

Вашингтон, и американцы убеждаются в готовности Германии полноценно участвовать в его реализации.

Заметим, что в середине марта 1999 года в Рамбуйе было полностью готово к подписанию соглашение, которое создавало прочную основу против геноцида в отношении албанцев. Но Белград отказывается его подписывать. Между тем становилась реальной угроза гуманитарной катастрофы. Произошло беспрецедентное нарастание потока беженцев. И Североатлантический альянс решился на крайний шаг.

23 марта 1999 года происходила концентрация сил НАТО в районе конфликта. Нарастивались военно-воздушные силы. 24 марта 1999 года начались воздушные налеты НАТО на Югославию, в которых участвовали и немецкие летчики

ФРГ хотела бы считать вооруженную акцию НАТО не правилом, а исключением, вызванным чрезвычайными обстоятельствами (гуманитарная катастрофа). (Германия - М.С.) предпочла бы...как-то вернуться в поле признанных правовых установлений. Именно на таком понимании вопроса настаивал германский министр иностранных дел Й. Фишер на Брюссельской сессии совета НАТО в декабре 1998 г. [18].

Берлин "в ходе военной операции стал склоняться к более подвижным и гибким вариациям, чем полная зацикленность на силовом атлантизме..." В апреле 1999 г., канцлер ФРГ Г.Шредер принял (российского премьера - М.С.) Е. Примакова, после чего открылась серия двусторонних переговоров в Москве, в итоге которых германская сторона заявила о допустимости введения в Косово многонациональных миротворческих сил под флагом ООН и/или ОБСЕ, а не НАТО [19].

"Благодаря мирному плану германского министра иностранных дел Йошки Фишера от 14 апреля 1999 г. к решению конфликта была подключена "восьмерка". Россия была приглашена участвовать в выработке международного мирного плана, который в основных моментах отвечал требованиям НАТО и ЕС, но содержал также отдельные элементы, которые Россия могла представить как свой вклад" [20]. "План, выдвинутый Германией как председательствующей стороной в ЕС и в рамках "восьмерки", себя оправдал. Россия одобрила документ, принятый "восьмеркой" в Петербурге под Бонном и предусматривающий полный вывод всех югославских военных, полицейских и полувосенных формирований из Косово и введение туда международного гражданского и военного контингента. (10 июня 1999 г. - М.С.) была принята резолюция номер 1144 Совета Безопасности ООН, в которой содержались условия восстановления мира" [20].

Не менее активными были усилия берлинской дипломатии на новом этапе развития балканского кризиса, связанном с реальной угрозой независимости Македонии.

Точка отсчета македонского кризиса - февраль 2001 года. Именно тогда албанские боевики, входящие в состав Освободительной Национальной Армии (ОНА), вторглись из Косово в Македонию. Их цель-создание Великой Албании в составе Косово, Македонии, Албании. Начались вооруженные столкновения между боевиками и правительственными войсками

Берлин сыграл существенную роль в принятии в августе 2001 года руководством НАТО решения о проведении операции "Основная жатва". В этой операции задействовано 3,5 тысячи миротворцев альянса. В операции участвуют и солдаты, и офицеры германского бундесвера. Она началась 23 ав-

густа 2001года. В планы операции входило прекращение военных действий между сторонами, изъятие оружия у албанцев и проведение мирных переговоров о будущем страны.

Таким образом, политика ФРГ в Югославском кризисе была сбалансированной, отвечала интересам европейской безопасности. Берлин делал жесткий акцент на мирный выход из данного кризиса. Участие объединенной Германии в поиске путей мирного урегулирования на территории бывшей СФРЮ свидетельствовало о превращении ФРГ из политического карлика во влиятельного участника процесса построения нового мирового порядка.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Юсин М.Хроника десяти лет балканского конфликта.// Известия-1999.-16 апреля.-С.7.
2. Павлов Ю.М.,Погорельская С.В. Становление внешней политики объединенной Германии (на примере Югославского кризиса 1991 г.)// Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки.-1991.-№2.- С.11.
3. Интервью с Гансом-Дитрихом Геншером.// Deutschland. Политика, культура, экономика и наука.-1995.-№5.- С.16.
4. Важная встреча.// Советская Белоруссия.-1992.- 12 марта.- С.3.
5. Лысенко Б. Единственный и незаменимый ушел.//Новое время.-1993.-№6.-С.25.
6. "Хорватско-мусульманская федерация охватывает 51% территории Боснии, остальные 49% приходится на "Сербскую республику" боснийских сербов"// Deutschland.-1996.- №1.-Февраль.-С.17.
7. Рюб М. Мир в Боснии: Германия помогает стране встать на ноги// Deutschland. Политика, культура, экономика и наука.-1996.-№1.- Февраль.-С.17.
8. Интеркьюрер// Рэспубліка.-1995.-2 чэрвеня.-С.3.
9. Букат В. Новый корпус быстрого реагирования// Народная газета, - 1995.-13 кастрычніка.-№206.-С.1.
10. Букат В. Есть вещи, о которых лучше не напоминать// Народная газета, 1995, 26 кастрычніка.-№218.-С.1.
11. Букат В. Новый корпус быстрого реагирования// С.1.
12. Букат В. Германия созрела для защиты мира// Народная газета.-1995.-7 снежня.-№252 (1267).-С.1.
13. Die Welt.-1996.-10 Februar.-S.3.
14. Рюб М. Миссия СФРЮ в Боснии: новые планы на мир// Deutschland. Политика, культура, экономика и наука,1997.-№2.-Апрель.-С.6.
15. Die Welt.-1998.-Juni.-S.4.
16. Виноградов Б. Боннская коалиция шокирует НАТО// Известия.-1998.-26 ноября.-С.3.
17. Баумайстер Т. Трудная миссия бундесвера.// Deutschland, 1999.-№4.-Август/Сентябрь.-С.27.
18. Истягин Л. Косовское назидание архитекторам нового мирового порядка// Мировая экономика и международные отношения.-2000.-№3.-С.115.
19. Косово: международные аспекты кризиса. Под ред. Д. Тренина и Е. Степановой. (Московский центр Карнеги). М.: Гендальф, 1999.-С.238.
20. Краузе Й. Европа после председательства Германии и ЕС.// Deutschland, 1999.-№4.-С. 15.

УДК 130.3

Варич В.Н.

3. ФРЕЙД О СВЯЗИ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО И СОЦИОКУЛЬТУРНОГО

Историю духовной культуры XX столетия невозможно представить без имени З. Фрейда. Психоанализ как метод

терапии невротических индивидов и психологизм как мировоззренческая доминанта органично вплетаются в сложную

Варич Вероника Николаевна. Кандидат философских наук, доцент Брестского государственного технического университета.

Беларусь, БГТУ, 224017, г. Брест, ул. Московская, 267.

ткань современной культуры. Свидетельством этому являются как прямые применения психоаналитического инструментария в медицинской практике, так и общераспространенное убеждение, что существует и не подлежит сомнению зависимость между психической жизнью человека и социокультурными компонентами его существования. Воздействие взглядов основоположника психоанализа наглядно прослеживается не только в объективной истории культуры, но и в субъективных ее реконструкциях. Различные философские теории и культурологические концепции XX века так или иначе обращаются к отношению «индивид – культура». Анализ этого отношения в настоящее время невозможен без какой-либо реакции на представления Фрейда о его природе. Такая реакция тем более необходима, что Фрейд весьма охотно и часто рассуждал на темы культуры, и его взгляд на культуру как на нечто нуждающееся в радикальном улучшении, если не в полной «отмене», оставил глубокий след в сознании многих мыслителей.

Суммируя сказанное, можно отметить, что обращение к трудам Фрейда представляет исследовательский интерес, во-первых, потому, что его взгляды на культуру содержательны сами по себе; во-вторых, потому, что психоанализ есть явление современной культуры, и, в третьих, потому, что культурология и философия XX века не могут быть представлены вне и помимо взглядов на культуру Зигмунда Фрейда. Применительно к современному постсоветскому обществу необходимо добавить, в-четвертых, что оно переживает своеобразный ренессанс интереса к сочинениям Фрейда, вследствие чего изрядная доля критицизма и скепсиса в оценке его учения желательна хотя бы в качестве профилактической прививки от чрезмерного увлечения психологическими интерпретациями всего сущего.

Настоящее исследование не претендует на полноту охвата всех проявлений научного гения Фрейда, равно как и на аутентичную реконструкцию его взглядов на культуру во всей их совокупности. Тема статьи позволяет сузить поле проблемного поиска в соответствии с основной ее задачей, а именно: реконструировать взгляды Фрейда на происхождение культуры и проанализировать его воззрения на роль бессознательного во взаимодействии индивида и культуры. Излишний академизм в постановке задач исследования мог бы лишить его живости непосредственного общения с текстами Фрейда. Поэтому статья построена не как наукообразный трактат, а как «размышление на тему», своего рода эссе со стержневым вопросом: так ли прозрачна связь между высшими проявлениями человеческого духа и критически оцениваемыми процессами (событиями) в человеческой психике? Естественно, данный вопрос задает лишь основное направление поиска, который может быть более определенно сориентирован на следующие проблемы: 1) каковы психологические основания социокультурных явлений на уровне индивида? 2) как возникают и эволюционируют (в онто- и филогенезе) социумные формы культуры? 3) каковы взаимоотношения индивидов и созданной ими культуры? 4) почему культура враждебна индивиду?

Приступая к рассмотрению воззрений Фрейда на «корни» культуры в биологическом, психологическом и социальном бытии, целесообразно четко дифференцировать различные аспекты учения, называемого психоанализом. Л.Т. Левчук в книге «Психоанализ: от бессознательного к «усталости от сознания» выделяет шесть различных аспектов: 1) претендующую на универсальность мыслительную систему, психологизирующую социальные явления и биологизирующую психическое; 2) психоаналитический метод «виртуозной исповеди», ориентирующий на проникновение в тайны психической жизни личности; 3) методы проникновения в сферу бессознательного: анализ сновидений, ошибок, оговорок, забвений, ассоциативный эксперимент и т.п.; 4) применение метода

психоанализа к явлениям индивидуальной и общественной жизни, в том числе к художественному творчеству и анализу личности художника; 5) последовательный биологизм как методологию исследования художественного творчества; 6) трансформацию ряда положений психоанализа в практику искусства и его связь со становлением конкретных направлений современной духовной культуры [6, 17].

Соглашаясь с обоснованностью приведенной дифференциации, нельзя не отметить, что в ней отсутствует базисный слой психоаналитического учения – пласт размышлений Фрейда о психических процессах, который стал основой «претендующей на универсальность мыслительной системы». Для того, чтобы экстраполировать биологизм и психологизм на социальные и культурные явления, необходимо было прежде всего обнаружить онтологический статус происходящих в психике человека процессов, роднящий их с аналогичными процессами в других сферах реальности. Это родство является одним из предметов анализа в работе Фрейда «По ту сторону принципа наслаждения», где он выстраивает цепочку умозаключений, вплотную подводящую к осознанию единства всего сущего с позиций психолога.

Основным регулятором психических процессов как у человека, так и у других обладающих психикой существ, на первый взгляд, является принцип наслаждения, биологический механизм действия которого по описанию Фрейда таков: «... психический аппарат стремится сохранить содержащееся в нем количество возбуждения на возможно низком уровне или, по крайней мере, в постоянном состоянии» [1, 141]. Если основная функция психического аппарата – количественное понижение возбуждения, то вполне естественно, что всё, повышающее возбуждение, будет ощущаться как противоречие функции, как неудовольствие. Спонтанное повышение и понижение количества возбуждения есть неотъемлемое свойство жизни организма, поэтому принцип наслаждения не может быть реализован в повседневной жизни, так как вступает в противоречие с инстинктом самосохранения. Принцип наслаждения в силу этого заменяется принципом реальности, хотя и не отдает ему пальму первенства; видимое господство принципа наслаждения приносит вред организму как живой системе.

Цельный ряд описываемых Фрейдом психических явлений (травматический невроз, детские переживания, отношение благодетеля к «неблагодарным», разрушение кумира его создателем) демонстрирует, однако, что существует по крайней мере еще один глубинный регулятор поведения, который первичнее самого принципа наслаждения – это «вынуждение повторения». Какой функции отвечает этот регулятор? Фрейд показывает, что в психической деятельности сознание не является наиболее общим «знаменателем», а выполняет только роль осознания и защиты внутренних слоев психики от внешних раздражений. В силу этого обстоятельства оно мало изменчиво, а функцию запечатления следов раздражения в памяти (и соответственно источника будущих вытесняемых первичных позывов) выполняют более глубокие слои психики. Именно эти слои проявляют себя в первичных позывах (побуждениях), которые находят выражение в общем принципе воспроизведения устойчивого состояния («вынуждении повторения») и в регулирующих психические процессы принципе понижения количества возбуждений (принципе наслаждения).

Коротко говоря, все первичные позывы, за исключением сексуальных, направлены, по мнению Фрейда, на восстановление прежнего: «Первичный позыв можно было бы таким образом определить как присущую органической жизни тягу к восстановлению какого-то прежнего состояния, от которого живая единица вынуждена была отказаться под влиянием внешних мешающих сил, - своего рода органическая эластич-

ность или, если угодно, выражение инерции, присущей органической жизни» [1, 166]. Поскольку же стремление к возврату в прежнее, более простое, состояние присуще не только органической единице, но и – под воздействием энтропийных процессов – любой сложной системе, постольку перед мысленным взором исследователя открываются перспективы проведения аналогий между процессами, протекающими в неорганическом, органическом и психическом мирах.

Если первичные позывы консервативны, приобретены исторически и направлены на регресс и восстановление прежнего, то успехи органического развития происходят вследствие внешних нарушающих и отвлекающих явлений. Совокупная жизнь первичных позывов служит поэтому нахождению смерти. С этой точки зрения инстинкт самосохранения, инстинкт власти, инстинкт собственной значимости «являются частичными инстинктами, предназначенными для того, чтобы обеспечить организму его собственный путь к смерти и не допустить других возможностей возврата в неорганическое, кроме имманентных...» [1, 169]. Стремление к смерти, названное последователями Фрейда «танатосом», – вот один из столпов психической жизни, который роднит ее с жизнью вообще и с процессами неорганического мира.

Однако кроме упомянутых есть первичные позывы, которые еще более консервативны, чем стремление вернуться в прежнее состояние, это – позывы, помогающие сохранить данную форму жизни как таковую в преемственности поколений организмов: «... жизнь организмов движется прерывистым темпом; одна группа первичных позывов устремляется вперед, чтобы в возможно краткий срок достигнуть конечной цели жизни (смерти – В.В.); другая группа на известном этапе этого пути устремляется назад, чтобы, начиная с известной точки, проделать путь снова и тем самым удлинить его продолжительность» [1, 170-171]. Иначе говоря, наряду с первичными побуждениями, стремящимися законсервировать данный организм в данном состоянии, существуют позывы, направленные на то, чтобы сохранить для жизни целый род, состоящий из отдельных смертных организмов, путем самоотрицания организма в новых живых существах. Стремление к продолжению жизни, выражающееся через сексуальные первичные позывы, (получившие впоследствии название эроса), – это второе основание психической жизни, которое отчасти роднит ее с процессами, протекающими в неорганическом мире (воспроизводство структуры атома, молекулы, кристалла), но отчасти и отличает от них (неорганическое воспроизводство не предполагает самоотрицания).

Эти противоположно направленные стремления классифицируются в работе «По ту сторону принципа наслаждения» следующим образом: «... первичные позывы «Я» возникли от оживания неживой материи и стремления вернуться в неживое. А сексуальные первичные позывы воспроизводят, очевидно, примитивные состояния живого существа...» [1, 173] В более поздних работах «Я» наполняется у Фрейда новым содержанием, а сферой противоборства первичных позывов (сферой бессознательного) становится «Оно». Однако основной ход рассуждений остается неизменным: во-первых, существуют первичные позывы, дающие импульс психическим процессам; во-вторых, существуют регуляторы первичных позывов («вынуждение повторения», принцип наслаждения и принцип реальности), которые не дают первичным позывам разрушить организм; в-третьих, сами первичные позывы суть проявления глубинных ориентаций психической жизни – стремления к смерти и стремления к жизни. Вместе с тем подобный дуализм возможен только в теории, тогда как клинический опыт, в том числе и самого Фрейда, свидетельствует об отсутствии резких граней между указанными стремлениями. С другой стороны, оба инстинкта («инстинкт жизни» и «инстинкт смерти») в равной степени, хотя и по разным осно-

ваниям, не могут быть последовательно и до конца реализованы, ибо результатом такой реализации явилась бы гибель отдельных индивидов или всего человеческого рода в целом.

Таким образом, уже на уровне индивида Фрейд обнаруживает невозможность удовлетворения первичных позывов, обусловленную биопсихологическими механизмами человеческого организма и – шире – противоборством тенденции к разрушению и тенденции к сохранению имеющегося. «Невозможность удовлетворения» (трактуемая, кстати сказать, в буддизме как основная причина земных страданий человека) вызывает к жизни все новые и новые попытки организма, движимые бессознательными импульсами, достичь-таки удовлетворения первичных позывов путем самомодификаций, адаптивных действий, изменения метаболизма и пр. Даже индивид, рассмотренный вне общества, как биологическое существо, наделенное психикой, подвергается конфликтному действию первичных позывов, вызывающих к жизни как его непреодолимые страдания (в социуме – неврозы), так и стремление к самосовершенствованию (в социуме – творческое отношение к миру через сублимацию). Показательна в этом плане одна из ключевых фраз анализируемой статьи Фрейда: «Мне кажется, что прежняя история развития человека имеет то же объяснение, что и история животных, и то, что можно наблюдать у ограниченного количества человеческих индивидов как неумолимый порыв к дальнейшему совершенствованию, без труда объясняется как следствие вытеснения первичных позывов, на котором и построены наибольшие ценности человеческой культуры» [1, 172].

Что же происходит с бессознательно-конфликтным индивидом в обществе? В фундаментальном труде «Я» и «Оно» Фрейд показывает, что возможность реализовывать первичные позывы в условиях социальной жизни еще более проблематична, поскольку индивиду противостоят другие индивиды, которые сами стремятся осуществить первичные влечения. Поэтому в условиях общества основополагающие инстинкты человека удаляются в еще более потаенные глубины психики, создавая иррационально-бессознательный фон человеческих поступков – «Оно» (Id). Из бессознательного в сознание постоянно прорываются тревожащие импульсы, с течением времени оформляющиеся в основные ориентации поведения – либидо и агрессивность. Если бы «Оно» как одна из структур психики индивида ничем не сдерживалось, то люди не смогли бы, по мысли Фрейда, объединиться в общество. Поэтому в процессе антропогенеза возникает еще одна структура личности – «Я» (Ego). Это – сфера собственно человеческого, сознательного, руководствующегося принципом реальности, который тщетно пытался одержать верх на биологическом уровне. «Я» и «Оно» как структуры единого целого должны каким-либо образом взаимодействовать друг с другом. В качестве своеобразной перегородки, регулирующей их взаимоотношения, формируется «Сверх-Я» (Super-Ego). Эта третья структура социализированного индивида выполняет и еще одну функцию – своего рода проводника к «Я» всего социально допустимого и целесообразного.

Действительно, первичные позывы индивида в социуме должны быть соответствующим образом скорректированы: в сознание (и в сферу поступка) допускается только социальное и морально дозволенное. Всё, противоречащее принятой норме, подвергается вытеснению в бессознательное. Но и не санкционированное обществом влечение тоже требует удовлетворения. Энергетический материал устойчивых влечений не исчезает бесследно, а сохраняется в бессознательном и переполняет его, создавая ситуацию невроза. Невозможность прямого удовлетворения первичных влечений не исключает, однако, возможности их косвенного проявления. Механизм культуры, который обеспечивает косвенное удовлетворение, получил у Фрейда название сублимации.

Таков первоначальный эскиз представлений Фрейда о социальных истоках культуры. Даже при первом знакомстве с трудами этого неординарного мыслителя нельзя не заметить характерную черту его воззрений на социокультурные процессы – сведение (редукцию) сложнейших явлений биологической, психологической и социальной жизни к довольно простым по механизму действия дуальным началам: принцип наслаждения – принцип реальности; инстинкт смерти – инстинкт жизни; агрессивность – либидо; танатос – эрос. При всей привлекательности такого редукционизма для пресловутого здравого смысла трудно согласиться с тем, что всё в действительности так однозначно объяснимо, хотя вполне очевидно, что для рационализированного мышления европейца такой дуализм легко укладывается в накатанное русло формально-логического осмысления мира. Самое же любопытное заключается в том, что сочинения самого Фрейда можно рассматривать как реакцию на эту рационально-прагматически ориентированную культуру с ее нетерпимостью к инакомыслию, морализаторством и идеалами бюргерской добропорядочности. Как отмечает К.Г. Юнг, Фрейд «обладает пристрастностью, типичной для представителя Просвещения... и с удовольствием отмечает то, что, «собственно, за всем этим стоит»: все сложные образования духовной жизни, такие, как искусство, философия и религия, подозреваются им в том, что не представляют собой «ничего, кроме» результатов вытеснения сексуального инстинкта» [7, 56]. Быть может, поэтому столь явственны в сочинениях Фрейда колебания между биологическим, натуралистическим воззрением на человека и умозрительным, смыслозначимым пониманием человеческого бытия – как выражение противоречия между позицией естествоиспытателя и позицией теоретика-обществоведа.

Степень привлекательности фрейдистского подхода к пониманию культуры не стоит, тем не менее, недооценивать, поскольку многое в психоаналитических интерпретациях явлений социальной жизни отражает реально происходящие в ней процессы. Чтобы убедиться в этом, достаточно несколько развернуть рамки первоначального эскиза и посмотреть, как Фрейд описывает становление социальных механизмов культуры в фило- и онтогенезе. Размышляя над этой проблемой, мыслитель приходит к выводу, что при изучении феномена культуры буквально «бросается в глаза сходство между культурным процессом и развитием либидо отдельного человека» [2, 290]. Сходство видится ему в том, что в культурном развитии, как и в жизни отдельного человека, первичные позывы принуждаются к изменению условий своего существования либо к переключению на другие пути. «Сублимация первичных позывов, - утверждает Фрейд, - особо ярко выраженный черта культурного развития; именно она дает возможность высшим формам психической деятельности – научной, художественной и идеологической – играть в культурной жизни столь значительную роль» [2, 190]. Более того, Фрейд задается вопросом, не построена ли культура вообще на отказе от первичных позывов, не является ли ее посылкой неудовлетворение (подавление, вытеснение) самых сильных из них? В поисках ответа на этот вопрос Фрейд, по его собственному выражению, «разгадывает» некоторые этапы филогенетического развития культуры.

По его описанию, первобытный человек нуждался в помощниках для того, чтобы собственным трудом улучшать свою судьбу. Вместе с тем еще в своем обезьяноподобном прошлом он приобрел привычку создавать семьи. Очевидно, члены семьи и были его первым помощниками. Мужчина-самец, таким образом, удерживал женщину-самку не только для удовлетворения половой потребности, но и для совместного труда. Женщина же оставалась с более сильным мужчиной из-за нежелания расставаться со своими беззащитными детенышами. (Думается, следует вынести за скобки соответ-

ствие этого описания современным представлениям о социогенезе). В такой примитивной семье произвол главы семьи – отца – был неограниченным, закономерным результатом чего стало объединение сыновей, восставших против произвола отца, и расправа их с ним. Это деяние стало одним из первых импульсов культурного процесса, поскольку потребность сыновей в защитнике и покровителе была перенесена на другой объект – тотем. Но переход власти от единоличного лидера-вожака к группе людей вызвал к жизни необходимость накладывать друг на друга ограничения для сохранения этого нового положения. Иными словами, все большее количество людей вовлекалось в коллективы, и «можно было рассчитывать, что и дальнейшее развитие будет протекать гладко как для вящего господства над внешним миром, так и для дальнейшего расширения количества людей, охватываемых коллективом» [2, 192]. Такая картина позволяет предположить, что культура не может дать человеку ничего, кроме счастья. Свое глубокое убеждение в том, что это не так, Фрейд аргументирует не только рассуждениями о современной ему культуре, но и историческими экскурсами.

Они позволяют ему обнаружить, что невзирая на то, что любовь (эрос) являлась и является одной из основ культуры, историческая эволюция последней привела к конфликту культуры и любви, который выражается, во-первых, в конфликте между семьей и теми более крупными коллективами, в состав которых входит отдельный человек, во-вторых, в конфликте женщины как хранительницы семейного очага и культуры как носительницы коллективных интересов, в-третьих, в тенденции к постоянному ограничению сексуальной жизни.

Но помимо противоречия любви (эроса – инстинкта жизни) и культуры есть и еще одна причина, по которой культура не является источником перманентного счастья для своих создателей. Ведь наряду с либидо первичные позывы оформляются в агрессивность, на которую культура также накладывает все более объемные и жесткие запреты: «Одинаковая для всех небезопасность жизни и сплачивает людей в общество, которое запрещает убийство отдельному человеку и удерживает за собой право совместного убийства всякого, кто переступит через запрет» [3, 126]. Культурный запрет убийства, а позднее – запрещение других видов насилия и осуждение самого намерения совершить насилие не позволяют реализовываться второй группе первичных позывов – влечениям, направленным на достижение смерти. Обнаруживается, что самые первые успехи культуры по описанию Фрейда подобны пока еще не плотно притертой крышке, накладываемой на кипящий котел бессознательно-природного, тающего в психике каждого человека. Вполне логично предположить, что в этой «крышке» должен быть клапан, выпускающий лишнее давление и предохраняющий «котел» от перегрева и взрыва. Парадоксально, может быть, выглядит лишь то, что сам этот клапан у Фрейда также является механизмом культуры.

Упомянутый механизм – это сублимация, определяемая Фрейдом как отклонение энергии первичных (прежде всего сексуальных) влечений от их прямой цели получения удовольствия и продолжения рода и направление ее к несексуальным (социальным) целям. Ученый описывает три формы сублимации – фантазию, сновидение и искусство (шире – творчество). Во всех трех формах сублимации проявляют себя основные структуры человеческой психики – «Оно», «Я» и «Сверх-Я» (или Я-идеал). Роль последнего особенно значительна, поскольку «Сверх-Я» исторически и социально связывает «Я» и «Оно» и служит главным цензором фантазий, сновидений и творческих порывов. Если «Оно» предопределено генетически, а «Я» – это продукт индивидуального опыта, то «Сверх-Я» есть результат влияний, исходящих от других людей. Очевидно, поэтому именно через понятие «Сверх-

Я» Фрейд убедительнее всего демонстрирует единство фило- и онтогенетического развития человека. Уместно в этой связи процитировать обширный фрагмент из статьи «Я» и «Оно» с тем, чтобы доказать этот тезис: «Я-идеал является... наследником Эдипова комплекса и, следовательно, выражением самых мощных движений Оно и самых важных судеб его либидо. Выставив этот идеал, Я сумело овладеть Эдиповым комплексом и одновременно подчиниться Оно. [...] Всё, что биология и судьбы человеческого рода создали в Оно и закрепили в нем, - все это приежится в Я в форме образования идеала и снова индивидуально переживается им. Вследствие истории своего образования Я-идеал имеет теснейшую связь с филогенетическим достоянием, архаическим наследием индивидуума. То, что в индивидуальной духовной жизни принадлежало глубочайшим слоям, становится благодаря образования Я-идеала самым высоким в смысле наших оценок достоянием человеческой души. [...] Легко показать, что Я-идеал соответствует всем требованиям, предъявляемым к высшему началу в человеке. В качестве заместителя страстного влечения к отцу оно содержит в себе зерно, из которого выросли все религии. Суждение о собственной недостаточности при сравнении Я со своим идеалом вызывает то смиренное религиозное ощущение, на которое опирается страстно верующий. В дальнейшем ходе развития роль отца переходит к учителям и авторитетам; их заповеди и запреты сохраняют свою силу в Я-идеале, осуществляя в качестве совести моральную цензуру. Несогласие между требованиями совести и действиями Я ощущается как чувство вины. Социальные чувства покоятся на идентификации с другими людьми на основе одинакового Я-идеала» [4, 439].

Наглядная убедительность и формально-логическая безукоризненность представления о «Сверх-Я» как об индивидуализированном источнике культуры и одновременно как о социализирующем проводнике культуры к индивиду наводит на размышления о спекулятивном происхождении этого рассуждения. Такое утверждение звучит, быть может, неожиданно, ибо сама схема троичного бытия человеческой психики была выработана Фрейдом в результате клинического опыта. Но разве это первый в истории науки случай, когда сделанная на основе эмпирических данных индукция впоследствии оказалась краеугольным камнем спекулятивной теории? «Умозрительность», в которой Фрейд обвинял философию, нашла лазейку в его собственные сочинения, как только индуктивные обобщения психоанализа стали претендовать на методологическую и мировоззренческую роль. Историческое развитие психоанализа, распадение его на школы и направления, зачастую противоположные по исходным установкам, наконец, отмежевание от Фрейда его учеников свидетельствуют, что мировоззренческо-методологическая предвзятость Фрейда в исследовании феноменов культуры была очевидна уже для его современников. Дальнейшее же развитие возрастной психологии, антропологии и этнографии окончательно опровергло некоторые основополагающие утверждения Фрейда. Сравнительные исследования различных культур не обнаружили тех комплексов, которые, согласно Фрейду, подобно дамочку мечу довлеют над всем человечеством и обрекают на невроз, фобии и фрустрации каждого смертного. В то же время в распространении биогенетического закона (повторения в онтогенезе основных элементов филогенеза) на процесс становления и функционирования сознания Фрейд не был оригинален. Применительно к духовной истории тезис о генетическом и логическом единстве абсолютного духа и индивидуального сознания разрабатывал, к примеру, Гегель, а в советской философии идея краткого воспроизведения в развитии индивидуального сознания основных ступеней, исторически пройденных общественным сознанием, имела характер постулата.

Фрейд же аргументирует свою идею целым рядом аналогий. В статье «Недовольство культурой» он, в частности, по-казывает, как присущие каждому живому организму противоборствующие инстинкты жизни и смерти проецируются на социальное бытие человека. По его словам, культура «состоит на службе у Эроса, желающего собрать сначала отдельных индивидов, затем семьи, племена, народы, нации в одно большое целое, человечество» [5, 115]. Этому процессу, проявляющему инстинкт жизни, противостоит врожденный инстинкт агрессивности: «Агрессивное влечение – потомок и главный представитель инстинкта смерти, обнаруженного нами рядом с Эросом и разделяющего с ним власть над миром» [5, 115]. Поэтому смысл культурного развития Фрейд видит в том, что оно на примере человечества демонстрирует борьбу между Эросом и Смертью, между созиданием и деструктивностью. «Эта борьба – сущность и содержание жизни вообще, а потому культурное развитие можно было бы просто обозначить как борьбу человеческого рода за выживание» [5, 115].

Еще более смелые аналогии Фрейд проводит между формированием основных структур человеческой психики и становлением культуры. Если агрессивность – главный враг культуры, рассуждает он, то главная оборонительная задача культуры – сдерживать и обезвредить ее. Для этого культура использует вероломное средство: интроецирует агрессию, направляя ее вовнутрь индивида. «Сверх-Я» в виде совести «использует против «Я» ту же готовность к агрессии, которую «Я» охотно удовлетворило бы на других, чуждых ему индивидах» [5, 116]. Действие «Сверх-Я» против «Я» вызывает у последнего чувство вины, а с ним и потребность в наказании, которые Фрейд считает одними из наиболее негативных проявлений культуры. Однако такое «Сверх-Я» формируется и у целых обществ, оказывая влияние на развитие самой культуры: «Сверх-Я» любой культурной эпохи имеет тот же источник, что и «Сверх-Я» индивида. Им является впечатление, оставленное вождями, людьми подавляющей духовной силы, либо людьми, у которых одна из человеческих страстей получила самое сильное и чистое – поэтому часто одностороннее – выражение. ... совпадение есть и в другом: культурное «Сверх-Я», как и «Сверх-Я» индивида, выдвигает сильные идеальные требования, наказывает «страхом совести» за непослушание». Завершающий вывод Фрейда, согласно которому культурное «развитие массы и индивидуальное развитие так сочетаются и переплетаются друг с другом, что многие свойства «Сверх-Я» легче обнаружить, наблюдая за поведением сообщества, а не индивида» [5, 116], открыл перед его последователями возможность исследовать коллективные формы «Оно» (Юнг), «Я» (Адлер) и «Сверх-Я» (Фромм), в то время как самого Фрейда проблемы коллективного бессознательного и предсознательного практически не занимали.

В заключение статьи можно подвести некоторые итоги: 1) во фрейдом анализе происхождения и эволюционирования культуры зримо проявляется редукционизм; 2) весьма важным для объяснения позиции Фрейда является его убеждение в единстве онто- и филогенетического развития культуры; 3) анализу культурных процессов у Фрейда свойственно качество, именовавшееся в советской литературе антиисторизмом, но более удачно выражаемое понятием «внеисторизм»; 4) описание процессов культуры у Фрейда имеет спекулятивный характер – спекулятивный в смысле наличия предзаданного смысла и мировоззренческой установки; 5) в исследованиях механизмов возникновения и воспроизводства социокультурных явлений Фрейд делает ряд ценных наблюдений об их зависимости от биологической и психологической составляющих человека.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // Фрейд З. «Я» и «Оно»: Труды разных лет. – Тбилиси, 1991.
2. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Мир философии: Книга для чтения. М., 1991. Ч. 2.
3. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов. М., 1989.
4. Фрейд З. «Я» и «Оно» // Фрейд З. Психология бессознательного: Сборник произведений. М., 1989.
5. Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1991.
6. Левчук Л.Т. Психоанализ: От бессознательного к «усталости от сознания». Киев, 1989
7. Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке: Зигмунд Фрейд как культурно-историческое явление // Юнг К.Г. Соч. М., 1992. Т. 15.

УДК 17.02

Грибова И.Г.

«ГЛОБАЛЬНАЯ ЭТИКА» В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

Понятие «ценность» широко используется в современном научном лексиконе. Оно указывает на культурное, социальное и личностное значение явлений действительности [1]. Каждому обществу на конкретном историческом этапе развития присущ специфический набор и иерархия ценностей. Они изменяются в процессе преобразования общества. Обратим внимание на тот факт, что проблема ценностей в самом широком значении обострялась во времена обесценивания культурной традиции, крушения прежних идеологических основ общества. Такого рода процессы происходят сейчас практически во всем мире. Осмысливая исторический опыт, будущее, человечество все больше отдает предпочтение идее приоритетности общечеловеческих ценностей (по отношению к групповым, классовым). К общечеловеческим ценностям принято относить самооценку человеческой жизни, любовь, семью, детей, свободу, счастье. Такие нравственные качества как трудолюбие, совесть, честь, достоинство, долг, ответственность, сострадание. Это право человека на творчество, в том числе в сфере морали. А также патриотизм, коллективизм, гуманизм, понимая последний как ядро и связующее звено в структуре общечеловеческих ценностей [2].

Сложность исследования природы общечеловеческих ценностей состоит в том, что:

- а) к ним нельзя подходить как к изначальной данности человечеству, чему-то, вытекающему из биологической природы;
- б) не имеет смысла искать общечеловеческие ценности в обществе, где часть людей не считались таковыми («говорящие орудия»), где еще не было понятия «человечество».

Известно, что только в эпоху Просвещения появляется идея всемирной истории, понятия «человечество», «цивилизация», предлагается не религиозный, а рационалистический подход к истории. Мы разделяем известную точку зрения о том, что эпоха Просвещения положила начало процессу становления системы общечеловеческих ценностей, гуманистического мировоззрения, и, что, гуманизм неизбежно приобрел абстрактный характер в силу наличия классовых противоречий.

В XIX-XX веках общечеловеческие ценности базируются на складывающемся мировом хозяйстве, всемирных политических, культурных и социальных организациях, демократизации внутривнутриполитической жизни развитых стран. А в середине XX века гуманистическое, общечеловеческое содержание новых ценностей представляет собой уже вполне конкретную задачу. Ведь человечество предстало перед назревающими катастрофами (экологической, перепроизводство средств массового уничтожения и др.). За последние десятилетия ушедшего столетия, и уже за первый год XXI века произошли аварии, катастрофы, стихийные бедствия, «локаль-

ные» военные конфликты, масштабные террористические акты, которые демонстрируют всему миру общность интересов жителей планеты Земля, взаимосвязь процессов в мире. По всей видимости, иную природу имеют общечеловеческие ценности в контексте тех глобальных проблем, которые стоят перед человечеством. И условием решения этих проблем могут стать только моральные требования, провозглашающие терпимость, моральный плюрализм, гуманизм (конкретный, а не абстрактный). Почему к концу XX века наблюдается оживление идей гуманизма? Почему виднейшие ученые мира выступили за создание «Глобальной этики», этики для всего человечества? Потому что очевидной для мира стала взаимозависимость государств, народов.

Летом 1988 года в США состоялся X Всемирный Конгресс Международного гуманистического и этического Союза, на котором была подписана «Декларация взаимозависимости: новая Глобальная этика». В ней отмечается, в частности, что мир разделен на различные этнические и национальные сообщества. Каждый человек имеет специфические моральные обязанности перед этими сообществами. Однако существуют основополагающие моральные принципы, связывающие все цивилизованные сообщества мира. Эти принципы воплощают коллективный опыт человечества, включающий потребность в правде, верность обещанию, искренность, честность, лояльность, доверие, сострадание, добрую волю, благодарность, справедливость, терпимость и сотрудничество. Время потребовало не только провозгласить всеобщность этих этических принципов, но и распространить их на всех членов человеческой семьи, живущей на Земле [3]. Представляется очень важным создание первичного Всемирного этического консенсуса. В нем сформулированы права (свободы) и обязанности (ответственность) перед мировым сообществом.

«Глобальная этика» включает:

1. Право личности на безопасность и самозащиту.
2. Право личной свободы. Оно предусматривает:
 - а) свободу от насильственного порабощения;
 - б) свободу мысли, свободу слова, совести;
 - в) моральную свободу утверждать собственный стиль жизни, при условии, что он не вредит другим и не мешает им утверждать свои права.
3. Право на неприкосновенность личной жизни, которое означает, что уважаются права других людей на:
 - а) конфиденциальность;
 - б) выбор сексуального партнера;
 - в) жизненные стандарты;
 - г) продолжение своего рода;
 - д) контроль за рождаемостью;

Грибова Ирина Григорьевна. Доцент каф. философии и культурологии Брестского государственного технического университета.

Беларусь, БГТУ, 224017, г. Брест, ул. Московская, 267.