознания являются логическим — так сказать априорным — следствием самого понятия бессознательного, поскольку без них оно бы не могло функционировать в качестве бессознательного. В то же время для того, чтобы избежать введения новых искусственных терминов, эти механизмы проще всего обозначить фрейдовскими терминами «подавления» и «сопротивления». Нет необходимости говорить, что для того, чтобы быть эффективными, такие механизмы сопротивления, подавления и сокрытия также должны оставаться вне горизонта сознания; и, таким образом, они тоже подпадают под определение бессознательного, формируя его вторую имманентную составляющую. В то же время эта маскировка происхождения и механизмов генерации, это само-сокрытие сконструированности и идеологичности являются сущностными и неотъемлемыми элементами в структуре и функционировании культуры; без их понимания ее адекватный анализ является едва ли возможным. Более того, понимание существования этих механизмов может объяснить многие из тех сложностей и сопротивлений, с которыми анализ культуры неизбежно сталкивается в повседневном сознании. Разумеется, не только содержание этих конкретных сопротивлений является продуктом бессознательного культурного конструирования, но и, по всей вероятности, их конкретные типы. И поэтому универсализация и, так сказать, онтологизация модальностей подобного сопротивления будет ошибкой. Соответственно, не претендуя на исчерпывающий список, мне бы хотелось перечислить наиболее существенные формы сопротивления отражению бессознательных механизмов (а значит и аналитическому знанию), характерные для той культуры, в которой мы живем и которой мы в значительной степени созданы.

1. *Утопический образ субъекта.* Первой из этих стратегий является утопический «само-образ» эмпирического субъекта как автономного и единого. О центральности этого образа не только для общего представления о самом себе, но и для повседневного функционирования личности много писал все тот же Лакан и вся его школа. Как известно, Лакан возводил это представление

к так называемой «стадии зеркала»⁶³, при которой младенец, еще находящийся в состоянии функциональной дискоординации и органической зависимости от других, узнает свое отражение в качестве независимого субъекта, выделенного из мира. Подобное узнавание сопровождается своего рода ликованием, необъяснимым в чисто практических терминах. Являлась ли для Лакана «стадия зеркала» формой генеалогического объяснения происхождения воображаемого образа субъекта или метафорой для человеческого состояния в целом, — долго вызывало бурные дискуссии, не увенчавшиеся однозначным решением; но это и не столь важно. Существенной является та роль, которую подобные представления играют в воображаемом образе себя, характерном для современного человека, а также их радикальное противоречие аналитическому пониманию человека, как сформированного и частично детерминированного различными бессознательными силами, факторами, схемами и отношениями. Достаточно очевидно, что любое столкновение аналитических данных с подобным нарциссическим образом в его центральности для культуры должно неизбежно вызывать как интеллектуальное, так и эмоциональное отторжение. Будучи результатом достаточно мифологического переосмысления и искажения христианских представлений о душе в контексте идеологий Нового времени, представление о личности, как единой и автономной, постепенно начинает играть все более центральную роль. В значительной степени оно является основой современного западного «индивидуализма» со всеми его положительными и отрицательными чертами. Его можно с легкостью найти во всех уголках культурного пространства — от романтических поэтов, противопоставляющих себя обществу, до экзистенциалистских поисков возвращения к аутентичности, от голливудских вестернов до популярных психологических тренингов.

Чуть более неожиданным — но в силу этого и значимым — является тот факт, что после аналитического и демифологизирующего переосмысления понятия личности, характерного для раннего психоанализа, подобный нарциссический образ вернулся и в терапевтическую психологию. Уже в «эго-ориентированном» психоанализе Анны Фрейд, в работах Гордона Олпорта и Эрика Эриксона миф цельности личности возвращается, хотя и в несколько завуалированных формах. Однако полноты реализации этот нарциссический и утопический образ эмпирического субъекта достигнет только во времена так называемой «гуманистической психологии». Будучи тесно связанными с контр-культурой шестидесятых, работы Маслоу не только провозглашают «само-актуализацию»⁶⁴ в качестве высшей цели, но и артикулируют ее с помощью всей соответствующей мифологической риторики, включающей «спонтанность», «самовыражение», «творческую свободу индивидуума» и «бытие в настоящем». Нет необходимости говорить, что в свете аналитических пониманий подобное некритическое «самовыражение» индивидуума — особенно понятое в качестве своего рода аподиктического основания — обречено стать каналом ретрансляции и репродуцирования различных коллективно и бессознательно детеминированных репрезентаций, преимущественно идеологического характера. Вслед за Маслоу, подобная мифология становится центральной для «личностно-центрированной» терапии Роджерса, с ее стремлением к «реализации потенциала

⁶³ *Lacan J. The mirror stage as formative of the I function as revealed in psychoanalytic experience // Écrits: A Selection.* — N.-Y., 2002. — P. 3–9.

⁶⁴ *Maslow A. The farther reaches of human nature.* — N.-Y., 1971; *Maslow A. Motivation and personality.* — N.-Y., 1987; *Maslow A. Toward a psychology of being.* — N.-Y., 1968.

личности»⁶⁵. И, наконец, в совсем уже карикатурной форме она проявляется во всевозможных популярных терапевтических группах в стиле Нью-Эйдж, с их «обещанием самораскрытия личности» и восстановления ее цельности: от псевдоиндуистских «медитаций» до различных форм «групповой терапии». Основатель так называемой «гештальт-терапии» Фриц Перлз в свое время сформулировал «гештальт-молитву», которая могла бы послужить ультимативным образом нарциссического субъекта, говорящего и наставляющего: «*Фриц*: Я — это я, / *Группа*: Я — это я, / *Фриц*: А ты — это ты. / *Группа*: А ты — это ты. / *Фриц*: Я в этом мире не для того, чтобы жить в соответствии с твоими ожиданиями. / *Группа*: Я в этом мире не для того, чтобы жить в соответствии с твоими ожиданиями. / *Фриц*: А ты — не для того, чтобы жить в соответствии с моими. / *Группа*: А ты не для того, чтобы жить в соответствии с моими. / *Фриц*: Я — я, / *Группа*: Я — я, / *Фриц*: А ты — ты / *Группа*: А ты — ты. / *Фриц*: Аминь»⁶⁶.

2. *Эпистемологический нарциссизм*. С утопическим само-образом эмпирического субъекта тесно связано явление, которое можно было бы назвать эпистемологическим нарциссизмом. В нашей культуре, неотделимой от идеологии инструментальности, субъект воспитывается с острым осознанием своего права на последовательную и непротиворечивую картину мира. Более того, отказывая миру в праве на непонятность и непрозрачность, индивидуум склонен проецировать на мир себя, воспринимая все происходящее с ним и ближайшим кругом в качестве знаков, подлежащих сознательной расшифровке. Нет необходимости говорить, что подобное восприятие сознательного в качестве основы тотализирующей герменевтической активности является полной противоположностью аналитического понимания сконструированной природы сознания. Помимо уверенности в своем праве понимать окружающий мир и выносить суждения по любым вопросам, с ним связанным, эмпирический субъект неотделим от «права собственности» в отношении «своих» мыслей и желаний. Более того, это отношение уже не связано только с культурой постиндустриальной цивилизации, являясь одним из самых центральных атрибутов Нового времени. В отличие от более архаических культур, где человек воспринимает мысли и желания как подлежащие передаче или внушению, в нашей культуре субъект верит в их своего рода изначальность по отношению к индивидууму — чья принадлежность является самоочевидной и не подлежащей дальнейшему анализу. Несмотря на то, что теоретическая психология — в очень широком спектре от Фромма до Лакана — постоянно подчеркивает, что большая часть наших желаний, не говоря уже о мнениях, является внушенной — пропущенной через тот воображаемый образ самих себя, который бы мы хотели навязать воображаемым другим — эта мысль сталкивается с самыми базисными аксиомами субъекта. Одной из таких аксиом является прозрачность наших мыслей и чувств для нас самих, хотя и несколько скорректированная стремлением ликвидировать очаги непрозрачности, формально признаваемые, благодаря популяризации психоанализа. Эта убежденность является результатом многовековой идентификации психического с сознательным, а сознательного с само-прозрачностью. Говоря совсем просто, эмпирический субъект убежден, что — в общем

⁶⁵ *Schultz D. P, Schultz, Ellen S. A History of modern psychology. — Orlando-N.-Y.-L., 1996. — P. 435–436. Rogers C. R. Client-centered therapy: Its current practice, implications, and theory. – Boston, 1951; Rogers C. On becoming a person. — Boston, 1961.*

⁶⁶ *Перлз Ф. Практика Гештальт-терапии. — М., 2005. — С. 404–405.*

и целом — именно ему, и в первую очередь ему, принадлежит право судить о степени первичности и личностности представлений и желаний, «наполняющих» его сознание. Мало что может быть более оскорбительным для современного нарциссического индивидуума, чем утверждение, что он не знает, что делает, или не понимает самого себя.

3. *Реальный мир.* Воображаемая стабилизация границ между «внутренним» и «внешним», между «я» и «мир» также относится к числу наиболее значимых механизмов сопротивления. Действительно, значение четкой дезигнации таких границ для психологической стабильности субъекта и его успешного функционирования в социальном пространстве хорошо известно. Для такого успешного функционирования индивидуум должен быть способным ответить ясным и недвусмысленным образом на большую часть вопросов, связанных с дезигнацией границы субъекта и внешнего мира. Среди подобных вопросов, относящихся к проблеме «границы», существенными будут, например, такие: где кончаюсь «я» и начинается «окружающий мир»; где проходит граница между моими иллюзиями и «положением дел» в мире; существую ли я в реальном или иллюзорном мире. И, наоборот, как известно, душевные расстройства обычно характеризуются либо неспособностью дать ответы на такие вопросы, либо крайне проблематичной природой полученных ответов. Неспособность четко различать свое тело и внешние объекты может послужить примером, так же как и вера в магические способности внушения мыслей. Но это, в свою очередь, означает, что аналитическая перспектива, да и осознание культурного бессознательного в целом, — ставящие под вопрос эти границы и, казалось бы, самоочевидный смысл таких вопросов — ставят под угрозу одну из основ психической стабильности индивидуума. И, соответственно, подобная перспектива должна неизбежно сталкиваться с сильным сопротивлением.

4. *Натурализация.* Уже платоновский Сократ замечал, что человек склонен приписывать природе свои собственные установления. И, действительно, широта спектра того, что те или иные культуры считают естественным — и, следовательно, неизбежным — поразительно широк. И все же, начиная с неоклассики и эпохи Просвещения, понятие «природы» начинает играть особенно центральную роль; а апелляции к Природе, как основе индивидуальных поступков и социальных установлений, в значительной степени заменяют апелляции к Богу. Впрочем, и в этом поле возможных натурализаций одно понятие особенно выделяется: это «понятие человеческой природы». Авторы эпохи Просвещения постоянно подчеркивают, что культура — это всего лишь поверхностные пестрые костюмы, набрасываемые на вечную и неизменную «Природу Человека»⁶⁷. Все, что ей не соответствует, является «извращением» и должно быть искоренено; в этом натурализация, как стратегия сопротивления, напрямую смыкается с порядками власти. Более того, эта общая «природа человека» делится на природу мужскую и природу женскую, столь же обязывающие и неизменные. Мы до сих пор действуем на основе этих представлений, да и часто их артикулируем: «это часть женской природы», «все мужчины такие», «потому что это люди».

⁶⁷ Фонтенель писал, что «все люди так схожи, что не отыщешь народа, чьи особенности поразили бы нас. Историк того же времени Маску объясняет: «Декорации действительно меняются, актеры переоделяются и гримируются; но их побуждения формируются все теми же людскими желаниями и страстями, и они все так же воздействуют на судьбы царств и народов (*Lovejoy A. O. Essays in the history of ideas.* — Baltimore, 1961. — P. 173).

Более того, значительная часть современной психологии до сих пор существует в поле подобных мифологизированных и натурализованных представлений о человеке⁶⁸. С другой стороны, хотя стремление дезавуировать понятие «природы» характерно для всей неомарксистской традиции, самый убедительный анализ натурализации как основы идеологии, пожалуй, содержится в «Мифологиях» Барта. Барт фокусируется на тех идеологических образах современной цивилизации, которые эмпирический субъект не воспринимает в качестве идеологических: новом «Ситроене» и лице Греты Гарбо, журнальных гороскопах и стриптизе, «мозге Эйнштейна» и спортивных матчах. Почти всюду он обнаруживает достаточно похожие схемы сокрытия идеологического содержания в естественном и повседневном, где культурные конструкты и «буржуазные» исторические отношения репрезентируются и воспринимаются как часть природного, а значит, естественного, а значит неизбежного⁶⁹.

5. *Интернизация социализированных продуктов бессознательного конструирования* тесно связана с натурализацией. Современный человек постоянно смотрит на себя глазами другого⁷⁰, пытается вообразить, каким его видят со стороны, оставить то или иное впечатление, часто стать объектом зависти. Соответственно, он перекраивает свою внешность, свою жизнь и свое «я» в соответствии со своей оценкой подобного взгляда, и, более того, полуосознанно оценивает себя за соответствие и несоответствие этим порядкам ожиданий. Нет необходимости подчеркивать, что тот «другой» — в отношении к которому эмпирический субъект всегда находится, пытается себя изменить и оценить — это не отдельный конкретный человек; этот воображаемый образ другого является скорее набором коллективных ожиданий, сконструированных культурой и подсказанных социумом. Тот же факт, что эти ожидания от него как человека (как «мужчины» или как «женщины») уже натурализованы, увеличивает их значимость. А это, в свою очередь, означает, что на уровне индивидуального сознания бессознательно сконструированный порядок культуры интернизирован на самом интимном уровне — как недостижимый образ воображаемого себя перед глазами воображаемого другого. А это еще одна причина, по которой аналитическое знание, ставящее под сомнение этот порядок, обычно воспринимается как угроза самой основе личности и существования эмпирического субъекта.

6. *Тривиализация*, как стратегия сопротивления, связана с вытеснением доступных сознанию фактов, указывающих на культурную детерминацию и корреляцию, в поле «незначимого» и несущественного. В этом смысле «тривиальное» осознано, но не осознано «в качестве»: в качестве детерминирующего и структурирующего фактора оно остается бессознательным. Так, например, человек, сидящий перед телевизором, знает, что сериалы и реалити-шоу являются коммерческими проектами — часто чрезвычайно прибыльными — что однако не мешает ему воспринимать их в качестве отражения реальности, которое потом часто воспроизводится в повседневной жизни. То же самое касается знания того, что «звезды» получают огромные гонорары за участие в рекламе, что удивительным образом не делает ее менее действенной. К той же категории относятся и другие хорошо известные факты, которые однако не воспринимаются

⁶⁸ Коул М. Культурно-историческая психология. — М., 1997. — С. 16–120.

⁶⁹ Барт Р. Мифологии. — М., 2000.

⁷⁰ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М., 2000. — С. 245–442.

в качестве важных, определяющих или исторических. Та же школа Анналов в историографии в значительной степени была связана с анализом различных исторических факторов (как, например, демографическая ситуация), которые — хотя и будучи известными эмпирическому сознанию — для него остаются неотнесенными к «историческому» нарративу и таким образом не являются определяющими⁷¹.

7. Еще одной стратегией сокрытия является *репрезентация как иное*. Еще на заре современной антропологии Тайлор показал, что в культуре «резидентные» зоны, оставшиеся от прошлого, часто репрезентируются в качестве актуально значимых⁷². Это может касаться и суеверий, и до-медицинского лекарства, и донаучных представлений, и образов исчезнувших социальных отношений. В результате, деятельность и отношения субъекта в настоящем оказываются зависимыми от культурных конструкций, функционально связанных с системами прошлого и только частично перестроившимися под отношения в настоящем — что, разумеется, не осознается самими участниками исторического процесса. Более значимым примером того же феномена являются те многочисленные случаи, когда интересы власти репрезентируются как «культура» или «знание». Это явление оказалось в центре не только работ Франкфуртской школы, но и всей французской традиции последних десятилетий от Фуко до Лиотара и Бурдьё. Так, коммерческая развлекательная деятельность описывается в терминах искусства, вдохновения и культуры; а технологически ориентированное знание — направленное на извлечение максимальной прибыли, умножение виртуальной реальности, позитивистское принятие и исследование существующего как «данного», или натурализацию социальной нормы — воспринимается как наука.

8. *Иллюзия свободы; включенная субверсия*. Еще одной стратегией дезавуирования бессознательных детерминаций культуры является создание иллюзии свободы индивидуума на индивидуальном и коллективном уровне. Разумеется, подобное конструирование происходит не на пустом месте. При совершении самых простых действий, каждому из нас свобода дана в качестве базисной и непосредственной экзистенциальной интуиции. Я поднимаю сейчас правую или левую руку; как само действие, так и выбор руки, кажутся мне чистым актом свободной воли. Однако как с аналитической, так и с просто логической точек зрения, подобная непосредственная интуиция свободы может оказаться иллюзорной, и поэтому использование ее в качестве аподиктического основания — как это происходит в сартровском «Бытие и ничто»⁷³ — является риторически элегантным, но философски ложным. И, тем не менее, культура Нового времени постоянно генерирует всевозможные дискурсы и идеологии, призванные создать у эмпирического субъекта самоощущение свободы; подобная иллюзия свободного выбора «своих» действий является конституирующей для самосознания современного человека, хотя он, разумеется, и готов признать наличие внешних препятствий и «невозможностей». Создание иллюзии выбора является одним из центральных элементов подобного конституирования. Еще Маркузе подчеркивал, что культура индустриальной цивилизации склонна к удвоениям на всех уровнях — от противопоставления

⁷¹ См., например, работы Марка Блока или Люсьена Февра, а в более поздние времена — Жака Ле Гоффа и Жоржа Дюби.

⁷² Тайлор Э. Б. Первобытная культура. — М., 1989. — С. 65–120, С. 89–92.

⁷³ Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. — М., 2000. — С. 41–136.

республиканской и демократической партий до противостояния Пепси-колы и Кока-колы. Подобное удвоение легко связать с общей тенденцией к созданию иллюзии возможности выбора, фактически представленной как функционально, так и идеологически изоморфными объектами. Впоследствии — от того же Маркузе и Адорно до Бодрийяра, Раймонда Вильямса и Стивена Гринблатта — постмарксистская мысль почти одержимо фокусируется на теме иллюзорной оппозиции и кажущейся субверсии, фактически включенных в качестве функциональных элементов в символический, культурный и социальный порядок. В этом смысле никому не оппозирующие политические «оппозиции», «дети цветов» или Нью-Эйдж с его кажущейся альтернативностью обществу потребления и столь же иллюзорным отказом участвовать в порядках и функционировании власти, являются довольно характерным примером.

9. *Подавление исторического.* Наконец, для успешного функционирования бессознательно сконструированных порядков культуры, в большинстве случаев, требуется момент подавления фактического положения в его историчности. В первую очередь, это та «история» насилия, бесконечного кровопролития, рабства, нищеты, власти, жестокости, страданий и «варварства», о которой писал Бенямин в своих знаменитых тезисах «Об истории». Без их подавления и исключения из пространства «говоримого» невозможен никакой традиционный исторический нарратив — будь то история становления нации или история эпохи. Что же касается материальности исторического, скрытого этим моментом подавления, — то это то, что Джеймисон называет «политическим бессознательным» по ту сторону мира идеологий⁷⁴. И, как всякое бессознательное, кровавая материальность истории способна возвращаться в круг сознания — напоминая о себе в виде матросов с кокаином или лагерей смерти. В этом смысле это не бессознательное в качестве механизма формирования и детерминаций, но скорее слепая фрейдовская сила, способная врываться в сознание индивидуума в виде «тюрьмы» и «сумы».

10. *Подавление экзистенциального.* Впрочем, у проблемы репрессии реального, необходимой для успешного функционирования бессознательно сконструированных порядков, есть и вторая компонента. Так же как коллектив вынужден подавлять материальность истории для успешного культурного функционирования, так и индивидуум нуждается в подавлении своего фактического экзистенциального положения с его единичностью, конечностью, одиночеством, отчуждением, реификацией человеческих отношений и тревогой. Чем более успешно производится подобная репрессия, тем лучше индивидуум может быть интегрирован в порядки социального и бессознательного. Разумеется, два последних типа подавления тесно связаны друг с другом, поскольку характерные особенности индивидуального существования — если и не всегда являются продуктом конкретного исторического состояния — то все равно с ним чрезвычайно тесно связаны. Можно бесконечно спорить, является ли «тревога» общим параметром существования человека — как были склонны считать Кьеркегор, Ясперс или Ролло Мэй⁷⁵ — или же она является продуктом «буржуазного» общества. Однако не вызывает сомнений, что те конкретные формы тревоги, которые нас сопровождают, неотделимы от тех общественных и личных отношений в их историчности, в которых мы существуем.

⁷⁴ Jameson F. The political unconscious: narrative as a socially symbolic act. — L., 1981.

⁷⁵ Мэй Р. Проблема тревоги. — М., 2001.

Два дополнительных замечания могут оказаться полезными. Во-первых, как уже говорилось, механизмы сопротивления не являются простой вторичной добавкой к механизмам частичной детерминации. Будучи ответственными за удержание стратифицированных компонент культурного бессознательного — и таким образом за конкретные модальности их функционирования в культуре — эти компоненты сопротивления формируют саму функциональную форму культурного бессознательного. Во-вторых, как писал еще Фрейд, а потом многократно подчеркивал Лакан, значение сопротивления несводимо к необходимости его осознать и преодолеть в целях успешного продвижения анализа; моменты сильного сопротивления являются симптоматическими и указывают на столкновение с особенно значимыми бессознательными содержаниями⁷⁶. То же самое можно сказать и о культуре. С одной стороны, якобсоновское понимание детерминированности фактических метрических схем может вызвать острое сопротивление и раздражение разве только у поэтов, погруженных в иллюзию свободного самовыражения. С другой стороны, человек «работающий», «самореализующийся», «реализующий желания» и «приобретающий» едва ли способен без острого сопротивления воспринять себя в качестве объекта в идеологической тотальности.

На первый взгляд, бессознательное проявляется в столь многих сферах и областях, а связанная с ним проблематика высвечивается на путях столь разных аналитических методов и наук, что вся сфера бессознательного может предстать в некоей грандиозной нерасчлененности, наподобие шопенгауэровской «воли». Однако поддаться искушению подобным синкретизмом в духе фон Гартмана кажется мне глубоко ошибочным. Более внимательное возвращение к схеме, представленной выше, показывает, что ее компоненты находятся в достаточно разных отношениях к сознанию. Если некоторые из них касаются лишь относительно локальных сфер человеческой деятельности, другие проявляются практически во всех ее областях. Часть этих компонент затрагивают глубинные уровни сознания и идентичности, другие проявляются более поверхностно. Наконец, часть из них может быть прояснена и приближена к сознанию с помощью относительно простого аналитического усилия, другие же, вероятно, уведут слишком далеко в лабиринт культуры для точечного аналитического прояснения. Если первые во многом сопоставимы с фрейдовским «предсознательным», изучение последних скорее вызывает в памяти достаточно пессимистические представления о «бесконечности» психоанализа у позднего Фрейда⁷⁷. Поэтому одной из необходимых форм осмысления бессознательного является оценка его отношения к сознанию — отношения, которое может быть относительно подвижным и изменчивым — как способу не только рефлексии, но и подчинения, сопротивления, и, наконец, освоения бессознательного. В этом смысле при изучении отношения бессознательного к сознанию лучше исходить не из их поляризованности, но, скорее, из их способности взаимно организовывать психологическое и культурное пространства. На каждом же отдельном уровне возникает необходимость не только диагностировать существование бессознательных сил и факторов, но и попытаться увидеть бессознательное как сложно организованное силовое поле — простирающееся от физиологии

⁷⁶ Лакан Ж. Семинары. Книга II: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. — М., 1999; Felman S. Jacques Lacan and the adventure of insight: psychoanalysis in contemporary culture. — Cambridge, 1987.

⁷⁷ Фрейд З. Анализ конечный и бесконечный // Московский психотерапевтический журнал. — 1996. — № 2. — С. 125–155.

до идеологии; попытаться проанализировать устройство его механизмов, функций, структур и характерных паттернов.

Науку, которая поставит своей целью концентрированное изучение бессознательных механизмов культуры, — как тех, что формируют эмпирический субъект и его мир, так и механизмов сопротивления — можно было бы назвать «культуралитикой». Учитывая все пополняющую совокупность эмпирических данных и общих тенденций развития как гуманитарных, так и социальных наук, проанализированных выше, едва ли приходится сомневаться в том, что подобная наука должна возникнуть в той или иной форме в обозримом будущем. В качестве же пролегоменов — наподобие тех, что Ельмслев когда-то писал к еще только рождающейся лингвистике⁷⁸ — мне бы хотелось обозначить некоторые вопросы, являющиеся ключевыми для философского осмысления «культуралитического» подхода. Вероятно, следует начать с самого понятия культуры. Несмотря на то, что эта статья постоянно апеллирует к проблеме культуры, значение самого термина постепенно оказывается достаточно далеким от его повседневных употреблений. Разумеется, речь не идет о той высокой культуре, на отсутствие которой в то или иное время мы склонны жаловаться, и не об оценочном понятии, подразумеваемым такими коллокациями как «культура быта». Но это и не культура в понимании антропологов, еще со времен Тайлора определяемая как простая совокупность всех осознанных проявлений человеческой деятельности, не предопределенных природой: знаний, технических навыков, верований, искусств, ритуалов, поведенческих стереотипов, моральных принципов и законодательных систем⁷⁹.

Культура — в том смысле, о котором идет речь, оказывается, в первую очередь, сложным механизмом формирования всех этих явлений. В этом смысле в ней оказывается два уровня: уровень бессознательных механизмов, во многом сопоставимый с «языком» как системой генерации у де Соссюра, и уровень сознательных явлений, сопоставимый с «речью»⁸⁰. В этом смысле для эмпирического субъекта бессознательный субстрат культуры оказывается чем-то наподобие воздуха или эфира в физике XIX века. Будучи своего рода фильтром, сквозь который мы видим мир, этот субстрат наиболее близок к нам и именно поэтому «прозрачен» и относительно редко замечаем, и все же в своем вездесущем присутствии и подавляющем влиянии — он формирует всех нас как эмпирические субъекты существования. В этом смысле чрезвычайно важно и то, что как было показано, этот бессознательный субстрат культуры глубоко неоднороден: речь идет о различных силах и детерминациях крайне различной степени общности, действующих на различных уровнях и использующих различные механизмы. Соответственно, как показывают многочисленные эмпирические исследования, один и тот же элемент может иллюстрировать и характерные формы нарративного дискурса, и генеративные структуры коллективной мифологии, и скрытые отношения власти. Таким образом, культура характеризуется тем, что — используя фрейдовский термин — проще всего назвать «овердетерминацией»; иными словами, почти каждый из ее элементов «верхнего уровня» (уровня сознательных феноменов) детерминирован более чем одним механизмом генерации. Однако, если в случае наличия двух или трех гомогенных культурных

⁷⁸ Ельмслев Л. Прологомены к теории языка. — М., 1960. — С. 215–262.

⁷⁹ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. — М., 1989. — С. 18.

⁸⁰ Соссюр Ф де. Курс общей лингвистики. — М., 2006. — С. 16–25.

детерминаций, возможность их согласованности представляется достаточно вероятной, в случае нескольких десятков разноуровневых и разноприродных культурных детерминаций, часть из которых имеет выраженный репрессивный характер, возможность их согласованного и единого действия представляется крайне маловероятной — хотя с логической точки зрения и не может быть исключена полностью. А это, в свою очередь, означает, что культура — по крайней мере, в большинстве случаев — не только овердетерминирована, но и сущностно гетерогенна.

Аналогичным образом тот анализ «культурного бессознательного», чьи контуры очерчены выше, влечет за собой понимание человека, весьма отличное от общепринятых концепций и аксиом, — включая и те, что приняты в большинстве гуманитарных наук. Впрочем, у этого понимания тоже есть своя предыстория. В докладе «Об облаках и часах», впоследствии ставшем классическим, Карл Поппер предложил концепцию так называемого «гибкого управления»⁸¹. Согласно Попперу, в процессе эволюции управление поступками на основе относительно ригидного механизма, основанного на инстинктах и постоянных сцеплениях стимулов и реакций — характерного для животных — было замещено механизмом «гибкого контроля», основанном на знаниях, навыках, технических достижениях и ценностных системах, передаваемых культурой. В общих чертах, все это лежит в русле здравого смысла, хотя и несколько переосмысленного теоретически. Однако, при ближайшем рассмотрении, подобное понятие об эволюции меняет саму концепцию природы человека. Поппер пишет: «*Эволюция животных* происходит в основном, хотя и не только, в результате видоизменения их органов (или их поведения) или появления новых органов (или новых форм поведения). В отличие от этого *эволюция человека* происходит, главным образом благодаря развитию новых органов, находящихся *вне нашего тела или нашей личности*»⁸².

А это значит, что ни в каком смысле культура не является «добавкой» — более или менее существенной — к человеческой «природе», но, замещая части этой «природы», становится ее неотъемлемой составляющей⁸³. По крайней мере, в этом смысле структуралистская дихотомия «природы» и «культуры» является глубоко ложной. В то же время, исходя из неопозитивистского и семиотического подходов соответственно, как Поппер, так и Гирц сводят культуру к ее сознательной — так сказать, «надводной» — части: впрочем, в широком спектре от коллективных ценностных систем до технических достижений. И все же подобное понимание культуры делает «гибкое управление» чем-то относительно внешним по отношению к «глубинной» природе человека.

Понимание же бессознательного субстрата культуры придает особую остроту и радикальность подобному переосмыслению вопроса человеческой природы. Многочисленные, чрезвычайно сложные, пересекающиеся и защищенные множественными сопротивлениями механизмы бессознательной культурной детерминации формируют саму суть человеческой природы, ни в какой мере не являясь вторичными или добавочными по отношению к биологической «основе». Однако, как уже подчеркивалось, эта многоуровневая сетка разноприродных и разнонаправленных культурных детерминаций гетерогенна по своей природе. И, соответственно, эмпирический субъект,

⁸¹ Поппер К. «Об облаках и часах» // Логика и рост научного знания. — М., 1983.

⁸² Там же.

⁸³ Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Интерпретация Культуры. — М., 2004. — С. 43–68.

ею сформированный, также глубоко гетерогенен. Разумеется, на уровне представлений сознания корреляты этих разнородных детерминаций могут быть объединены различными более общими конструкциями — наподобие идеологических систем, больших исторических нарративов, философских конструкций или мифо-социальных построений на тему о «природе» полов — или даже встраиваться в друг друга, однако же подобные возможности синтеза не способны нейтрализовать эту базисную гетерогенность представлений сознания. Для эмпирического же субъекта, как уже говорилось, подобная невыносимая разнородность сознания сталкивается с центральным мифом о человеческой личности как цельной — или, по крайней мере, способной достигать единства и цельности с помощью псевдорелигиозных практик или направленного усилия самопознания. Не случайно многочисленные квазипсихологические течения, возникшие в последние десятилетия, — от «терапевтических групп» до импровизированных «медитаций» — несмотря на многочисленные разногласия, обещают восстановление или достижение этой полноты и целостности «я». Однако, в свете сказанного, подобная целостность является глубоко мифической, что, в свою очередь, дает еще одно объяснение неоднократно отмечавшемуся высокому уровню психологического травматизма среди подобных групп.

Обращаясь к более формальным аспектам проблемы субъекта следует отметить, что сказанное выше означает, что решение знаменитой кантианской проблемы трансцендентальной апперцепции⁸⁴ лежит не в области абстрактно-философского анализа; скорее эта проблема должна быть разрешена «апостериори» с помощью культураналитики как эмпирической науки. Разумеется, в рамках кантианского подхода подобное утверждение кажется абсолютно невозможным и даже, на первый взгляд, подразумевающим логическое противоречие. И поэтому оно требует более подробных объяснений. Как известно, проблема единства трансцендентальной апперцепции является одной из самых сложных в кантовском корпусе, и ее решение — логическим следствием учения о категориях. Именно с помощью кантианских категорий осуществляется синтез восприятий, трансформирующих их в «данные опыта»⁸⁵. В свою очередь, с логической точки зрения, учение о категориях зависит от вывода, постулирующего существование синтетических суждений априори. Однако — как вслед за Ницше с известной долей обсессивности доказывала и подчеркивала аналитическая философия — подобных суждений не существует, и, соответственно, все здание кантианской философии, выстроенное на основе гипотезы о «синтетическом априори», является ложным. И все же вопросы, которые вынуждена задавать культураналитика, являются вполне кантианскими, хотя ответы, которые она дает, существенным образом отличаются от Канта. Парадоксальным образом культураналитика позволяет вернуться к кантовским представлениям о схемах синтеза чувственных данных, лежащих в основе нашего опыта, хотя и в совершенно ином смысле.

Теоретические последствия аналитического «возвращения» к кантианскому пониманию природы данной нам «реальности» оказываются достаточно радикальными. Существенно, что бессознательные схемы и силы культурной детерминации создают, в первую очередь, повседневный мир эмпирического субъекта в его синкретическом единстве представлений и действий. И уже потом философия и наука могут выделить из этого мира собственно «объект» философского созерцания

⁸⁴ Кант И. Критика чистого разума. — М., 1994. — С. 504–505.

⁸⁵ Там же. — С. 84–98, С. 500–516.

и анализа. Таким образом, достаточно очевидно, что то, что мы называем реальностью, является результатом той сложной системы бессознательных гетерогенных детерминаций, о которых шла речь выше. Как было показано, культура является областью комплексов и перекрывающихся влияний, закрепленных в бессознательном. Эта область, в свою очередь, образует «интерференцию» интенциональностей, представлений, ценностей и поведенческих стратегий, и, следовательно, образует нечто, обычно называемое «реальностью». И, соответственно, в конечном счете, именно изучение 'действительности' в ее культурной определенности и исторической специфике, также как и механизмов ее генерации, и является объектом «культурной аналитики». Эти механизмы не только создают «поверхностный» мир культурных явлений в их явленности сознанию, но и — как было показано — оказываются тем фильтром, который формирует наше восприятие физической реальности. В этом смысле следует сказать — сколь резко, контринтуитивно и раздражающе это бы ни звучало для любого из нас, как нарциссических субъектов, верящих в несомненную «реальность» мира, в котором мы живем, — во многих центральных смыслах проблемы культурной аналитики, обращенной к бессознательным механизмам культурной детерминации, являются первичными по отношению к философской онтологии, направленной на мир, «как он есть».

Наконец, и это, пожалуй, наиболее важно, в силу своей универсальности неизменные кантианские категории «синтезируют» идентичный мир для любого познающего субъекта — безотносительно к месту или исторической эпохе. Более того, согласно Канту, это именно то, что делает возможной эмпирическую науку в ее несубъективной значимости. В этом смысле факт «непервичности» реальности, также как и недоступность «вещи в себе», имеют у Канта скорее абстрактно-философское значение, лишь с большим трудом переводимое в область практических выводов, и лишь в крайне небольшой степени меняющее наши фактические представления о мире и человеке. Однако, как было показано, с культурноаналитической точки зрения фактические процессы сигнификации и синтеза, лежащие в основе «реальности», основаны не на воображаемой симметричной системе достаточно однородных категорий, а на сложном пространстве разнородных пересекающихся детерминаций, изменчивых и сформированных культурой. И, соответственно, изменчивость и культурная зависимость схем генерации означает изменчивость как человеческой природы, так и того мира, который эмпирический субъект называет реальностью — и который, как говорилось, он склонен «натурализовать», проецируя на другие сообщества и эпохи. В этом смысле, так называемая, «реальность» — это своего рода иллюзия или, возвращаясь к исходной метафоре этой статьи, сон культуры. Но именно потому, что это коллективный сон той культуры, которая в значительной степени сформировала каждого из нас, ни для кого из нас нет возможности к бегству. Переосмысливая знаменитую платоновскую метафору, можно сказать, что в этом мире наличного существования нет ничего вне платоновской «пещеры»⁸⁶. И поэтому человек должен искать не бегства, но критического и освобождающего осознания своего бытия в «пещере» — бытия в мире опосредованного и культурно сконструированного. И, соответственно, он обречен на необходимость искать свободу, основанную на подобном критическом осознании ограниченности своего человеческого состояния, сколь бы тяжелой, проблематичной и далекой от нарциссической идеальности мифа подобная свобода ни была.

⁸⁶ Платон. Собрание сочинений в четырех томах. — М., 1994. — С. 295–299.

Нечто подобное можно сказать и об отношении культураналитики к феноменологии, и шире, к любым «герменевтическим» истолкованиям сознания, его представлений и данных. Те понимания, на которых строится аналитический подход, не отменяют значимости подобных истолкований, хотя последние уже и не могут рассматриваться в качестве «аподиктического» основания в понимании Гуссерля и феноменологической традиции. На самом деле, уже феноменология второй половины двадцатого века, и особенно, так называемая, «герменевтика» Поля Рикера, пришла к острому осознанию вторичности сознания по отношению к более глубинным структурам и процессам. Именно в этом смысл требования Рикера дополнить Гуссерля Фрейдом и его попыток найти основания для подобного дополнения уже самого Гуссерля⁸⁷. Однако для Рикера бессознательное остается всего лишь более глубинным пластом значений — «второй герменевтикой» в его терминах⁸⁸. На самом же деле, как показал анализ культуры, бессознательные механизмы формирования и детерминации как раз и не являются такой герменевтикой, будучи совершенно иной природы, нежели продуцируемый ими мир значений и смыслов. И все же описание и анализ такого мира имеют огромное значение, поскольку — в конечном счете — именно это жизненный мир конкретного человека в его историчности; именно в этом мире получают свой смысл единичные опыты и переживания; именно в нем принимаются решения и совершаются поступки. Так, переходя к более конкретным примерам, ни при каких обстоятельствах аналитик не станет ставить под сомнение значение описания конечности человеческого существования и роли тревоги у Кьеркегора, анализ «пограничных ситуаций» у Ясперса, телесности у Мерло-Понти, отчуждения и «бытия с другим» у Сартра. Без подобного анализа станет совершенно невозможным понимание не только искусства времен высокого Модернизма, но и опыта человека в двадцатом веке вообще. В то же время, помня о примате культураналитики над онтологией, аналитик не должен позволить себе «универсализовать» и «натурализовать» подобные описания, и должен стараться не забывать об их исторической контекстуальности и зависимости от бессознательных процессов культурной детерминации.

То же самое можно сказать и о конкретизации общих феноменологических описаний и схем в так называемой «экзистенциальной психологии» Бинсвангера, Ролло Мэя или даже Ирвина Ялома, с их акцентом на отчуждении, конечности и тревоге⁸⁹, или о «женевской школе» в литературоведении. Нет никаких сомнений, что вне подобного системного анализа «жизненного мира» индивидуума невозможно понять его переживания и решения. И все же культураналитика лишает этот мир статуса первичного основания, автоматически подрывая всю ту концепцию, которую пытались реализовать «экзистенциальные» психологи. Наконец, это же касается роли истории в целом. Понимание сконструированного характера реальности в ее единстве восприятия и поступка — ее, говоря на несколько поэтизированном языке, «иллюзорности» — не отменяет значение коллективного исторического мира существования с его насилием, рабством, болью, ложью, конформизмом и корыстью. Более того, именно по отношению к этому историческому миру в его материальности

⁸⁷ Рикер П. Герменевтика и психоанализ // Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. — М., 1996. — С. 6–81.

⁸⁸ Там же. — С. 9.

⁸⁹ Бинсвангер Л. Бытие в мире: введение в экзистенциальную психиатрию. — М.-СПб., 1999; Бинсвангер Л. Экзистенциальная психология. — М., 2001; Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. — М., 1999.

и непреложности человек, в конечном счете, и обречен делать моральный выбор; ни в коей мере культурноаналитические понимания не могут отменить или обесценить этот выбор. Наоборот, такие понимания могут облегчить этический выбор, также как и выбор своего места по отношению к истории — поставив под сомнение удобные опоры идеологий и рассеяв иллюзию «естественности» исторического с его жестокостью или релятивизацией совести. В этом смысле, как мне кажется, аналитические понимания оставляют человека наедине с чистым этическим выбором.

В заключение, мне бы хотелось сказать несколько слов о более узкоспециальных следствиях того понимания человека, о котором шла речь выше. Первое из них касается целей психоанализа и терапевтической психологии в целом. Как известно, Фрейд считал, что едва ли не основной целью психоанализа является преодоление фантазмов и иллюзий пациента, и восстановление его связи с «принципом реальности». Радикальное переосмысление этой цели восходит к Лакану и было популяризовано Жижек⁹⁰. Согласно Лакану, целью терапевтической деятельности является восстановление связи пациента не с «реальным» — которое, как уже говорилось, для Лакана всегда трансцендентно по отношению к эмпирическому субъекту — но с коллективным фантазмом «символического порядка». Именно это понимание получает теоретическую поддержку культурноаналитики. Действительно, как было уже неоднократно повторено, пространство существования человека в значительной степени является культурным конструктом, защищенным натурализацией, нарциссизмом субъекта и другими формами сопротивления. Более того, создание этого пространства предполагает не только сокрытие фактических отношений власти, но и дезавуирование реального положения индивидуума в его историчности, также как и фактичности мира в его материальности и временности. В этом смысле — в той мере, в которой терапевтическая психология ставит своей целью социализацию и нормализацию индивидуума — ее усилия фактически обращены в направлении, противоположном тому, которое декларировалось Фрейдом. Целью терапевтической психологии является подавление реального и аккомодация индивидуума к той коллективно и бессознательно сконструированной культурной «иллюзии», которую он называет действительностью.

Последнее замечание касается проблемы «контринтуитивного» и ее роли при анализе культуры. Даже поверхностного взгляда достаточно для того, чтобы понять, что выводы культурноаналитики диаметрально противоположны самым базисным представлениям повседневного сознания — в отношении природы реального, неизменности культурных основ, роли полов, социальных и экономических ролей, цельности индивидуума, ценности частного мнения, изначальности личных желаний и потребностей, однозначной разделенности концептуального порядка и отношений власти, и многого другого. Фактическое положение дел настолько же сложнее и столь же не похоже на эти представления, сколь современное понимание строения Вселенной не похоже на представления об устройстве космоса у Птоломея. В то же время представления повседневного сознания защищены сложным механизмом сопротивлений. Именно поэтому культурноаналитика должна неизбежно вызывать неприятие и раздражение; и очень часто, чем сильнее это раздражение, тем более существенные вопросы для субъекта в его историчности она затрагивает. Широко распространенное обвинение исследований культуры

⁹⁰ Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального. — М., 2002. — С. 24–25.

в «контринтуитивности» — одно из подобных сопротивлений, но именно его не следует опровергать. Культурналитика столь же контринтуитивна, сколь контринтуитивно представление о том, что солнце не вращается вокруг земли. Более того, достаточно очевидно, что, становясь «интуитивно верной» — обнаруживая корреляцию между своими выводами и представлениями повседневного сознания в их обусловленности и сконструированности, — аналитика вступает в зону повышенного научного риска.

Литературоведам и филологам эта проблема хорошо известна. На научных конференциях я неоднократно наблюдал ритуальную сцену, при которой приглашенный писатель — обычно второго или третьего ряда — прямо или косвенно обвиняет литературоведов в паразитическом отношении к литературе и культуре. Предположительно, это доказывается неспособностью исследователей к самостоятельному творчеству. Впрочем, во всем этом фарсе — с аналитической точки зрения — наиболее значимым является тот факт, что люди, многократно превосходящие выступающего как по интеллектуальным, так и по человеческим качествам — и бескорыстно потратившие значительную часть жизни на науку и исследования культуры — выслушивают его обвинения, не только опустив голову, но и испытывая нечто вроде внутреннего чувства вины и мазохистской солидарности со сказанным. Нет необходимости говорить, что речь идет о симптомах столкновения фактической деятельности индивидуума с сопротивлениями культуры, его сформировавшей. Еще чаще подобное можно услышать в повседневных разговорах. От подобных обвинений принято защищаться апелляцией к дильтеевскому различению наук на «объясняющие» и «понимающие»⁹¹. Согласно такому подходу, в отличие от физики, ставящей своей целью «объяснение» законов материального мира, литературоведение всего лишь стремится помочь современным читателям «понять» Данте или Гете. Однако в этом случае литературоведов и историков культуры начинают обвинять в том, что их работы были бы непонятны Гомеру, Пушкину или Шекспиру, и, таким образом, не могут соответствовать намерениям последних.

Нет необходимости говорить, что вся эта цепочка рационализаций является глубоко ложной. Также как и физика, культурналитика — да, вероятно, и значительная часть литературоведения — не должна ставить своей целью истолкование чьих бы то ни было намерений и их объяснение кому бы то ни было. По крайней мере, ничуть не больше, чем физика ставит своей целью объяснение намерений падающего камня. Наоборот, также как и физика, она должна стремиться именно к аналитическому объяснению явлений культуры и их происхождения, насколько это возможно на максимально общем уровне, и делать это на профессиональном языке, в наибольшей степени соответствующем ее целям. Соответствие этого языка самосознанию объекта анализа или же его понятность для среднего читателя ни в какой мере не могут являться критерием его использования. Точно также у аналитика нет и не может быть никаких обязательств ни по отношению к романтическому мифу само-прозрачности сознания индивидуума (в том числе и писателя), ни по отношению к его нарциссическому, мелодраматическому и эгоистическому эго. Его обязательства касаются исключительно истины. Как остроумно замечает Шкловский, в похожей ситуации «для того, чтобы быть ихтиологом, не обязательно быть рыбой»⁹². Будучи и ихтиологом,

⁹¹ Дильтей В. Введение в науки о духе / Собрание сочинений. — М., 2000. — С. 279–400.

⁹² Шкловский В. Тетива: О несходстве сходного. — М., 1970. — С. 239.

и рыбой, я бы хотел закончить эту статью забавным, хоть и немного поверхностным анекдотом. Как рассказывает Довлатов, «Набоков добивался профессорского места в Гарварде. Все члены ученого совета были — за. Один Якобсон был — против. Но он был председателем совета. Его слово было решающим. Наконец коллеги сказали: — Мы должны пригласить Набокова. Ведь он большой писатель. — Ну и что? — удивился Якобсон. — Слоны тоже большие животные. Мы же не предлагаем ему возглавить кафедру зоологии!»⁹³

⁹³ Довлатов С. Соло на ундервуде. Соло на ИВМ. — СПб., 2008.