

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 141.319.8.

Александровская В. Н., Донецкий национальный медицинский университет
им. М. Горького

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КУЛЬТУРНЫХ УСТАНОВОК В ФИЛОСОФИИ ДЖОЗЕФА ХЕНДЕРСОНА

В статье рассматриваются четыре направления культурных установок для работы с пациентами в рамках психоанализа, связь внутренней культуры личности с древними архетипами, идущими из подсознания человека, связь между культурой и бессознательным.

Ключевые слова: культурные установки, архетипы, бессознательное, культурный образ, культурный вектор.

Александровська В. Н., Донецький національний медичний університет
ім. М. Горького

ПСИХОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ КУЛЬТУРНИХ УСТАНОВОК У ФІЛОСОФІЇ ДЖОЗЕФА ХЕНДЕРСОНА

У статті розглядаються чотири напрямки культурних установок для роботи з пацієнтами в межах психоаналізу, зв'язок внутрішньої культури особистості з стародавніми архетипами, які виточуються з підсвідомості людини, зв'язок між культурою та підсвідомістю.

Ключові слова: культурні установки, архетипи, підсвідомість, культурний образ, культурний вектор.

Alexandrovskaya V. N., Horkyi Donetsk State Medical University

PSYCHOLOGY ANALYSIS OF CULTURAL ATTITUDES IN THE PHILOSOPHY OF JOSEPH HENDERSON

This article considers four vectors of the cultural attitudes for work with patients in the frameworks of the psychoanalyse of persone and ancient archetyps, begining from unconscious of the man, relations between cultural and anconscious.

Key words: cultural attitudes, archetyps, unconscious, cultural model, cultural vector.

Философия Джозефа Хендерсона относится к современному течению постюнгианского психоанализа. В самом психоанализе большое место занимают культурные установки личнос-

ти и их философский анализ. В связи с этим цель нашего исследования – определить структуру культурных установок, используемых в психоанализе, и изложенных в философии Джозефа Хендерсона. Задача работы – дать их общий анализ.

Культурными установками в психоанализе и, в частности, в философии Джозефа Хендерсона являются четыре вектора психологического исследования личности – социальный, религиозный, эстетический и философский. По мнению психотерапевтов из лаборатории Джозефа Хендерсона, эти векторы работы с пациентами давали возможность более полно проявляться «формообразующей природе бессознательного», к чему привел феномен самоанализа контрпереноса.

В вопросе с контрпереносом речь идет о культурной идентификации пациента и аналитика. Если их культурные позиции слишком отличаются, то могут возникнуть негативные проекции друг на друга. В этом случае пациент может пережить невротический конфликт, а психоаналитик – позитивный или негативный опыт контрпереноса.

Рассмотрим четыре вектора культурных установок. Первый из них – социальный. Сложность работы для психоаналитика состоит в том, что ему приходится сталкиваться с представителями контркультурных движений, с кризисом самоидентичности и другими социальными проблемами пациентов. Чтобы не путаться в контрастирующих социальных детерминантах, аналитик в этих условиях занимает собственную социальную позицию. При этом, как отмечается в психоанализе, какой бы кризис идентичности по отношению к социуму у пациентов не возникал, «их может лечить лишь ровня по симптому». Поэтому в начале психологической работы аналитик выясняет социальную принадлежность пациента, хотя, как правило, чистых стабильных групп не бывает. Социальный антрополог В. Тюрнер, исследовавший африканские племена, записал: «<...> в каждом обществе содержится зеркально относящееся к истэблшменту меньшинство, которое влияет на это общество изнутри. Если мой пациент находится в таком переходном состоянии, я помогаю ему «вступить в диалог со структурой» [1, с. 78]. Далее ученый отмечает: «И если это проходит успешно, то с моей помощью пациент достигает нового типа социальной идентичности. Но если он имеет отличную от моей, более четко выраженную социальную позицию, то возможно и другое разви-

тие. Поначалу я, несомненно, должен был считаться со своей неадекватностью в данной области, поскольку в юности имел довольно слабо развитую социальную позицию. Осознание возможности этого фактора пришло ко мне позже» [1, с. 79].

Именно социальную позицию психоаналитики имеют в виду в первую очередь, так как они связывают два важных для себя механизма работы – социогенез и культуругенез. «Социальная позиция, – говорит Джозеф Хендерсон, – вообще говоря, подразумевает выработку этического кода культуры как для существующей культуры, так и для любого контркультурного движения» [4, с. 22]. И даже в этих условиях, отмечает психоаналитик, он «часто обнаруживал, что эта установка дает особенное сопротивление при анализе, так как пациент может думать, что если бы социальные проблемы нашего времени были решены, то конфликт целиком исчез бы, и психиатрия стала бы ненужной. В случаях, если моя социальная позиция отличается от позиции пациента, необходимо следить за тем, чтобы она его не подавляла. Но я должен дать ему понять, что любая истинная социальная позиция не должна отождествляться с политическими мнениями или социальными манерами поведения. В этот момент, чтобы избежать потери времени на разговоры о мирской адаптации или о конфликтующих точках зрения ее сторонников, необходимо понимание процесса индивидуации со стороны терапевта» [там же].

Психоаналитики утверждают, что работая с социальной позицией, нельзя прибегать к обычным критериям классификации или употреблять стандартные философские причинно-следственные связи. Надо рассматривать субъективную и объективную природу индивидуальных реакций пациента и аналитика. И в этих условиях для успешной терапии в большей степени должно интересоваться «соответствие одних другим». Здесь Джозеф Хендерсон обращается к китайской философии: «В древнем китайском трактате «Искусство ума» есть высказывание, отражающее этот метод следующим образом: то, что человек хочет узнать – это *то* (т. е. внешний мир). Но его средства познания являются *этим* (т. е. им самим). Как мы

можем познать *то*? Только через совершенство *этого*» [2, с. 17].

Достоинство глубинного анализа в том, что он направлен на социокультурные уровни личности, вскрывая глубину социальной адаптации человека, исследуя стадии индивидуализма, глубину эгоистичности, степень социальной идентичности и т. п. В связи с этим Джозеф Хендерсон отмечает: «Иногда говорят, что глубинный анализ усиливает автономию индивидуума в отношении его социальной адаптации. Это верно и в отношении политики. Стадия индивидуализма, даже эгоистичности, неизбежна в начале любого процесса самопознания. Она необходима, чтобы разрушить первоначальную идентичность с классом, в котором вы родились, или типы семейной идентичности, остающиеся бессознательными. Однако, если индивидуализм этого первого разрыва с традицией становится фиксированным, его нарциссическая эксцентричность препятствует нормальному развитию любой истинной социальной позиции. Тип психологического развития, который мы наблюдаем в течение достаточно долгого периода анализа, убеждает меня в том, что в процессе индивидуации вновь должно прийти время для принятия социального измерения жизни. Но это принятие приходит не как предыдущая бессознательная идентификация с отдельным классом или системой верований, а как то, что должно родиться в ответ на индивидуальные потребности» [4, с. 23].

Культура тесно связана с психикой и формируется ею. Можно сказать, что личность воспитывается не обществом и даже не коллективом, а культурой. Поэтому, пренебрегая культурой, личность страдает от этого сама в первую очередь. Однако зрелая социальная установка, по мнению психологов, может сформироваться только в человеке с хорошо дифференцированными чувствами независимо от всех различных социальных проявлений.

Говоря о влиянии синтеза внутренней культуры человека и его психологических качеств на адаптацию в обществе, Дж. Хендерсон приводит пример адаптивного поведения женщины из литературной западной классики. Он пишет: «Она не сказала бы ни о ком в мире, что он является тем или этим. Она чувствовала себя

очень молодой и в то же время невыразимо старой. Она проникала, как нож, через все, и в то же время она оставалась наблюдательницей <...>. Не то чтобы она считала себя гораздо умнее или выше среднего. Она не могла понять, как ей удалось пройти через жизнь, опираясь на те немногие крупинки знаний, что передала ей фройлен Дэниелс. Она ничего не изучала – ни языки, ни историю. Она редко читала книги – разве что мемуары на ночь <...>. Ее единственный талант был в почти инстинктивном понимании людей» [3, с. 26].

Когда этого чувства не хватает, отмечают психологи, люди сомневаются в своей способности к адаптации. А у адаптации все-таки социокультурные корни. Однако у тех же психологов есть интересные социокультурные наблюдения. Так, Дж. Хендерсон описывает случай со своей пациенткой – аристократической наследницей первых колонистов Америки. Она была гуманитарным центром своего семейного паттерна, придерживалась традиционных культурных позиций, понимала непреходящую ценность своего социокультурного образа XVII века.

В связи с этим психоаналитик пишет: «Левиафан» – это основной образ человеческого сообщества, из которого мы все исходим, «в соответствии с которым мы все функционировали до недавнего времени. Однако сегодня мы все чаще не имеем такого объединяющего образа» и «что если государство составлено из людей, пойманных в ловушку культурной традиции своих отцов, то оно превращается в коллективного монстра» [2, с. 73]. «Авторитет именно всего народа, а не одного человека или группы, – дополняет эту мысль Дж. Хендерсон, – составляет истинное тело социального общества. Нельзя забывать подлинное значение этого образа: он говорит нам о том, что человек и индивидуален, и коллективен, т. е. является одновременно и цельным, и множественным. И при всей своей множественности он ощущает себя частью культурного целого, что предполагает самые широкие границы человеческой способности к социальному восприятию» [3, с. 30].

Несмотря на то, что архетипический образ – это объединяющий культурный центр, его

нельзя идентифицировать с любыми культурами. Джозеф Хендерсон по этому поводу пишет следующее: «Так как символ Антропоса – архетипический образ, то его, конечно, нельзя отождествлять с любой культурной позицией, но он может действовать как объединяющий фокус для всех культурных позиций. В случае религиозной позиции можно найти ответ в символическом образе божественной вечности, для философской позиции – некоторые свежие и оригинальные идеи, для эстетической позиции – великое произведение искусства. Но так как социальный инстинкт и социальная позиция являются только материей самого человеческого бытия, то вероятно, только в их собственном жизненном стиле они смогут выполнить свое социальное назначение и внести вклад в социальную жизнь своего времени. Следовательно, нужно избежать двух опасностей: излишнего индивидуализма и излишней коллективности» [3, с. 30].

«Если вы становитесь слишком индивидуалистичными, – пишет аналитик, – то происходит психическая инфляция и изоляция от ваших коллег. Если вы живете слишком коллективно, вы становитесь неприятно истощенным и несколько депрессивным, хотя ваша конформность может приносить некоторые плоды. Индивидуальная мораль опускается до коллективных норм, в которых вы можете обнаружить ксенофобическую силу. Она может стать подавляющей, потому что ее единственное оправдание заключается в правиле бездушной целесообразности: если достаточное число людей придерживается одних взглядов или делают одни вещи, то они правы. Если, однако, эти предъявляемые ценности охватывают и индивидуальные и культурные потребности, то у нас есть необходимые условия для индивидуации в социальном контексте» [2, с. 31].

На практике это означает, что существование человеческих существ невозможно объяснить удовлетворительным образом в терминах изолированных инстинктов или целенаправленных механизмов – таких, как голод, сила, секс, выживание. То есть главная цель человека – это не есть или пить и т. п., но быть человеком. Вне этих влечений наша внутренняя психическая реальность служит проявлению живой мисте-

рии, которую можно выразить только символами. В поисках ее выражения бессознательное часто обращается к мощному образу Космического человека [3, с. 81].

«Человек» здесь означает «культивированный» в смысле алхимика Джеральда Дона *vir unis* или «истинный человек», о котором Юнг писал: «Истинный человек» выражает Антропос в индивидуальном человеческом бытии <...>. «Истинный человек» не будет разрушать значимые формы культуры, так как он является высшей формой культуры» [3, с. 76].

Религиозная позиция человека также пронизана социокультурным его состоянием. Психологи отмечают, что религиозное чувство может быть передано от родителей к ребенку по линии общественной культурной нормы. Ребенок может молиться перед образом Бога, произведенным из образов отца и матери, но пределы его переживаний совпадают с пределами исполнения желаний. Что касается веры, то это – более глубокое культурно-духовное состояние личности, требующее и другого, более глубокого психоанализа, связанного с психосоматической системой организма, о чем философы и психологи знают. При этом истинная религиозно-культурная позиция зависит от непоколебимого чувства ее ценности, а не от логических доводов.

Должен быть эффект откровения, когда образ Бога воспринимается и переживается аффективно при его возникновении из мира архетипических образов. В этом состоянии устраняется дисфункция между внутренним духовным состоянием человека и окружающей его жизнью. Этому служит и ритуал – культурный тип ощущения, избавляющий от старых отношений. Это механизмы связи с миром. Соблюдая эти принципы, человек находится в постоянном состоянии самоочищения, регулярной самокоррекции своих взаимоотношений с окружающими людьми и социумом, придерживается и остается в рамках культурно-духовного типа поведения. Джозеф Хендерсон отмечает, что для таких людей «образ Бога является символом возникновения и роста, происходящих внутри, как растение прорастает в хорошо культивируемом саде» [4, с. 40]. Религиозная культурная установка открывает в человеке духовное зре-

ние и такой человек видит то, что для других сокрыто, невидимо, находится в тени. По этому поводу Аниела Яффе пишет: «Заставит вещи, прячущиеся в тени, проявляться и удалить тень от них – это Бог позволил разумному философу сделать через природу <...>. Все эти вещи происходят, и глаза обычного человека не видят их, но глаза знания и воображения воспринимают их истинным и самым истинным видением» [4, с. 43]. Психологи и философы отмечают, что подобное осознание может приходиться только после религиозно-культурных ревизий души, чтобы с каждым разом устанавливать ее новым способом.

В мировой классической литературе встреча с тенью как с наказанной Богом греховностью человечества показана в образе Ада, исцеления в Чистилище, а затем союз и сбалансированность мужских и женских образов в Рае. Но это возможно только в том случае, когда личностная идентичность индивида достаточно сильна и способна справиться между враждующими полярностями. Джозеф Хендерсон пишет: «Данте должен был найти свою идентичность между жалким смирением (стыдом) с одной стороны и грехом гордыни (самовозвеличиванием) с другой. С психологической точки зрения это как раз та фундаментальная пара противоположностей, которая переживается нестойким людьми в одиночестве, когда они колеблются между истощением и инфляцией. Огромная опасность лежит в тенденции к инфляции, потому что она рождается из бессознательного желания духовного всемогущества» [4, с. 47].

«Различные писатели, – пишет Дж. Хендерсон, – вслед за юнговским первоначальным описанием архетипического паттерна, известного как *puer aeternus* (вечный юноша), показали, как определенные молодые люди впадают в позицию грандиозности, которая имеет много общего с комплексом неполноценности по Альфреду Адлеру <...>. Такие молодые люди идентифицируются не с этой позицией неполноценности, но с позицией превосходства, возникающей в качестве гиперкомпенсации. То есть, инфляция эго-сознания часто проявляется (или имеет тенденцию проявляться) как героическая позиция. Но образ Героя в этом случае

все еще связан по происхождению с трикстерной фигурой, которая не знает различий между правильными и неправильными, и не принимает никаких обязательств, предпочитая собственное экспериментальное отношение к жизни. Для многих людей трикстерный импульс дает сильнейшее сопротивление инициации, потому что он выглядит как божественно санкционированное беззаконие, которое, возможно, становится героическим» [4, с. 47]. Все это подводит к мысли о том, что истинное спасение заключается в нашей внутренне культурной способности и установке гуманизировать эту негативную часть священного образа Бога, а религия, как культурный феномен, может стать средством индивидуального развития, усиливая при этом не религию как догму, а истинную религиозную позицию в гармонии с психологической индивидуацией.

Психоаналитики успешно работают с культурными установками своих пациентов. Мы описали социальную и религиозную позиции как внутренний культурный материал личности. Таким же уровнем и статусом психологи наделяют эстетическую и философскую позиции и развитость человека.

В отличие от социальной и религиозной позиций, эстетическая установка не предполагает какое-либо чувства долга. Ощущение и переживание красоты зависят исключительно от типа восприятия человеком какого-либо образа, что может быть обманчивым, если у человека не развита эстетическая установка, соответствующая его культурным ценностям. Исследуя эту мысль, философы и психологи уточняют, что в целом эстетическая установка является не только наиболее надежной формой культурной ориентации для поэтов, художников, композиторов или их специфической публики, но и для многих обычных людей.

В психологии искусства существует мнение, что эстетизм является формой самообнажения, выставления себя напоказ и что использование термина «эстетическое» часто имеет уничижительный смысл, предполагающий, что все творчество основывается на некотором типе психической диссоциации [3, с. 65]. По этому поводу Джозеф Хендерсон указывает на то, что художник, как правило, самовыражается через

эстетическую позицию и его стремление к самовыражению идет из бессознательного, что не исключает и сознательного волеизъявления и выбора. При этом необходимы два условия – вдохновение и профессиональный навык, умение перевести свои воспоминания и размышления в «форму внеличностной истории». Говоря о творчестве Пруста, Джозеф Хендерсон пишет о том, что если бы Пруст в «Воспоминаниях о прошлом» просто перечислил фактические события своего детства, они сложились бы в картину сильной привязанности к материи и нарциссизма. Его прекрасная работа преодолевает невротические блоки, идущие из сравнительно раннего периода жизни. Вместо демонстрации размышлений хронического астматика, он вырывается из своей закупоренной комнаты к чистому золоту искусства [3, с. 66].

Для художника, отмечает Джозеф Хендерсон, эстетическая установка – это культурный компас его как личности и как творца. Он утверждает, что «даже если автор оставляет в стороне свою собственную личную историю жизни, сознательный выбор все еще имеет место. При погружении в глубинное бессознательное, как делал Джойс в «Пробуждении финнегана», мы могли бы допустить, что автор отвергает нормальное культурное сознание ради хаоса необузданных эмоциональных сил. Но это не так. Джойс балансирует свое осознание глубинного бессознательного сознательной целью, которую он уже ясно заявил в «Портрете художника» [3, с. 66].

Джозеф Хендерсон отмечает, что Джойс относился к поколению писателей (Д. Кембелл, Ч. Робинзон, Т. Элиот, Т. Манн), первейшей задачей которых было разрушение декадентских художественных форм культуры среднего класса XIX века, выставляя при этом бессознательные «подавленные» элементы личности, которые К. Юнг называл личностным бессознательным. По мнению Джозефа Хендерсона, эти писатели выступили как психоаналитики. Они показали, что этот аспект бессознательного был подавлен многими правилами приличия среднего класса и просто некоторыми личными проблемами [3, с. 67].

Будучи профессиональным психоаналитиком Джозеф Хендерсон, наблюдая за художни-

ками и писателями, отмечал для себя, что они создают свои творения и по сознательной воле, и по вдохновению, испытывают состояния «замораживания чувств, ощущения жизни», моменты «эстетического ареста». Джозеф Хендерсон в связи с этим вспоминает и научное знание. «Естественные науки, – пишет он, – особенно зависят от этого типа наблюдения, посредством которого чистое эстетическое переживание стабилизируется в установку, способную производить свежие открытия» [4, с. 71].

Высоко ценил искусство К. Юнг. Он писал: «Мы не можем позволить себе быть индифферентными к поэту, так как в их принципиальных работах и в самых глубоких вдохновениях они творят из глубин коллективного бессознательного, так что «имеют обучающее влияние на свое собственное и на последующее поколения» [2, с. 124].

Как психоаналитик Джозеф Хендерсон не мог не заметить у художников исходные позиции их внутренних переживаний в моменты создания художественных шедевров. Он имеет в виду Аполлонический и Дионисийский принципы: Аполлонический принцип состоит в созерцательном отстранении, тогда как Дионисийский принцип вызывает желание проживать, протанцовывать или активно проявлять единение с объектом. При этом Джозеф Хендерсон профессионально подмечает, что для людей, не имевших достаточного диапазона эстетического выражения или признания, изменение принципа на противоположный может стать очень оживляющим и, следовательно, терапевтическим [4, с. 76].

В целом, какими бы позициями не пользовался художник, ни одна из позиций не похожа на другую, заключает Джозеф Хендерсон: все они подчиняются одному закону развития – возникая из архетипической матрицы, они затем включаются в культурный комплекс или паттерны, который помогает личности в культурной ее детерминации.

Интересное замечание Джозеф Хендерсон делает в отношении следующего контингента своих пациентов. «Встречая философскую позицию у пациентов или у друзей, – пишет он, – я удивляюсь их скупулесности в поисках правды. Такие люди – не формальные или созна-

тельные философы, а «естественные» – средние люди, которые приобрели определенный взгляд на жизнь, поддерживающий их и дающий точку опоры в понимании того, что есть Бог, мужчина и женщина, каково их собственное место во Вселенной» [4, с. 83].

«Склонность к философствованию, – пишет Джозеф Хендерсон, – следовательно, так же, как и при эстетической тенденции на ее ранних стадиях, может стать формой сопротивления, приводя к успокоенности в личных проблемах, от которых эти люди страдают и которые, в первую очередь, приводят их на анализ. Они настолько разумны и рассудительны, что можно не почувствовать разногласий между ними и терапевтом, так как мы тоже научены быть рассудительными и, насколько возможно, разумными. Кажется, их конфликты находят примирение в самом опыте философствования, и бывает трудно распознать, насколько они закрыты к психологическим изменениям. Но их сопротивление может и не быть таким сильным, как кажется. Большинство анализируемых достаточно готовы его оставить, чтобы погрузиться в свои собственные глубины.

Однако иногда мы встречаем действительно сильное сопротивление, и тогда, пока они не готовы соприкоснуться теснее со своими личными психологическими потребностями, необходимо признать, что их идеи имеют внутренний смысл, который нельзя отрицать. Никто не может получить ощутимые свидетельства без значительного психического шока. Соответственно, таким людям, обычно с доминирующей функцией мышления, нужно позволить обдумать этот терапевтический вызов их философской позиции, прежде чем начать исследовать психику более глубоко» [8, с. 85].

Таким образом, философский анализ исследуемой нами проблемы позволяет нам сделать ряд выводов.

Во-первых, мы исследовали культурные установки современного американского психо-

аналитика Джозефа Хендерсона, установили четыре их вектора: социальный, религиозный, эстетический и философский, показали значение внутрикультурного развития личности пациента для его успешной психотерапии.

Во-вторых, мы показали в целом концепцию «культурального бессознательного» в психоанализе Джозефа Хендерсона, архетипические детерминанты внутрикультурного и социо-культурного развития человека.

В-третьих, работа над философскими идеями психоанализа Джозефа Хендерсона, высказанных в ряде его работ («Психологический анализ культурных установок», «Древние мифы и современный человек», «Архетипы культуры» и др.), позволяет нам заключить, что актуальность концепций этого аналитика не вызывает сомнения и требует своего дальнейшего изучения.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Fordham, M. Review of Goseph Henderson's of imatiation / M. Fordham // *Analyt. Psychology*.– 1998. – 13.2. – P. 76-93.
2. Milner, M. The role of illusion in Symbol Formation / M. Milner // *New Directions in Psychoanalysis*. – London : Tavistock, 1998. – 320 p.
3. Хендерсон, Д. Древние мифы и современный человек / Д. Хендерсон // Юнг К. Г. Человек и его символы. – СПб. : Б.С.К. – 1996. – 290 с.
4. Хендерсон, Д. Психологический анализ культурных установок / Д. Хендерсон. – М. : Добросвет, 1997. – 209 с.

Поступила в редколлегию 01.03.2012.

Принята в печать 06.03.2012.